PAIDEIA

Παιδεία

Nr 6/2024

Paideia

Παιδεία

ISSN 2657–8670
Unikatowy Identyfikator Czasopisma: 201493
ISBN 978–83–61140–98–6

Paideia

Παιδεία

Nr 6/2024

Wydawnictwo Collegium Verum
Warszawa 2024

REDAKTOR NACZELNY

Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie (historia filozofii i edukacji, filozofia wychowania, terapia filozoficzna, redakcja językowa: j. niemiecki, j. rosyjski, j. ukraiński).

REDAKCJA

Dr Teresa Stankiewicz (zastępca redaktora naczelnego, filozofia, pedagogika, teologia, redakcja językowa: j. polski)

Dr Stefan Szary (filozofia współczesna, redakcja językowa: j. niemiecki)

Dr Marek Stankiewicz (antropologia kulturowa, redakcja językowa: j. angielski)

Dr Grzegorz Baczewski (etyka, bioetyka, redakcja językowa: greka, łacina, j. angielski, j. francuski, j. włoski, j. hiszpański)

RADA NAUKOWA

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prof. dr hab. Stanisław Gałkowski, Akademia Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum" w Krakowie

Ks. prof. dr hab. Romuald Jaworski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prof. dr hab. Henryk Kiereś, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Prof. dr hab. Nataliya Losyeva, Państwowy Uniwersytet Mikołaja Gogala w Niżynie, (Ukraina); Uniwersytet w Barcelonie (Hiszpania)

Prof. doc. dr hab. Eva Naništová, Pan-European University w Bratysławie (Słowacja)

Ks. prof. dr hab. Marian Nowak, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ks. abp. prof. dr hab. Stanisław Wielgus, emerytowany prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Prof. dr hab. Adam A. Zych, Uniwersytet Dolnośląski DSW we Wrocławiu

Dr hab. Marek Budajczak, prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Dr hab. Henryk Gasiul, prof. Akademii Handlowej Nauk Stosowanych w Radomiu

Dr hab. Rafał Godoń, prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Ks. dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Dr hab. Barbara Kiereś, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

s. Dr hab. Maria Loyola Opiela BDNP, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Doc. dr hab. Andrej Rajský, prof. Trnavska Univerzita (Słowacja)

Dr hab. Tomasz Rudowski, emerytowany prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Dr hab. Paweł Skrzydlewski, prof. Akademii Zamojskiej

Dr hab. Sławomir Sztobryn, prof. Akademii Techniczno-Humanistyczna w Bielsko-Białej

Dr hab. Marcin Wasilewski, prof. Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

Dr hab. Alicja Żywczok, prof. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Dr Indira Dzagania, prof. Suchumi State University, Tbilisi (Gruzja)

Dr Sławomira Lisewska, Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Głogowie

Dr Hedvig Deák, Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu – Angelicum, Rzym (Włochy); Collegium Sapientia, Budapeszt, (Węgry)

Dr Izabela Rutkowska, Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Głogowie

Dr Anna Szudra-Barszcz, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Dr Joanna Wolf, Uniwersytet Wiedeński (Austria)

Mgr Imre Polgár, Meggen (Szwajcaria) – absolwent Uniwersytetu w Zagrzebiu

ZMARLI CZŁONKOWIE RADY NAUKOWEJ:

Prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prof. dr hab. Maria Kultaieva, Państwowy Uniwersytet w Charkowie (Ukraina)

Prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Prof. dr hab. Władysław Misiak, Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Mariusz Gizowski, prof. ucz., Wyższa Szkoła Administracji i Bankowości

PROJEKT OKŁADKI

Wydawnictwo von Borowiecky

Na okładce *Szkoła Ateńska* Rafaela: Wikipedia, Domana publiczna.

SKŁAD I ŁAMANIE

Wydawnictwo von Borowiecky

DRUK I OPRAWA

ELPIL, Siedlce

Czasopismo recenzowane

RECENZENCI TOMU:

dr hab. Wojciech Daszkiewicz, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie

dr hab. Błażej Kmieciak, prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

PAIDEIA w wykazie czasopism naukowych dn. 21.12.2021 pod pozycją nr 32677 (unikatowy identyfikator czasopisma 201493) posiada 40 pkt. Rocznik przypisany jest do dyscyplin naukowych: FILOZOFIA, PEDAGOGIKA i indeksowany w: PBN, POL-index, POLONA, Index Copernicus, ERIH +

Czasopismo jest dostępne online na stronie: https://collegiumverum.pl/paideia/

Poprzedni tytuł periodyku wydawany w latach 2009-2018: „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin — Seria Pedagogiczna" (ISSN: 2082–2944)

Fundacja Pro Verum
i
Wydawnictwo Collegium Verum w Warszawie
ul. Marii Grzegorzewskiej 10
02–778 Warszawa
Tel. (+48) 22 644 07 97

Paideia ukazuje się bez wsparcia instytucji państwowej lub prywatnej.
Chętnych wesprzeć naszą pracę darowizną, prosimy o wpłaty na poniższe konto:

Fundacja Pro Verum
Nr konta bankowego: 76 1600 1462 1739 3437 2000 0001
Z dopiskiem: Darowizna na periodyk Paideia

https://www.proverum.pl
https://patronite.pl/fundacjaproverum

EPITAFIUM KU CZCI
Ś✝P.
PANI PROFESOR MARII DMITRIVNY KULTAEVEJ

Pani Maria Dmitrivna Kultaeva była profesorem filozofii, kierownikiem katedry filozofii Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego w Charkowie, członkiem korespondentem Narodowej Akademii Nauk Ukrainy oraz członkiem Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej im. Bronisława F. Trentowskiego w Łodzi i Rady Naukowej rocznika „Paideia Παιδεία".

Panią Profesor Marię Dymitriwną Kultaevę poznałem w roku 2019, podczas międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie. Pani Profesor biegle komunikowała się w językach: polskim, rosyjskim i niemieckim. W tych językach rozmawialiśmy, wymieniając uwagi nie tylko na temat filozofii wychowania, ale także Warszawy i Charkowa, w którym, jak podkreśliła, studiował medycynę Józef Piłsudski. Nadmieniła także, że jej kuzynka studiowała u Martina Heideggera. Rozmowa w gmachu Uniwersytetu Warszawskiego stanowiła zaproszenie do podtrzymywania naukowych relacji. Na prośbę Pani Profesor w periodyku „Filozofia oświaty" złożyłem artykuł w języku polskim, który wspaniałomyślnie Pani Profesor przełożyła na język ukraiński. Na jej zaproszenie miałem zaszczyt dwukrotnie za pośrednictwem łączy elektronicznych wygłosić referaty poświęcone polskiej myśli pedagogicznej i filozofii edukacji. Maria Kultaeva była zainteresowana polską filozofią realistyczną, chociaż w swoich badaniach odnosiła się do innych nurtów filozoficznych. Pani Maria korespondowała ze mną, przesyłając życzenia świąteczne. Ujmujące było, że w pierwszych miesiącach wojny, kiedy przebywała w schronie-piwnicy, potrafiła odciąć się mentalnie od poczucia zagrożenia. Jak mi napisała, czytała wówczas moją książkę *Dusza i ciało*. Pani Maria była też patriotką zatroskaną o los Ukrainy i jej suwerenność.

W moich wspomnieniach Pani Profesor pozostała jako wzór uczonego. Była otwarta na poszukiwanie prawdy, cechowała ją mądrość, pokora i życzliwość. Była to osoba o bardzo wysokiej wiedzy i kulturze osobistej.

Rodzinie, Przyjaciołom i współpracownikom Pani Profesor
Redakcja periodyku „Paideia" składa kondolencje, łącząc się w cierpieniu po stracie nie tylko wybitnej uczonej, ale i szlachetnego człowieka.

REQUIEM AETERNAM DONA EIS, DOMINE: ET LUX PERPETUA LUCEAT EIS.

Warszawa, dn. 25.04.2024

Spis treści

PRZEDMOWA **15**

ROZPRAWY **23**

Henryk Gasiul, PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA OSOBOWOŚCI W UJĘCIU PSYCHOLOGICZNYM 25

Urszula Wolska, FENOMEN ŻYWEGO CIAŁA W TOŻSAMOŚCI DUCHOWO–CIELESNEJ 55

Stefan Szary, ZNACZENIE DUCHOWEGO WYMIARU OSOBY W PRAKTYCE TERAPEUTYCZNEJ 79

Marcin Wasilewski, EPIKUREJSKA KONCEPCJA KSZTAŁCENIA FILOZOFICZNEGO 99

Urszula Wolska, CZY WSPÓŁCZESNY CZŁOWIEK MOŻE BYĆ STOIKIEM? CZY MADROŚĆ STOICKA MOŻE SŁUŻYĆ TERAPII? 115

Aneta Szlama, MAREK AURELIUSZ TERAPEUTĄ DUSZ LUDZKICH 151

Alicja Żywczok, OCALIĆ PRZYJAŹŃ. NIEODKRYTE PRZESŁANIE DZIEDZICTWA WINCENTEGO KADŁUBKA 181

Mikołaj Krasnodębski, PAIDETYCZNE I TERAPEUTYCZNE ZNACZENIE „HUMILITAS" i „SUPERBIA" W FILOZOFII ŚW. BERNARDA Z CLAIRVAUX I ŚW. TOMASZA Z AKWINU 205

Kapisztrán Varga OFM, JAKIEJ SZKOŁY CHCEMY? (część 1) 237

Krzysztof Jarosław Niedziela, PEDAGOGIKA INTEGRALNA JACKA WORONIECKIEGO W KONTEKŚCIE KRYTYKI PEDAGOGIKI WSPÓŁCZESNEJ 247

Jan Klimek, Leszek Wanat, BYĆ DLA I POZOSTAĆ SOBĄ... PRÓBA ODCZYTANIA DROGOWSKAZÓW PAIDEI W PRAKTYCE ŻYCIA NATALII TUŁASIEWICZ 277

Agnieszka Gondek, UNIWERSYTET JAKO REALNA WSPÓLNOTA OSÓB NAUCZAJĄCYCH I NAUCZANYCH W UJĘCIU MIECZYSŁAWA GOGACZA 303

Aleksander Posacki SJ, DEMONOLOGIA WOBEC PSYCHOLOGII, PSYCHOTERAPII I PSYCHIATRII 321

Agnieszka Pilichowska, CYFROWA INFANTYLIZACJA — JAK NADUŻYWANIE URZĄDZEŃ EKRANOWYCH ZAMIENIA DOROSŁYCH W DZIECI 343

Anna Pach, HUMANIZM A POSTRZEGANIE EDUKACJI OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIAMI 363

***VADEMECUM* FILOZOFII WYCHOWANIA, KULTURY I EDUKACJI 385**

Jacek Woroniecki OP, CO TO JEST FILOZOFIA? BIBLIOTEKA FILOZOFII UNIWERSALNEJ 387

Mieczysław Gogacz, JAK UPRAWIAĆ EGZYSTENCJALNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA? 411

RECENZJE, SPRAWOZDANIA, *VARIA* 429

JACEK WORONIECKI OP, *Refleksje nad „Bytem" Stefana Swieżawskiego* 431

GRZEGORZ BACZEWSKI, *Marcin Wasilewski, Źródła do epikurejskiej etyki wychowawaczej, Chrestomatia pedagogiczna świata starożytnego (ChPS)* 435

LESZEK WANAT, *Stefan Szary, Być sobą. Autorefleksja terapeutyczna* 441

GRZEGORZ BACZEWSKI, *Katechizm według Bł. Edmunda Bojanowskiego, red. Andrzej Kiciński* 447

AGNIESZKA GONDEK, *Marek Marczewski, Paweł Skrzydlewski, Płciowość i wychowanie osoby* 453

EWA KOŁOGRYW, *Izabella Andrzejuk, Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu* 467

TOMASZ RUDOWSKI Sprawozdanie z badań. Esej z antropologii wychowania moralnego w kontekście zasady nieoznaczoności Heisenberga 477

MIKOŁAJ KRASNODĘBSKI, Sprawozdanie z wręczenia mgr Magdalenie Szalkowskiej „NAGRODY IMIENIA PROFESORA MIECZYSŁAWA GOGACZA" w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii UKSW w Warszawie 495

INFORMACJE DLA AUTORÓW 497

Wydawnictwo Collegium Verum 501

TABLE OF CONTENTS

Foreword **15**

DISSERTATIONS **23**

Henryk Gasiul, *Personalistic conception of personality from psychological approach* 25

Urszula Wolska, *The phenomenon of a living body in spiritual–corporeal identity* 55

Stefan Szary, *The importance of one's spiritual dimension in therapeutic practice* 79

Marcin Wasilewski, *Epicurean conception of philosophical education* 99

Urszula Wolska, *Can a modern man be a true stoic?* 115

Aneta Szlama, Marcus aurelius is a therapist of human souls 151

Alicja Żywczok, *Save the friendship. Undetected message of the heritage of Wincenty Kadłubek's* 181

Mikołaj Krasnodębski, *Paidetic and therapeutic significance of "humilitas" and „superbia" in the philosophy of st. Bernard of Clairvaux and st. Thomas Aquinas* 205

Kapistrian Varga OFM, *What school do we want? (part 1)* 237

Krzysztof Jarosław Niedziela, *Jacek Woroniecki's integral pedagogy in the context of the critique of contemporary pedagogy* 247

Jan Klimek, Leszek Wanat, *To be for and to remain oneself... An attempt to read the signposts of paideia in Natalia Tulasiewicz practice of life* 277

Agnieszka Gondek, *The university as a real community of people teaching and taugh according to Mieczysław Gogacz* 303

Aleksander Posacki SJ, *Demonology towards psychology, psychotherapy and psychiatry* 321

Agnieszka Pilichowska, *Digital infantilization — how overuse of screen devices turns adults into children* 343

Anna Pach, *Humanism and the perception and education of people with disabilities* 363

VADEMECUM OF PHILOSOPHY OF EDUCATION, CULTURE AND EDUCATION 385

Jacek Woroniecki OP, *What is philosophy? Library of Universal Philosophy* 387

Mieczysław Gogacz, *How to cultivate existential philosophical anthropology* 411

BOOK REVIEWS, REPORTS, VARIA 429

Jacek Woroniecki OP, *Reflections on „being" ("byt") by Stefan Swieżawski* 431

Grzegorz Baczewski, *Marcin Wasilewski, Sources for Epicuranean educational ethics, Pedagogical chrestomatia of the ancient word* 435

Leszek Wanat, *Stefan Szary To be Yourself. Therapeutic self–reflection* 441

Grzegorz Baczewski, *Catechism according to blessed Edmund Bojanowski* 447

Agnieszka Gondek: *Marek Marczewski, Paweł Skrzydlewski, Sexuality and upbringing of a person* 453

Ewa Kołogryw: *Izabella Andrzejuk, From Aristotle's ethics to the moral philosophy of Thomas Aquinas* 467

Tomasz Rudowski, *Research report. An essay on the anthropology of moral education in the context of Heisenberg's uncertainty principle* 477

Mikołaj Krasnodębski, *Report on the presentation to Magdalena Szalkowska MA „Awards in the name of professor Mieczysław Gogacz" at the Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy at the Faculty of Philosophy of Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw* 495

Information for authors **497**

Publishing House Collegium Verum **501**

PRZEDMOWA

W dniu 5 stycznia 2024 r. Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Pan Dariusz Wieczorek ogłosił nową ministerialną listę punktowanych czasopism naukowych, w której punktacja rocznika „Paideia", została zredukowana do 40 punktów. Czasopismu odebrano zatem 30 pkt. w stosunku do listy z 18 lipca 2023 r. Zamiast 70 pkt. mamy tylko 40! Decyzja ta jest bardzo krzywdząca dla naszego czasopisma, gdyż „Paideia" jest rocznikiem o zasięgu europejskim, posiadającym międzynarodową Radę Naukową, a wśród jego Autorów są uczeni z zagranicy oraz wielu ośrodków krajowych, zróżnicowanych światopoglądowo. Poszczególne numery rocznika „Paideia" liczą około 400–500 stron i są wydawane bez żadnych dotacji państwowych czy prywatnych instytucji poza Collegium Verum. Pomimo, że rocznik wychodzi od 2019 roku, stanowi on kontynuację wydawanych w latach 2009–2018 „Zeszytów Naukowych Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie — Seria Pedagogiczna". Faktycznie jest owocem piętnastu lat pracy nie tylko redakcji, ale także współpracy z Autorami z Niemiec, Rosji, Słowacji, Ukrainy oraz Węgier (nie wspominam o naszym rodzimym środowisku naukowym). W sytuacji obniżenia punktacji „Paideia" staje się niewiarygodna dla swoich zagranicznych i krajowych Autorów i współpracowników. Rocznik jako opiniotwórczy periodyk naukowy obejmujący takie dyscypliny naukowe jak filozofia, pedagogika, psychologia, nie może sobie na to pozwolić. Odebranie „Paidei" dotychczasowej punktacji stanowi ujmę dla nauki polskiej oraz jej umiędzynarodowienia.

* * *

Oddając w Państwa ręce szósty numer rocznika pragnę zwrócić uwagę na jego zawartość. Został on poświęcony terapii filozoficznej, filozofii wychowania, psychologii i filozofii. Za motto niniejszego tomu można uznać cytat z Marka Tulliusza Cycerona:

> [...] choroby duszy są bardziej niebezpieczne i liczniejsze niż choroby ciała. Wszak są one niemiłe już przez to samo, że mają wpływ na duszę i że ją dręczą; chora zaś dusza,

> jak mówi Enniusz, »zawsze błądzi i nie potrafi nic osiągnąć, ani też w niczym wytrwać, nigdy zaś nie przestaje pożądać«. Czy istnieją choroby cięższe aniżeli te dwie: zmartwienie i pożądliwość, pomijając już inne?[1]. [...] sztuką leczenia duszy jest filozofia[2].

W konsekwencji w II wieku po Chr. cesarz Marek Aureliusz spisując swój „intymny dziennik" — *Do samego siebie* (w polskim przekładzie Mariana Reitera jako *Rozmyślania*), wskazuje na własną autoterapię filozoficzną. Czy nie jest ona aktualna dzisiaj?

> Uważaj, żebyś nie ulegał scesarzeniu. Strzeż się nasiąknięciu «przez purpurę», ponieważ to się zdarza... Pozostań szczery, dobry, czysty, poważny, naturalny, miłujący sprawiedliwość, bogobojny, życzliwy, serdeczny, wytrwały w dążeniu do wypełnienia swoich obowiązków. Walcz o to, byś stał się takim, jakim chciała cię uczynić filozofia. Czcij bogów, pomagaj ludziom, ponieważ życie jest krótkie i jedynym owocem tego ziemskiego życia jest pobożność i działania na rzecz wspólnoty[3].

Numer otwiera rozprawa prof. ucz. dr. hab. Henryka Gasiula pt. *Personalistyczna koncepcja osobowości w ujęciu psychologicznym*, w której Autor wskazując na deficyty personalistycznych teorii osobowości, podejmuje próbę ich nowego ujęcia z perspektywy motywu „ja". Stąd poszukiwania H. Gasiula czynników konstytuujących ludzką osobowość w odniesieniu do filozofii personalistycznej oraz jej etyki.

Dr Urszula Wolska — polska liderka terapii filozoficznej — w artykule pt. *Fenomen żywego ciała w tożsamości duchowo–cielesnej* pochyla się nad fenomenem ciała ludzkiego i jego tożsamością duchowo–cielesną, sięgając zarówno do ujęć z filozofii klasycznej (statycznej), jak i fenomenologii (ujęcia dynamicznego). Autorka porusza problem cielesności, świadomości człowieka oraz nie ucieka od dylematów związanych z ludzkim życiem, jego początkiem i końcem, stosunkiem człowieka do własnego ciała i ciała innych osób. W kolejnym tekście, pt. *Czy współczesny człowiek może być stoikiem? Czy mądrość stoicka może służyć terapii?*, dokonuje krytycznej oceny stoickiej filozofii praktycznej i wyrosłej

---

1 M. T. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 589.

2 Tamże, s. 590.

3 P. Hadot, *Filozofia jako edukacja dorosłych. Teksty, perspektywy, rozmowy*, tłum. P. Bobowska–Nastarzewska Warszawa 2023, s. 115.

na jej gruncie terapii. Autorka z jednej strony polemizuje ze stanowiskiem, że obecnie można być stoikiem, co jak sądzi ma swoje źródło w modzie na ten nurt filozofii starożytnej. Z drugiej strony, dostrzega nieprzemijające walory tej filozofii, która uczy „żyć godnie i szczęśliwie", a jako zbudowana na fundamencie prawa naturalnego, prowadzi do dobra moralnego (*dobro czyń — zła unikaj!*).

Dr Stefan Szary w artykule pt. *Znaczenie duchowego wymiaru osoby w praktyce terapeutycznej* wydaje się uzupełniać pierwszą rozprawę U. Wolskiej. Pisze o duchowości w terapii filozoficznej odnosząc się do teologa Pierre'a Dumoulina, lekarza psychiatry i humanisty Antoniego Kępińskiego oraz lekarza psychiatry i psychoterapeuty, twórcy logoterapii, Viktora Emila Frankla. Jak pisze S. Szary, nie można zrozumieć sensu egzystencji człowieka bez duchowego wymiaru osoby.

Z kolei prof. ucz. dr hab. Marcin Wasilewski pisze o *Epikurejskiej koncepcji kształcenia filozoficznego,* której poświęcił niejedną swoją publikację (inne są przedmiotem recenzji dra Grzegorza Baczewskiego). Artykuł M. Wasilewskiego jest próbą rekonstrukcji epikurejskiej koncepcji kształcenia filozoficznego, dystansującej się od klasycznego modelu *paidei*, uzupełnionego przez Epikura o nowe ujęcia wychowawcze w przełomowym czasie, jakim dla Greków były śmierć Aleksandra Wielkiego i bratobójcze walki jego diadochów. Epikur ukuł oryginalną etykę i terapię duszy, rekonstruowaną przez Autora, co należy podkreślić na bazie oryginalnych greckich tekstów twórcy *Ogrodu*.

Mgr Aneta Szlama w artykule pt. *Marek Aureliusz* (121–180) *terapeutą dusz ludzkich* podejmuje frapujące ją terapeutyczne wątki u autora *Rozmyślań*. Artykuł stanowi kontynuację jej badań rozpoczętych w książce *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w „Rozmyślaniach" Marka Aureliusza i „Diatrybach" Epikteta z Hierapolis*[4]. Autorka widzi w filozofii cesarza i wypływającej z niej terapii filozoficznej remedium na współczesne, postmodernistyczne zagubienie człowieka postnowoczesnego.

Prof. ucz. dr hab. Alicja Żywczok tekście *Ocalić przyjaźń. Nieodkryte przesłanie dziedzictwa Wincentego Kadłubka* (ok. 1150–1223) sięga do skarbca polskiej myśli średniowiecznej. Jej artykuł nie jest tylko rekonstrukcją filozofii przyjaźni u Mistrza Kadłubka, ale *implicite* zachętą do spojrzenia na politykę rozumianą jako troskę o dobro wspólne, w perspektywie afirmujących wspólnotę więzi społecznych i umiejętności komunikacji.

---

[4] Zob. „Paideia" 4/2022, s. 381–388. Recenzja G. Baczewskiego.

Prof. ucz. dr hab. Mikołaj Krasnodębski w artykule pt. *Paidetyczne i terapeutyczne znaczenie „humilitas" i „superbia" w filozofii św. Bernarda z Clairvaux* (1090–1153) *i św. Tomasza z Akwinu* (1224/1225–1274) odnosi się do serca scholastycznej filozofii moralnej, wskazując na jej aktualność pedagogiczną i terapeutyczną. Motywem do powstania artykułu była lektura fragmentów tekstu św. Bernarda na zajęciach z historii filozofii ze studentami Psychologii Collegium Verum. Lektura ta — ku zaskoczeniu prowadzącego zajęcia — wzbudziła duże zainteresowanie studentów i ich pozytywną ocenę rozprawy *O stopniach pokory i pychy*.

Dr Kapistrian Varga OFM w pierwszej części swojej rozprawy zatytułowanej *Jakiej szkoły chcemy?,* zarysował historię franciszkańskiego Liceum w Esztergom na Węgrzech, dzieląc się przemyśleniami na temat tej elitarnej szkoły oraz istoty edukacji klasycznej. Artykuł został przełożony przez absolwenta tej szkoły mgr inż. Imrego Polgár — poliglotę i Węgra kochającego Polskę. W numerze siódmym „Paidei" jest planowana publikacja drugiej części tekstu.

Mgr Krzysztof Jarosław Niedziela w pracy *Pedagogika integralna Jacka Woronieckiego* (1878–1949) *w kontekście krytyki pedagogiki współczesnej* pisze o pedagogice tego wielkiego filozofa, pedagoga i rektora KUL. Artykuł nie jest tylko przypomnieniem jego sylwetki, ale przede wszystkim wskazaniem, że jego etyka wychowawcza jest wciąż aktualna i stanowi alternatywę dla innych nurtów współczesnego wychowania. Jak zauważa Mieczysław Gogacz, zachęcający do czytania dzieł o. Woronieckiego:

> do dziś pozostaję pod urokiem jego książki pt. *Katolickość tomizmu.* Dzieło to uważałem zawsze za pierwszą i podstawową lekturę każdego studenta filozofii [5].

Ks. dr hab. Jan Klimek i dr Leszek Wanat w artykule *Być dla i pozostać sobą… Próba odczytania drogowskazów paidei w praktyce życia Natalii Tułasiewicz (1906–1945)* omawiają osobę i dorobek tej poznańskiej nauczycielki, poetyki, patriotki, łączniczki Armii Krajowej, przymusowej robotnicy i więźniarki niemieckiego obozu koncentracyjnego w Ravensbrück. Bł. Natalia Tułasiewicz otrzymała w nim numer obozowy 75188 i zginęła miesiąc przed wyzwoleniem obozu. Niemniejszy artykuł stanowi cenny przyczynek do dalszych badań.

---

[5] M. Gogacz, *Przedmowa*, [w:] Imelda Z. Błeszczyńska OP, *O. Jacek Woroniecki. Dominikanin — wychowawca — patriota 1878–1949*, Lublin 2006, s. 6.

Dr Agnieszka Gondek pisze z kolei o koncepcji uniwersytetu i nauczania akademickiego w ujęciu Mieczysława Gogacza (1926–2022). Propozycja ta w dobie kryzysu edukacji ujawniającego się między innymi coraz niższym poziomem nauczania oraz *mobbingiem* i przemocą wśród dzieci i młodzieży szkolnej, wydaje się jeszcze bardziej zasadna i godna naśladowania niż w latach osiemdziesiątych XX wieku, kiedy powstała.

Prof. ucz. dr hab. Aleksander Posacki SJ w tekście *Demonologia wobec psychologii, psychoterapii i psychiatrii* podejmuje trudny problem związków demonologii z psychologią, psychoterapią i psychiatrią. Zagadnienie to chyba przez większość środowiska naukowego jest traktowane jako *tabu* lub problem nienaukowy, gdyż wymyka się poza empiryczne paradygmaty nauki i naukowości. Artykuł A. Posackiego w sposób rozsądny zwraca uwagę na te kwestie i ich uwarunkowania.

Dr Agnieszka Pilichowska w artykule *Cyfrowa infantylizacja — jak nadużywanie urządzeń ekranowych zamienia dorosłych w dzieci* diagnozuje bardzo aktualny problem uzależnień od Internetu i urządzeń elektronicznych (ekranowych). Uzależnienia tego typu nie obejmują tylko dzieci i młodzież, ale także dorosłych, którzy pod wpływem behawioralnego uzależnienia stają się infantylni i niedojrzali do pełnienia szeregu ról społecznych. Autorka nie tylko diagnozuje to zjawisko, ale także podejmuje się próby znalezienia remedium.

Mgr Anna Pach w rozprawie pt. *Humanizm a postrzeganie edukacji osób z niepełnosprawnościami* omawia stosunek polskiego społeczeństwa i instytucji do osób z niepełnosprawnościami. Zauważa, że pomimo zmiany na lepsze, wciąż brakuje podejścia humanistycznego do niepełnosprawności. Szczególnym polem refleksji Autorki jest edukacja. Stąd jej krytyczne uwagi do wielu rozwiązań na tym polu, które mimo deklaracji decydentów, wciąż nie służą dobru osób z niepełnosprawnościami.

W dziale *VADEMECUM FILOZOFII WYCHOWANIA, KULTURY I EDUKACJI* zostały opublikowane dwa teksty. Pierwszy to niepublikowany dotychczas maszynopis Jacka Woroniecki OP *Co to jest filozofia? Biblioteka Filozofii Uniwersalnej*. Jest to bardzo cenna rozprawa nie tylko pod względem merytorycznym, ale i dydaktycznym. Woroniecki w niezwykle przystępny sposób wprowadza w zagadnienie filozofii i jej dyscyplin. Artykuł ma wyjątkowe walory propedeutyczne i może być z powodzeniem wykorzystany przy nauczaniu filozofii na studiach wyższych i w szkole średniej.

Rozprawa druga zatytułowania *Jak uprawiać egzystencjalną filozofię człowieka?* stanowi fragment książki *Wokół problemu osoby* Mieczysława Gogacza. Ten tekst również jest cennym wprowadzeniem do egzystencjalnej i integralnej antropologii. Powinien być obowiązkową lekturą dla tych wszystkich, którzy chcą ją rzetelnie uprawiać.

W dziele *RECENZJE SPRAWOZDANIA, VARIA* znajduje się fragment zachowanej i niepublikowanej wcześniej recenzji Jacka Woroniecki OP, *Refleksje nad „Bytem" Stefana Swieżawskiego.* Ten krótki, zachowany fragment tekstu świadczy, o pozytywnej ocenie przez Woronieckiego podręcznika S. Swieżawskiego, wydanego po raz pierwszy w 1948 r., czyli rok przed śmiercią Dominikanina. Z nowszych prac dr Grzegorz Baczewski recenzuje: Marcina Wasilewskiego, *Chrestomatia pedagogiczna świata starożytnego* (Gorzów Wielkopolski 2023) oraz *Źródła do epikurejskiej etyki wychowania,* (Gorzów Wielkopolski 2020) i *Katechizm według bł. Edmunda Bojanowskiego,* pod redakcją naukową ks. Andrzeja Kicińskiego (Lublin 2023). Godna zauważenia jest także recenzja dr. Leszka Wanata książki Stefan Szarego, *Być sobą. Autorefleksja terapeutyczna* (Radzymin 2023). Z kolei dr Agnieszka Gondek przygotowała recenzje monografii Marka Marczewskiego i Pawła Skrzydlewskiego pt. *Płciowość i wychowanie osoby* (Gdańsk 2020), mgr Ewa Kołogryw zaś omawia pracę Izabelli Andrzejuk *Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu* (Warszawa 2021).

Numer zamykają sprawozdania. Pierwsze to bardzo obszerne sprawozdanie z badań własnych emerytowanego profesora Uniwersytetu Warszawskiego dr hab. Tomasza Rudowskiego pt. *Esej z antropologii wychowania moralnego w kontekście zasady nieoznaczoności Heisenberga*. Należy nadmienić, iż Pan profesor jest autorem kilkudziesięciu monografii z zakresu pedagogiki, resocjalizacji i arteterapii. Ostatni tekst to *Sprawozdanie z wręczenia mgr Magdalenie Szalkowskiej „Nagrody imienia profesora Mieczysława Gogacza" w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii UKSW w Warszawie* (listopad 2023 r.). M. Szalkowska jest absolwentką Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie, a wyróżniona praca jest jej rozprawą magisterską.

Kończąc, dziękuję Recenzentom niniejszego tomu: dr hab. Wojciechowi Daszkiewiczowi (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) i dr hab. Błażejowi Kmieciakowi (prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej).

Tradycyjnie podziękowania składam: Wydawnictwu *von borowiecky* za przygotowanie periodyku do druku; dr Teresie Stankiewicz — Prorektor Collegium

Verum za współpracę przy redakcji tomu; dr. Grzegorzowi Baczewskiemu za fachową korektę angielskich tłumaczeń. Szczególne podziękowania składam na ręce ojców: dr. Łukasza Wiśniewskiego OP — Prowincjała Polskiej Prowincji Dominikanów i dr. Ireneusza Wysokińskiego OP — Archiwisty Prowincji za zgodę na opublikowanie rękopisów o. Jacka Woronieckiego i s. dr Gabrieli Wisztubie OP za udostępnienie maszynopisów tekstów oraz prof. dr hab. Arturowi Andrzejukowi za zgodę na przedruk fragmentów książki Mieczysława Gogacza.

W lutym 2024

Mikołaj Krasnodębski — redaktor naczelny

ROZPRAWY

HENRYK GASIUL [1]

PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA OSOBOWOŚCI W UJĘCIU PSYCHOLOGICZNYM

1. Kondycja współczesnej psychologii w znacznym uproszczeniu. 2. Wnioski wypływające z kondycji współczesnej psychologii. 3. Działanie jako punkt wyjścia do określenia specyfiki bytu ludzkiego. 4. Motywy Ja uzasadnieniem określenia specyfiki bytu ludzkiego mianem osoby. 5. Realizacja atrybutów osoby jako podstawa rozwoju osobowości.

Abstrakt

Autor prezentuje własne podejście do interpretacji rozwoju osobowości, określając je mianem podejścia personalistycznego. Całość prezentacji zawiera w sobie pierwotnie wskazania na ograniczoność interpretacji osobowości we współczesnej psychologii, sprowadzającej się do wskazywania na ujęcia osobowości w kategoriach zewnętrznie obserwowalnych cech lub wnioskowanych dynamizmów, świadczących o możności rozwoju czy kształtowania się osobowości. Brakuje w tych interpretacjach wskazania na czynnik integrujący, na kogoś, kto jest swego rodzaju podstawą lub fundamentem osobowości. Odkrycie tej podstawy osobowości wymaga odwołania się do kryteriów, z perspektywy których pierwotnie da się określić, jaka jest specyfika bytu ludzkiego. Wyjściowym punktem do odkrywania specyfiki bytu ludzkiego jest ludzkie działanie, które u swojego podłoża wskazuje na motywy oraz intencjonalność. Analiza współczesnych teorii motywacji uzasadnia istotność tzw. motywów *ja* jako szczególnej

[1] Dr hab. prof. ucz., psycholog Wydział Nauk Społecznych Akademii Handlowej Nauk Stosowanych w Radomiu, e–mail: hgasiul@interia.pl; ORCID: 0000–0002–9348–8476.

podstawy ludzkiej działalności. Motywy „ja" są szczególne u człowieka i one wskazują na specyfikę bytu ludzkiego określanym mianem osoby. Motywy „ja" jednocześnie stanowią zasadność wnioskowania o rodzaju atrybutów osobowych człowieka, które tym samym są szczególnym centrum wyjaśniającym możność kształtowania i rozwoju osobowości. Podstawą istotną wyjaśnienia rozwoju osobowości staje się jakość realizacji atrybutów osobowych, ujawniających się w formie fenomenów psychologicznych jako motywy *ja*. Autor ponadto proponuje zasady, które pozwalają zrozumieć formy i kierunki rozwoju osobowości.

Słowa kluczowe*: motywy „Ja", atrybuty osobowe, rozwój osobowości*

1. Kondycja współczesnej psychologii osobowości w znacznym uproszczeniu

Przystępując do prezentacji personalistycznej koncepcji osobowości, z konieczności uproszczonej i zwięzłej [2], warto zwrócić uwagę na pewne kluczowe podstawy wyjaśniające zasadność analizy tego typu osobowości. Po pierwsze, istotne jest zwrócenie uwagi na dość wyraźną schematyczność i ograniczoność współczesnych form analizy osobowości. Warto przywołać wartościowe refleksje klasyków psychologii, pomimo upływu czasu od ich sformułowania. Jednym z nich, niewątpliwie ważnym, jest William James. Pisał on: „gdy więc mówimy o psychologii jako nauce przyrodniczej, nie wolno nam zakładać, iż oznacza to rodzaj psychologii, która wreszcie opiera się na trwałych podstawach. Oznacza to coś wręcz przeciwnego; oznacza psychologie szczególnie kruchą, do której każdą szczeliną napływają wody krytyki metafizycznej, psychologię, której wszystkie podstawowe założenia i dane musimy od nowa rozważyć w szerszym kontekście i przełożyć na inne kategorie". I dalej „[...] ciąg surowych faktów; nieco popularnych i spornych poglądów; trochę klasyfikacji i uogólnień na poziomie zaledwie opisowym; silne, z góry ugruntowane przekonanie, że mamy stany psychiczne i że warunkuje je mózg" Kontynuując „to nie jest nauka, to tylko nadzieja na naukę [3].

[2] Szerokie analizy [w:] H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne, mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń*, Warszawa 2022.

[3] W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2002, s. 445–446.

Współcześnie również wyraźne są uwagi krytyczne wobec psychologii, podkreślające konieczność otwarcia się psychologii na inne spojrzenia, szczególnie wskazywane przez nauki filozoficzne. Tak na przykład Eugene De Robertis i John Iuculano [4] wskazują na istotne korzyści płynące dla psychologii z dialogu z metafizyką, które prowadzą do całościowego ujęcia ludzkiej egzystencji oraz podkreślania jej osobowej natury, bez redukcji życia psychicznego do indywidualizmu jednostkowego. Ten dialog pozwoliłby także psychologii bardziej wyakcentować wagę relacji międzyosobowych. Dialog, waga relacji międzyosobowych to przecież coś najbardziej istotnie przyczyniającego się do zrozumienia kondycji człowieka, do zrozumienia fundamentalnych warunków jego rozwoju. Choć bowiem, psychologia osobowości dąży do zrozumienia tego, jak rozpoznać i jak wyjaśnić niepowtarzalność każdej osoby, jej indywidualność i tożsamość oraz jakie mogą być istotne kryteria różnicujące jedną osobę od drugiej, to wciąż pozostaje ona na etapie dość powierzchownych obserwacji. Świadectwem powyższego jest dominacja opisu osobowości, poprzez rejestrację obserwowalnych powtarzalnych form zachowań wyrażanych poprzez ich sprowadzenie do kilku cech osobowości — obecnie wielu fascynuje analiza osobowości w ujęciu Wielkiej Piątki (WP) oraz próby tworzenia modeli osobowości na tym modelu opartych [5]. Przy czym w odkrywaniu i tworzeniu coraz to innych czy tylko potwierdzanych modeli, opartych na wyjściowym modelu WP, podstawą są analizy leksykalne oraz statystyczne analizy korelacyjne. Niektórzy autorzy, bardziej krytyczni w stosunku do typu strategii badawczych, jak np. Jack Martin et al. [6] podkreślają, że współczesna psychologia jest nasycona w sposób nadmierny modelami matematycznymi, modelami i procedurami statystycznymi, za którymi czai się pragnienie teoretycznego minimalizmu czy dążenie do przesadnej oszczędności, celem poszukiwania eleganckiej redukcji. Efekt powyższych osiągnięć jest dość mizerny. Jak podkreślają autorzy, często bowiem poszukiwanym cudem jest przekształcenie wina w wodę.

---

4 E. De Robertis, J. Iuculano, *Metaphisics and psychology: A problem of the personal*, „Journal of Theoretical and Philosophical Psychology" 25 (2005) 2, s. 242.

5 Poszerzone analizy zob.: H. Gasiul, *Psychologia osobowości. Nurty, teorie, koncepcje*, Warszawa 2020; P. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości. Wydanie nowe*, Warszawa 2018.

6 J. Martin, J.H. Sugerman, S. Hickinbottom, *Persons. Understanding psychological selfhood and agency*, New York 2010, s. 169.

Powyższe, przecież uproszczone podejścia krytyczne, wskazują na konieczność czy tylko potrzebę uzupełniającego i bardziej holistycznego spojrzenia na człowieka i jego osobowość.

Wydaje się, że we współczesnej psychologii brakuje wskazania na to, co jest szczególne u człowieka i co może poprzez tę szczególność wyjaśnić jego osobowość, jego sposoby i zmienności funkcjonowania w różnych niszach kulturowo–społecznych, w różnych relacjach interpersonalnych, w różnych kategoriach zdarzeń sytuacyjnych, itp.

Być może to właśnie skupienie uwagi na podmiocie osobowości (tj. na tym, kto jest tym, kto daną osobowość posiada, kto się nią i jak cechuje) pozwoliłoby pełniej zrozumieć jednostkowość, niepowtarzalność i indywidualność.

O zasadności odwoływania się do podstawy, fundamentu, do swego rodzaju „nośnika" osobowości świadczą próby, mniej lub bardziej zasadne, uwzględnienia tego, co może wyjaśniać integralność, jedność czy tożsamość bycia danym podmiotem. Tak więc, na przykład, jeśli analizujemy osobowość z perspektywy opisujących ją cech, być może czymś wiążącym w jedność całą konfigurację cech jest to, co można określić mianem cechy nadrzędnej lub cała konfiguracja jako swoisty system samoregulacyjny czy cybernetyczny (jak np. w teoriach społeczno–poznawczych, w których samoregulacja jest szczególnym procesem odpowiadającym i harmonizującym całość osobowości lub jak to proponuje model cybernetyczny Colina G. De Younga [7]). Inną formą są analizy wskazujące na fundamentalne znaczenie szeroko pojmowanych podstaw biologicznych (jak np. teoria neuronalnej sieci Stephena J. Reada i in. [8]) oraz społeczno–kulturowych uwarunkowań (analizy leksykalne, podejścia społeczno–poznawcze, podejście ewolucyjne). W efekcie można byłoby przyjąć, że strukturą i fundamentem scalającym osobowość w formę jedyności i jedności są struktury biologiczne (najczęściej system neuronalny i system neuroprzekaźników) lub, patrząc z perspektywy społeczno–kulturowo–adaptacyjnej, system umożliwiający stawanie się w byciu z innymi tworzącymi dane uporządkowania i społeczności

---

[7] C. G. De Young, *Mapping personality traits onto brain systems: BIS, BAS, FFTS, and beyond*, „European Journal of Personality" 24 (2010), s. 404–407.; C. G. De Young, *Toward a Theory of the Big Five*, „Psychological Inquiry",21, (2010), s. 26–33.; C.G. De Young, *Cybernetic Big Five Theory*, „Journal of Research in Personality" 56 (2015), s. 33–58.

[8] S. J. Read, B.M. Monroe, A.L. Brownstein, Y. Yang, G. Chopra, L.C. Miller, *A neural network model of the structure and dynamics of human personality*, „Psychological Review" 117, (2010) 1, s. 61–92.

(podmiot jest ulokowany w konkretnym systemie pozycji społecznych). W takim podejściu nośnikiem osobowości są dyspozycje psychofizyczne lub osobowość wyłaniająca się jako jedność i indywidualność dzięki relacjom z kontekstem społeczno–kulturowo–historycznym.

Innym rozwiązaniem jest wprowadzanie pojęcia wskazującego na swoiste centrum integrujące konfiguracje cech oraz podkreślające podmiotowość nośnika tych cech. Na przykład Gordon W. Allport [9], jako jeden z bardziej uznanych teoretyków podejścia cechowego, wprowadził pojęcie *proporium* na oznaczenie podmiotowości i własności; Claude R. Cloninger [10], jak się zdaje, skłania się do traktowania samoświadomej świadomości i spójności bycia jako swego rodzaju formy centralizującej rozwijane i posiadane cechy. Model Wielkiej Piątki Roberta R. McCrae i Paula T. Costa [11] wskazuje na obraz samego siebie, schematy „ja", czy mity osobiste jako komponenty integrujące dla osobowości.

Takie i tego typu podejścia, bardzo w istocie rozpowszechnione w psychologii osobowości, są tylko odniesieniem ku wyjaśnianiu poprzez przyjęcie pewnych konstruktów. Konstrukty mają być kluczowe, ale konstrukty to tylko pewne umowne społecznie (i często zawieszone w próżni, w pewnej abstrakcji) pojęcia.

Pomijając teorie cechowe, w psychologii osobowości rolę struktury stanowiącej swego rodzaju centrum osobowości z reguły przypisuje się *ego* czy *self*. Jest to szczególnie istotne w podejściu psychoanalitycznym oraz organicystycznym — traktowanie *ego* lub *self* jako struktury centralizującej całą osobowość i warunkującej poprzez swój rozwój kształt całej osobowości (szczególnie istotne są tutaj teorie *ego* — jak teoria Erika H. Eriksona, Jane Loevinger czy Charlotty Buehler oraz cała grupa teorii relacji z obiektem) [12].

Czy tego typu, wybrane i pobieżnie zaprezentowane rozwiązania są wystarczające do odkrywania swego rodzaju podstawy wyjaśniającej integralność osobowości?

---

[9] G.W. Allport, *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988.

[10] C. R. Cloninger, *Feeling good: The science of well–being*, New York 2004.

[11] R.R. Mc Crae, P.T. Costa, *Osobowość dorosłego człowieka*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2005.

[12] Szersze opisy [w:] H. Gasiul, *Psychologia osobowości*, dz. cyt., s. 407–450.

2. Wnioski wypływające z kondycji współczesnej psychologii

Powyższe uwagi stanowią formę refleksji nad kondycją współczesnej psychologii i uświadamiają potrzebę nowego spojrzenia na człowieka jako istotę szczególnego rodzaju. I choć osobowość jest pojęciem bardzo niejasnym, to jednak określenie jej podmiotu wydaje się być czymś niezbędnym dla jej zrozumienia.

Sama w sobie refleksja, że wymagane jest odniesienie do fundamentu czy „nośnika" osobowości, stanowi tylko pewien postulat. Istotne znaczenie ma jednak uzasadnienie, na jakiej podstawie możemy wnioskować o tym, co może stanowić fundament (nośnik) osobowości? W takim przypadku, pewnie kluczowe znaczenie ma przede wszystkim odkrycie tego, co stanowi o specyfice bytu ludzkiego, o człowieku jako istocie szczególnej, odmiennej od innych istot żywych. Uchwycenie tej specyfiki będzie jednoczesnym określeniem fundamentu, na którym buduje się ludzka osobowość, czyli charakterystyczność, niepowtarzalność, wyjątkowość.

Upraszczając, w psychologii osobowości szczególnie istotnym kryterium wyjaśniającym kształtowanie się, rozwój czy zaburzenia osobowości są szeroko pojęte dyspozycje lub stany motywacyjne.

W zależności od tego, a w szczególności w zależności od odpowiedzi na pytanie, „co jest przyczyną uaktywnienia zachowania" rozwijane są zupełnie odmienne interpretacje i sposoby rozumienia całego człowieka.

Niewątpliwie dominantą w tym są podejścia psychoanalityczne — począwszy od jej prekursorów: Freud przyjmuje ewolucyjnie wygenerowane popędy życia i śmierci jako fundament analizy osobowości; Jung wskazuje na podstawowe znaczenie archetypów jako swego rodzaju dyspozycji motywacyjnych, które stanowią źródło napięć wymagających poradzenia sobie z nimi (archetypów nie da się zlekceważyć, trzeba ich energię wykorzystać na rzecz rozwoju osobowości, który zmierza do całościowości, czego wyrazem jest osiągnięcie jaźni); Adler, będący najbliżej myśli personalistycznej ukazuje wagę motywu dążenia do doskonałości, dzięki uwzględnieniu motywu wspólnotowości i społecznego zainteresowania. Psychoanaliza jest bardzo obszernym nurtem, dlatego w niej pojawia się wielu innych, interesujących i interpretacyjnie inspirujących propozycji. Sygnalizując jedynie, kolejno nie sposób pominąć takich ważnych postaci z tego podejścia, jak Karen Horney (według której kluczową rolę w zrozumieniu charakteru rozwoju osobowości lub jego zakłóceń odgrywa

realizacja samego siebie), Erich Fromm (tutaj, poza popędami organicznymi, zdecydowanie wyjaśniającymi charakter wzrostu człowieka i realizacji jego osobowości, są tzw. potrzeby egzystencjalne, jak np. potrzeba transcendencji, tożsamości, zakorzenienia, posiadania charakteru, itd. — one w istocie mogą wskazywać na specyfikę bytu ludzkiego — por. Fromm [13]).

Wreszcie, szczególnie bliskie dla piszącego te słowa, choć odwołujące się w zasadniczej mierze do tradycyjnego podejścia psychoanalitycznego, są teorie relacji z obiektem. Kluczowe znaczenie w tych teoriach ma jeden motyw — dążenie do więzi z osobami znaczącymi i dalej, dzięki sposobowi realizowania — spełniania się tych więzi — rozwój lub zakłócenia osobowości (powodowane rozwojem lub zniekształceniami w rozwoju centralnej struktury osobowości, która stanowi *ego* lub *self)*. Teorie relacji z obiektem odkryły wiele ciekawych mechanizmów wyjaśniających rozwój lub zaburzenia osobowości poprzez ukazanie w nich wagi centralnej struktury *ego* lub *self* oraz wagi relacji z osobami znaczącymi.

Dalej, istotne znaczenie mają teorie organicystyczne — tutaj podstawą rozwoju lub zakłóceń rozwoju osobowości jest możność aktualizacji samego siebie, możność generowana przez naturalną potrzebę dążenia do realizacji siebie (ale i do formy zintegrowanej, spójnej — jak np. u Andrasa Angyala [14] lub Prescotta Lecky'ego [15]). W podejściu organicystycznym mamy zasadniczo do czynienia z jednym motywem, do którego można odwoływać się chcąc wyjaśnić rozwój osobowości lub zakłócenia.

Z wielu względów znaczące i stanowiące o możliwości wskazania na szczególność ludzkiego bytu są analizy z kręgu psychologii egzystencjalnej. Można zastanawiać się, jakie są dominujące motywy w tym podejściu interpretacyjnym — tutaj niekwestionowalne jest dążenie do stawania się osobą, do wyłaniania się poprzez kryzysy egzystencjalne osoby jako kogoś będącego nie tylko indywidualnością, ale pozostającego w odniesieniach relacyjnych — ku innym, ku Transcendencji, ku wartościom, dzięki realizacji których następuje wzrastanie; motywem jest dążenie do odkrywania sensu i wartości, do orientacji na różne istotne wymiary bycia — co wiąże się z wolnością i odpowiedzialnością (a to wskazuje na specyfikę bytu ludzkiego, a nie tylko na kreowanie indywidu-

[13] E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska–Dulęba, Warszawa 1996; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1998.

[14] A. Angyal, *Neurosis and treatment: a holistic theory*, New York 1965.

[15] P. Lecky, *Self–consistency. A theory of personality*, New York 1951.

alności). Pomijając podejście egzystencjalne, warto także podkreślić styl interpretacji prezentowany w ramach teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego [16] — teorii, która ma w sobie wątki myślenia egzystencjalnego (stawanie się osobowością poprzez kolejne poziomy doświadczanych kryzysów) i personalistycznego (wskazania na swego rodzaju wolność i odpowiedzialność jednostkową za własny rozwój, za budowanie wartości poprzez tworzenie ich esencji indywidualnej i wspólnotowej).

Ale nie można również zapominać o szczególnie obecnie dominujących analizach w ramach teorii cech — szczególnie we współczesnych teoriach podkreśla się wagę motywacji — choć różne mogą być jej podstawy. Na przykład Wielka Piątka jest traktowana jako efekt procesów adaptacji do środowiska społecznego — por. np. Thomas J. Bouchard, John C. Loehlin [17], Robert Hogan [18]. Jak piszą David Scheffer i Heinz Heckhausen [19], ujmując w kategoriach ewolucyjnych Wielka Piątka (WP) może być interpretowana jako złożona forma memów — kulturowych jednostek, które rozwijają się dzięki procesom selekcji i zmienności w taki sam sposób, jak czynią to geny. WP jest też traktowana jako efekt procesów motywacyjnych warunkowanych biologicznie — jak w modelu neuronalnej sieci podkreślającego, że osobowość wyrasta z ustrukturyzowanego i zorganizowanego systemu motywacyjnego, którego bazą są właściwości systemu nerwowego (Read et al.) [20].

Jak się wydaje, powyższe, pobieżnie tylko sygnalizowane, podejścia w pełni uzasadniają możliwość odwoływania się do dynamicznych form jako podstawy kształtowania i rozwoju osobowości. W zależności od tego, a w szczególności w zależności od odpowiedzi na pytanie, „co jest przyczyną uaktywnienia zachowania", rozwijane są zupełnie odmienne interpretacje i sposoby rozumienia całego człowieka. Odpowiedź na to pytanie to nic innego jak próba wskazania na typ ontologiczny, który mógłby stanowić podstawę i perspektywę analizy osobowości.

---

16 *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski Warszawa 1979; K. Dąbrowski, *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości*, Lublin 1984.

17 T. J. Jr. Bouchard, J.C. Loehlin, *Genes, evolution, and personality*, „Behavior Genetics" 31 (2001) 3, May, s. 243–273.

18 R. Hogan, *Reinventing personality*, „Journal of Social and Clinical Psychology" 17 (1998) 1, s. 1–10.

19 D. Scheffer, H. Heckhausen, *Trait theories of motivation*, [w:] *Motivation and action*, red. J. Heckhausen, H. Heckhausen, Cambridge 2012, s. 45.

20 S.J. Read et al., *A neural network model of the structure and dynamics of human personality*, dz. cyt.

3. Działanie jako punkt wyjścia do określenia specyfiki bytu ludzkiego

Istotne jest jednak „zakotwiczenie" analizy osobowości w pewnej podstawie, którą określa specyfikę bytu ludzkiego. Pytanie jednak, jak do tego zakotwiczenia dojść? Jak i na bazie jakich zdarzeń, faktów, jakich przesłanek? Oczywiście, można przyjąć przynajmniej dwie ścieżki dojścia — nazwijmy ją mianem „ścieżki *a priori*" oraz „ścieżki *a posteriori*". „Ścieżka *a priori*" oznacza w tym wypadku akceptację z góry pewnego ujęcia specyfiki bytu ludzkiego (jest to wskazanie na osobę jako określenie specyfiki bytu ludzkiego — co jest rezultatem przyjęcia pewnych założeń ontologicznych lub pewnej metafizyki). Ścieżka *a posteriori* z kolei to próba wyjścia z perspektywy bazującej głównie na obserwowalnych faktach i wnioskowanych na ich podstawie formach interpretacyjnych. Ta jest dogodniejsza dla współczesnej psychologii, jeśli doprowadzi również do „odkrycia specyfiki bytu ludzkiego".

Wydaje się, że najwyraźniejsze w sensie możliwości obserwacji są nasze działania, aktywności. Pojęcie działanie można potraktować bardzo szeroko jako formę obserwowalnej ekspresji podjętej aktywności. Działanie — aktywność jest z reguły powodowana czymś zewnętrznym (np. pogodą) lub czymś wewnętrznym (subiektywnie dostępnym i doświadczanym). Niemniej, ta zewnętrzność nie jest w istocie jednoznaczna — jednoznaczny może być obserwowany fakt — jak np. obiektywnie kiepska pogoda (pada, jest zimno), ale kluczowe znaczenie ma to, jak ten obiektywny fakt jest podmiotowo rejestrowany i doświadczany (pogoda deszczowa może być przez jedną osobę postrzegana jako coś zupełnie miłego — dalej kwestia poszukania odpowiedzi na pytania dlaczego jest to dla danej osoby coś miłego, a przez drugą osobę jako coś przygnębiającego — i znowu pytanie, dlaczego dla tej drugiej osoby jest to coś przygnębiającego?). Zatem podejmowana forma aktywności, danego sposobu działania, u swojego podłoża ma jakiś istotny motyw. Motyw staje się czymś szczególnym, wyjaśniającym jednostkowe aktywności lub szeroko pojmowane zachowania.

Odkrywanie przyczyn ludzkiej aktywności to chyba jedno z pierwszych zadań psychologii. Interesujące są w tym względzie uwagi Johna Macmurraya[21], który podkreślał, że „musimy zastąpić »ja myślę« jako centrum (punkt) odniesienia

[21] J. Macmurray, *Persons in Relation*, New York 1961. s. 15.

przez »ja czynię«. Kiedy działam (czynię), modyfikuję świat. Działanie (czynienie — *action*) jest przyczynowo skuteczne, nawet jeśli zawodzi w oczekiwanym efekcie. Ono implikuje, że „*self*" jest częścią świata, w którym ono występuje i pozostaje w dynamicznej relacji z resztą świata".

Działanie, u podstaw którego znajdują się konkretne motywy to, jak się zdaje, istotny fundament dający podstawę zrozumienia człowieka. Ale motywacja zawsze jest zespolona z innymi formami — szczególnie z ludzkimi zamiarami, nastawieniami, intencjami.

Generalnie, bazując na współcześnie dominujących wybranych interpretacjach, można przyjąć, że zachowanie jest traktowane jako działanie tylko wtedy, gdy ma swoje psychologiczne przyczyny, a przede wszystkim, gdy mamy do czynienia z „zapodmiotowieniem" tego działania. W rzeczy samej, jak to podkreśla jeden ze współczesnych autorów Jerome C. Wakefield [22], pierwszym i podstawowym poziomem wyjaśniania osobowości winna być rejestracja działania motywowanego przez wewnętrzne stany intencjonalne, a następnie próba wyjaśnienia tego, dlaczego u danej osoby pojawiają się dane stany intencjonalne i to w danych okolicznościach.

Inny autor, George H. Mead [23], podkreślał z kolei, że nie jest możliwe zrozumienie i uchwycenie podmiotowości, agencyjności poza działaniem. Mead różnicuje „ja" i „mnie"; „ja" jest niemożliwe, jeśli nie założymy podmiotowości. Podmiot przyjmuje, że to on jest zaangażowany w działania; „ja podmiotowe jest reakcją organizmu na postawy innych; ja przedmiotowe jest zorganizowanym zbiorem postaw innych jednostek, które przyjmuje się samemu". I dalej, jak pisze Mead, „ja podmiotowe jest działaniem jednostki w przeciwieństwie do sytuacji społecznej założonej w jej własnym postępowaniu; to ja podmiotowe stanowi część jej doświadczenia dopiero po zakończeniu działania; dopiero wtedy jednostka jest go świadoma". To osadzenie działania jednostkowego w kontekście relacji jest podkreślane również w analizach podejmowanych z różnych ujęć (por. np. Śleszyński [24], Macmurray [25], Wojtyła [26]).

---

[22] J.C. Wakefield, *Levels of explanation in personality theory*, [w:] *Personality psychology. Recent trends and emerging directions*, red. D.M. Buss, N. Cantor, New York 1989, s. 333–346.

[23] G.H. Mead, *Umysł osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 243–244.

[24] D. Śleszyński, *Człowiek w działaniu. Analiza empiryczna, fenomenologiczno–egzystencjalna*, Białystok 1995.

[25] J. Macmurray, *Persons in Relation*, dz. cyt.

[26] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. W. Chudy, Lublin 1994.

Upraszczając schemat „aktywność czy działanie — motyw — intencja — podstawy intencji — motywy jako dyspozycje pełniące dane funkcje" staje się czy może stawać się formą fundamentalną dla dalszych analiz— tutaj analiz zmierzających do odkrycia specyfiki bytu ludzkiego. Już na podstawie tego rodzaju powiązań można wnioskować o specyfice bytu ludzkiego — działanie, które u swojego podłoża jest osadzone w aktach intencjonalnych (czy w szeroko pojętej intencjonalności) wymusza niejako wskazanie na szczególną jakość tego, kto jest dysponentem tych własności— ten dysponent jest kimś wyjątkowym, specyficznym na tle innych bytów. Niemniej, wciąż istotne — z punktu widzenia psychologii empirycznej, jest uzasadnienie i wskazanie na to (poza własnościami przypisywanymi człowiekowi, jaką jest intencjonalność), jakie motywy — i czy takowe są — świadczą o specyfice bytu ludzkiego. Innymi słowy, czy można na podstawie ludzkich intencji, ludzkiej aktywności, ludzkich działań i zachowań wnioskować o innej strukturze (kompozycji) motywacyjnej w porównaniu do innych istot żyjących?

4. Motywy Ja uzasadnieniem określenia specyfiki bytu ludzkiego mianem osoby

Istotnym pozostaje pytanie, jaka kategoria motywów jest szczególnie ważna dla zrozumienia specyfiki człowieka. Motywy typu popęd życia i śmierci, dążenie do zaspokajania potrzeb różnych (o charakterze organicznym, wspólnotowym, indywidualnym, i in.) mogą być właściwe wszystkim istotom żyjących. A co jest jedyne i niepowtarzalne dla człowieka? Niewątpliwie jest to motyw dążenia do realizacji samego siebie, motywy wynikające z potrzeb egzystencjalnych, z dążenia do orientacji na realizację wartości, odkrywanie sensu, i in. Ale dalej można postawić pytanie, dlaczego człowiek dąży do odkrywania sensu, do realizacji wartości, itd.? Czy jest coś bardziej ukrytego, na czym osadza się to wszystko i co staje się bazą tych i innych motywów?

Uogólniając, wydaje się, że czymś szczególnym jest podmiotowe „ja".

Na wagę podmiotowego „ja" wskazują emocje, które należy traktować jako jedną z kategorii dyspozycji motywacyjnych. W wyjaśnianiu emocji, jak i motywacji szczególną rolę pełni powiązanie tych procesów z aktywnością samego podmiotu oraz z własnościami podmiotu stanowiącego swoiste centrum doświadczania.

Najpierw kilka zdań na temat emocji jako źródła oraz komponentu motywów. Już James [27] podkreślał, że emocje nie mogą być sprowadzone do procesów fizjologicznych, one bowiem zawsze angażują „ja" i są efektem zmiany w „ja". Pisał też, że „żadna psychologia nie może kwestionować istnienia *ja* osobowych" [28].

John A. Lambie i Anthony J. Marcel [29] wskazują, że emocja zawiera w sobie wymiar ewaluacji (oszacowania) i wyzwala swoistą postawę do działania, które jest ukierunkowane i relacyjne — a to wprost wskazuje na dominujące znaczenie podmiotowości, na „ja" jako centrum doświadczające.

Ten wątek interpretacji proponowany przez Lambie i Marcela jest podtrzymywany przez Huberta Hermansa i służy wyjaśnieniu związku emocji i „ja" (*self*), gdzie emocja jest traktowana jako przejściowa pozycja „ja" (Hermans, Hermans–Konopka [30]). Pomiędzy „ja" (*self*) a emocjami występują wzajemne oddziaływania (jest to zależność dwukierunkowa — emocje mają wpływ na „ja" (*self*) a „ja" (*self*) jest zdolne do potwierdzenia lub zmiany emocji); niemniej emocje zawsze wikłają „ja" (*self)* (np. w lęku „ja" — *self* jest postrzegane jako zagrożone, w miłości jako wychodzące ku innemu, itp.). Można powiedzieć, że emocja prowadzi do specyficznej percepcji „ja" (*self*) (co podkreślali Lambie i Marcel), ale i organizuje „ja" (*self*) w sposób adekwatny do dostępnej, aktualnej sytuacji (Hermans, Hermans–Konopka [31]). Przy czym „ja" (*self*) jest tutaj traktowane jako wyłaniające się ze społecznych, historycznych i relacyjnych procesów, które przekraczają jakąkolwiek dychotomię czy oddzielność typu „indywidualność — społeczność" — dlatego też „ja" (*self*) jest i może być interpretowane w kategoriach różnorodności relacji pomiędzy różnymi pozycjami „ja" (*self*), do których ono może się w tym dynamicznym procesie odnosić. Niezbędne jest odniesienie do „ja" (*self*) jako szczególnej formy wyjaśniającej ludzkie zachowania.

Na to, że emocje są związane z podmiotowym „ja" wskazywali wyraźnie przedstawiciele fenomenologicznego podejścia do analizy emocji. Norman K. Denzin [32]

---

27 W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, dz. cyt., s. 344 i dalsze.

28 Tamże, s. 94.

29 J.A. Lambie, A.J. Marcel, *Consciousness and the varieties of emotion experience: a theoretical framework*, „Psychological Review" 109 (2002) 2, s. 219–259.

30 H.J.M. Hermans, A. Hermans–Konopka, *Dialogical Self Theory. Positioning and counter — positioning in a globalizing society*, Cambridge 2010, s. 14–15.

31 Tamże, s. 254 i dalsze.

32 N. Denzin, *On understanding emotion*, San Francisco 1984, s. 50.

na przykład twierdził, że w doświadczeniu emocjonalnym centralnym obiektem nie jest sama emocja, ale „ja", które doznaje uczucia. Nie da się pojąć emocji, bez ich osadzenia w jednostkowej podmiotowości, w jej podmiotowym „ja". Augusto Blasi [33] (będąc w jakimś stopniu związany z społeczno–poznawczym) twierdził, że każde intencjonalne działanie, każde doświadczenie, przeżycie, któremu podlegamy, jest doświadczaniem samego siebie w procesie działania i doświadczania. Bez tych ukrytych w każdym doświadczaniu i działaniu relacji nie można w ogóle mówić o działaniu lub doświadczaniu, a co najwyżej o procesach nieosobowych zachodzących w organizmie.

Podsumowując, analiza emocji, które same w sobie nie tylko zawierają komponent motywacyjny, ale mogą być traktowane jako dysponujące do uaktywnienia motywacji (rozumianej jako ukierunkowane dążenia), uzasadnia możność uwzględnienia dla ich zrozumienia tego, co jest „osadzone" w „ja" podmiotowym.

Warto odnieść się do innych źródeł motywacji i ich interpretacji.

Analiza wielu teorii motywacji wskazuje na szczególną i zasadniczą rolę uporządkowania, organizacji w ramach struktury „ja" (z tej organizacji wynikają napięcia mające charakter motywacyjny — por. np. teorię Tory E. Higginsa [34]) oraz „ja" jako podmiotu działań.

Badania nad motywacją osiągnięć doprowadziły do odkrycia, że u podstaw dążenia do sukcesu lub unikania porażki znajduje się potrzeba utrzymania danego poziomu samooceny czy zachowania danego sposobu widzenia siebie, czy też utrzymania wartości siebie (lub uniknięcia niepewności siebie) (por. analizy: Gasiul [35]).

Poza powyższym, badania nad motywacją osiągnięć ukazały znaczenie innych motywów, jak dążenie do bycia kompetentnym, skutecznym, potrzebę antycypacji zdarzeń, unikania poczucia niepewności, utrzymania prestiżu i właściwej prezentacji samego siebie czy innych jeszcze form. To wszystko świadczy o konieczności uwzględniania podmiotowego „ja" jako podstawy

---

33 A. Blasi, *Identity and the development of the self*, [w:] *Self, ego and identity*, red. D.K. Lapsley, F.C. Power, New York 1988, s. 226–242.

34 T.E. Higgins, *Self–discrepancy: A theory relating self and affect*, „Psychological Review" 94 (1987) 3, s. 319–340.

35 H. Gasiul, *Teorie emocji i motywacji*, Warszawa 2007, s. 345 i dalsze; tenże, *Wybrane sposoby pomiaru motywacji osiągnięć*, [w:] *Metody badania emocji i motywacji*, red. H. Gasiul, Warszawa 2018, s. 250–276.

czy źródła motywacji. Nawet w teoriach akcentujących mechanizmy społecznego uczenia się oraz samoregulacji, które korzeniami sięgają do sytuacjonizmu behawiorystycznego oraz funkcjonalizmu, coraz częściej podkreśla się wymiar intencjonalności i sprawstwa. „Ja" podmiotowe jest przyczyną i celem procesów regulacji w interakcji z otoczeniem. W „ja" podmiotowym, jak się zdaje, tkwi jakaś forma dyspozycji, która dzięki interakcji z innymi osobami nabiera nowych kształtów i nowej jakości.

Dlatego współcześnie mamy do czynienia z coraz to bardziej rozbudowanymi analizami dotyczącymi tzw. „motywów ja". Można powiedzieć, że „motywy ja" wskazują na rodzaj ukierunkowanych dążeń, służących doskonaleniu czy rozwojowi człowieka. Ich znaczenie łatwo sobie uświadomić, gdy odniesiemy się do pewnych znanych faktów, jak na przykład: a) znaczenia mechanizmów obronnych (psychoanaliza — mechanizmy obronne *ego*), które poza tym, że pełnią funkcje uwalniające od niepokoju czy ogólnie napięcia (swego rodzaju cierpienia), pozwalają na utrzymanie własnej wartości, obrazu siebie, samooceny; b) związane z powyższym niezaprzeczalne znaczenie zniekształceń atrybucyjnych na rzecz samego siebie (por. np. analizy [w:] Moskowitz[36]). Większość współczesnych autorów podkreśla, że głównym celem motywów i działań na rzecz siebie samego (*self–serving motives*) jest umocnienie lub ochrona wizji czy domen „ja–*self*", a w ogólności dążenie do utrzymania możliwie odpowiedniego poziomu oceny samego siebie lub do zachowania pewności siebie i zdrowia psychicznego (por. np. analizy Alicke, Sedikides[37]; Cramer[38]; Kernis, Lakey[39]; Wichman, Hermann[40]).

---

36 G.B. Moskowitz, *Zrozumieć siebie i innych. Psychologia poznania społecznego*, tłum. J. Konarski, Gdańsk 2009, s. 393–447.

37 M.D. Alicke, C. Sedikides, *Self–enhancement and self–protection: What they are and what they do*, „European Review of Social Psychology" 20 (2009), s. 1–48; M.D. Alicke, C. Sedikides, (red.), *Handbook of self–enhancement and self–protection*, New York 2011.

38 P. Cramer, *Defense mechanisms and self–doubt*, [w:] *Handbook of Uncertain Self*, red. R.M. Arkin, K.C. Olsen, P.J. Carroll, New York and Hove 2010, s. 338–359.

39 M. H. Kernis, Ch.D. Lakey, *Fragile versus secure high self–esteem; Implications for defensiveness and insecurity*, [w:] *Handbook of Uncertain Self*, red. R.M. Arkin, K.C. Olsen, P.J. Carroll, New York and Hove 2010, s. 360–378.

40 A.L. Wichman, A.D. Hermann, *Deconstructing the link between self–doubt and self–worth: Ideas to reduce maladaptive coping*, [w:] *Handbook of Uncertain Self*, red. R.M. Arkin, K.C. Olsen, P.J. Carroll, New York and Hove 2010, s. 321–337.

Korzeni analiz motywacji poprzez odwoływanie się do kategorii określonej jako motywy *Ja* należy poszukiwać w opracowaniach wielu autorów, takich jak m.in. Cooleya[41], wprowadzającego pojęcie *self* odzwierciedlonego, które zawiera wyobrażenia i stany uczuciowe z nimi związane, Jamesa, który wskazywał na znaczenie uczucia do siebie (*self–feeling*) będącego wynikiem porównania rzeczywistych osiągnięć do zamierzeń — co owocuje zmianą w zakresie wartości siebie samego czy samooceny (*self–esteem*) (za: James[42]), Lecky'ego[43] podkreślającego i opisującego mechanizmy dążenia do utrzymania danego sposobu wartościowania siebie, Leona Festingera (teoria dysonansu poznawczego i znaczenie dążenia do zwartości) czy też Gordona W. Allporta (pojęcie *proprium* oznaczające podmiotowość i własność, zawierające te aspekty życia, które są ważne dla utrzymania poczucia tożsamości i umacniania samego siebie). Znaczenie motywów *Ja* jest szczególnie podkreślane w interpretacjach psychoanalityków — na przykład Alfred Adler[44] wskazywał na taktyki zabezpieczenia samooceny, Harry S. Sullivan dowodził wagi rozwoju dynamizmu systemu jaźni, teorie relacji z obiektem analizowały mechanizmy rozwoju *ego* i *self*, akcentując dalej znaczenie ich motywacyjnego wymiaru[45].

Badania nad motywami *Ja* we współczesnej społecznej psychologii są oparte na jednym fundamentalnym założeniu, że sposób wybierania, przetwarzania, zapamiętywania oraz reagowania na informacje dotyczące *Ja* jest czymś motywacyjnie znaczącym. Odwoływanie się do motywów *Ja* pozwala na wyjaśnienie tego, w jaki sposób i do jakich kategorii informacji ludzie się odwołują, chcąc utrzymać dany sposób widzenia siebie czy poczucie wartości samego siebie. Dlatego też w gruncie rzeczy motywy *Ja* można potraktować jako ukierunkowane aktywności, zmierzające do utrzymania istotnego dla danej osoby poziomu jej wartości samego siebie. Inny autor, Mark R. Leary[46], definiuje motyw *Ja* jako „tendencję, która skupia się (ogniskuje się) na ustaleniu lub utrzymaniu szczególnego stanu świadomości siebie, reprezentacji siebie albo ewaluacji

41 C.H. Cooley, *Human nature and the social order*, New York 1964.

42 W. James, *A selection from his writing on psychology*, London 1954, s. 107.

43 P. Lecky, *Self–consistency. A theory of personality*, New York 1951.

44 A. Adler, *Sens życia*, tłum. J. Mirski, Warszawa 1986.

45 H. Gasiul, *Psychologia osobowości*, dz. cyt., s. 375–381.

46 M.R, Leary, *Motivational and emotional aspects of the self*, „Annual Review of Psychology" 58 (2007), s. 317.

siebie". Motywy *Ja* wskazują na rodzaj ukierunkowanych dążeń służących utrzymaniu różnych aspektów (domen) *Ja*, zabezpieczeniu obrazu samego siebie. Zabezpieczenie obrazu siebie samego (*self–concept*) może występować w różnych formach — jako dążenie do potwierdzania siebie, do utrzymania na danym poziomie wartości siebie (tutaj mogą pojawiać się specyficzne strategie, np. w zależności od stanu poczucia pewności lub niepewności siebie).

Wiele jest możliwości wyróżnienia kategorii motywów *Ja*. Najczęściej lub najbardziej dominujące są te analizy, które dowodzą istotności motywów *ja* sprowadzonych do motywów ochrony i umacniania siebie (por. Sedikides, Skowroński [47]; Alicke, Sedikides [48]). Również obecnie dominującym jest model SCENT (*Self–Concept Enhancing Tactician Model*) Constantine'a Sedikidesa i Michaela J. Strube [49], wskazujący na cztery rodzaje motywów podporządkowanych nadrzędnej kategorii motywu ewaluacji siebie, a mianowicie: motyw umacniania siebie, oceny siebie, weryfikacji siebie i udoskonalania siebie (por. Chen, et al. [50]; Gasiul, Strus [51]; Gregg et al. [52]). Wymieniając tego typu rodzaje motywów autorzy uwzględniają wiele wcześniejszych analiz podkreślających ich wagę.

Podsumowując, z analizy zachowań motywacyjnych wynika, że: a) działania (a u ich podstaw motywy) wskazują na sprawczość i podmiotowość zachowań (podmiot, „ja" podmiotowe); b) przyczynę sprawczości można wyjaśnić odwołując się do intencjonalności ludzkich zachowań; c) intencjonalność jest osadzona w podmiotowości jednostkowej; ona z niej wypływa; d) analizy procesów emocjonalnych i ludzkich procesów motywacyjnych wskazują na niezbędność ich zakotwiczenia w podmiocie, w podmiotowym *ja*; e) najważniejszą kategorią motywów, które niejako dominują nad innymi, są tzw. „motywy *ja*". Istnienie

---

47 C. Sedikides, J.J. Skowroński, *O ewolucyjnych funkcjach Ja symbolicznego: motyw samowartościowania*, [w:] *Ja i tożsamość*, red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, Gdańsk 2004, s. 90–113.

48 M.D. Alicke, C. Sedikides, 2009; 2011; dz. cyt.

49 C. Sedikides, M.J. Strube, *Self–evaluation: to thine own self be good, to thine own self be sure, to thine own self be true, and to thine own self be better*, „Advances in Experimental Social Psychology" 29 (1997), s. 209–269.

50 S. Chen, K.Y. Chen, L. Shaw, *Self–verification motives in the collective level of self–definition*, „Journal of Personality and Social Psychology", 86 (2004) 1, s. 77–94.

51 H. Gasiul, W. Strus, *Wybrane sposoby pomiaru motywów Ja*, [w:] *Metody badania emocji i motywacji*, red. H. Gasiul, Warszawa 2018, s. 349–388.

52 A.P. Gregg, E.G. Hepper, C. Sedikides, *Quantifying of self–motives: functional links between dispositional desires*, „European Journal of Social Psychology" 41 (2011), s. 840–852.

takiej kategorii motywów, niespotykanych u innych bytów, świadczy o odmienności człowieka. Dla określenia tej specyfiki ludzkiego bytu warto posłużyć się pojęciem osoba — to pojęcie określa (opisuje) specyfikę bytu ludzkiego i wskazuje na jednostkową podmiotowość i niepowtarzalność (wielu personalistów posługuje się tutaj pojęciem „nieudzielalność"). „Motywy ja" to swego rodzaju opisy lub nazwania rzeczywistych zdarzeń psychologicznych, które stanowią podstawę do poszukiwania takiego określenia ich nosiciela, która oddałyby jego oryginalność. Tym samym docieramy do specyfiki bytu ludzkiego, czyli do określenia rodzaju i wymiaru ontologicznego.

Bycie osobą oznacza posiadanie potencjału lub możności zachowania się w sposób określony przez przysługujące jej atrybuty. Osoba dysponuje sobą, dysponuje posiadanymi zasobami i w zależności od sposobu ich wykorzystania może różnie kształtować rozwój. Takie ujęcie wskazuje na próbę osadzenia źródła motywów *Ja* w kimś, kto powinien być traktowany jako esencja, istotna, substancja, podstawa czy nośnik. Określenie „bycie osobą" wskazuje też i na to, że człowiek z urodzenia jest osobą — bycie „z urodzenia" osobą (może trafniej, od momentu początkowego bycia kimś w łonie matki) oznacza posiadanie potencjału lub możności zachowania się w sposób określony przez atrybuty przysługujące osobie (jak np. rozumność, wolność, odpowiedzialność). Człowiek nie staje się osobą, on nią jest (niemniej, jak wynika z analiz szerzej omawianych w innym miejscu [53], człowiek może stawać się coraz bardziej podmiotem osobowym — coraz bardziej dysponować sobą i wydobywać własne potencjalne możności rozwojowe). W efekcie, autor nie przyjmuje stanowiska współczesnych emergentystów, którzy twierdzą, że osobami nie jesteśmy, mamy jedynie potencjał do bycia nimi, a stajemy się nimi w wyniku kształtowania siebie w danym kontekście społeczno–kulturowo–historycznym [54].

Prezentowany tutaj sposób dochodzenia do dalej tworzonej możliwej interpretacji osobowości nie zaczyna się od przyjęcia przez autora określonej perspektywy ontologicznej, lecz od analiz empirycznych uzasadniających jej przyjęcie. To podejście od strony wyników analiz empirycznych, które wskazują na kluczowe znaczenie motywów „ja", doprowadza do określenia specyfiki bytu ludzkiego mianem osoby. I choć odwoływanie się do pojęcia osoby lub osobowe-

[53] H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja osobowości*, dz. cyt.

[54] J. Martin et al., *Persons*, dz. cyt.

go podmiotu jest dążeniem do myślenia personalistycznego, to jednak jest ono raczej nawiązywaniem do antropologii personalistycznej. Personalizm bowiem, jak podkreśla Czesław Bartnik, to „kierunek myśli nawiązujący do osoby jako rzeczywistości o statusie najbardziej szczególnym, najwyższej i transcendującej wszystko inne" [55], natomiast, dążenie do definicji pojęcia osoby i wyróżnienia atrybutów osobowych jest zadaniem antropologii personalistycznej. Autor prezentowanego opracowania również bliższy jest antropologii personalistycznej — jak się zdaje jest to najczęściej wybierana przez psychologów ścieżka prowadząca do idei personalizmu — najpierw ważne jest określenie właściwości, a na bazie tych właściwości dojście do przyjęcia kategorii najbardziej oddającej specyfikę posiadacza takich właściwości. Chwytając i opisując atrybuty (właściwości) jednocześnie chwytamy specyfikę bytu ludzkiego, a jak specyfikę, to i podstawowe przyczyny decydujące o zachowaniu się człowieka.

Atrybuty osobowe (poziom ogólny — perspektywa ontologiczna) stanowią o cechach osobowej natury człowieka i dlatego one będą swego rodzaju źródłem kreowania zachowań jednostkowych. Można sądzić, że ich przejawami są właśnie formy objawiające się na poziomie rejestrowanych zachowań jako motywy *ja*. „Ja" jest podmiotem osobowym i jest cały czas dynamiczne, a sposób jego spełniania się jest możliwy poprzez interakcje z innymi osobami. Inaczej mówiąc, atrybuty osobowe to są swego rodzaju źródła dynamizujące i dążące do swego spełnienia. Tak jak w przypadku popędów i potrzeb — niemożliwe jest ich niespełnianie (tak jak nie można nie spełnić np. popędu pragnienia, tak też nie można nie spełniać dążenia do godności; pomimo odmienności jest ono bowiem źródłem dynamizującym i wyzwalającym aktywność).

Patrząc z innej perspektywy, można powiedzieć, że motywy *Ja* to są fenomeny podlegające obserwacji. Jak już wzmiankowano psychologia nie jest wolna od tzw. perspektywy ontologicznej, musi ona poszukiwać dla własnych interpretacji jakichś głębszych usytuowań, podstaw filozoficznych, oparcia na metafizyce. Dlatego tak bardzo istotne jest odwołanie się do antropologii filozoficznej, które uzasadnia wnioskowanie o swego rodzaju *substratum*, a tworzą je atrybuty osobowe (można je nazwać, posługując się językiem Immanuela Kanta, noumenami — coś realnego, wiadomego, że istnieje, choć bezpośrednio nieuchwytnego).

[55] Cz. S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 41.

Uwzględniając wyróżniane w psychologii rodzaje motywów „Ja", można odnieść je do rodzaju atrybutów osobowych, co byłoby rezultatem swego rodzaju zharmonizowania ze sobą odmiennych podejść — podejścia antropologii personalistycznej oraz podejścia osadzonego na współczesnej, empirycznej psychologii. Atrybuty osobowe można byłoby traktować jako kantowskie noumeny, a motywy *ja* jako fenomeny. Schemat wnioskowania można sprowadzić do swego rodzaju następstw typu [56]:

1) Autonomia (dążenie do stanowienia o samym sobie, decydowanie o sobie, odrębności od innych) (związana z podstawą: atrybut wolności, własna tożsamość, intymność);
2) Bycie kimś znaczącym w relacjach interpersonalnych i społecznych (dążenie do posiadania reputacji, znaczenia, prestiżu) (związane z podstawą: atrybut godność);
3) Bycie kompetentnym i skutecznym w realizacji stawianych sobie zadań (dążenie do bycia kimś kompetentnym i skutecznym w realizacji celów) (związane z podstawą: atrybut twórczość, transcendencja);
4) Bycie ważnym dla innych (dążenie do poczucia własnego znaczenia, wartości siebie samego) (związane z podstawą: atrybut godność, tożsamość);
5) Ochrona samego siebie (zabezpieczanie samego siebie, ochrona własnego zdrowia, własnej integralności, itp.) (w tym wypadku nie jest to związane z atrybutami osobowymi, tworzenie ochrony i zabezpieczenie samego siebie wynika z samego procesu istnienia, bycia w świecie; jest to koncentracja na sobie wynikająca z samego faktu życia — tutaj jest to traktowane jako motyw *Ja*, ponieważ stanowi o koncentracji na sobie jako podmiocie życia — bytowania);
6) Odpowiedzialność (liczenie się z wartościami i oczekiwaniami innych, przyjęcie na siebie obowiązku zadbania o kogoś/ o coś, o siebie) (związane z podstawą: atrybut odpowiedzialności, tożsamości, godności, intencjonalności);
7) Prywatność — intymność (tajemnica, swego rodzaju niedostępność innych do świata własnych myśli, oczekiwań, marzeń, itp., dążenie do zachowania własnej intymności, prywatności) (związane z podstawą: atrybut intymności, prywatności, wolności, intencjonalności);

[56] W poniższych punktach przedstawiam wnioski z badań własnych.

8) Rozumność (dążenie do pełniejszego zrozumienia świata i samego siebie powiązane ze samoświadomością samego siebie) (związane z podstawą: atrybut rozumności i świadomości siebie);
9) Tożsamość (bycia kimś niepowtarzalnym, samym sobą, bycie identyfikowanym jako dana osoba, bycie takim, jakim się jest, a nie kimś innym, poczucie ciągłości w czasie) (tożsamość osobista, tożsamość narodowa, tożsamość kulturowa, *etc*.) (związane z podstawą: tożsamość, godność, prywatność);
10) Transcendencja (otwartość na świat wartości, znaczeń, universum, Boga, wykraczanie poza tu i teraz) (związane z podstawą: transcendentność, twórczość, intymność);
11) Twórczość (dążenie do innego — własnego sposobu spojrzenia na to, jak coś jest interpretowane, wyjaśniane; nastawienie na tworzenie nowości, nawet kosztem ryzyka i pomyłek) (związane z podstawą: transcendentność, twórczość, prywatność, wolność);
12) Wolność (bycie wolnym w dokonywanych wyborach, brak ograniczeń przez innych, decydowanie o swoich preferencjach, wolność przekonań i wyboru własnych form— sposobów zachowań) (związane z podstawą: wolność, intencjonalność, intymność).

Wyróżnione rodzaje motywów należy traktować, z jednej strony, jako dyspozycje związane z atrybutami charakteryzującymi osobową naturę człowieka, zaś z drugiej strony, jako jednostkowe dyspozycje ukształtowane na bazie indywidualnych doświadczeń. Określenie „dyspozycja" wskazuje na względnie trwałą gotowość, na swego rodzaju cechę nasyconą indywidualnymi doświadczeniami. Czym innym jest stan — dany motyw „ja" można analizować z perspektywy stanu jako czegoś, co jest uaktywniane w danej, specyficznej dla danej osoby sytuacji, w danej interakcji.

W takim podejściu interpretacyjnym każdy atrybut osobowy, stanowiący podstawę możliwości wzbudzenia sobie właściwego motywu „ja", jest istotny i równie ważny jak pozostałe.

Przy czym, warto wyjaśnić, że patrząc z perspektywy psychologicznej *ja* nie może być utożsamiane z osobą — osoba to jest substratum dla „ja". Dlatego, możemy powiedzieć, że „ja" jest podstawą motywacji, ale „ja" jako podmiot w dany sposób czy w danej formie kierujący swoje akty intencjonalne. Motywy „ja" wynikają z zaplecza, którym są atrybuty osobowe; osoba emanuje i stanowi zaplecze, źródło motywów „ja". Ja nie jest substancją, substancją jest podmiot

obdarowany danymi dyspozycjami— atrybutami osobowymi; „ja" jest poczuciem bycia sobą oraz z „ja" wiążą się sposoby widzenia (postrzegania) siebie, sposoby oceniania, wartościowania siebie samego, które będą zawsze efektem wcześniejszych doświadczeń — i to te doświadczenia będą potem źródłem danego sposobu spełniania się i formą wyznaczającą uhierarchizowanie motywów *ja*, które będą odpowiadały za możność zrozumienia zachowań danej osoby i charakteru rozwoju jej osobowości. Innymi słowy, dany rodzaj motywu i jego dominacja lub jego wyciszenie będzie rezultatem wcześniejszych jednostkowych doświadczeń. I choć atrybuty jako źródło zawsze będą aktywne i będą tym, co umożliwia osobowe dążenia, to forma tych dążeń będzie w istocie zależna od jednostkowych obciążeń, doświadczeń. „Ja" nie będzie substancją, „ja" będzie tylko podmiotowym centrum, z perspektywy którego możliwe jest pojawienie się danej formy widzenia siebie, poczucia siebie jako kogoś sobą dysponującego, i z tej formy widzenia będą wypływały sposoby realizacji danych motywów *ja*. Tak więc, motywy „ja" należy pojmować jako motywy będące efektem danego sposobu spełniania się atrybutów osobowych — to bardzo indywidualizuje człowieka i jest bliskie spojrzeniu personalistycznemu.

5. Realizacja atrybutów osoby jako podstawa rozwoju osobowości

Skoro — oczywiście, teraz wychodząc z perspektywy specyfiki bytu ludzkiego określonej mianem osoby i wskazania na jej atrybuty [57] — to właśnie atrybuty osobowe jako noumeny generujące pojawianie się fenomenów, którym są motywy *ja* są istotne, to w tym obszarze należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie o mechanizmy wyjaśniające osobowość oraz jej rozwój lub zakłócenia. W wielu wcześniejszych opracowaniach [58] uzasadniano, że ten styl interpretacji wskazuje na podstawową wagę atrybutów osobowych w kreowaniu — kształtowaniu osobowości. W istocie, jest to zgodne z ogólnymi schematami interpretacji osobowości i jej rozwoju w psychologii współczesnej. Pomijając oczywiste podejścia, jak psychoanaliza czy psychologia organicystyczna lub psychologia egzysten-

[57] Odwołuję się do filozoficznej teorii osoby sformułowanej w Lubelskiej Szkole Filozoficznej. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009.

[58] H. Gasiul, *Teorie emocji i motywacji*, dz. cyt.; tenże, *Wybrane sposoby pomiaru motywacji osiągnięć*, dz. cyt.; *Psychologia osobowości*, dz. cyt.; tenże, *Personalistyczna koncepcja osobowości*, dz. cyt.

cjalna, również współczesne analizy „zafascynowane" Wielką Piątką wskazują na kluczowe znaczenie w kształtowaniu — w rozwoju osobowości sposobu spełniania się podstawowych wymiarów motywacyjnych (por. model neuronalnej sieci wg Reada i Millera [59]). Różnice tkwią w osadzaniu podstaw kształtowania osobowości w innych komponentach motywacyjnych (psychoanaliza wskazuje na formy popędowe; psychologia organicystyczna na motyw realizacji siebie; egzystencjalizm na motyw wolności, odpowiedzialności czy wolę sensu); autor tego tekstu wskazuje na coś, co płynie ze specyfiki bytu ludzkiego, o której stanowią atrybuty osobowe ujawniające się w formie motywów *ja* i jakości ich realizacji. Uwzględniając powyższe, można dalej twierdzić, że realizacja w dany sposób atrybutów osobowych będzie podstawową formą zrozumienia rozwoju osobowości. Innymi słowy, podstawa rozwoju osobowości tkwi w jakości spełniania atrybutów osobowych — spełnianie się osoby jest wyjaśnieniem i możnością uchwycenia rozwoju osobowości. Przy czym tutaj będzie ważne uwzględnienie tzw. zasad rozwoju, które autor tego opracowania traktował jako fundamentalne. Te zasady sprowadzono do trzech głównych: „przywiązanie — dystansowanie — indywiduacja", „relacja pomiędzy perspektywa subiektywną a perspektywą obiektywną" oraz „zewnątrzoparcie — wewnątrzoparcie".

Pierwszą z nich jest zasada określona jako „przywiązanie — dystansowanie — indywiduacja". Przywiązanie jest czymś, co wynika z samej interakcyjnej natury ludzkiej i tym samym staje się ono niezbędnym warunkiem możliwości rozwoju człowieka, a w tym przypadku możliwości realizacji atrybutów osobowych sygnalizowanych na poziomie fenomenalnym jako motywy *ja*. Przywiązanie jest procesem trwającym przez całe życie. Dzięki przywiązaniu do matki dziecko zyskuje i odkrywa własną tożsamość, godność, itp. a jednocześnie zachowuje własną podmiotowość — jest to podmiotowość określana przez Alberta Bandurę podmiotowością z upoważnienia (por. Bandura [60]). Ten proces przywiązania w okresie dziecięcym buduje swego rodzaju fundament, który będzie uspasabiał w dalszych okresach życia do oderwania się od matki (proces dystansowania) oraz stopniowego odkrywania własnej indywidualności (w sposób bodajże najpełniejszy te mechanizmy rozwoju były opisywane i analizowane przez teoretyków relacji z obiektem). Zasada „przywiązanie

[59] S.J. Read et al., *A neural network model of the structure and dynamics of human personality*, dz. cyt.

[60] A. Bandura, *Exercise of human agency through collective efficacy*, [w:] *The Personality Reader*, red. M.W. Schustack, H.S. Friedman, Boston 2008, s. 190–194.

— dystansowanie — indywiduacja" przenika każdy etap i fazę życia ludzkiego aż do okresu końca życia — na przykład w późnej dorosłości może następować odrywanie się od przywiązania do dotychczasowym stref życia (jak np. praca zawodowa) na rzecz przywiązania do zupełnie nowych stref oparcia, które stanowią sposobność realizacji w inny sposób atrybutów osobowych, co owocuje wydobyciem innego, nieznanego do tej pory, kolorytu indywidualności. Przywiązanie — dystansowanie — indywiduacja to zasada w oczywisty sposób współwystępująca z dalszymi dwiema zasadami. Człowiek jest z natury istotą odnoszącą się ku komuś lub czemuś i tym samym wiążącą się z kimś lub czymś (na to też wskazują właściwości natury osobowej, jak intencjonalność — intencja jest zawsze odniesieniem ku czemuś, komuś).

Z powyższą zasadą związana jest zasada określona jako „relacja pomiędzy perspektywą obiektywną a perspektywą subiektywną". Interakcję można potraktować jako zderzenie dwóch odmiennych perspektyw — prezentowanej przez podmiot i prezentowanej przez obiekt, ku któremu podmiot się odnosi. Spotkanie — zderzenie tych dwóch perspektyw to jednocześnie sposobność do korekcji, testowania poprawności zachowania jednostkowego, a tym samym swego rodzaju warunek możliwości dalszego rozwoju jednostkowego. Druga strona stanowi bowiem zawsze formę niejako odzwierciedlającą i korygującą oczekiwania, zachowania, itd. podmiotu. Analizując z pozycji danej osoby uczestniczącej w interakcji z inną osobą lub z inną formą rzeczywistości, perspektywa prezentowana przez podmiot może być dla odróżnienia od perspektywy prezentowanej przez partnera interakcji (lub przez daną formę rzeczywistości) określona jako perspektywa subiektywna. Perspektywa prezentowana przez uczestnika interakcji (czy szeroko, przez daną formę rzeczywistości) będzie w stosunku do tej pierwszej stanowić formę perspektywy obiektywnej. Podział na perspektywę subiektywną i obiektywną wskazuje na zróżnicowanie rzeczywistości, która wprowadza w stan jedności dualność (również refleksja czy wewnętrzny dialog — narracja z sobą samym stanowi spotkanie tych dwóch perspektyw). Perspektywa subiektywna może jednak istnieć bez perspektywy obiektywnej (w przeciwieństwie do relacji część — całość, o której pisali teoretycy psychologii, Gestalt); podmiot może po prostu nie uwzględniać innej perspektywy poza własną subiektywną, może też nie dokonywać refleksji, nie wchodzić w dialog wewnętrzny itd. Powyższe jest efektem wielu wcześniejszych zdarzeń, doświadczeń, itp. oraz swoistego wyboru ukierunkowującego

na przyjmowanie innych perspektyw. Ponadto, możliwości odnoszenia się do danego rodzaju perspektywy obiektywnej są często wyznaczane możliwościami samego podmiotu, jego dyspozycjami indywidualnymi, poziomem jego rozwoju (np. na etapie dziecięctwa perspektywa obiektywna będzie miała bardziej zewnętrzny i konkretny charakter, podczas gdy na etapie dorosłości bardziej wewnętrzny i w jakimś sensie abstrakcyjny charakter — taki charakter mają wartości, które w tym ujęciu stanowią formę perspektywy obiektywnej). Niemniej w każdym przypadku wystąpienie możliwości odniesienia siebie do czegoś, co jest poza centrum przeżywającym, prowadzi do możliwości obiektywizacji perspektywy subiektywnej. Lekceważenie czy nieuwzględnianie możliwych różnych perspektyw obiektywnych stanowi jednak istotne zagrożenie dla poprawnego testowania rzeczywistości oraz dalszego osobistego rozwoju.

Ostatnią zasadą rozwoju jest zasada określona jako „zewnątrz–, wewnątrzoparcie". Określenia „zewnątrzoparcie" i „wewnątrzoparcie" podkreślają z jednej strony ciągłość odniesień do pozostającej poza podmiotem rzeczywistości (człowiek jest bardziej przedmiotem), a z drugiej możność oparcia na dotychczas rozwiniętych w procesie wzrastania własnych „zasobach" (człowiek staje się podmiotem). Uwzględniając fakt interakcyjności każdego procesu psychicznego i każdego aktu zachowania oraz zasadę wskazującą, że rozwój człowieka przebiega od bazowania na obiektach bardziej zewnętrznych w stosunku do podmiotu do rozbudowy i bazowania na strukturach bardziej wewnętrznych, można mówić o silniejszych lub słabszych skłonnościach do zachowań o charakterze „zewnątrzoparcia" lub „wewnątrzoparcia". Zewnątrzoparcie jako naturalny proces rozwojowy jest dążeniem do oparcia się na tych obiektach, które uzupełniając braki rozwojowe struktur wewnętrznych podmiotu, zapewniają mu jednocześnie możliwość realizacji motywów *Ja* (lub spełniania się atrybutów osobowych). W miarę rozwoju jednostka osiąga zdolność do bazowania na rozbudowanych wewnętrznych strukturach osobowości, zapewniając spełnianie się atrybutów osobowych i rejestrowanych na poziomie obserwowalnym motywów *ja*. Gdy jednak struktury wewnętrzne są w jakiejś mierze słabiej rozwinięte, wówczas wciąż dominantą może stawać się dążenie do poszukiwania obiektów zewnętrznych, przywracających możność spełnienia motywów *ja* (czy w ujęciu personalistycznym, atrybutów osobowych).

Uwzględniając powyższe wywody, należy raz jeszcze zaznaczyć, że rozwój osoby polega na spełnianiu się atrybutów osobowych (tj. wzrastaniu w rozum-

ności, wolności, odpowiedzialności, itd.). W zależności od możności spełniania się atrybutów (co jest sygnalizowane na poziomie fenomenów jako postać, jakość dominujących motywów *Ja*) następuje możność realizacji tego, co stanowi o jednostkowym potencjale osobowościowym. Osobowość bowiem to ujawniająca się w ciągu życia ludzkiego konfiguracja indywidualnych, niepowtarzalnych właściwości podmiotu, wyznaczających sposoby jego zachowania w różnych interakcjach społecznych, w stosunku do samego siebie oraz do różnych innych form rzeczywistości (jak np. wartości) — definicja autorska. Osobowość jest w ciągłym procesie stawania się i choć poprzez powtarzalność pewnych sposobów postępowania można wnioskować o posiadanych cechach, to jednak ich koloryt zawsze jest nieco odmienny, jeśli pojawiają się nieco odmienne własności interakcyjne. I właśnie warunkiem realizacji tego potencjału jest spełnianie się „atrybutów osobowych" w interakcji z innymi. One tworzą kontekst, w jakim ten potencjał może się realizować, a efektem jest odmienny rozwój osobowości.

Na przykład spełnianie się tożsamości, godności, wolności itd. w sposób możliwy i wyznaczany przez warunki panujące w danej kulturze powoduje jednocześnie kształtowanie w innej formie adekwatnych do tych atrybutów osobowych motywów *Ja*, a to dalej pozwala na wydobycie innego potencjału osobowościowego i innej postaci osobowości. Spełnianie się tożsamości, godności, odpowiedzialności, itp. w sposób dany przez warunki i konteksty rodzinne, przez relacje umożliwiające dany sposób realizacji atrybutów, prowadzi do ukształtowania danych dyspozycji motywacyjnych (danych form motywów *Ja*), a to stanowi o pewnym stylu wydobywania jednostkowego potencjału osobowości (np. relacje w rodzinie alkoholowej prowadzą do innego stylu realizacji atrybutów osobowych niż relacje w rodzinie tzw. przeciętnej — efektem jest inna jakość motywów *Ja* — inna postać poczucia tożsamości, wartości, odpowiedzialności, itp.).

Osobowość jest „czymś", co wynika z danej osoby i „przynależy" do danej osoby (określa daną osobę jako tę osobę). Atrybuty osoby tworzą swego rodzaju podstawę ku rozwojowi osobowości (poprzez to, że na nich osadza się kreacja motywów *Ja*), której kształt dalej będzie zależał od wielu innych warunków (posiadanych właściwości psychobiologicznych, rodziny, kultury, w jakiej dana osoba się rozwija. itd.). Te warunki tworzą kontekst, w jakim ten potencjał może się realizować — dlatego też efektem jest odmienny rozwój osobowości. Niemniej, bez względu na to, w jakim systemie kulturowym kształtuje się świadomość, system znaczeń, wartości, itd. danej osoby, jakie dyspozycje psychofizyczne ma

dana osoba, bycie osobą oznacza dążenie do spełniania atrybutów osobowych. Będąc w kulturze kolektywistycznej czy indywidualistycznej dana osoba realizuje te atrybuty na dany sposób (np. dążąc i osiągając daną pozycję w hierarchii społecznej zyskuje daną tożsamość, daną godność, etc.). I faktem jest, że to jest płynne, zmienne — zmieniają się warunki sytuacyjne, społeczne, kulturowe itd., zmienia się sposób dojścia do realizacji atrybutów osobowych — ale sama w sobie dyspozycja motywacyjna jest czymś stałym (*constans*) właściwym „naturze osobowej człowieka". Kluczowe jednak znaczenie wciąż ma jakość relacji z innymi osobami — dzięki interakcji z innymi osobami dyspozycje motywacyjne podmiotu kształtują się w dany charakterystyczny sposób, stanowiąc dalej podstawę do możliwości wydobycia indywidualnego kształtu osobowości.

W rozwoju osoby ważny jest jednak wzajemny związek atrybutów. Brak tego związku może prowadzić do pewnej dysharmonii, co w efekcie powoduje możliwość nieprawidłowego rozwoju (na przykład, spełnianie się atrybutu odpowiedzialności bez jednoczesnego spełniania wolności czy godności może prowadzić do skrupulantyzmu). To jest dość ważny i być może kluczowy moment dla zrozumienia rozwoju potencjału osobowego.

Tym ogólnym podejściem wskazującym na zasady rozwoju osobowego, które w istocie oznaczają możność wyjaśnienia fundamentu osobowości, warto zakończyć bardzo schematyczną prezentację autorskiej, personalistycznej koncepcji osobowości.

Bibliografia

Adler A., *Sens życia,* tłum. J. Mirski, Warszawa 1986.

Alicke M.D., Sedikides C., *Self–enhancement and self–protection: What they are and what they do,* „European Review of Social Psychology" 20 (2009), s. 1–48.

Handbook of self–enhancement and self–protection, red. M.D Alicke, C. Sedikides, New York 2011.

Allport. G.W., *Osobowość i religia,* tłum. H. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988.

Angyal A., *Neurosis and treatment: a holistic theory,* New York 1965.

Bandura A., *Exercise of human agency through collective efficacy,* [w:] *The Personality Reader,* red. M.W. Schustack, H.S. Friedman, Boston 2008, s. 190–194.

Blasi A., *Identity and the development of the self*, [w:] S*elf, ego and identity,* red. D.K. Lapsley, F.C. Power, New York 1988, s. 226–242.

Bouchard T.J. Jr., Loehlin J. C., *Genes, evolution, and personality*, „Behavior Genetics" 31 (2001) 3, May, s. 243–273.

Chen S., Chen K.Y., Shaw L., *Self–verification motives in the collective level of self–definition,* „Journal of Personality and Social Psychology" 86 (2004) 1, s. 77–94.

Cloninger C.R., *Feeling good: The science of well–being,* New York 2004.

Cooley C.H., *Human nature and the social order,* New York 1964.

Cramer P. *Defense mechanisms and self–doubt,* [w:] *Handbook of Uncertain Self*, red. R.M. Arkin, K.C. Oleson, P.J. Carroll, New York and Hove 2010, s. 338–359.

Zdrowie psychiczne, red. K. Dąbrowski, Warszawa 1979.

Dąbrowski K., *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości,* Lublin 1984.

Denzin N., *On understanding emotion,* San Francisco 1984.

De Robertis E., Iuculano J., *Metaphysics and Psychology: A problem of the Personal,* „Journal of Theoretical and Philosophical Psychology", 25 (2005) 2, s. 238–256.

De Young C.G., *Mapping personality traits onto brain systems: BIS, BAS, FFTS, and beyond,* „European Journal of Personality" 24 (2010), s.404–407.

De Young C.G., *Toward a Theory of the Big Five,* „Psychological Inquiry" 21 (2010), s. 26–33.

De Young C.G., *Cybernetic Big Five Theory,* „Journal of Research in Personality" 56 (2015), s. 33–58.

Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo,* tłum. A. Tanalska–Dulęba, Warszawa 1996.

Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności,* tłum. J. Karłowski, Poznań 1998.

Gasiul H., *Teorie emocji i motywacji,* Warszawa 2007.

Gasiul H., *Wybrane sposoby pomiaru motywacji osiągnięć*, [w:] M*etody badania emocji i motywa*cji, red. H. Gasiul, Warszawa 2018, s. 250–276.

Gasiul H., *Psychologia osobowości. Nurty, teorie, koncepcje,* Warszawa 2020.

Gasiul H., *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne, mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń,* Warszawa 2022.

Gregg A.P., Hepper, E.G., Sedikides, C., *Quantifying of self–motives: functional links between dispositional desires*, „European Journal of Social Psychology" 41 (2011), s. 840–852.

Hermans H.J.M, Hermans— Konopka, A., *Dialogical Self Theory. Positioning and counter — positioning in a globalizing society,* Cambridge 2010.

Higgins T.E., *Self–discrepancy: A theory relating self and affect, „Psychological Review"* 94 (1987) 3, s. 319–340.

Hogan R., *Reinventing personality,* „Journal of Social and Clinical Psychology" 17 (1998) 1, s. 1–10.

James W., *A selection from his writing on psychology*, London 1954.

James W., *Psychologia. Kurs skrócony,* tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2002.

Kernis M.H., Lakey, Ch.D., *Fragile versus secure high self— esteem; Implications for defensiveness and insecurity,* [w:] *Handbook of Uncertain Self,* red. R.M. Arkin, K.C. Oleson, P.J. Carroll, New York and Hove 2010, s. 360— 378.

Krąpiec M. A, *Człowiek jako osoba,* Lublin 2009.

Lambie J.A., Marcel, A.J., *Consciousness and the varieties of emotion experience: a theoretical framework,* „Psychological Review" 109 (2002) 2, s. 219–259.

Leary M.R., *Motivational and emotional aspects of the self*, „Annual Review of Psychology" 58 (2007), s. 317–344.

Lecky P., *Self–consistency. A theory of persona*lity, New York 1951.

Macmurray J., *Persons in Relation,* New York 1961.

Martin J., Sugarman, J.H, Hickinbottom, S., *Persons. Understanding psychological selfhood and agency,* New York 2010.

McCrae R.R., Costa, P.T., *Osobowość dorosłego człowieka,* tłum. B. Majczyna, Kraków 2005.

Mead G.H., *Umysł osobowość i społeczeństwo,* tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975.

Moskowitz G.B., *Zrozumieć siebie i innych. Psychologia poznania społecznego,* tłum. J. Konarski, Gdańsk 2009.

Oleś P., *Wprowadzenie do psychologii osobowości*. *Wydanie nowe*, Warszawa 2018.

Read S.J., Miller, L.C., *Virtual personalities: A neural network model of personality,* „Personality and Social Psychology Review" 6 (2002), s. 357–369.

Read S.J., Monroe, B.M., Brownstein, A.L., Yang, Y., Chopra, G., Miller, L.C., *A neural network model of the structure and dynamics of human personality,* „Psychological Review" 117 (2010) 1, s. 61–92.

Scheffer D., Heckhausen, H., *Trait theories of motivation,* [w:] *Motivation and action,* red. J. Heckhausen, H. Heckhausen, Cambridge 2012, s. 42–70.

Sedikides C., Skowroński, J.J., *O ewolucyjnych funkcjach Ja symbolicznego: motyw samowartościowania*, [w:] *Ja i tożsamość*, red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, Gdańsk 2004, s. 90–113.

Śleszyński D., *Człowiek w działaniu. Analiza empiryczna, fenomenologiczno–egzystencjalna*. Białystok 1995.

Sullivan H.S., *The interpersonal theory of psychiatry*. New York 1953.

Wakefield J.C., *Levels of explanation in personality theory.* [w:] *Personality psychology. Recent trends and emerging directions,* red. D.M. Buss, N. Cantor, New York 1989, s. 333–346.

Wichman A.L., Hermann, A.D., *Deconstructing the link between self–doubt and self–worth: Ideas to reduce maladaptive coping,* [w:] *Handbook of Uncertain Self*, red. R. M. Arkin, K. C. Oleson, P. J. Carroll, New York and Hove 2010, s. 321–337.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne,* red. nauk. W. Chudy, Lublin 1994.

PERSONALISTIC CONCEPTION OF PERSONALITY FROM PSYCHOLOGICAL APPROACH

Summary

The author presents his own interpretation of personality development, which he refers to as the personalistic approach. The presentation as a whole originally points out the limitations of personality interpretation in contemporary psychology, which often only focuses on externally observable traits or inferred dynamics that indicate the possibility of personality development or formation. These interpretations lack an indication of an integrating factor, someone who serves as a kind of foundation or basis for personality. Discovering this basis of personality requires referring to criteria from the perspective of which the specificity of human being can be initially determined. This basis can justify the importance and become the starting point for discovering the specificity of human being. The author treats a human action rooted in motivation and intentionality as main point for discovery of the specificity of human being. The analysis of contemporary motivation theories justifies the significance of so–called „self–motives" as a particular foundation of human activity. Self–motives are unique to humans and indicate the specificity of human being as personhood. Self–motives also justify the inference of human personal attributes, which thus become a special explanatory center for the possibility of shaping and developing personality. The essential basis for explaining personality development is the quality of realization of personal attributes, which are revealed in psychological phenomena in the form of self–motives. The author also proposes principles that allow us to understand the forms and directions of personality development.

Keywords*: self–motives, personal attributes, personality development.*

URSZULA WOLSKA [1]

FENOMEN ŻYWEGO CIAŁA W TOŻSAMOŚCI DUCHOWO–CIELESNEJ

Ucieleśnienie oraz cielesna świadomość
są uniwersalnymi cechami ludzkiego życia [2]

Ludzkie ciało jest „najpiękniejszą ze wszystkich
struktur bezkresnego świata" [3]

1. Wstęp: Ciało tylko materialne, czy w jedności duchowo–cielesnej ożywione? 2. Doświadczenie cielesności w ujęciu fenomenologicznym. 3. Człowiek — byt duchowo–cielesny. 4. Ciało ludzkie jako płaszczyzna komunikowania się z rzeczywistością. 5. Fenomen życia ludzkiego jako bytu duchowo–cielesnego. 6. Czy ciało ludzkie jest rzeczą? 7. Integralna ochrona i rozwój człowieka jako jedności duchowo–cielesnej. 8. Refleksje końcowe.

Abstrakt

Tekst traktuje o ożywionym i uduchowionym ciele człowieka, które jest osobliwym fenomenem i jest, jak pisze Edmund Husserl, człowiekowi po prostu zadane, jest nieustająco swoje i do własnej dyspozycji. Mimo, że już bardzo dużo wiemy o człowieku, to ciało jest jeszcze ciągle tajemnicą, a szczególnie ciągle

[1] Dr filozofii, filmowiec, terapeutka. Prowadzi Gabinet Terapii Filozoficznej; www.gabinetfilozoficzny.com; e–mail: urszula.wolska@gmail.com; ORCID: 0000–0003–0881–4706.

[2] R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010, s. 7.

[3] J. Dewey, za: R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt., s. 239.

pytamy o to, jak wcielona jest w ciało świadomość i czym jest tętniące w nim życie. Przeczytamy tu o obecności i poznaniu w jedności duchowo–cielesnej, tożsamości oraz percepcji siebie samego w ujęciu filozoficznym całościowym w przeciwieństwie do fragmentarycznego badania człowieka przez nauki szczegółowe. Rozpatrzymy różnicę pomiędzy ciałem martwym i ożywionym, a także pokażemy, jak ważne jest właściwe dbanie o ciało i związaną z tym harmonię duchową prowadzącą do sensownego, spełnionego i dobrego życia. Największym problemem jest traktowanie ciała jako rzeczy do obróbki przez siebie samego i innych oraz wszelkich innych ingerencji naruszając to, co najbardziej istotne w życiu człowieka, czyli bezwzględną godność i szacunek od chwili zaistnienia ciała i w nim życia człowieka aż do naturalnej śmierci.

Kluczowe słowa: *ożywione duchowe ciało, martwe ciało, życie w ciele, świadomość w ciele.*

1. Wstęp: Ciało tylko materialne czy w jedności duchowo–cielesnej ożywione?

Ciało ożywione uduchowione jest różne od ciała materialnego, martwego, które bada nauka przy pomocy fizyki i chemii. Ciałem bytujemy w świecie. Świat poznajemy ciałem, a swoje ciało poprzez świat. Ciała doświadczamy jako czegoś pierwotnego, w ciele zaistniało nasze życie, w ciele umieramy, ale człowiek nie jest tylko ciałem, co w pierwszym odruchu naturalnie się narzuca. Poznawanie własnego ciała w jedności duchowo–cielesnej jest procesem ciągłym i niedokończonym. Jest też kryjówką niepojętego do końca, jak dotąd, życia. „Ciało moje bowiem jest mną, lecz ja jestem zarazem czymś więcej. W moje ciało zaangażowana jest dusza, ale może się ona bez niego obejść — w znaczeniu ontologicznym”[4]. Mimo że człowiek zawsze postrzega swoje ciało, to samo z siebie nie może ono w pełni poznawać i obserwować siebie w całości zewnętrznej i wewnętrznej. Na to, że człowiek nie jest tylko i wyłącznie duszą i na to, że nie jest jedynie ciałem wskazywał wyraźnie św. Tomasz z Akwinu i wielu filozofów przed

[4] G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. XV.

nim i po nim [5]. Zarówno ciało, jak i duszę należy ująć jako *compositum*. Dusza jako forma substancjalna jest zasadą ciała, ciało zaś jest możnością ukształtowaną przez duszę. Dusza nadaje jej tożsamość, niepowtarzalność, wpływa na ukształtowanie ciała i jego przypadłości.

Przyjmując na wstępie jedność duchowo–cielesną nie zajmiemy się tutaj ujęciami dualistycznymi rozdzielającymi ducha i ciało, jak i ujęciami czysto materialnymi czy czysto duchowymi dotyczącymi poznawania fenomenu zaistnienia żywego ciała człowieka. Nie zajmujemy się też zjawiskami dotyczącymi ciała i duszy z chorobowymi zaburzeniami, pozostawiając to w obszarze medycyny i psychiatrii.

Pisząc o człowieku — osobie, piszę o wszystkich ludziach niezależnie od płci. Istotowo w tym zakresie nie ma dużych różnic w widzeniu siebie jako człowieka osoby, swojego ludzkiego ożywionego ciała, jego życiowych i duchowych funkcji oraz odczuwania swojego niepowtarzalnego „Ja", tożsamego w jedności duchowo–cielesnej od zaistnienia życia człowieka osoby aż do naturalnej śmierci. „Nie możemy ciała ludzkiego badać w oderwaniu od całokształtu, jakim jest człowiek — to znaczy bez zrozumienia, że jest on osobą" [6]. Człowiek jest osobą niezależnie od płci.

2. Doświadczenie cielesności w ujęciu fenomenologicznym

Zacznijmy od Edmunda Husserla i jego stwierdzenia, że żywe ciało jest nam po prostu dane. „Pośród wszystkich przestrzennych rzeczy z mojej praktycznej uniwersalnej sfery, „moja" żywa cielesność jest najbardziej źródłowo moja (*das ürsprünglichte Meine*), źródłowo mnie właściwa, nieustająco moja własna, wciąż jako coś całkowicie bezpośredniego do mojej dyspozycji (*Verfügung*)" [7]. Ożywione ciało jest najbardziej moje i własne. „Moje żywe ciało, to znaczy ta rzecz

[5] Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004; Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.

[6] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 216. O człowieku osobie pisze U. Wolska w książce *Człowiek — rzecz czy osoba. Filozoficzne ujęcia człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności*, Warszawa–Radzymin 2017.

[7] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubiektivität Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1921–1928*, „Husserliana" 15/1973, s. 58, cyt. za: D. Franck, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017, s. 107.

źródłowo dana w swych własnościach (*Bechaffenheiten*), którą źródłowo poruszam i przekształcam, która we wszystkich swoich codziennych „poruszeniach" i modyfikacjach pozostaje jednak źródłowo obecną dla mnie jednością (*daseidende),* ma dla mnie charakter samo–donacji, podstawy do tego, co może być pierwotnie, konkretnie i możliwie mi dane"[8]. Człowiek nie ma nic bardziej własnego, bliskiego i tożsamego. „Moje żywe ciało jest spośród wszystkich rzeczy najbliższe (*Die Nächste),* najbliższe memu postrzeganiu, moim uczuciom i mojej woli" [9].

Ożywione ciało człowieka, mimo że zawsze jest i nie można się od niego oddalić, wciąż jeszcze jest niezbadane, niepojęte, tak samo jak wcielona w nie świadomość i tętniące w nim życie. Ciało i duch, dusza zajmują człowieka od samych początków myślenia. W pierwszym rzędzie mówimy zawsze o człowieku jako osobie, jego istocie, a potem dopiero w tej całości, jedności rozróżniamy duszę i ciało, gdzie dusza rozporządza ciałem, a ciało poprzez zmysły doznaje. Podmiotowość — Ja człowieka i jego własne ciało są jednym, to znaczy, „że moje istnienie jako podmiotowości stanowi jedność z moim istnieniem jako ciałem i z istnieniem świata, i że ostatecznie konkretny podmiot, którym jestem, jest nieodłączny od tego świata" [10].

Przypominając starożytną delficką maksymę z frontonu świątyni Apollina w Delfach, *Poznaj samego siebie* (*γνῶθι σεαυτόν, gnōthi seauton*), tak często w historii filozofii powtarzaną, podkreślamy tu, że dotyczy ona całego człowieka, w tym i troski o ciało. Ciało jest człowiekowi dane i zadane, by o nie należycie dbać. „Biada temu, kto się przez niedbalstwo zestarzał, nie osiągnąwszy nigdy pełnego rozkwitu, piękna i siły swojego ciała!" [11].

Ożywione ciało człowieka w jedności duchowo–cielesnej, to jest wyjściowe założenie do rozwinięcia tematu o fenomenie ciała. Zgadzam się z ujęciem Rene Le Trocquera, który stwierdził:

> Poprzez całą naszą świadomą działalność odczuwamy ów związek duszy z ciałem; własne doświadczenie pozwala nam stwierdzić, że nie jakaś nasza część, ale my sami

---

8 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubiektivität Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, „Husserliana" 15/1973, s. 58, cyt. za: D. Franck, *Dwa ciała*, dz. cyt., s. 106–107.

9 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubiektivität Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1921–1928*, dz. cyt., s. 58, cyt. za: D. Franck, *Dwa ciała*, dz. cyt., s. 107.

10 M. Merleau–Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 430.

11 *Sokrates w Pismach Sokratycznych Ksenofonta*, tłum. L. Joachimowicz, cyt. za: R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt., s. 2.

> stanowimy podmiot tego związku. Poznawać czy też kochać potrafimy jedynie za pomocą naszego ciała; dlatego też, w pełni zaangażowani w nasze czyny, uświadamiamy sobie, w sposób zapewne bardzo ogólnikowy, że poznajemy i kochamy całym naszym jestestwem, wprowadzając w grę wszystko to, czym jesteśmy — naszą wrażliwość, inteligencję i wolę.[...] Toteż w naszym czynie, tak w jego natchnieniu, jak i w jego urzeczywistnieniu, odnajduję zawsze ów podwójny wymiar w jedności; czas i wieczność, materię i ducha, ciało i duszę. Oto dwumian stanowiący wyjątek wszystkich naszych myśli i czynów [12].

Człowiek odczuwa swoje istnienie, swoją egzystencję jako istota ucieleśniona. Człowiek jest istotą duchowo–cielesną, jednością w swoim ożywionym ciele. Jest duchem i ciałem w sposób bezwzględny. Cokolwiek robimy, zawsze myślimy i posługujemy się naszym ciałem. Jest to niezgłębiona tajemnica naszego zaistnienia i istnienia z ciałem. Gabriel Marcel pisał: „O ciele nie mogę powiedzieć ani, że jest mną, ani że mną nie jest, ani że jest dla mnie" [13].

Maurice Merleau–Ponty o ciele pisał zaś: „Ciało własne tkwi w świecie tak, jak serce w organizmie: stale podtrzymuje przy życiu widzialny spektakl, ożywia go i karmi od wewnątrz, tworzy z nim pewien układ" [14]. Takie powiązanie człowieka ze światem poprzez ciało nadaje naszemu światu sens, bowiem skutkuje tym, że odczuwamy jego doniosłość. Wyraża się to w tym, że człowiek za pomocą ciała zajmuje miejsce w świecie, istniejąc w nim tak, że „realizuje on swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznie ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat" [15].

Osobnym problemem jest trudność oddzielenia pojęciowego świadomości i umysłu od ciała. Zadajemy tu sobie pytanie, jak ruchy własnego ciała powiązane są z myślami, intencjami i idącymi za nimi czynami?

Percepcja siebie samego i świata zaczyna się w punkcie, w którym ciało zajmuje przestrzeń w otaczającym go świecie. Zachodzi ona też w określonym czasie przeszłym i teraźniejszym. Mamy do czynienia z ciągłością percepcji poprzez nasze ciało, bo bez tej ciągłości trudno o wyobrażenie sobie świata, w którym egzystujemy, bytujemy. W ten sposób też wyraźnie rozróżniamy sny i fikcje tworzone przez umysł od realnej rzeczywistości.

---

12 Por. R. *Le Trocquer, Kim jestem ja — człowiek?*, tłum. O Scherer, Paryż 1968, s. 34.

13 G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 9.

14 M. Merleau–Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 223.

15 M. Merleau–Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 429.

3. Człowiek — byt duchowo–cielesny

Ciało ludzkie [16], z greckiego *soma* a z łacińskiego *corpus,* to zawsze ożywiony element współkonstytuujący wraz z duszą człowieka, byt ludzki. Nie chodzi nam tu o martwe ciało, o zmarłego. Nauki przyrodnicze, takie jak anatomia, fizjologia, genetyka poznają człowieka żywego w żywym ciele ludzkim.

W świecie obecność człowieka jest zawsze obecnością żywego ciała. Pisząc dalej o ciele, zawsze chodzi tu o ożywione ciało, o żywego człowieka, takiego jakim jawi się on nam żyjąc i działając na zewnątrz w materialnym świecie, w realnie istniejącej rzeczywistości. Przyjęcie istnienia realnej rzeczywistości jest punktem wyjścia do rozważań istnienia realnie istniejącego człowieka w jedności duchowo–cielesnej. „Pytanie o rzeczywistość świata jest nonsensem, gdyż nie należy usiłować udowodnić jego istnienia, ale je po prostu uznać, skonstatować w działaniu" [17].

Duszą jest coś wewnętrznego w ciele — człowieku, z którą związane są duchowe czynności wyższe, takie jak poznanie intelektualne, decyzje i wola, miłość i twórczość, podmiotowość i religijność. W sztuce zarówno artysta, jak i odbiorca dzieła doświadczają piękna tajemnicy objawionej przez artystę. Doświadcza tego człowiek zmysłowo i duchowo, duszą i ciałem jednocześnie.

Człowiek jako osoba w tożsamości swojej jest niezależny od płci, przez całe swoje życie jest tożsamym sobą, wyrażanym poprzez swoje „Ja", które transcenduje na wszystkie akty materialne i niematerialne, co ujawnia się poprzez ciało. „Najlepszym obrazem duszy ludzkiej, jest ciało ludzkie" — pisał Ludwig Wittgenstein [18]. Ciało jest konieczną (ale niewystarczającą) racją zaistnienia duszy, a tym samym człowieka. Ta jedność trwa aż do śmierci człowieka, kiedy martwa materia ciała ulega rozkładowi, a dusza nadal trwa i jest niewidzialnym czynnikiem konstytuującym człowieka.

Człowiek zajmuje miejsce w czasie i przestrzeni. Fenomen duchowo–cielesnego *compositum* pozwala na odróżnianie jednego człowieka od drugiego, a także ustalanie miejsca jego urodzenia, pobytu, także czasu jego życia w świe-

---

[16] Por. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 2005; tenże, *Ciało ludzkie*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (dalej: *PEF*), red. A. Maryniarczyk, t. 2. Lublin 2001, s. 177–186.

[17] Za Maine de Biranem stwierdza M. Murawska [w:] *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*, Wrocław 2011, s. 62.

[18] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, część druga IV, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 250.

cie czy wyglądu. Fenomenem ożywionego ciała człowieka jest też to, że przez całe życie jest on tożsamy ze swoim osobowym „Ja".

Człowiek doświadcza przez całe życie bycia tym samym, tożsamym ze sobą człowiekiem — ciałem i duszą, który poprzez swoje „Ja" podmiotuje wszystkie akty duchowe i fizjologiczne. Początkiem duchowo–cielesnego człowieka jest moment zaistnienia jego życia, połączenia żywego cielesnego plemnika i żywego cielesnego jaja z dwóch różnych bytowo odrębnych duchowo–cielesnych żywych istnień, ludzi, z czego powstaje pierwsza ludzka komórka nowego życia ludzkiego w nowym ludzkim ciele, powstaje w tym procesie wzrastania nowy duchowo–cielesny, tożsamy tylko ze sobą samym żywy człowiek. W tym momencie zaistniała już niematerialna dusza, organizatorka materii dalszego rozwoju człowieka. Tak rozpoczyna się określony już w pełni proces rozwoju nowego życia człowieka zawarty w genowym układzie pierwszej komórki, która wyposażona jest już na tym etapie w pełną informację genetyczną. Od tego początku przez cały okres rozwoju życia człowieka, najpierw w łonie ciała matki, potem okresu wzrastania, dojrzewania, potem starzenia się, aż do śmierci, jest to tożsamościowo to samo żywe ludzkie istnienie, ten sam byt, ten sam żywy człowiek. Rozwój ten przebiega harmonijnie zgodnie z pierwotnym układem genowym. Zakłócić mogą go tylko losowe i celowe czynniki zewnętrzne. Człowiek jest całością, czymś więcej niż sumą poszczególnych części żywego ciała ludzkiego, stąd ludzkie doświadczanie „Ja" — własnej podmiotowości. Bardzo wyraźnie doświadczamy tego w chwili śmierci człowieka, kiedy martwe ciało jest tą samą sumą części, ale już nie jest tym samym żywym człowiekiem.

Z ożywionym ciałem człowieka w jedności duchowo–cielesnej związany jest fakt płciowości, który odpowiada za przekazywanie życia na drodze rodzenia. Natura ożywionego ciała człowieka jest płciowa i jak każdego żywego organizmu jest zdolna do przekazywania życia. Staje się to poprzez połącznie plemnika z człowieka mężczyzny i jaja z człowieka kobiety. Innego sposobu na powstanie nowego życia człowieka, mimo wszelkich prób, jak dotychczas nie ma. Wymaga to w większości przypadków, poza zapłodnieniem w warunkach laboratoryjnych, spotkania się dwóch ożywionych ciał duchowo–cielesnych w akcie miłości, gdzie dwoje ludzi łączy się na poziomie cielesnym i duchowym. Rozróżniamy tu wyraźnie akty miłosne od aktów seksualnych. Smutne jest to, że dzisiaj coraz rzadziej mówi się o pięknych aktach miłości, gdzie dużą rolę odgrywa duchowość, a często mówi się tylko o aktach seksualnych z ich wręcz dziką fizycznością.

Bardzo pięknie o aktach miłości pisze Jolanta Brach–Czaina w książce *Szczeliny istnienia*: „Akt miłości, to zjawisko, które samo w sobie domaga się zrozumienia, jeszcze zanim zaczynamy dostrzegać jego ostateczny sens, uzmysławia nam, że cielesna i duchowa strona miłosnego istnienia interpretują się w sobie wzajemnie" [19]. I dalej: „Pierwotne spojrzenie miłosne jest otwarte i ostateczne. Skierowane w głąb. Nagie. A wnikając, nie tylko odkrywa, lecz także informuje, że nie ma odwrotu" [20]. Miłość, spotkanie dwóch ciał w akcie miłości jest wpisane w naturę człowieka. „W miłości ciało jest ciałem ducha. Jego znakiem, formą, kształtem. Nie kryjmy tego: w miłości duch jest całym ciałem.[…] W każdym razie w miłości dotykamy bezpośrednio substancji istnienia, która jest duchowo — cielesną". […] Kochamy ciałem duchowym, tym samym, którym umieramy. […] Substancją miłości jest ciało uduchowione" [21]. „Miłość jest wniknięciem w czyjeś życie i zgodą na to, by ktoś nasze życie przeniknął […]. Z zewnątrz do nas przychodzi. Dzięki miłości poznajemy, ale jednocześnie stwarzamy i współistniejemy, nawet jeśli obiekt uczuć objawia się nam w nagłym odsłonięciu, w uderzającej jasności" [22]. Takie połączenie się ciał w akcie miłości, wniknięcie w siebie, staje się współobecnością już trzech ciał, trzech ludzkich żyć, trzech osób.

4. Ciało ludzkie jako płaszczyzna komunikowania się z rzeczywistością

Ludzie są cieleśnie zanurzeni w otaczającym ich świecie. Ciało człowieka jest złożone z materii świata realnego, materialnego, zmiennego, w którym jest zanurzone od momentu zaistnienia jego życia. Dzięki niemu człowiek ma kontakt z realną rzeczywistością istniejącego wokół świata. Jest samodzielnie istniejącym bytem w tym świecie. Świadomość ciała sprawia, że człowiek odczuwa swoje realne istnienie w świecie i też obecność materii świata w sobie.

Poprzez ciało człowiek poznaje świat i też komunikuje się z nim, w tym z innymi ludźmi. W duszy połączonej z ciałem, budzi się świadomość, to znaczy stwierdzenie istnienia świadomego Ja, własnej osobowej tożsamości siebie i dokonuje się

[19] J. Brach–Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 165.

[20] Tamże, s. 152.

[21] Tamże, s. 163.

[22] Tamże, s. 170–171.

dalszy rozwój cielesny i duchowy oraz doskonalenie się na bazie samoświadomości, samowiedzy, samopoznania, samopanowania. „Ciało ludzkie warunkuje więc i jest racją samowiedzy człowieka o sobie. Bez ludzkiego ciała człowiek nie poznałby siebie, nie stałby się świadomym Ja, Ja jestem, obecnym, (»immanentnym«) w działaniu i zarazem to działanie jest transcendującym osobowym bytem ludzkim"[23]. Poprzez ciało człowiek uświadamia siebie sobie samemu, doświadcza swojej odrębności w przestrzeni „czy dotyka swojego ciała, czy zauważa, że to ciało jest jego, czy też patrzy i słyszy, czuje się bardziej inne od tego, co je otacza"[24].

Oczywistym jest, że człowiek myśli. Od razu narzuca nam się pytanie, ale co w człowieku myśli? Czy materia myśli? Czy martwe ciało myśli i komunikuje swoje myśli? Tu odpowiadamy zdecydowanie — nie! Martwe ciało się rozkłada i ulega unicestwieniu. Martwe ciało nie jest człowiekiem, ożywionym ciałem, które myśli. W materii martwej, nieożywionej nie ma ani życia, ani ducha. Proces myślenia odbywa się tylko w ożywionym ciele i jest niematerialny, czyli należy do obszaru duchowego, ale ciągle jedności duchowo–cielesnej. „Człowiek właśnie przez myślenie dociera do siebie samego jako do podmiotu istnienia w swoim najwyższym kształcie, w formie ducha; odczuwa siebie jako istotę wewnętrzną, będącą u źródła swych czynności umysłowych; doświadcza siebie jako i m m a m e n t n e j o b e c n o ś c i ducha przez swe akty. Otóż być wewnętrznym (immanentnym) w stosunku do siebie — co jest przeciwieństwem materii, gdzie wszystko jest w stosunku do wszystkiego zewnętrzne — to przywilej ducha, będącego podmiotem istnienia"[25].

Najbardziej oczywistym znakiem niematerialności duchowej strony człowieka, oprócz myślenia, są akty miłości i wszystko, co je warunkuje. Analiza wszystkiego, co związane jest z aktami miłości wskazuje na transcendencję nad materią i obecność głównego czynnika miłości, czyli ducha właśnie[26].

W terapii filozoficznej bardzo skuteczna jest świadomość mocy duchowej swojego świadomego Ja, które daje niepojętą możliwość samoprzezwyciężania się. Ta niematerialna siła duchowa może w każdej chwili powiedzieć samej sobie krótkie — NIE! albo TAK! i to działa! Umożliwia to pełną refleksję nad sobą samym, by uskutecznić popularyzowane od starożytności samokon-

[23] M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, dz. cyt., s. 174.

[24] Por. R. Le Trocquer, *Kim jestem ja — człowiek?*, dz. cyt., s. 39 n.

[25] Tamże, s. 29–32.

[26] Por. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, dz. cyt., s. 151.

trolę, samopanowanie, by przezwyciężyć niechciane skłonności, żądze również pochodzące od ciała. Człowiek w stosunku do siebie i innych jest zawsze kimś, jest osobą, a nie rzeczą, czymś [27].

Poznawanie realnej rzeczywistości zbliża człowieka do prawdy w niej zapisanej, która uobecnia się w bezpośrednio w umyśle.

5. Fenomen życia ludzkiego jako bytu duchowo–cielesnego

Zapytajmy teraz: Czym jest samo życie?

Refleksję dotyczącą mojego życia czynię za profesorem Jackiem Bartyzelem, który podczas wykładu poświęconego eschatologii powiedział: *Niech się życie sobie we mnie żyje, bo wie, jak żyć. A ja się staram nie szkodzić i je chronić, by życie we mnie o sobie samym nigdy nie zwątpiło…*

Życie [28] (gr. ζωή [*dzoé*], βίος [*bíos*]; łac. *vita*) to wsobne, immamentne, celowe działania podmiotu, które wyłaniają się z wewnętrznego źródła i powodują jego rozwój.

Pisząc o ożywionym ciele, nie sposób pominąć niepojęty wciąż fenomen życia, które jest jak dotąd do końca niewyśnialne i wydaje się być cudem. Według Gillesa Deleuze'a: „To życie jest immanencją immanencji, immanencją absolutną: jest mocą i całkowitym błogostanem" [29]. Ciało i życie w nim są zawsze zindywidualizowane. „Żyć, to posiadać ciało i postrzegać rzeczywistość z narzuconego nam przez nie punktu widzenia, jedynego i nieosiągalnego dla innych" [30]. Życia każdy doświadcza osobiście i bezpośrednio w swoim ciele. Nie ma życia człowieka bez cielesności i nie ma cielesności człowieka bez życia.

Za Michelem Henry stwierdzamy, że „życie jest samoujawnianiem się, owym źródłowym i czystym doświadczeniem siebie samego, w którym to, co doświadcza i to, co jest doświadczane, tworzą jedność […] nie ma Życia bez żywego ciała i nie ma żywego ciała bez Życia [31]". To jest tożsama jedność.

---

[27] O tym szerzej: U. Wolska, *Człowiek rzecz czy osoba? — filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapia dla zagubionych w płynnej ponowoczesności*, Radzymin 2017.

[28] M. A. Krąpiec, M. Wnuk, *Życie*, [w:] *PEF*, red. A. Maryniarczyk, t. 10. Lublin 2008, s. 971–985.

[29] G. Deleuze, *Immanencja: życie*, tłum. K. M. Jaksnedr, Kraków 2017, s. 15.

[30] Ch. Jaquet, *Le corps*, Paris 2001, s. 1.

[31] M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paryż 2000, s. 173–174.

Życia doświadczamy w żywym ciele. Ciała i życia w nim człowiek sobie nie wybiera. Jest ono mu wraz z zaistnieniem dane i objawione. Mimo że co 7 lat wymieniają się komórki ciała, to odtworzone jest ono według niepojętego kodu i całe życie posiadamy to samo jedynie nasze ciało. Sensem bycia, życia człowieka w świecie jest jego zaistnienie i w nim trwanie ku dobru.

Nie wiemy do końca czym jest życie z tym wewnętrznym źródłem, ale doświadczamy go i poznajemy po jego przejawach, które odróżniają to, co żywe od tego, co w sobie życia nie ma. Tymi przejawami są:

1) odżywianie się, przemiana materii, czyli pobieranie pokarmów, trawienie ich i wydalanie, co powoduje utrzymanie ciągłości życia, wzrost i wytwarzanie zarodków nowego życia,
2) zmienianie kształtów i wykonywanie różnych ruchów,
3) pobudliwość, czyli konkretne reakcje na bodźce ze świata zewnętrznego,
4) rozmnażanie się.

Fenomen życia zaskakuje nas tym, że doświadczamy go, możemy badać i opisywać jego przejawy, ale nie sięgamy życia w tym sensie, że nie wiemy, czym w swojej istocie jest. Życia nie można zobaczyć, nikt go nigdy nie widział, nie ma twarzy i nie jest nicością. „Widzimy tylko żyjące byty, nigdy nie widzimy ich życia"[32]. Życia, jak dotąd, żaden człowiek również nie wytworzył, nie wykreował. Zawsze jest dane, wcielone, samoobjawiające się i podlega nieskończonemu ciągowi rodzenia się.

Teorii dotyczących zaistnienia i trwania życia, jego przyczyn i źródeł, jest bardzo dużo, ale żadna z nich do końca zagadnienia życia nie wyjaśnia. Jak dotąd, ani filozofia, ani nauka tego nie dokonały. Nie ma też żadnego dowodu naukowego na to, że życie jest dziełem przypadku. Najprościej ujmując, widzimy różnicę między ciałem jeszcze żywym i już martwym, ale nie ujmujemy poznawczo istoty samego życia, które w ułamku sekundy uchodzi. Wiemy, że struktura elektronowa pierwiastków jest taka sama w materii nieożywionej, jak i w materii żywej, co zatem jest źródłem funkcji życiowych? Na to nie ma dotychczas odpowiedzi. Nicość nie tworzy czegoś, a niebyt bytu. Pierwiastek życia musi być doskonalszy od sił fizykochemicznych, bo tymi siłami kieruje, a gdy go zabraknie, materia się rozpada. Materia nie może być jednocześnie żywą i martwą. Źródło życia zatem nie może pochodzić z materii, bo materia rządzi się swoimi niematerialnymi prawami. Jednym z wyjaśnień tego zagadnienia jest to,

[32] M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996, s. 55

że ten pierwiastek życiowy jest duszą, formą substancjalną, która jest źródłem specyficznych czynności żywego organizmu. To ona tworzy z ciałem jedność rzeczywistego bytu, jedność substancjalną ciała żyjącego. Przyjmując, że człowiek jest istotą egzystującą w jedności duchowo–cielesnej [33], wiemy, że życie w nim po prostu jest i to po stronie egzystencji, a nie esencji oraz to, że jest to istnienie świadome, manifestujące się w różnych formach i ich poziomach organizacji. O przyczynach i źródłach istnienia życia, człowiek tworzył, tworzy i będzie tworzył różne teorie i hipotezy tak długo, jak będzie istniała ludzkość.

W jedności duchowo–cielesnej doświadczamy ciała — materii i niematerialnego ducha. Ciałem podlegamy prawom materii i czasu, ruchowi i trwaniu oraz jesteśmy częścią całego materialnego świata fizycznego jako pierwiastek tej całości. Ciałem podlegamy rozkładowi po ustaniu w nim życia. Duchem natomiast wymykamy się materii, przestrzeni i czasowi. Dzięki duchowi unosimy się poza granice materii i też poza rozpacz [34].

„Mówiąc, że człowiek jest ciałem i duchem, mamy na myśli, że te dwa pierwiastki jednej rzeczywistości są dla siebie wzajemnie stworzone, przy czym każdy z nich utrzymuje swój własny charakter; w ich związku dusza nie staje się ciałem, a ciało też duszą" [35].

Z ożywionym ciałem człowieka w jedności duchowo–cielesnej związany jest proces tożsamości cielesnej, który przebiega świadomie w wymiarze duchowym. „Soma jest naszym podstawowym i niezbywalnym środkiem percepcji, działania i myślenia" [36]. Świadomość swojej cielesności otwiera człowiekowi drogę do umiłowania mądrości — do filozofii, do filozoficznego rozumienia świadomości ciała, by na tej drodze dążyć do wiedzy, samowiedzy, cnoty, szczęścia i sprawiedliwości.

Z fenomenem ciała niewątpliwie związana jest cielesna świadomość. John Dewey przytacza argument Frederika Matthiasa Alexandra, że kształcenie cielesnej samoświadomości jest konieczne do „pobudzenia naszego konstruktywnego wzrostu i szczęścia", ponieważ jest istotne dla poprawy autopraktyki, a ta jest kluczowa dla wykorzystania wszystkich innych narzędzi, którymi dysponujemy [37].

---

33 O duchowości traktuje tekst autorstwa U. Wolskiej. Patrz: U. Wolska, *Pragnienie duchowości — czym jest życie duchowe człowieka*, „Paideia" 5/2023, Warszawa 2023, s. 43.

34 Por. R. Le Trocquer, *Kim jestem ja — człowiek?*, dz. cyt., s. 25–26.

35 Tamże, s. 46.

36 R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt, s. 8.

37 Za: tamże, s. 259.

Zawsze myślimy tu o żyjącym, czującym i wrażliwym ciele człowieka, różniącym się zasadniczo od ciała martwego. Za Husserlem postrzegamy, że „ciało jest środkiem całego postrzegania" i „ciało konstytuuje podstawowy i zasadniczy wymiar naszej tożsamości [38]. Zaistnienie ożywionego ciała człowieka jest początkiem powstania i rozwoju podmiotowości, odczuwania swojej odrębnej indywidualności i jasno określonej tożsamości. Możemy powiedzieć, Ja jestem i posiadam oraz używam mojego ciała. Każde Ja wyłania się z życia i jest złożoną oraz bardzo skomplikowaną całością człowieka osoby. Jest tożsamością z nim samym.

6. Ludzkie ciało nie jest rzeczą

Choćby krótko należy tutaj napisać o wadliwym używaniu ciała przez siebie samego i też drugiego. Nie afirmujemy tutaj i nie zajmujemy się szczegółowo problemami wadliwego używania ciała przez samego siebie i przez drugiego. Nie zajmujemy się też zauważaną współcześnie na każdym kroku praktyką używania ożywionego ciała jako rzeczy do hodowli i przeróbek poprzez nadmierną obróbkę, estetyzację ciała stosującą różnego rodzaju kosmetyki, diety, mody, tatuaże i chirurgiczne ingerencje zmieniające zewnętrzny wygląd ciała wypływające z awersji do własnego Ja i łowieniem za każdą cenę zewnętrznej uwagi na siebie. Nie zajmujemy się również używaniem ciała do różnych praktyk prowadzących jedynie do chwilowych, często pozornych przyjemności, takich jak między innymi zażywanie narkotyków, odartego całkowicie z miłości seksu, brutalnych praktyk transgresyjnych, homoseksualnych, czy sadomasochistycznych. Jednoznacznie przeciwstawiamy się tutaj praktykom zewnętrznego obrabiania ciała, służącym głównie globalnemu konsumeryzmowi i globalnemu rynkowi wszelkiej próżności. Nie omawiamy też daleko idących, nieodwracalnych modyfikacji ciała człowieka związanych ze zmianą płci, stwarzających coraz więcej problemów psychicznych, zwłaszcza kiedy zostało to dokonane w młodym wieku.

Przeciwstawiamy się współczesnej kulturze zbudowanej na rozdziale ducha i ciała, służącej głównie tym celom. „Wyobcowuje, reifikuje i rozczłonkowuje ona ciało, traktując je jako zewnętrzny środek i mechanizm podzielony na strefy intensywnej pracy mającej na celu osiągnięcie ostentacyjnie wymiernych rezul-

[38] Tamże, s. 21.

tatów oraz symulację sprzedaży niezliczonych towarów […]. Estetyka somatyczna, jak głosi ponadto omawiany przeze mnie argument, nieuchronnie podważa indywidualność i wolność, zalecając dostosowanie się do pewnych zestandaryzowanych miar i modeli jako optymalnie użytecznych czy atrakcyjnych" [39].

Wspomnieć tu także należy o traktowaniu ożywionego ciała człowieka przez oprawców, złoczyńców. Okrutnie, ale trafnie piszą o tych praktykach Max Horkheimer i Teodor Adorno w książce *Dialektyka oświecenia* [40]. Oprawcy znęcający się nad ciałem innego: „Manipulują ciałem, obchodzą się z jego członkami tak, jak gdyby były już oddzielone" [41].

Przywołać można też przerabianie martwych ciał ludzkich przez Niemców w obozach koncentracyjnych na mydło i abażury [42].

Krytyka estetyzacji i używania ludzkiego ciała jako rzeczy jest też prorocza, bo pisząc ją nie mogli przewidzieć tak daleko idącej współcześnie obróbki przez człowieka swojego ciała. „Człowiek określa się już tylko jako rzecz, jako element statyczny, jako *success or failure*. Jedynym kryterium jest samozachowanie, udana lub nieudana adaptacja do obiektywnej funkcji wzorców, które ją określają" [43]. Wszystko to prowadzi do stępiania samoświadomości, hamowania doskonalenia się i rozwoju człowieka. Tymczasem człowiek i jego ożywione ciało nie jest ani obiektem hodowlanym, nie jest środkiem, narzędziem, nie jest rzeczą do używania. Jest osobą, podmiotem i wymaga, zwłaszcza w dzisiejszym świecie, troskliwej ochrony przed uprzedmiotawianiem przez siebie samego i przez innego. W przestrzeni publicznej jest dużo materiałów na ten temat i każdy może po nie sięgnąć.

Wyjściowo ciało jest miejscem samowiedzy i kształtowania tożsamości swojego Ja. „Jak długo nasza przyszłość będzie wiązała się ze zmianami w sposobach wykorzystania ciała i zmianami w doświadczeniu, tak długo somatyczna świadomość powinna odgrywać główną rolę w podążaniu, kierowaniu i w reagowaniu na te zmiany" [44]. Ja cielesne zawsze jest tożsame z Ja myślącym. Człowiek jest

---

39 Tamże, s. 51.

40 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 138–188, 257–359.

41 Tamże, s. 358.

42 Por. R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt., s. 50.

43 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 44.

44 R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt., s. 34.

całością, holistyczną jednością i nie składa się tylko z części, fragmentów, tak jak bada to nauka. Jest czymś więcej niż sumą tych zbadanych fizyczno–chemicznych naukowych części, fragmentów. Całość człowieka w jedności duchowo–cielesnej tworzy i determinuje poszczególne elementy. W tej całości człowiek doświadcza widzialnej ekspresji życia duchowego [45].

7. Integralna ochrona i rozwój człowieka jako jedności duchowo–cielesnej

Od czasów starożytnych filozofowie podkreślają, że żyjemy, myślimy i działamy poprzez nasze ciała i dlatego ważne jest poznawanie i troska o ciało. Wymiar cielesny jest bardzo ważny w życiu duchowo–cielesnym i w żadnym wypadku nie można go ignorować. Sokrates twierdził, że zły stan zdrowia skutkuje często błędami poznawczymi i głosił, że „ciało jest cenne dla wszystkich ludzkich czynności; we wszystkich swych zastosowaniach powinno być tak sprawne, jak to tylko możliwe. Nawet w przypadku aktu myślenia — któremu ciało powinno rzekomo towarzyszyć w jak najmniejszym stopniu — mogą się zdarzyć, jak każdy wie, poważne błędy na skutek złego zdrowia fizycznego" [46].

Platon kojarzy nam się głównie z tym, że ciało jest więzieniem dla duszy, ale w *Timaiosie*, gdzie jest o tym mowa, czytamy „żadnych ruchów duszy bez ciała ani ruchów ciała bez duszy — aby się jedno przeciw drugiemu ostało i żeby nabrały sił równych i zdrowia. Więc ktokolwiek się zajmuje matematyką albo się oddaje jakieś innej ciężkiej pracy naukowej, to niech i ruchu ciała pilnuje, niech uprawia gimnastykę. A znowu, kto gorliwie ciało kształci, niech o pracy umysłowej pamięta i niech zajmuje się przy tym muzyką i wszelkim umiłowaniem mądrości, jeżeli się ma słusznie nazywać i pięknym i dobrym" [47]. Takie praktyki i treningi somatyczne proponuje nam wielu filozofów i myślicieli. Spotykamy je też w azjatyckich praktykach hathy–jogi, medytacji zen i tai chi chuan, czy u chińskich mędrców Konfucjusza, Laozi i Chuangzi. Wszystkim chodzi o troskę o ducha i ciało. Żyjemy w jedności duchowo–cielesnej i z takim samym

[45] Por. U. Wolska, *Pragnienie duchowości...*, dz. cyt., s. 43–65.

[46] Za: R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt., s. 37.

[47] Platon, *Timaios*, [w:] Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki t. II, Kęty 2005, 88 B–C.

zaangażowaniem i wysiłkiem dbajmy zarówno o ducha, jak i ciało. Chodzi o właściwą harmonijną relację ciała i umysłu oraz o to, by robić to świadomie i mądrze.

Nam chodzi tu o somatykę praktyczną z samowiedzą i troską o siebie, o wewnętrzną głębię doświadczania ciała, o ochronę zdrowia, o dbanie o ciało i ducha, o wewnętrzne trwałe piękno, które promieniuje na zewnątrz. Chodzi o zwrot ku immanencji, do wolnej podmiotowości transcendencji. O podmiotową rolę żywego i pięknego ciała w celu przeżywania osobistego doświadczenia [48].

Za wręcz „świętego patrona ciała" uważa się Maurice'a Merleau–Ponty'ego, którego fenomenologiczna filozofia ciała jest próbą opisania doświadczenia własnej cielesności. Ciało, według niego, jest źródłem percepcji i działania człowieka [49]. Jest to bardzo szczególne ujęcie ciała, bowiem pisze o ciele, które konstytuuje milczące, nieme, niewysłowione *cogito.* Tak pojęte *cogito* jest samym istnieniem, jest obecnością siebie dla siebie i jest wcześniejsze od filozofii. Rozpoznaje siebie w chwili zagrożenia, w sytuacjach tragicznych, granicznych, w trwodze śmierci. Jest czystym odczuciem siebie, gdzie nie ma jeszcze myśli i musi być dopiero odkryte. To pierwotna subiektywność, świadomość milcząca, która warunkuje język. Jest tak pierwotna, że jest jeszcze niewyartykułowanym ujęciem świata, jest tłem milczenia dla języka i pierwotną ekspresją. Ciało, jako świadomość milcząca, ujmuje siebie — Ja myślę — i dzieje się to przed użyciem języka. *Nieme cogito* wyraża siebie i jest jak pierwsze spojrzenie dziecka na otaczający go, zagmatwany jeszcze świat, a dopiero potem rozwija swe moce i staje się podmiotem mówiącym. Takie widzenie nie jest myśleniem widzenia. Istnieje przez antycypację i intencję. Jest odczuciem własnej obecności, podmiotowej przynależności do świata, oddziaływaniem świata w sobie. Nasze ciało kieruje nami w sposób doskonały i nie należy temu przeszkadzać niepotrzebnymi analizami wychodzącymi poza postulaty zdrowego rozsądku [50].

Zaistnienie człowieka, jego ożywionego ciała, to moment, kiedy „raz na zawsze zostało puszczone w ruch coś, co nawet podczas snu nie może przestać widzieć lub nie widzieć, odczuwać lub nie odczuwać, cierpieć lub być szczęśliwym, myśleć lub odpoczywać, słowem rozmawiać ze światem" [51]. Dzięki zaistnieniu ciała rozumnego i poznającego wkraczamy w świat i realizujemy w nim

[48] Por. R. Shusterman, *Świadomość ciała*, dz. cyt., s. 52.

[49] Por. M. Merleau–Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt.

[50] Tamże, s. 425–426.

[51] Tamże, s. 428.

swoją tożsamość jako nieodłączny podmiot od ciała i świata. W ten sposób ciało definiuje ludzką tożsamość. Przeżywamy i doświadczamy bycia w świecie i swoją w nim obecność. Ożywionego ciała człowieka nie można zredukować do organizmu, do jakieś rzeczy w świecie.

Merleau–Ponty w *Fenomenologii percepcji*[52] określa ciało jako ciało–podmiot; własne ciało to byt czasowy, wielopoziomowy, wielopłaszczyznowy istniejący w świecie i przekraczający samego siebie, transcendujący. Człowiek osoba–podmiot ma unikatową możliwość odczuwania swojego ciała i świata, w którym się znajduje. „Ale wchodząc tak w kontakt z ciałem i ze światem, odnajdziemy też samych siebie, bo jeśli postrzega się swoim ciałem, to ciało jest pewnym naturalnym Ja i jakby podmiotem postrzegania"[53].

Pewność postrzeganego świata, dzięki pierwotnemu stadium doświadczenia przez własne ciało, jest nieusuwalna. Przez całe życie człowiek doświadcza utożsamienia swojej cielesności i podmiotu, ucieleśnionej podmiotowości swojego Ja osobowego. Ciało jest pierwotnym doświadczeniem tożsamości ze sobą i otwarciem się na struktury poznawcze, biologiczne i kulturowe. Jest nośnikiem prawdy zapisanej w realnym świecie. Egzystencja ludzka w swojej cielesności jest dialektyką transcendencji o wertykalnej naturze. W cielesność wpisana jest możliwość przekraczania się, transcendencji właśnie. Otwiera nam dostęp do świata. Odkrycie cyklicznego i transcendującego charakteru cielesności człowieka jest punktem wyjścia w filozofii ciała Merleau–Ponty'ego. Nie da się tego pogodzić z kartezjańskim dualizmem, monizmem materialistycznym czy spirytualistycznym[54].

Michel Henry[55] swoją filozofię ciała wykłada w książce *Wcielenie. Filozofia ciała.* Nazywa ciało bytem absolutnym, samoobjawialnym, źródłowym, samowystarczalnym. Ciało czerpie wszystko z życia. Żyć, to znaczy być sobą i w nieustannym procesie doznawać siebie samego w sobie samym i w świecie. Życie jest wcielone w ciało człowieka i objawione mu. Ożywione ciało jest warunkiem wszystkiego, co doświadczalne, wszystkiego, co istnieje. Doświadczenie własnego ciała jest intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne. Henry pisze o samo–doznawaniu, które jest tożsamością doznającego i doznawanego, to doznawanie

---

52 Tamże, s. 221–226.

53 Tamże, s. 226.

54 Por. P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej*, Warszawa 2020, s. 102–103.

55 M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 173–237.

samego siebie, niezależnie od płci. To czucie doznawane przez ciało, czyli zdolność do odczuwania, doświadczania i przeżywania we wnętrzu człowieka.

Emmanuel Lévinas potwierdza, że człowiek ze swoim własnym ciałem nie jest w żadnym wypadku rzeczą. Początek zaistnienia podmiotu łączy się z jego ciałem — „cielesność podmiotu jest nieodłączna od jego podmiotowości" [56]. Ciało zwiastuje nadejście świadomości, samo ciało jest świadomością, podmiotem [57]. Ukazuje nam też związek osoby z ciałem jako tajemniczą więź, która łączy nasze Ja z Innym. Ciało jest warunkiem spotkania z Innym. Dzięki ciału człowiek odkrywa siebie jako odpowiedzialność za innych. „Ożywianie ciała przez duszę jest tylko wyrazem podmiotowości o strukturze jeden–za–drugiego" [58]. Odpowiedzialność jest wcielona, jest dawaniem. Człowiek jest wybrany do odpowiedzialności, znakiem wybrania jest Dobro. Bez ciała i odpowiedzialności podmiotowość człowieka upada [59].

Ciało u Lèvinasa służy zatem do eksponowania relacji etycznej, jest miejscem decyzji i wyboru etycznego tak, że ujawnia się w tym transcendentalny charakter [60]. Tym samym Lévinas wzywa człowieka do wycofania się ze sfery anonimowego i bezsensownego dziania się i działania, a skupienie się na jednostkowej, osobniczej podmiotowości, która odpowiedzialnie przyjmie wezwanie etyczne przychodzące z zewnątrz od twarzy Innego, drugiego człowieka, by poprzez to ukonstytuować się jako dojrzały podmiot etyczny.

U Jean–Luc Mariona [61] człowiek w ożywionym ciele jest ujęty również podmiotowo, a jego filozofia ciała jest częścią filozofii podmiotu. Ciało ujmuje on w obszarze fenomenologii donacji i odgrywa tu bardzo ważną rolę. Jest jednym z fenomenów przesyconych [62], gdzie nadmiar intuicji przekracza ujęcia obiektywne, i daje człowiekowi dostęp do samego siebie. Ciało jest dane i takie się

---

56 E. Lévinas, *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 132.

57 Por. P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności*, dz. cyt., s. 143. E. Lévinas, *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 94–99.

58 E. Lévinas, *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 133.

59 Por. P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności*, dz. cyt., s. 160–166.

60 Tamże, s. 170.

61 Por. J.–L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Sarzyński, Warszawa 2007. Por. również: P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności*, dz. cyt., s. 259–295.

62 „Sens słowa „nasycony" lub „przesycony" w odniesieniu do fenomenu oznacza maksymalny stopień jakości (*qualité*), jaka dana rzecz może zawierać. Używa się tego terminu także w sensie „spełniony", „napełniony". „syty", „pełny", „napełniony", [w:] P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności*, dz. cyt., s. 276.

człowiekowi jawi. Donacja nie mająca granic jest wcześniejsza niż byt i nicość. Nie poddaje się naukowemu mierzeniu i weryfikowaniu, daje się w sposób absolutny i wolny. Doświadczenie cielesności, będącej fenomenem nasyconym, jest samodoświadczeniem, samodoznawaniem na przykład miłości, bólu, cierpienia, agonii czy też radości, jest podstawowym medium donacji. Fenomen nasycony ujmujemy w obszarze poszerzonego zakresu fenomenów, nie daje siebie widzieć, to coś, co jest nieuchwytne, nadmiarowe i niewidzialne. Cielesność daje siebie sobie samej, przez siebie, jest czującą siebie, jest nieprzekraczalnie tylko swoja, nierozłączna z jednostkowym Ja, jest donacją sobości. Zauważamy tu tożsamość dotkniętego i dotykającego, odczuwanego z tym, który czuje, widzianego i widzenia, słyszanego i słyszenia. Od ciała nie można uciec, ani zdystansować się do niego, jest drogą do tożsamości, ciało rezyduje w sobie samym. Ciało jest donacją, jest niepowtarzalne, wydarzyło się i po prostu jawi się, jest.

Bardzo specyficzną stałą cechą ożywionego ciała w jedności duchowo–cielesnej jest nieustanny ruch i działanie. „Działanie nie jest bardziej związane z duszą aniżeli z ciałem, gdyż stan braku myśli w duszy i bezwzględny spoczynek ciała wydają się jednakowo przeciwne naturze i nie zdarzające się w świecie. Substancja raz działająca będzie działać zawsze”[63].

Całe życie człowieka jest wykonywaniem decyzji, czynnością, działaniem w teraźniejszości. Działanie jest czynnością cielesną, która dokonuje zmiany w świecie — „ten świat nie jest jedynie spektaklem, lecz problemem i zadaniem, materią do działania”[64]. W świecie działamy całym ciałem podmiotowym ze świadomym Ja. Działamy własnym ożywionym ciałem będącym pośrednikiem między wewnętrznością, sobą, świadomym Ja, odciskających swoje piętno we wszystkich działaniach, a zewnętrznością świata[65].

Ożywione ciało człowieka w całości, jedności duchowo–cielesnej w pewnym sensie działa samoczynnie, bez udziału świadomego Ja, głównie w obszarze fizjologii, samoleczenia i instynktu utrzymania życia, a w pewnym sensie

---

63 G. W. Leibniz, *Nowy system dla objaśnienia natury substancji oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *Pisma z metafizyki natury*, red. S. Blandzi, Toruń 1999, s. 105.

64 P. Ricoeur, *Le volontaire et involontaire*, [w:] *Philosophie de la volonté*, t. 1, Paryż 1950, s. 37, cyt. za: P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności*, dz. cyt., s. 186.

65 Por. P. Ricoeur, *Soi–méme un autre*, Paryż 1990, s. 528–531, cyt. za: P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności*, dz. cyt., s. 210–211.

współdziała w nim moc duchowa do najwznioślejszych duchowych działań człowieka, do panowania nad rozwojem duchowym w tej całości.

Ożywione zaistniałym życiem ciało człowieka na początku rozwija się według określonego, ale nie do końca pojętego planu, a potem od pewnego czasu zmierza ku materii martwej, kiedy uchodzi z niego to życie razem z duchem. To moment, kiedy rozpada się integralna całość — jedność duchowo–cielesna człowieka. Im starszy jest człowiek, im bliżej śmierci, tym bardziej odczuwa ograniczenia zużywającego się ciała, ale jest świadomy, mocy ducha w nim się objawiającej.

Możemy określić sytuacje, w których ciało ożywione człowieka–osoby przechodzi w stan nieożywiony, martwy:

1. Sytuacje niezależne od człowieka i jest to naturalna śmierć z powodu starości, zużycia się organizmu i wszystkie naturalne sytuacje wytłumaczalne, i niewytłumaczalne, kiedy kończy się życie człowieka w okresie od momentu powstania tego życia. Włączamy tu przypadki losowe, takie jak utonięcia, zatrucia oraz wszelkie kataklizmy naturalne obserwowane w przyrodzie, gdzie giną ludzie.
2. Sytuacje zależne od człowieka, siebie samego lub drugiego. To jest kiedy człowiek sam siebie pozbawia życia i jest to samobójstwo. Kiedy Drugi człowiek bierze udział w pozbawieniu życia innych, to są między innymi wszelkie przypadki losowe z udziałem człowieka, takie jak niezawinione wszelkiego rodzaju śmiertelne wypadki w różnych sytuacjach. I w końcu mamy zabójstwa w czasie pokoju i w czasie różnych konfliktów wojennych.
3. Bardzo specyficznymi i kontrowersyjnymi sytuacjami ustania życia człowieka są te, kiedy człowiek zostaje pozbawiony życia przez drugiego człowieka w wyniku aborcji, eutanazji oraz ta, kiedy z żyjącego jeszcze ciała człowieka pobierane są organy do przeszczepu, po czym to ciało staje się martwe.

8. Refleksje końcowe

Plemnik jest z ciała mężczyzny ojca, jajeczko jest w ciele lub z ciała kobiety matki. Spotkanie i połączenie dwóch ciał skutkuje nowym życiem człowieka, nowym, rozwijającym się ciałem nowego człowieka w ciele kobiety matki. Każde zabicie tego nowego życia człowieka jest jednocześnie unicestwieniem tego nowego człowieka. Z zaistniałym już życiem człowieka w procesach *in vitro* powstał problem z niszczeniem i przechowywaniem nadprogramowych zarodków

ludzkich z życiem konkretnego człowieka. Nie ma jak dotąd sposobu ludzkiego rozwiązania tego problemu. Jeżeli człowiek wydaje sobie zgodę na niszczenie życia ludzkiego, to życie ludzkie staje się tym samym nic niewarte. Skutkuje to horrorem zagłady. W naukach biologicznych jest to jasne i też dla każdego zdroworozsądkowo myślącego człowieka. Ideologicznie nazywanie tego zabójstwa zwykłym usunięciem czegoś niechcianego, co nie jest człowiekiem, z ciała matki jest nieporozumieniem. Zabicie życia człowieka na każdym etapie jego życia jest zabiciem tego konkretnego człowieka osoby. Filozofia bazuje na prawdzie. Tu nasuwa się taka refleksja. Kiedy odważymy się na prawdę, to nie będziemy nazywali takiego zabójstwa, jak aborcja, czy eutanazja leczeniem i nie będziemy zmuszali do tego lekarzy w szpitalach, które służą do leczenia i ratowania życia człowieka. Kiedy jednak człowiek daje sobie prawo do zabijania, to niech to zabijanie odbywa się w specjalnych miejscach do zabijania, w zabijalniach, uśmiercalniach życia ludzkiego i niech wykonują to powołani do tego zabójcy — kaci. Kiedy spojrzymy takiej prawdzie w prosto oczy, to podejrzewam, że chętnych już nie będzie tak dużo i nie da się tego przykryć fikcją czynienia czegoś dobrego, ludzkiego.

Kolejnym problemem jest pobieranie narządów do transplantacji z ożywionego, żywego jeszcze ciała, a po pobraniu ciało to staje się martwe. Nikt z najbliższych nie dostanie pozwolenia na pogrzeb takiego żyjącego jeszcze ciała. Pytanie? Znowu chodzi tutaj o prawdę. Człowiek wybiera taką formę użycia organów z żyjącego jeszcze ciała, ale niech to ciało nie nazywa martwym, śmierć pnia mózgu nie czyni ciała martwym. Rodzina ma prawo do prawdy, że z żyjącego ciała zostaną pobrane organy, po czym ciało stanie się bez życia, czyli martwe. I nasuwa się tu pytanie? Kto zabija to życie w żywym ciele? Odpowiedź jest prosta, ale ci, co się tego dopuszczają, żyją w pewnej fikcji. Nie byłoby każdego z nas ludzi tutaj na świecie, gdyby w jakimkolwiek momencie od zaistnienia naszego życia, ktoś to nasze życie unicestwił. W takim świecie — cywilizacji śmierci — żyjemy, pytamy tylko — Jak długo jeszcze?

Bibliografia

Brach–Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018.

Deleuze G., *Immanencja: życie*, tłum. K. M. Jaksnedr, Kraków 2017.

Franck D., *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017.

Henry M., *C'est moi la vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Seul, Paris 1996.

Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair,* Paryż 2000.

Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.

Horkheimer M., Adorno W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubiektivität Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1921–1928, „Husserliana" 15/1973.

Karpiński P., *Odsłanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej,* Warszawa 2020.

Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.

Krąpiec M. A, M. Wnuk M., *Życie*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 971–985.

Krąpiec M. A., *Ciało ludzkie* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2. Lublin 2001, s. 176–186.

Krąpiec M. A., *Ja człowiek,* Lublin 2005.

Le Trocquer R., *Kim jestem ja — człowiek?* tłum. O Scherer, Paryż 1968.

Leibniz G. W., *Nowy system dla objaśnienia natury substancji oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *Pisma z metafizyki natury*, red. S. Blandzi, Toruń 1999.

Lévinas E., *Inaczej niż być, lub ponad istotą,* tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

Marcel G., *Być i mieć,* tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.

Marcel G., *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.

Marion J.–L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji,* tłum. W. Sarzyński, Warszawa 2007.

Merleau–Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

Murawska M., *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego,* Wrocław 2011.

Pańpuch Z., *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.

Platon, *Timaios*, [w:] Platon, *Dialogi*, tłum. w. Witwicki, t. II, Kęty 2005.

Ricoeur P., *Le volontaire et involontaire, [w:] Philosophie de la volonté,* t. 1, Paryż 1950.

Ricoeur P., *Soi–méme un autre,* Paryż 1990.

Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne,* część druga IV, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Wojtyła K., *Osoba i czyn,* Kraków 1969.

Wolska U., *Człowiek — rzecz czy osoba. Filozoficzne ujęcia człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności,* Warszawa — Radzymin 2017.

Wolska U., *Pragnienie duchowości — czym jest życie duchowe człowieka*, „Paideia" 5/2023, s. 43–65.

THE PHENOMENON OF A LIVING BODY IN SPIRITUAL–CORPOREAL IDENTITY

Summary

The tex is about the animated and spiritualized human body, which is a peculiar phenomenon and is, as Husserl writes, simply given to man, is constantly his own and at his own disposal. Even though we already know a lot about man, the body is still a mystery, and especially we still ask how consciousness is embodied in the body and what is the life that pulsates in it. We will read here about presence and knowledge in spiritual–corporeal unity, identity and self–perception in a holistic philosophical approach as opposed to the fragmentary study of man by specific sciences. We will consider the difference between a dead and a living body, and we will also show how important it is to take proper care of the body and to achieve spiritual and bodily harmony, leading to a meaningful, fulfilled and good life. The biggest problem is treating the body as a thing to be processed by oneself and others, as well as any other interference, violating what is most important in human life, i.e. absolute dignity and respect from the very first moment of the body existing and life in it until natural death.

Keywords: animate spiritual body, dead body, life in the body, consciousness in the body.

STEFAN SZARY [1]

ZNACZENIE DUCHOWEGO WYMIARU OSOBY W PRAKTYCE TERAPEUTYCZNEJ [2]

1) Wstęp. 2) Próby zdefiniowania duchowości. 2.1) Pierre Dumoulin. 2.2) Antoni Kępiński. 2.3) Viktor Emil Frankl. 3) Duchowość w praktyce medycznej. 3.1) Znaczenie duchowości w opiece medycznej zorientowanej na pacjenta. 3.2) Granice i znaczenie duchowości w psychoterapii. 4) Wnioski i zakończenie.

Abstrakt

Tematyka duchowości znajduje się w polu zainteresowań teologów, filozofów, a także pewnej części artystów. Można zatem odnieść wrażenie, że jest to zagadnienie specyficzne i dość abstrakcyjne. Czy jednak takie postrzeganie duchowości jest słuszne? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, skierowano się z jednej strony w obszar teologii i filozofii, z drugiej, w stronę praktyki — psychoterapii i działalności medycznej, określanej jako *person–centered care* (opieka skierowana na osobę, opieka zorientowana na pacjenta). W części pierwszej dokonano rekonstrukcji poglądów na temat duchowości trzech wybranych autorów: teologa Pierre'a Dumoulina, lekarza psychiatry i humanisty Antoniego Kępińskiego oraz lekarza psy-

[1] Doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor Wyższej Szkoły Edukacji i Terapii im. prof. Kazimiery Milanowskiej w Poznaniu, e–mail: st.szary@gmail.com; strona internetowa: www.stefan–szary.pl.tl

[2] W dniach 24–25 listopada 2023 roku odbyła się w Krakowie VI Ogólnopolska Konferencja „Psychiatria i duchowość". Konferencja została zorganizowana przez pracowników Katedry Psychologii i Psychopatologii Rozwoju Człowieka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Podczas konferencji dr Stefan Szary, prof. WSEiT wygłosił wykład pt.: *Odzyskać duchowość…? Zdrowe myślenie w zatrutych czasach*.

chiatry i psychoterapeuty, twórcy logoterapii, Viktora Emila Frankla, a następnie przedstawiono ważność duchowych potrzeb człowieka w odniesieniu do terapii psychosomatycznej oraz psychoterapeutycznej. Na podstawie przeprowadzonych analiz duchowości stwierdzono, że duchowy wymiar osoby stanowi fundamentalny poziom osoby i odnosi się bezpośrednio do problematyki sensu egzystencji. Dotyczy on zarówno tych osób, które deklarują wiarę religijną, jak i tych, które mają odmienne stanowisko wobec religii. Duchowość dotyczy zatem każdej osoby.

Słowa kluczowe: *duchowość, duchowy wymiar osoby, filozofia egzystencji, psychosomatyka, psychoterapia*

1. Wstęp

Problematyka duchowości należy do grupy zagadnień interdyscyplinarnych i jest badana przez naukowców reprezentujących różne dziedziny wiedzy. Wydawać by się mogło, że duchowość stanowi wyzwanie *sensu stricto* spekulatywne, a więc oderwane od życia i codzienności. Czy jednak założenie to jest słuszne? Biorąc pod uwagę wymienione wyżej dziedziny, warto postawić następujące pytanie: Jakie konsekwencje mogą wynikać z powodu przedwczesnego odrzucenia wymiaru duchowości (a więc jego unieważnienia, zredukowania, wzięcia w nawias, potraktowania jakby nie istniał), mając na uwadze konkretną osobę, będącą uczestnikiem procesu terapeutycznego? Pytanie to zawiera w sobie problematykę ujętą w szerszej perspektywie: Dlaczego wymiar duchowości wydaje się być ważny nie tylko w teologii i filozofii, ale właśnie w medycynie, psychiatrii, psychologii, psychoterapii — w praktyce terapeutycznej, a także w pedagogice? Podejmując próbę odpowiedzi na postawione wyżej pytania, warto zacząć od rozpoznania kwestii podstawowej, a więc od tego, czym jest duchowość i w jaki sposób jest rozumiana?

Celem pracy nie jest prezentacja poglądów z perspektywy historycznej, lecz ukazanie trzech wybranych stanowisk: 1) teologa Pierre'a Dumoulina[3], który

[3] Pierre Dumoulin, ur. 1961 r., francuski profesor teologii, duchowny katolicki, członek stowarzyszenia Roc–Estello. Uzyskał doktorat z teologii biblijnej — badania nad Księgą Mądrości (Papieski Instytut Biblijny), a po ukończeniu studiów na Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) rozwinął działalność misyjną i uczestniczył w założeniu seminariów w Kazachstanie, Rosji, Gruzji.

rozważania o duszy i duchowości zawarł w pracy *Qu'est–ce que l'âme*?, 2) wybitnego polskiego humanisty, lekarza psychiatry Antoniego Kępińskiego[4] oraz 3) wybitnego austriackiego psychiatry, psychoterapeuty, twórcy metody logoterapii — Viktora Emila Frankla[5]. Poglądy wymienionych autorów wybrano jako punkt odniesienia w analizie dotyczącej znaczenia duchowości w praktyce terapeutycznej.

2. Próby zdefiniowania duchowości

Czym jest dusza? Jak rozumieć duchowość? Na jakich podstawach i w oparciu o jaką argumentację uczeni formułują odpowiedzi na powyższe pytania?

Najważniejszym źródłem dla prowadzonych badań w perspektywie teologicznej jest w pierwszym rzędzie Biblia, następnie doktryna Ojców Kościoła (patrystyka), a także nauczanie zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego (mając na uwadze teologów katolickich). Tą drogą podąża Pierre Dumoulin.

Refleksję psychologiczną Antoniego Kępińskiego charakteryzuje przyjęta przez niego koncepcja metabolizmu: metabolizmu energetycznego oraz me-

Jest autorem prac: *Origines bibliques de l'Eucharistie*; *L'évangile de Marc*; *Qu'est ce que l'âme, qu'est ce que l'Homme*; *L'homme et la santé selon sainte Hildegarde* — CD MP3; *La messe expliquée pour tous*; *Lire l'Evangile de Jean*; *Les mérites de la vie*; *Luc, l'évangile de la Joie*; *Hildegarde de Bingen*; *Une souffrance féconde; Qu'est–ce que l'âme?*. Zob. https://www.etoilenotredame.org/librairie/author/Pierre%20Dumoulin [stan z dn. 11.01.2024].

[4] Antoni Kępiński, 1918–1972, polski lekarz, psychiatra, humanista i filozof. Jeden z najbardziej znanych polskich lekarzy psychiatrów, uważany za geniusza psychiatrii. Jest twórcą koncepcji metabolizmu energetyczno–informacyjnego i psychiatrii aksjologicznej. Jest autorem prac: *Refleksje oświęcimskie*; *Psychopatologia nerwic*; *Rytm życia*; *Schizofrenia*; *Z psychopatologii życia seksualnego*; *Melancholia*; *Psychopatie*; *Lęk*; *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*; *Poznanie chorego*. Zob. T. Górka, *Kępiński Antoni*, [w:] *PEF*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. . 596–598.

[5] Viktor Emil Frankl, 1905–1997, austriacki psychiatra i psychoterapeuta pochodzenia żydowskiego, więzień obozów koncentracyjnych, twórca logoterapii., doktor filozofii, a także profesor neurologii i psychiatrii wydziału medycznego Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz profesor logoterapii American International University w Kalifornii. Jest autorem prac: *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*; *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*; *Homo patiens*; *Man's Search for Meaning*; *Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*; *The Unconscious God: Psychotherapy and Theolog*; *Der unbewusste Gott*; *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Zob. https://www.viktorfrankl.org/biography.html [stan z dn. 11.01.2024].

tabolizmu informacyjnego. W odniesieniu do zagadnienia duchowości istotną rolę odgrywa koncepcja metabolizmu informacyjnego.

Z kolei Viktor E. Frankl tworzy i uzasadnia swoje stanowisko na temat duchowości, odwołując się przede wszystkim do doświadczenia życiowego — zarówno osobistego, jak i uzyskanego na podstawie pracy z pacjentami.

2.1. Pierre Dumoulin

Wraz z teologiem Pierre'em Dumoulin można przyjąć hipotezę i postawić pytanie, czy jedną z charakterystycznych cech społeczeństwa wieku XXI, określanego jako *e–society* (społeczeństwo informacyjne, czasem też określane jako społeczeństwo elektroniczne — *electronic society*) nie jest redukcja i minimalizacja duchowego wymiaru osoby? Czy w uprawniony sposób można mówić o kryzysie duchowości? Chociaż w języku zachowały się ślady duchowości, to jednak samo pojęcie duszy jest coraz bardziej nieobecne. Nie należy z tego wnioskować, że problem zarówno duszy, jak i duchowości nie jest ważny. Wręcz przeciwnie, według Dumoulina, stanowi on jedną z najważniejszych kwestii do rozważenia w świecie współczesnym. „Dusza — słowo klucz wszelkiej metafizyki — jak się wydaje znikło z naszego słownictwa, chyba że mówimy o »stanie« duszy albo o »smutku duszy«. Pytanie: »Czym jest dusza?« pozostaje jednak głównym problemem naszej cywilizacji, choć można je też sformułować inaczej: »Co stanowi o godności ludzkiej?«" [6].

Jako teolog, odpowiedzi na pytanie: Czym jest dusza? Dumoulin poszukuje w Biblii. Pisze: „Pojęcie dusza często oznacza w Piśmie Świętym życie ludzkie (por. Mt 16, 25–26; J 15,13) lub całą osobę ludzką (por. Dz 2,41). Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne (por. Mt 26,38; J 12,27) i najwartościowsze (por. Mt 10,28; 2Mch 6,30); to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: »dusza« oznacza zasadę duchową w człowieku" [7]. Powyższe teologiczne określenie duszy francuski teolog formułuje także psychologicznie: „Dusza to »ja« w całej mojej wrażliwości, to moja chłonność, emocje, wyobraźnia, zdolność rozumienia i myślenia.

[6] P. Dumoulin, *Czym jest dusza?*, tłum. M. Serejska–Wróbel, Warszawa 2008, s. 8.

[7] Tamże, s. 36.

Wszystko to samo w sobie nie jest ani dobre, ani złe, ale musi mieć głębokiego przewodnika: bez tego myślom, które zaplątają nasz rozum, towarzyszą (lub je zastępują) skojarzenia i emocje, wywołujące niekontrolowane reakcje" [8].

Podstawowym zadaniem duszy, która stanowi zarazem duchową zasadę w człowieku, jest porządkowanie, scalanie, ukierunkowywanie wszelkich myśli i działań podejmowanych przez człowieka. Duch, według Dumoulina, stanowi centrum, które scala i zarządza procesami życia osoby i jest związane z podejmowaniem przez niego decyzji (a więc z wolnością osoby) i braniem na siebie odpowiedzialności w związku z dokonanymi wyborami. Teolog nie daje odpowiedzi na pytanie, czy duch dotyczy także działań nieświadomych lub wykonywanych przez człowieka podświadomie, pisze natomiast o możliwym „stanie ducha w uśpieniu" i zwraca uwagę na to, że świadomość jest przejawem ducha. Pisze Dumoulin: „Świadomość to prawdziwe ja, przejaw ducha, istota duszy. Kiedy jest rozbudzona, promienieje wkoło. Często jednak pozostaje w uśpieniu: z powodu niewiedzy, ze strachu bycia sobą, z powodu kłamstw w obliczu odpowiedzialności, z powodu gnuśności czy lenistwa człowiek ucieka, pozwala samemu statkowi na dryfowanie, podczas gdy życie »się toczy« [9].

Z teologicznego punktu widzenia problematyka duszy wiąże się z pytaniem o jej nieśmiertelność, a więc: czy dusza jest śmiertelna i czy dusza umiera wraz ze śmiercią biologiczną człowieka, czy też dusza jest nieśmiertelna? Odpowiedź teologiczna brzmi: duch jest życiem, które cechuje nieśmiertelność. Pisze francuski teolog: „Co do ducha, to jest on życiem, nie może umrzeć, ale kiedy jest obezwładniony, umniejszony, zdławiony, może zaniknąć i pozostać głuchym na Boga: jest to stan grzechu, zamknięcia się na łaskę. Zbyt często nie jesteśmy świadomi chorób, które drążą nasze dusze i paraliżują działanie ducha" [10]. Warto zauważyć, że z punktu widzenia teologicznego nie należy przypisywać człowiekowi grzechu tam, gdzie ma się do czynienia z nieświadomością i brakiem wolnej woli. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego: „Źródłem grzechu jest serce człowieka i jego wolna wola" [11]. Wolna wola zakłada w sposób konieczny świadomość. Wydaje się zatem, że gdy człowiek jest nieświadomy, także „nieświadomy chorób duszy", trudno przypisać mu w takiej sytuacji „stan grzechu".

[8] Tamże, s. 16.

[9] Tamże, s. 66–67.

[10] Tamże, s. 78.

[11] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1853.

Pozostawiając bardziej szczegółowe rozważanie kategorii grzechu teologom, warto podkreślić wagę i odpowiedzialność każdego człowieka za własny rozwój, mając na uwadze nie tylko rozwój dotyczący życia zewnętrznego, ale także rozwój dotyczący życia wewnętrznego. Ignorując którąkolwiek z tych perspektyw, trudno poszukiwać odpowiedzi na jedno z najważniejszych pytań naszych czasów, które odważnie postawił także Dumoulin: »Co stanowi o godności ludzkiej«?

2.2. Antoni Kępiński

Według Antoniego Kępińskiego, istotną cechą człowieka — obok metabolizmu energetycznego wspólnego wszystkim istotom żyjącym — jest metabolizm informacyjny. Człowiek nie tylko żyje, ale wie o tym, że żyje — jest istotą świadomą i samoświadomą. Co więcej, człowiek ma świadomość nie tylko teraźniejszości i bezpośredniości, a więc życia przeżywanego »tu i teraz«, ale ma świadomość czasu przeszłego oraz przyszłego. „Rozwój układu nerwowego człowieka — pisze Kępiński — zapewnia mu, praktycznie biorąc, nieskończone możliwości tworzenia różnorodnych form funkcjonalnych (struktur czynnościowych) »metabolizmu informacyjnego«. (…) Prawdopodobnie niezwykły zakres możliwości tworzenia różnych struktur czynnościowych powoduje, że człowiek nie mieści się w konkretności życia” [12].

Człowiek mając świadomość własnej śmierci w przyszłości, z jednej strony doświadcza niepewności własnego istnienia (rodzaj lęku metafizycznego), z drugiej, staje przed tajemnicą nieśmiertelności. Pisze Kępiński: „Również śmierć nie jest dla człowieka kresem wszystkiego. (…) Każdy człowiek, nawet najskromniejszy, zostawia ślad po sobie. Nie da się więc człowieka zamknąć w granicach jego narodzin i śmierci; jego życie zahacza o przeszłość i sięga w przyszłość” [13]. Człowiek, jako istota świadoma przeszłości i zastanawiająca się nad przyszłością, w swoisty sposób transcenduje siebie. Zdaniem Kępińskiego: „Człowiek nie mieści się w aktualnym »tu i teraz«; jego spojrzenie zawsze wybiega dalej. Sięga on w przyszłość poza granice swego życia, stara się poznać otaczającą rzeczywistość poza jej zwykłym obrazem, dostarczanym przez

[12] A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1994, s. 135.

[13] Tamże, s. 136.

doświadczenie zmysłów; skrycie wierzy, że »wszystek nie umrze«, że jakiś ślad, choćby najdrobniejszy po nim zostanie" [14]. Śmierć go przeraża, „człowiek boi się śmierci", ale śmierć też go pociąga, a nawet w pewien sposób fascynuje. Życie człowieka oscyluje między lękiem (w sytuacjach skrajnych — rozpaczą) a nadzieją, nieraz nawet do tego stopnia, że „ludzi głęboko wierzących może pociągać pragnienie złączenia się z bóstwem" [15]. Człowiek jest istotą, która żyje nie tylko w bezpośredniości »tu i teraz«, ale która przeżywając własne życie, pragnie zarazem — w swoisty dla siebie sposób — wyrażać siebie i wewnętrzny świat swoich przeżyć. Kępiński wskazuje na znaczenie symbolu. „Tworzenie symboli jest funkcją metabolizmu informacyjnego" [16]. Czym jest symbol? „Symbol — pisze Kępiński — mimo że jest czymś abstrakcyjnym, w pewnym sensie »duchowym«, sięga głęboko w cielesność. Steruje najbardziej cielesnymi funkcjami ustroju i wyznacza im zasadniczy kierunek"[17]. Symbole w świecie zwierzęcym, w odróżnieniu od świata ludzkiego, tworzą zamknięty układ symboli. Możliwości człowieka charakteryzują się zdolnością tworzenia symboli wciąż nowych — wskazują na potencjał twórczości. W ten sposób duchowość przenika cielesność. Można zauważyć pewną zbieżność koncepcji Kępińskiego z poglądami Dumoulina na temat świadomości. Według teologa, świadomość — jak już wspomniano — jest przejawem ducha, który porządkuje bezład (chaos). Podobnie uważa Kępiński: „Duch jest formą, nadaje kształt rzeczywistości, bez niego życie jest bezkształtne, żywiołowe i chaotyczne, przynajmniej w naszym odbiorze, bo obiektywnie ma ono swoje określone formy i prawa" [18].

Według Kępińskiego, symbol jest pomostem łączącym świat zewnętrzny z wewnętrznym światem człowieka. „Nasz świat duchowy odczuwamy jako coś bardzo osobistego i wewnętrznego, a w rzeczywistości dotyczy on przede wszystkim naszych relacji ze światem zewnętrznym"[19]. Bogactwo przeżyć i przemyśleń duchowych człowiek wyraża w różny sposób i w różnych formach. „Gdy zbliżamy się do jądra życia, tzn. do zagadnienia śmierci (prawo zachowania własnego życia) i nieśmiertelności (prawo zachowania życia gatunku), coraz

[14] Tamże.

[15] Tenże, *Lęk*, Warszawa 1995, s. 84.

[16] Tamże, s. 43.

[17] Tamże, s. 44.

[18] Tamże, s. 45.

[19] Tamże, s. 46.

więcej otacza nas tajemnic i pytań bez odpowiedzi”[20]. Nie oznacza to w żaden sposób nieważności pytań (egzystencjalnych, metafizycznych, religijnych), a raczej wskazuje na ich wagę i znaczenie w życiu człowieka.

Koncepcja metabolizmu informacyjnego została opracowana przez Kępińskiego na bazie doświadczeń lekarza psychiatry z tymi, „którzy więcej czują i widzą”[21]. Pytaniem otwartym pozostanie kwestia źródeł dla niektórych form przeżyć, występujących na przykład w schizofrenii, w której „często obserwuje się tendencję do filozofowania; zagadnienia dobra, zła, sensu świata, jego budowy, sensu życia, najwyższego celu człowieka itd. nie tylko interesują chorych, lecz stają się istotną sprawą ich życia”[22]. Kępiński stawia nawet niezwykle ciekawe pytanie: „czyj obraz świata jest prawdziwy: człowieka, który poświęcił całe życie zaspokajaniu swych ambicji, nie widząc w życiu niczego poza awansem służbowym, imponowaniem otoczeniu pozycją społeczną, pieniędzy, sukcesami erotycznymi itp., czy tego człowieka, który odrzuca powierzchnię życia, szuka prawdziwego oblicza świata i w przekonaniu, że znalazł prawdę, gotów dla niej poświęcić swe życie”[23]. Zatem, swoje codzienne życie człowiek może przeżywać w bogactwie pytań i przeżyć, wykraczających poza aktualne „tu i teraz”, ale może też egzystować w pewnej pustce życia wewnętrznego. Pozostaje pytaniem otwartym, czy absolutna pustka życia wewnętrznego w życiu człowieka jest naprawdę możliwa?

2.3. Viktor Emil Frankl

Viktor Emil Frankl jest twórcą metody logoterapii, metody psychoterapeutycznej skoncentrowanej na sensie życia (*logos*), której istotną część stanowi analiza egzystencjalna, stawiająca w centrum pola widzenia „orientowanie się człowieka na »sens« i dążenie »ku« wartościom”[24]. W logoterapii zakłada się następującą triadę wartości fundamentalnych: sens egzystencji, godność czło-

[20] Tamże, s. 72.

[21] Tenże, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 146.

[22] Tenże, *Schizofrenia*, Kraków 1992, s. 139.

[23] Tamże, s. 159.

[24] V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki i Z.J. Jaroszewski, Warszawa 1998, s. 27.

wieka i poczucie odpowiedzialności [25]. Pacjentami Frankla często były osoby cierpiące na zaburzenia psychiczne (zwłaszcza neurotyczne), doświadczające „frustracji egzystencjalnej" [26] oraz przeżywające kryzys duchowy (egzystencjalny), związany z utratą sensu życia z powodu bólu, cierpienia, śmierci, utraty miłości itp. Koncepcja logoterapii w znacznej mierze została ukształtowana na podstawie osobistych doświadczeń jej twórcy. Frankl dzielił bowiem wraz z innymi traumatyczny los więźnia obozów koncentracyjnych, m.in. w Auschwitz i w Dachau. To właśnie w warunkach egzystencji przepojonej skrajną beznadzieją Frankl uświadomił sobie sprawę — jego zdaniem — absolutnie najważniejszą: „Nie jest prawdą, że człowiekowi zależy na jedynie cielesnej wegetacji. Tym, o co człowiekowi chodzi ostatecznie, jest istnienie duchowe. Człowiek nie chce istnieć za wszelką cenę, ale to, czego naprawdę chce, to: żyć z sensem" [27].

Nie należy utożsamiać sensu życia z celem (celami) życia [28]. Cele życia człowiek sobie wybiera i z różnym powodzeniem realizuje. Celem w tym znaczeniu jest na przykład wymarzona profesja, zawód, kariera, czy też określenie miejsc na świecie, które chciałby w swoim życiu zwiedzić. A zatem cel (cele) to konkretne zadanie (zadania), które człowiek realizuje, role, które w swoim życiu pełni. Mogą one być rozpatrywane w perspektywie bliższej lub dalszej. A czym jest sens życia? Jest on jak słońce, o którym pisze Platon, że „rzeczom widzianym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem" [29], a więc jest siłą życia, wzrostu i rozwoju, a jego brak oznacza śmierć. Podobnie sens życia jest jak światło, w promieniach którego prześwituje sens życia. Sens życia to podstawowa prawda, fundamentalna idea (wartość), która scala tożsamość człowieka, niejeden raz mimo tego, że określone cele nie zostały zrealizowane. Ktoś nie został lekarzem, nie został aktorem, nie spełnił marzenia o staniu się kimś, kto osiągnął rozgłos i sławę. Komuś rozsypało się życie rodzinne. Komuś realizację marzeń przerwała choroba. Aktualnie wiele osób zostało postawionych w sytuacji niemożliwości realizo-

---

25 Tamże, s. 29.

26 Por. tenże, *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017, s. 33.

27 Tenże, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 87.

28 Zwraca na to uwagę między innymi dr Maria Popkiewicz–Ciesielska. Zob. *Sens życia — jak go nie stracić?* https://www.youtube.com/watch?v=hl11pcCMClo [stan z dn. 17.01.2024].

29 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Warszawa 1999, s. 48–49.

wania wymarzonych celów z powodu wojny. Sens sensu (istotę sensu) duński filozof Søren Kierkegaard wyraża słowami: „chodzi o znalezienie prawdy, która byłaby prawdą dla mnie, o znalezienie idei, dla której chciałbym żyć i umierać”[30]. To w horyzoncie sensu, a nie w perspektywie realizacji jedynie celów, kryje się odpowiedź na pytanie o najgłębszy sens życia osoby — o jego wartość.

Frankl stawiając ważne pytanie o to, kto jest autorem pytania o sens życia, skąd to pytanie pojawia się w świadomości człowieka, dokonuje swoistego „przewrotu kopernikańskiego” polegającego na tym, że to nie „JA” formułuje pytanie o sens własnego życia, lecz to „Życie” jest tym Kimś, kto stawia to pytanie. Dla ludzi wierzących autorem tego pytania jest nie tyle „Życie”, ile sam Stwórca, Bóg. Niezależnie od przyjętej perspektywy, można stwierdzić, że to konkretna sytuacja życiowa, w której znalazł się dany człowiek, stawia go przed koniecznością dania odpowiedzi — świadectwa. Oznacza to, że odpowiedzią na to szczególne pytanie nie są słowa, ani nie jest nią taka lub inna deklaracja, lecz przyjęta w konkretnej sytuacji postawa życiowa, przez którą zdaje się prześwitywać Heideggerowska „prawda bycia” — świadectwo. Pisze Frankl: „Pytanie o sens: „powinno brzmieć: »Czego życie oczekuje ode mnie?« (…) to nie nam wolno pytać o sens życia — to życie stawia pytania, to ono kieruje pytania do nas, to my jesteśmy pytani!” [31]. I dalej: „życie samo oznacza bycie pytanym i oznacza udzielanie odpowiedzi — za każdym razem odpowiadanie za własny byt [*rozumiany w znaczeniu czasownikowym/egzystencjalnym: za własne bycie* — S. Szary]. Życie nie jawi się zatem jako dane, lecz zadane — w każdej chwili jest zadaniem. Wynika jednak z tego również, że im bardziej jest trudne, tym może być sensowniejsze” [32]. A zatem to nie „JA” stawia pytanie o sens własnego życia, lecz konkretna osoba jest egzystencjalnie zapytywana i postawiona w sytuacji wyboru — w okoliczności, w której ucieczka przed wyborem jest ostatecznie niemożliwa. Ucieczka przed wyborem jest bowiem także rodzajem wyboru. W ten sposób niemożliwością jest próba ujęcia własnego życia w abstrakcyjnych formułach intelektualnych. Do istoty egzystencji należy bowiem konkretny wybór, decyzja (zawierająca w sobie odwagę wyboru), a więc wolność i odpowiedzialność. „Podstawowe założenie logoterapii — pisze Frankl — opiera się na przekonaniu, iż u podstaw naszego człowieczeństwa leży po-

[30] S. Kierkegaard, *Dziennik* (wybór), tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 41.

[31] V. E. Frankl, *O sensie życia*, tłum. E. Kochanowska, Warszawa 2021, s. 38–39.

[32] Tamże, s. 60.

czucie odpowiedzialności. Człowiek jest odpowiedzialny za wypełnienie sensu swojego życia"[33]. Jego realizacja nie byłaby możliwa w żadnej postawie będącej próbą permanentnej ucieczki od świata, „bowiem do istoty bycia człowiekiem należy właśnie otwartość, „otwartość na świat"[34].

Frankl wskazuje także na „fenomen samotranscendencji"[35], rozumiany jako cecha specyficznie ludzka, która „oznacza zawsze ukierunkowanie dokądś albo przyporządkowanie do czegoś lub kogoś, oddanie jakiemuś dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, czy Bogu, któremu służymy"[36]. Podstawową miarą samotranscendencji nie jest — zdaniem Frankla — długość, lecz wysokość[37] (głębia). Miara ta nie jest skalą dotyczącą przestrzeni, lecz jest skalą odnoszącą się do wymiaru wewnętrznego, wymiaru duchowości.

Podobnie jak Kępiński, również Frankl pisze o śladzie, jaki pozostawia w swoim życiu każdy bez wyjątku człowiek: „»żaden czyn nie pozostaje niezaksięgowany« (Wildgans). Żadna wielka myśl nie umiera, nawet jeśli nigdy nie staje się znana, jeśli ktoś »zabiera ją do grobu«. Cały dramat czy tragedia życia wewnętrznego człowieka nigdy nie są »niepotrzebne«, nawet gdy zostały niezauważone i nigdy nie znajdą się na kartach żadnej powieści. »Powieść«, którą ktoś stworzył swoim życiem, jest zawsze bez porównania większym osiągnięciem twórczym, niż każda inna przelana na papier"[38].

W rozumieniu Frankla do istoty człowieczeństwa należy zatem wymiar duchowości. Fundamentalnym błędem biologizmu, psychologizmu i socjologizmu jest nieuprawniony redukcjonizm, marginalizujący wymiar duchowości. Człowiek — konstatuje Frankl — „jest człowiekiem o tyle, o ile — jako istota duchowa — jest czymś wyższym niż sam jego byt cielesny i psychiczny"[39]. Zatem duchowego wymiaru egzystencji człowieka nie wolno ani pomijać ani w żaden sposób unieważniać w praktyce terapeutycznej.

---

33 Tenże, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012, s. 148.

34 Tenże, *Lekarz i dusza*, dz. cyt., s. 46.

35 Tenże, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, dz. cyt., s. s. 172.

36 Tenże, *Lekarz i dusza*, dz. cyt., s. 46.

37 Por. tamże, s. 98.

38 Tamże, s. 62.

39 Tenże, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 47.

3. Duchowość w praktyce medycznej

Refleksja nad duchowością, jeśli ma jakąkolwiek wartość, to przede wszystkim w odniesieniu do działalności duszpasterskiej, psychologicznej, psychoterapeutycznej, psychiatrycznej, pedagogicznej. Warto jednak zwrócić uwagę na znaczenie duchowości w medycynie, chociażby ze względu na fakt, że psychiatria należy do medycyny. Szpital jest w dzisiejszym świecie najczęstszym miejscem narodzin, cierpienia, a także umierania. Jest przestrzenią ludzkiego dramatu, rozgrywającego się między nadzieją a rozpaczą, sensem a poczuciem bezsensu. Działalność medyczną zespołów terapeutycznych określa się jako „opiekę zorientowaną na pacjenta" (*person–centered care*) [40]. A jak świat duchowych potrzeb człowieka chorego wygląda w praktyce?

3.1. Znaczenie duchowości w opiece medycznej zorientowanej na pacjenta

Ponad 25 lat temu profesor medycyny Christine Puchalski zaczęła wprowadzać kursy poświęcone duchowości w opiece medycznej. Aktualnie, w większości amerykańskich uczelni medycznych (w roku 2016 ponad 80%) zajęcia z duchowości stanowią część programu kształcenia [41]. Uwzględnienie wymiaru duchowości w medycynie, a zwłaszcza duchowych potrzeb osób chorych, jest odpowiedzią na wynik przeprowadzonych wśród pacjentów badań ankietowych, które pokazały, „że pacjenci chcieliby, aby ich wymiar duchowy został uwzględniony w opiece medycznej" [42]. Biorąc pod uwagę konieczność

[40] W Polsce używa się często zwrotu: medycyna holistyczna, mając na uwadze holistyczne podejście do pacjenta. Są to jednak dwa zupełnie różne określenia. Termin *holistic medicine* w medycynie amerykańskiej oznacza działalność różną, a nawet przeciwstawną, medycynie konwencjonalnej. Na ten temat: S. Szary, J. Knotowicz, *Różne oblicza holizmu w medycynie i fizjoterapii*, [w:] *Fizjoterapia wobec nowych wyzwań*. Monografia pod red. A. M. Borowicz i I. Kossowskiej, Poznań 2014, s. 7–17, także: https://stefan–szary.pl.tl/R%F3%26%23380%3Bne–oblicza–holizmu–w–medycynie–i–fizjoterapii.htm [stan z dn. 18. 01.2024].

[41] Zob. M. Krajnik, *Komentarz dr hab. n. med. Małgorzaty Krajnik do artykułu: Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym*, „Medycyna Praktyczna" 5/2016, s. 122–124.

[42] C. Puchalski, *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym — niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, „Polskie Archiwum Medycyny Wewnętrznej" 123/2013, s. 491–497.

jednoznacznego określenia duchowości, uczestnicy konferencji zorganizowanej przez *Association of American Medical Colleges* (Stowarzyszenie Amerykańskich Uczelni Medycznych) przyjęli następującą jej definicję: Duchowość rozumiana jest jako „poszukiwanie przez osobę najwyższego sensu poprzez uczestniczenie w religii i/lub wierze w Boga, rodzinie, naturalizmie, racjonalizmie, humanizmie oraz sztuce. Wszystkie te aspekty mogą wpływać na to, jak pacjenci i pracownicy opieki zdrowotnej postrzegają zdrowie i chorobę oraz jak kształtują się ich wzajemne relacje" [43]. Powyższa definicja zgodna jest z *Kodeksem etyki lekarskiej* opracowanym przez *American Medical Association*, w którym uwzględnia się w odniesieniu do chorych nie tylko ich ból fizyczny, ale także cierpienie psychiczne, społeczne, egzystencjalne i duchowe [44]. Zarówno badania zagraniczne, jak i przeprowadzane w Polsce potwierdzają ważność uwzględniania duchowych potrzeb pacjentów w procesie terapeutycznym, zwłaszcza osób znajdujących się w zagrożeniu życia oraz pacjentów onkologicznych, psychiatrycznych, a także osób z niepełnosprawnościami [45].

W celu właściwego rozpoznania i określenia duchowych potrzeb osób chorych w Stanach Zjednoczonych przygotowano narzędzie FICA. Obejmuje ono cztery obszary związane z wymiarem duchowości: F (*faith and belief*) wiara i przekonania, I (*importance*) znaczenie, ważność, C (*community*) społeczność, wspólnota, ważne osoby stanowiące źródło wsparcia, A (*address in care*) — sposoby uwzględnienia i wdrożenia duchowych potrzeb chorego w plan opieki medycznej.

Warto zauważyć, że w omawianym modelu opieki medycznej rolą lekarza nie jest automatyczne przerzucanie zagadnień duchowych na inne osoby: psychologa, osobę duchowną, rodzinę itp. Terapeutyczną wartość zawiera bowiem empatyczne wysłuchanie osoby chorej przez jego lekarza. W spotkaniu z lekarzem chodzi nie tylko o samo medyczne postawienie diagnozy (chory jako przypadek medyczny), lecz także o redukcję lęku u osoby chorej oraz wsparcie psychiczne chorego poprzez zapewnienie o opiece medycznej (chory jako osoba) i terapii prowadzonej zgodnie z założeniami *person–centered care*.

---

[43] Association of American Medical Colleges: Report III. Contemporary issues in medicine: communication in Medicine. Medical School Objectives Project, 1999.

[44] Por. C. Puchalski, *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym — niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, dz. cyt.

[45] Por. M. W. Klimasiński, M. Płocka, N. Neumann–Klimasińska, J. Pawlikowski, *Czy lekarze powinni udzielać wsparcia duchowego swoim pacjentom — przegląd badań*, „Medycyna Praktyczna" 3/2017, s. 128–133.

Dlaczego uwzględnienie wymiaru duchowości w praktyce medycznej stanowi nieraz duży problem? „Najczęstszą odpowiedzią jest brak czasu. Współczesna polityka zdrowotna zmierza w kierunku zwiększenia dostępności usług medycznych i szybkiej »obsługi« pacjenta. (…) Często jednak nie chodzi o dodatkowy czas, lecz o otwartość na drugiego człowieka i poświęcenie mu pełnej uwagi w trakcie wykonywania medycznych czynności”[46]. Warto podkreślić, że w spotkaniu z osobą chorą nie chodzi o podzielanie jego poglądów, przekonań, wiary, lecz o cierpliwe, empatyczne, pełne szacunku wysłuchanie człowieka cierpiącego[47]. Jaką wartość terapeutyczną zawiera w sobie taka postawa? Pisze Kępiński: „Nieraz spojrzenie lekarza, jego uspokajające słowo, gest, dotknięcie ręki przynoszą ulgę choremu, zmniejszają jego napięcie lękowe, a nawet odczuwanie bólu”[48], a przez to zwiększają jego poczucie bezpieczeństwa i ludzkiej godności.

3.2. Granice i znaczenie duchowości w psychoterapii

Z jednej strony Frankl przestrzega między innymi psychologów i psychoterapeutów przed redukcjonizmem antropologicznym, a także przed błędami biologizmu, psychologizmu, socjologizmu, które prowadzą do ignorancji duchowego wymiaru egzystencji. Wszelkie „izmy” — pisze Frankl — „absolutyzują same siebie”[49], zapadając zarazem na ślepotę na duchowy wymiar osoby. Wszelkie „izmy” zawierają w sobie nicościowanie (redukcjonizm) — nihil–izm[50]. A przecież, pisze Frankl: „Do całkowitości człowieka należy jego duchowość i właśnie duchowość, duchowy składnik osobowości w ogóle, sprawia, że człowiek jest jednością”[51]. W praktyce psychoterapeutycznej nie bez znaczenia jest to, do jakiej koncepcji osoby, do jakiego „pierwotnego modelu osoby”, terapeuta — świadomie lub podświadomie — się odwołuje[52], a także to, jakie zasoby intelektual-

[46] Tamże.

[47] Por. tamże.

[48] A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 313.

[49] V. E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 10.

[50] Por. tamże, s. 41.

[51] Tamże, s. 15.

[52] Warto postulować uwzględnienie w programach kształcenia przygotowujących do pracy z drugim człowiekiem np. antropologii filozoficznej. Niestety, tendencja kształcenia z poziomu refleksyjnego (autorefleksyjnego), wymagającego czasu oraz trudu, zmierza coraz częściej w kierunku

no–emocjonalne terapeuta posiada. Zwłaszcza w dziedzinach tak delikatnych jak psychologia, psychoterapia, psychiatria zawsze — przypomina Kępiński — należy pamiętać o tym, „że każdym słowem, gestem, wyrazem twarzy czy oczu [terapeuta] może zranić, często bardzo boleśnie, swego chorego. Dlatego też najistotniejszą sprawą (…) jest właściwa postawa psychiatry [terapeuty]" [53].

Z drugiej strony, teolog Dumoulin, w pewnym uogólnionym spojrzeniu, uważa, że psychoterapia „rości sobie prawo do zastąpienia życia duchowego (wzajemna równowaga zdarza się tu bardzo rzadko), tak jakby psychoanaliza mogła zastąpić spowiedź, gdzie modlitwę myli się z introspekcją, ascezę z panowaniem nad sobą, a radość ducha — z dobrym samopoczuciem" [54]. Czy uwagi Dumoulina są całkowicie bezzasadne? Erwing i Miriam Polsterowie, współtwórcy metody *Gestalt*, w wywiadzie przeprowadzonym przez Joe Wysonga mówią: „M.P.: Skojarzenie, jakie mi się nasuwa, jest takie, że psychoanaliza ma coś, co nazywa świeckimi analitykami… a »świecki« to także termin religijny. J.W.: Jak świecki kaznodzieja. M.P.: Tak, i być może to, o czym mówisz, to ustanowienie laikatu, na przykład laikatu terapeutycznego" [55]. Oczywiście, jest to tylko fragment wywiadu, z którego oceną nie należy z pewnością przesadzać, ale nie należy też przywołanych porównań całkowicie bagatelizować.

W praktyce psychoterapeutycznej w odniesieniu do duchowości należy zatem przestrzegać dwóch granic: z jednej strony nie wolno duchowego wymiaru osoby i jej duchowych potrzeb ignorować, a z drugiej strony, nie wolno dokonywać uzurpacji kompetencji teologiczno–duszpasterskich. Psychoterapia nie jest bowiem prowadzeniem sporu ani światopoglądowego ani religijnego, ani filozoficznego. Czym jest? Jest spotkaniem terapeutycznym z człowiekiem, który pragnie zostać wysłuchany, zrozumiany, przyjęty przez terapeutę z godnością i z szacunkiem, który szuka pomocy i wsparcia. „Może nie będzie przesadą stwierdzenie — zwraca się do lekarzy psychiatrów Kępiński — że podstawą kontaktu psychiatrycznego jest szacunek, a nawet pewna pokora wobec bogactwa

kształcenia szybkiego, mechanicznego i tzw. nieprzeciążonego.

53 A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Warszawa 1978, s. 41.

54 P. Dumoulin, *Czym jest dusza?*, dz. cyt., s. 12.

55 Opowieści o początkach. Wywiady z twórcami Gestalt. Frederick Perls, Laura Perls, Isadore From, Miriam Polster, Erving Polster, Elliott Shapiro, wywiady przeprowadzili: Joe Wysong, Edward Rosenfeld, tłum. U. Krasny, Warszawa 2022, s.122.

odsłaniającej się przed oczyma struktury świata drugiego człowieka”[56]. A zatem duchowy wymiar osoby jest ważny w psychoterapii (bo ważny jest cały człowiek, a nie tylko jakaś jego część), ale w ramach granic, których nie należy przekraczać.

4. Wnioski i zakończenie

Przeprowadzone w pracy analizy dotyczące duchowego wymiaru osoby w perspektywie szeroko rozumianej praktyki terapeutycznej, pozwalają na udzielenie następujących odpowiedzi:

1) Sfera duchowości nie jest zjawiskiem abstrakcyjnym, oderwanym od życia i codzienności. Przeciwnie, duchowość stanowi fundamentalny poziom osoby, odnosząc się do kwestii sensu: sensu życia, cierpienia, choroby, nieszczęścia, miłości, śmierci. Dotyczy ona zarówno tych osób, które deklarują wiarę religijną, jak i tych, które wyrażają odmienne stanowisko wobec religii. Duchowość, niezależnie od deklaracji religijnych czy światopoglądowych, dotyczy każdej osoby.
2) Sfera duchowości powiązana jest ze zdolnością człowieka do przekraczania granicy „tu i teraz”. Człowiek wyraża bogactwo życia wewnętrznego w różny sposób i w różnych formach. Duchowość stanowi wewnętrzną siłę, która porządkuje i scala wielowymiarowy świat człowieka.
3) Negowanie wymiaru duchowości prowadzi do redukcjonizmu antropologicznego, w wyniku którego człowiek nie jest postrzegany jako jedność duchowo–cielesna, lecz — jak np. w dualistycznym modelu kartezjańskim — jako byt psycho i fizyczny.
4) W praktyce terapeutycznej (zarówno psychoterapeutycznej, jak i psychosomatycznej) różne formy negacji lub unieważnień wymiaru duchowości, powodować mogą poczucie niezrozumienia, ignorancji, przedmiotowego traktowania, a nawet lekceważenia osoby i spraw, które zwłaszcza w różnych formach kryzysu egzystencjalnego, a także w doświadczeniach choroby, bólu i cierpienia, są dla człowieka szczególnie istotne i ważne.

Realizacja takich celów jak kariera, sukces, bogactwo materialne nie wypełnia najgłębszych tęsknot i pragnień ludzkiego serca. Bez większego trudu

[56] A. Kępiński, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 373.

można wskazać przykłady dramatu osób powszechnie znanych, cenionych i lubianych, których życie zakończyło się samobójstwem. Porażające są również aktualne statystyki informujące o liczbie podjętych prób suicydalnych w Polsce wśród dzieci i młodzieży w ostatnich latach (statystyki obejmujące rok 2022 i 2023). Myśli samobójcze często wskazują na głęboki kryzys sensu, a zarazem zwracają uwagę na ważność duchowego wymiaru osoby, także w odniesieniu do praktyki terapeutycznej.

„Życie — pisze Kępiński — jest wciąż dla nas wielką niewiadomą, którą powinniśmy jednak starać się poznawać, choćby dlatego, by siebie lepiej rozumieć, gdyż sami jesteśmy cząstką przyrody ożywionej”[57]. Poznawanie tajemnicy człowieka zakłada „symfonię interdyscyplinarną”: od biologii — po teologię, od chemii — po filozofię, od medycyny — po świat sztuki. W *Księdze o życiu mniszym* Rainer Maria Rilke[58] odkrywa duchowy wymiar osoby przedstawiając go w pięknie słów:

> Lubię ciemne godziny mojej istoty,
> w których pogrążają się me zmysły;
> w nich — niczym w starych listach — odnalazłem
> przeżyte już moje codzienne życie
> jak legendę daleką i przebrzmiałą.
>
> Z nich dowiaduję się, że jest we mnie przestrzeń
> prowadząca do drugiego życia — bezczasowego
> i bezkresnego.
>
> A niekiedy jestem jak drzewo,
> które — dojrzałe i szumiące — nad grobem
> wypełnia ten sen, jaki niegdysiejszy chłopiec
> (wokół którego cisną się jego ciepłe korzenie)
> zagubił w smutkach i pieśniach.

[57] Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 134.

[58] R. M. Rilke, *Księga o życiu mniszym*, tłum. K. Wójtowicz CR, Kraków 2002, s. 15.

Bibliografia

Association of American Medical Colleges: R*eport III. Contemporary issues in medicine: communication in Medicine*. Medical School Objectives Project, 1999.

Dumoulin P., *Czym jest dusza?*, tłum. M. Serejska–Wróbel, Warszawa 2008.

Frankl V. E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

Frankl V. E., *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki i Z.J. Jaroszewski, Warszawa 1998.

Frankl V. E., *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017.

Frankl V. E., *O sensie życia*, tłum. E. Kochanowska, Warszawa 2021.

Górka T., *Kępiński Antoni,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 596–598.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1995.

Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków 1994.

Kępiński A., *Schizofrenia*, Kraków 1992.

Kępiński A., *Poznanie chorego*, Warszawa 1978.

Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000.

Klimasiński M. W., Płocka M., Neumann–Klimasińska N., Pawlikowski J., *Czy lekarze powinni udzielać wsparcia duchowego swoim pacjentom — przegląd badań*, „Medycyna Praktyczna" 3/2017, s. 128–133.

Krajnik M., *Komentarz dr hab. n. med. Małgorzaty Krajnik do artykułu: Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym*, „Medycyna Praktyczna" 5/2016, s. 122–124.

Opowieści o początkach. Wywiady z twórcami Gestalt. Frederick Perls, Laura Perls, Isadore From, Miriam Polster, Erving Polster, Elliott Shapiro, wywiady przeprowadzili: Joe Wysong, Edward Rosenfeld, tłum. U. Krasny, Warszawa 2022.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.

Puchalski C., *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym — niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, „Polskie Archiwum Medycyny Wewnętrznej" 123/2013, s. 491–497.

Rilke R. M., *Księga o życiu mniszym*, tłum. K. Wójtowicz CR, Kraków 2002.

Szary S., Knotowicz J., *Różne oblicza holizmu w medycynie i fizjoterapii*, [w:] *Fizjoterapia wobec nowych wyzwań. Monografia pod red. A. M. Borowicz i I. Kossowskiej*, Poznań 2014, s. 7–17.

Netografia

https://www.etoilenotredame.org/librairie/author/Pierre%20Dumoulin [stan z dn. 11.01.2024].

https://www.viktorfrankl.org/biography.html [stan z dn. 11.01.2024].

Popkiewicz–Ciesielska M., *Sens życia — jak go nie stracić?* https://www.youtube.com/watch?v=hl11pcCMClo [stan z dn. 17.01.2024]

THE IMPORTANCE OF ONE'S SPIRITUAL DIMENSION IN THERAPEUTIC PRACTICE

Summary

Spirituality is certainly an area of interest for theologians, some philosophers, and perhaps also for some artists. Therefore, one may get the impression that this is a specific and relatively abstract issue. However, is this the right perception of spirituality? In order to find an answer to this question, on the one hand, theological and philosophical aspects were taken into consideration. On the other hand, practical aspects, such as psychotherapy and medical activities, a person–centred care, were also analysed. The first part includes a reconstruction of the views of three selected authors on spirituality: Pierre Dumoulin (theologian), Antoni Kępiński (psychiatrist and humanist), and Viktor Emil Frankl (psychiatrist and psychotherapist, the founder of logotherapy). It shows the importance of human spiritual needs in relation to psychosomatic therapy and psychotherapy. The analyses of spirituality led to the conclusion that one's spiritual dimension constitutes one's fundamental level, which directly refers to the sense of existence. This applies to both those people who declare being religious and those who have a different attitude to religion. Therefore, spirituality concerns every person.

Keywords: *spirituality, spiritual dimension of a person, philosophy of existence, psychosomatics, psychotherapy*

MARCIN WASILEWSKI [1]

EPIKUREJSKA KONCEPCJA KSZTAŁCENIA FILOZOFICZNEGO [2]

1. Wprowadzenie. 2. Cele i ideał edukacji. 3. Uczestnicy procesu edukacji. 4. Metody edukacji. 5. Treści edukacyjne

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest wstępne rozpoznanie problematyki kształcenia filozoficznego w tradycji epikurejskiej. Przyjmuję założenie, że próba utworzenia aktualnego (odpowiadającego na potrzeby dzisiejszego człowieka) modelu edukacji epikurejskiej winna być oparta na źródłowej, historycznej rekonstrukcji myśli Ogrodu. (Nie odrzucam jednak *a priori* dzisiejszych prób adaptacji inspirowanych przesłaniem Epikura, po prostu przyjmuję odmienne założenia). Nie jest to zadanie łatwe ani proste, ze względu na fragmentaryczny i polemiczny wobec epikureizmu charakter zachowanych źródeł (*vide* M. Wasilewski, *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej*, 2020).

[1] Dr hab., prof. Wydziału Humanistycznego w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim,, e–mail: mwasilewski@ajp.edu.pl; ORCID: 0000–0002–3039–2020.

[2] Tekst opracowany na kanwie referatów wygłoszonych we wrześniu 2023 roku na XII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Łodzi (Sekcja Dydaktyki Etyki i Filozofii) oraz X Zjeździe Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej im. B. F. Trentowskiego w Katowicach. Zarys „negatywnej" strony epikurejskich koncepcji edukacyjnych (czyli krytykę greckiej *paidei* dokonaną przez Epikura) przedstawiłem w innym miejscu (M. Wasilewski, *Uwolnij siebie z więzienia wykształcenia i polityki. Edukacja i polityka w epikurejskim Ogrodzie*, [w:] *Edukacja a państwo*, red. S. Sztobryn, T. Leś, Kraków 2022, s. 173–186), tam też odniesienia do stanu badań (polskiej i zagranicznej literatury przedmiotu). Tutaj natomiast skupiam się jedynie na aspekcie „pozytywnym" epikurejskiej tradycji dydaktycznej.

W epikurejskiej koncepcji kształcenia filozoficznego wyróżnić można dwa komponenty: pozytywny i negatywny. Ten ostatni zarysowałem w innym miejscu (M. Wasilewski, *„Uwolnij siebie z więzienia wykształcenia i polityki". Edukacja i polityka w epikurejskim Ogrodzie*, 2023), tutaj natomiast chcę się skupić nie na epikurejskiej krytyce zastanej edukacji, lecz na oryginalnych koncepcjach dydaktycznych filozofów Ogrodu. W szczególności pragnę naświetlić następujące zagadnienia dotyczące kształcenia filozoficznego w antycznej tradycji epikurejskiej: (1) ideały i cele edukacji (w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym; mędrzec epikurejski oraz wspólnota epikurejska oparta na więziach przyjaźni); (2) uczestnicy procesu edukacji (adresaci i adepci, mistrzowie i przewodnicy, relacje we wspólnocie epikurejskiej); (3) metody edukacji (memoryzacja, stopniowanie trudności, rola tekstów kanonicznych, opanowanie pryncypiów); (4) treści edukacyjne (nowatorska i rewolucyjna wizja świata i człowieka).

Słowa kluczowe*: Epikur, filozofia epikurejska, teoria edukacji*

1. Wprowadzenie

Celem, jaki sobie stawiam w tym tekście, jest wstępne rozpoznanie problematyki kształcenia filozoficznego w tradycji epikurejskiej. Przyjmuję założenie, że próba utworzenia aktualnego (odpowiadającego na potrzeby dzisiejszego człowieka) modelu edukacji epikurejskiej winna być oparta na źródłowej, historycznej rekonstrukcji myśli *Keposu* (Ogrodu). Zgodnie z zaleceniami samego Epikura, na początku każdego wywodu naukowego należy ściśle określić jego przedmiot [3]. Objaśnienia wymagają zatem terminy użyte przez mnie w sformułowaniu tematu rozważań. Słowo „koncepcja" rozumiem tutaj w opozycji do realiów edukacyjnych, to znaczy interesować mnie będą przede wszystkim poglądy na edukację sformułowane w materiale źródłowym (tekstach epikurejskich), a nie rzeczywisty przebieg nauczania i kształcenia realizowany przez Epikura i jego zwolenników. Przymiotnik „epikurejski" (a nie „Epikurowy") wskazuje, że nie idzie tu jedynie o myśl pedagogiczną samego Epikura, ale także

[3] Fragm. 264 Usener.

o jego współpracowników, następców i zwolenników [4]. Z kolei termin „kształcenie filozoficzne" odnosi się do antycznego nauczania i formowania młodzieży i ludzi dorosłych w zakresie doktryn epikurejskich, a zatem do koncepcji dydaktycznych i terapeutycznych wypracowanych w obrębie *Keposu*.

Ową epikurejską koncepcję edukacji filozoficznej pragnę naświetlić w czterech aspektach: (1) celów i ideałów edukacji, (2) uczestników procesu edukacji, (3) metod edukacji i (4) treści edukacyjnych. Osiągnięcie tych zamierzeń nie jest łatwe ze względów metodologicznych: po pierwsze, zdecydowana większość pism epikurejskich została utracona, a zachowany materiał źródłowy jest w znacznej części fragmentaryczny (często są to polemiczne uwagi przeciwników Epikura, wypaczające jego myśl) [5], zatem nie można zawartych w nich koncepcji po prostu referować, lecz wymagają one hipotetycznej rekonstrukcji. Po drugie natomiast, nasza współczesna terminologia pedagogiczna nie zawsze przystaje do pojęć i realiów czasów antycznych. Dla przykładu, greckie słowo *telos*, które tłumaczy się literalnie jako „cel", oznacza w myśli greckiej najwyższe i obiektywne dobro, do którego należy dążyć, a greckie szkoły filozoficzne spierały się w określeniu, co jest owym dobrem i jak je osiągnąć [6]. Jeśli bowiem nie wiemy, czym ono jest, to jak łucznik nie potrafiący rozpoznać tarczy strzelniczej nie może w nią utrafić, tak ktoś nie znający dobra nie będzie w stanie go osiągnąć ani do niego dążyć. Widać tu na pierwszy rzut oka, że jest to znacznie bardziej doniosłe i odmienne pojęcie celu, niż to używane dziś, gdy mówimy o „celach edukacyjnych" [7]. Dlatego nie da się w dzisiejszych rekonstrukcjach

[4] Takie założenie jest po części podyktowane właściwościami zachowanych źródeł: najbliżsi intelektualni współpracownicy Epikura (Metrodor i Hermarchos) własne rozwinięcia i uzupełnienia jego koncepcji przypisywali jemu samemu. Nie szło tutaj, moim zdaniem, o tworzenie pseudoepigrafów, lecz był to wyraz szacunku dla mistrza jako odkrywcy prawdy (por. fragm. 22 app. Körte).

[5] O okolicznościach tego stanu rzeczy zob. M. Wasilewski, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej*. Wybór, układ, opracowanie i wprowadzenie M. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2020, s. 11–26. W zbiorze tym znajdują się polskie tłumaczenia większości tekstów źródłowych przywoływanych w niniejszym artykule w przypisach źródłowych.

[6] Por. Cic. *fin.* I 29, I 42; Ar. Did. 3a–3i.

[7] Dla Epikura i jego zwolenników owym *telos*, do którego z natury dążą wszystkie zwierzęta (w tym człowiek) była przyjemność (*hedone*), Epic. *ep. Men.* 131; fragm. 66, 398 Usener.

zupełnie uniknąć transponowania naszych terminów i pojęć na czasy antyczne, co określane jest metodologii historiografii jako prezentyzm [8].

Rzecz jasna, jak już wspomniałem na początku, w niniejszym artykule wymieniona wyżej problematyka może zostać jedynie zarysowana, dogłębne jej omówienie, z dokładną analizą tekstów źródłowych, to zadanie na znacznie obszerniejsze rozważania, na jakie przyjdzie jeszcze czas. Dla zachowania klarowności wywodu, poniższa propozycja interpretacji źródeł będzie przedstawiona bez uwag zarówno krytyczno–polemicznych, jak i afirmatywnych wobec literatury przedmiotu, która wskazana jest w aparacie naukowym.

2. Cele i ideał edukacji

Epikur punktem wyjścia uczynił powszechne, to znaczy wspólne wszystkim ludziom, wyobrażenie (*prolepsis*, pojęcie obecne w umyśle) o celu ludzkiego życia, a było nim, jego zdaniem, szczęście czy też szczęśliwe życie, które Grecy w codziennym języku wyrażali słowami *eudaimonia* lub *makaria*. Terminy te oznaczały dla zwyczajnych mieszkańców świata greckiego stan sukcesu życiowego (bogactwa, władzy i sławy) i odczuwanej z takiego życia satysfakcji i radości. Rzecz jasna, najbardziej szczęśliwe życie wiedli, w powszechnym przekonaniu, bogowie [9]. Epikur za naczelne zadanie filozofii (przez które pojmował działanie [*energeia*] oparte na argumentacjach i dyskusjach, a więc sztukę [*techne*] życia) uznał właśnie zapewnienie człowiekowi szczęśliwego życia (*eudaimona bion*) [10]. Jednakże ludzie w toku rozwoju filogenetycznego i ontogenetycznego wypaczyli właściwe, wszczepione w ludzki umysł prawdziwe wyobrażenie (*prolepsis*) o szczęściu [11].

Zdaniem Epikura, szczęście (*eudaimonia*, *makaria*) — przysługujące w pełni bogom — charakteryzuje się tym, co określił jako *ataraksia*, czyli stan umysłu charakteryzujący się spokojem: bez strachu, lęku, zakłóceń, kłopotów i destrukcyjnych emocji [12]. (Bogowie ponadto charakteryzują się nieśmiertelnością,

---

8 Por. T. Wiślicz, *Czas i przestrzeń w refleksji historycznej*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii historii*, red. E. Domańska, J. Pomorski, A. Kuligowska, P. Kowalewski–Jahromi, Warszawa 2022, s. 324–326.

9 Por. Epic. *ep. Men.* 122–123, 128.

10 Fragm. 219 Usener.

11 Lucr. V 925–1457; Epic. *ep. Men.* 123.

12 Epic. *ep. Hdt.* 81; Epic. *ep. Men.* 128.

nieosiągalną dla ludzi). W przypadku ludzi, posiadających (w przeciwieństwie do bogów) ciała podatne na odczuwanie cierpienia, dodatkowym warunkiem szczęścia jest *aponia*, czyli właśnie niedoznawanie cierpienia (dosłownie: bólu [*algedon*]) [13]. Cała w zasadzie filozofia epikurejska, w szczególności etyka, służy odkryciu sposobów, jak ów stan ataraksji i aponii osiągnąć.

Przyjmowano, że ten stan szczęśliwości jest w możliwy do osiągnięcia przez mędrca (*sophos*), dzięki jego wiedzy i mądrości praktycznej (*sophia*, *phronesis*) [14]. Sam Epikur uznał, że osiągnął ten stan bliski szczęścia bogów (rzecz jasna z wyłączeniem nieśmiertelności) [15], a w tradycji epikurejskiej miano mędrca przypisywano także jego najbliższym towarzyszom i współpracownikom: Metrodorowi, Hermarchosowi i Poliajnosowi [16]. Można zatem, odwołując się do dzisiejszego języka pedagogiki, wiedzę i mądrość (*sophia*, *phronesis*) także uznać za jedne z głównych celów edukacyjnych epikurejczyków, a postać mędrca (*sophos*) za ich pedagogiczny wzór osobowy (*paradeigma*). W szczególności takim wzorem dla swoich zwolenników był sam Epikur [17].

Twórca Ogrodu określał także zadanie filozofii jako uzyskanie zdrowia umysłu (*psychen hygiainon*) [18], a terminologia medyczna nie jest przypadkowa, bowiem zadanie filozofii było postrzegane przez epikurejczyków analogicznie do zadania medycyny: tak jak sztuka lecznicza (*iatrike*) zajmuje się chorobami ciała, tak też filozofia zajmuje się usuwaniem chorób z umysłu (*psyches ekballei pathos*) [19]. Przy czym nie chodziło tu o choroby psychiczne w dzisiejszym znaczeniu psychiatrycznym, bowiem termin *pathos* (dosłownie: choroba) w języku filozoficznym oznaczał negatywne, destruktywne emocje oraz szkodliwe, bezzasadne pragnienia (*epithymia*) [20]. Owo zdrowie umysłu nie jest jednak celem odrębnym od *ataraksji*, lecz sformułowaniem tego samego problemu w inny sposób: jedynie zdrowy umysł (to znaczy taki, który wyeliminował niewłaściwe

[13] Fragm. 2 Usener.

[14] Epic. *rat. sent.* 5, 27; Epic. *ep. Men.* 132.

[15] Diog. Oen. fragm. 125–126 Smith.

[16] Fragm. 21 app. Körte; 146 Usener = 32 app. Körte.

[17] Fragm. 210–211 Usener.

[18] Termin *psyche* oddaję słowem „umysł", a nie tradycyjnym terminem „dusza", bo wydaje mi się bardziej adekwatne w kontekście epikureizmu. Epikurejska *psyche* jest cielesna i śmiertelna, a termin „umysł" dobrze odpowiada temu, co Lukrecjusz określał jako *animus* lub *mens* (Lucr. III 94–95).

[19] Fragm. 221 Usener.

[20] Epic. *ep. Men.* 127; por. fragm. 397 Usener z wymienionymi licznymi „chorobami umysłu".

emocje i pragnienia) może osiągnąć *ataraksję*, a nawet są to terminy do pewnego stopnia synonimiczne [21].

Kolejną właściwością mędrca, którą — uwspółcześniając — można uznać za operacyjny cel edukacyjny, jest stan określany jako *autarkia* (*autarkeia*) [22]. Mędrzec, dzięki właściwemu rozpoznaniu pragnień, potrafi wyeliminować te z nich, które w typologii epikurejskiej uznaje się za nienaturalne i niekonieczne, a ograniczyć naturalne, ale niekonieczne [23]. Dzięki temu osiąga autarkię, czyli stan samowystarczalności i niezależności od okoliczności zewnętrznych, przypadkowych i losowych.

Mędrzec jednakże żyje wśród ludzi, którzy mędrcami w większości nie są. Epikurejczycy sądzili, że najważniejszą kwestią jest to, co nazywali zapewnieniem „bezpieczeństwa wobec ludzi" (*asphaleian ten eks anthropon*), czyli wytworzenie sytuacji, w której z relacji międzyludzkich wyeliminowana jest destrukcyjna agresja, zawiść i nienawiść [24]. Najważniejszym czynnikiem, który zapewnia poczucie bezpieczeństwa, jest przyjaźń [25]. To właśnie przyjaźń (*philia*) jest fundamentem wspólnoty epikurejskiej, ale ważną rolę odgrywa także życzliwość (*eunoia*) i wdzięczność (*charis*) wobec przyjaciół [26]. Sam Epikur tworzył wspólnoty filozofowania (*synphilosophein*, *syndiagoge*) w Mitylenie, Lampsakos i najsłynniejszą w Atenach, zwaną Ogrodem (*Kepos*) [27], oparte na zasadach upamiętniania zmarłych przyjaciół i ich dorobku, emulacji (naśladowania mistrzów i elementów rywalizacji z nimi) oraz próbach imitacji boskiego życia [28].

---

21 O terapeutycznym wymiarze filozofii Epikura zob.: V. Tsouna, *Epicurean therapeutic strategies*, [w:] *The Cambridge companion to epicureanism*, ed. J. Warren, Cambridge 2009, s. 249–265.

22 Epic. *ep. Men.* 130–131; fragm. 458 Usener.

23 Epic. *rat. sent.* 29; fragm. 456 Usener.

24 Hermarch. fragm. 28 Krohn; Hermarch. *Emped.* fragm. 34 Longo Auricchio.

25 Epic. *rat. sent.* 28.

26 Philod. *de lib. dic.*, zob. M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli 1983, konkluzje na s. 110 oraz T. Dorandi, *Epicurus and the Epicurean school*, [w:] *The Oxford handbook of Epicurus and epicureanism*, ed. Ph. Mitsis, Oxford 2020, s. 37.

27 Zob. M. Wasilewski, *Lokalizacja i losy ateńskiej posiadłości Epikura. Glosa do Sylwestra Dworackiego przekładu 'Opowieści etiopskiej' Heliodora*, [w:] *Antyczne wędrówki transdyscyplinarne. Silvestro Dworacki viro vere academico*, red. E. Skorupska–Raczyńska, A. Niekrewicz, K. Taborska, Gorzów Wielkopolski 2021.

28 Epic. *test.* 16–21, zob. D. Clay, *Paradosis and survival. Three chapters in the history of Epicurean philosophy*, Ann Arbor 2001, s. 62–67.

3. Uczestnicy procesu edukacji

Szkoła epikurejska była w czasach antycznych zupełnie wyjątkowa wśród innych szkół filozoficznych, jeśli idzie o jej egalitaryzm. Do wspólnoty zapraszano nie tylko młodzież, ale i ludzi w zaawansowanym wieku [29], nie tylko mężczyzn z zamożnych elit, ale i niewolników [30] oraz kobiety (także hetery) [31] i ludzi ubogich i niewykształconych [32]. Brak cenzusu wieku, płci, wykształcenia, statusu ekonomicznego, grupy etnicznej i klasy społecznej oznaczał jednak, że wprawdzie każdy miał szansę zostać epikurejczykiem, ale nie każdy się do tego nadawał i potrafił sprostać wymaganiom [33].

Wspólnoty epikurejskie stanowiły *sui generis* enklawy, w których wspólnie filozofowano (*symphilosophein*) [34] trzymając się z dala od życia publicznego (polityki), a część epikurejczyków nawet mieszkała wspólnie [35]. Relacje w szkole epikurejskiej także były niezwykłe. Oddawano wprawdzie wyjątkowy szacunek Epikurowi, jako odkrywcy prawdy, który zbliżył się do szczęścia właściwego bogom (zob. wyżej), ale zarówno nauczycieli, jak i uczniów określano terminem oznaczającym ludzi wspólnie spędzających czas na filozofowaniu (*syscholazontes*). Nie używano także zwykłego greckiego nazewnictwa dla uczestników procesu edukacji (nauczyciel i uczeń), lecz terminów oznaczających przywódców i przewodników (*kathegetai*, *kathegoumenoi*) oraz przygotowujących się i praktykantów (*kataskeuazomenoi*) [36].

Epikur sądził, że wrodzone niekorzystne predyspozycje można w znacznym stopniu zniwelować siłą rozumu [37]. Uzdolnienia adeptów epikureizmu dzielił na trzy typy: 1) tych, którzy samodzielnie odkryli prawdę, 2) postępujący

[29] Epic. *ep. Men.* 122.

[30] Diog. Laert. X 3.

[31] Diog. Laert. X 25, X 7.

[32] Fragm. 117 Usener; Cic. *Tusc.* I 6.

[33] Diog. Oen. fragm. 3 Smith; Anth. Pal. VI 307.

[34] Fragm. 217 Usener.

[35] Cic. *fin.* I 20, 65.

[36] Philod. *de lib. dic.*, passim, zob. E. Asmis, *Basic education in epicureanism*, [w:] *Education in Greek and Roman antiquity*, ed. Y. L. Too Leiden–Boston–Köln 2001, s. 223–237; M. Erler, M. Schofield, *Epicurean ethics*, [w:] *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2007, s. 671–672.

[37] Lucr. III 294–322.

za przewodnikami, którzy wskazali właściwą drogę i 3) wymagający ściślejszego ukierunkowania. Co ciekawe, bardziej doceniał tych, którzy mimo znalezienia się w bardziej niekorzystnej sytuacji wyjściowej byli w stanie osiągnąć edukacyjny sukces [38].

4. Metody edukacji

Według Epikura fundamentem zbawienia (*soteria*) — wybawienia od zła, czyli cierpień umysłu i ciała — jest wiedza oraz wypracowanie właściwej postawy wobec rzeczywistości (*diathesis*) [39]. Wiedzę tę należy poznać, utrwalić w pamięci i mieć ją zawsze na podorędziu [40]. Nie chodziło tu jednak o zwykłe zapamiętywanie, lecz o metodyczne rozważanie, całościowe i pełne wewnętrzne przyjmowanie owych leczących umysł prawd [41]. Najważniejsze było opanowanie podstawowych pryncypiów, a kierując się nimi można było dedukcyjnie uzyskać właściwy pogląd na daną sprawę nie znając nawet szczegółów doktryny [42]. W wymiarze relacji we wspólnocie epikurejskiej za najważniejsze narzędzie komunikacji uważano szczerość (*parrhesia*) [43] we wzajemnym krytykowaniu błędnego postępowania i wad (*kakiai*) charakteru. Za wyjątkowo destruktywne uznawano afekty nienawiści (*misos*), zawiści (*phthonos*) i pogardy (*kataphronesis*) [44]. Za bardzo istotne uważano także eliminację bezzasadnych przekonań (*kenon dokson*) [45].

Najważniejszy traktat naukowy Epikura, noszący tytuł *O naturze* (*Peri physeos*), liczył 37 obszernych ksiąg [46] i jedynie nieliczni adepci epikureizmu byli w stanie go z pożytkiem przestudiować. Dlatego też Epikur i jego zwolennicy

38 Fragm. 192 Usener.

39 Diog. Oen. fragm. 112 Smith.

40 Epic. *ep. Men.* 135; Pers. III 81–84.

41 P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, s. 127–130.

42 Epic. *ep. Hdt.* 35–37; Epic. *ep. Pyth.* 84–88, por. P. Hadot, *Philosophy, teaching of*, [w:] *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes ed. H. Cancik and H. Schneider, English Edition by Ch. F. Salazar, Classical Tradition volumes ed. M. Landfester, English Edition by F. G. Gentry. First published online 2006, https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill–s–new–pauly [dostęp: 22 VIII 2023 r.].

43 Philod. *de lib. dic.*

44 Fragm. 536, 538 Usener.

45 Epic. *sent. Vat.* 8, fragm. 486 Usener.

46 Diog. Laert. III 26–27; Sen. *epist.* 46, 1.

tworzyli streszczenia i wyciągi (*epitome*) z obszernych dzieł oraz zbiory najcelniejszych sentencji (*kyriai doksai*), które przeznaczone były dla początkujących i mniej uzdolnionych adeptów, a także dla propagowania filozofii epikurejskiej [47]. Najbardziej zwięzłą, mnemotechniczną formułą, wyrażającą istotę epikurejskiej etyki był *tetrapharmakos logos* (poczwórne lekarstwo) [48]. Wyróżnikiem samego Epikura było tworzenie listów filozoficznych do przyjaciół, które zaliczane są dziś do gatunku listów dydaktycznych [49]. Nie są to listy prywatne (mimo że kierowane do konkretnego, realnego adresata), ale tworzone z intencją rozpowszechniania idei filozoficznych w atrakcyjnej literacko formie. Autorytet Epikura sprawiał, że szczególną rolę dla jego zwolenników miały jego wizerunki umieszczane w domostwach i noszone z sobą przez epikurejczyków, a wykwintne posągi Epikura umieszczane w miejscach publicznych służyły także celom rekrutacyjnym [50].

Podstawową formą „ćwiczeń filozoficznych" [51] (*melete*, staranie o uzyskanie właściwego nastawienia wobec rzeczywistości [52]) w epikureizmie była kontrola pragnień (zob. wyżej) [53]. Zadaniem owych ćwiczeń było uzyskanie stanu przyjemności, który przeważa nad doznawanym cierpieniem. Było to możliwe do osiągnięcia poprzez skoncentrowanie się na naturalnych i koniecznych potrzebach ciała, których łatwe dla wszystkich zaspokojenie jest podstawą przyjemności doznawanej przez umysł i poczucia radości z jej oczekiwania w przyszłości. Z kolei nieuniknione cierpienia doznawane przez ciało były to-

---

47 Zob. E. D. MacGillivray, *Epitomizing philosophy and the critique of Epicurean popularizers*, „Journal of Ancient History" 3/2015.

48 Pagina 69 Usener.

49 Zob. H. Görgemanns, *Epistolography*, [w:] *Brill's New Pauly*, op. cit. [dostęp: 22 VIII 2023 r.].

50 Fragm. 211 Usener; Diog. Laert. X 9; Cic. *fin.* V 2, 4; Plin. *nat.* XXXV 2), zob. B. Frischer, *The sculpted word. Epicureanism and philosophical recruitment in ancient Greece*, Berkeley–Los Angeles–London 1982, s. 199–282.

51 Proponuję termin „ćwiczenia filozoficzne" zamiast rozpropagowanego przez Pierre'a Hadota wyrażenia „ćwiczenia duchowe" (*exercices spirituels*), bo choć doceniam jego argumenty stojące za używaniem tej nazwy, to jednak konotacje supranaturalistyczne, jakie z sobą nieuchronnie niesie, w przypadku filozofii epikurejskiej wydają mi się wyjątkowo nieadekwatne, por. P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenczon, Warszawa 2019, s. 20–21.

52 Znamienne jest przy tym, że typowy dla kyników i stoików termin *askesis* nie występuje w zachowanych tekstach epikurejskich, zob. H. Usener, *Glossarium Epicureum*, edendum ceraverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma 1977, s. 118. Formuła ćwiczeń (*askesis*) opartych na wyrzekaniu się przyjemności była obca Epikurowi (por. Epic. *ep. Men.* 130).

53 P. Hadot, *Philosophical life*, [w:] *Brill's New Pauly*, op. cit. [dostęp: 22 VIII 2023 r.].

nowane i redukowane działaniem umysłu, w szczególności odwoływaniem się do utrwalonych w pamięci pozytywnych doznań z przeszłości i wdzięczności z ich uprzedniego doznawania. Natomiast cierpienia umysłu były redukowane i eliminowane poprzez koncentrowanie się na owych łatwych do zaspokojenia pragnieniach dotyczących ciała [54]. Szczególnie ważne ćwiczenia dotyczyły rozmyślań o śmierci i przygotowania do niej (*melete thanatou*, *meditare mortem*) [55], uważana bowiem była przez zwykłych ludzi za najwyższe zło [56].

5. Treści edukacyjne

Filozofia epikurejska proponowała zupełnie nową i rewolucyjną wizję świata i człowieka, którą dziś można określić jako naturalistyczną. Podstawą doktryny Epikura (i zarazem epikurejskiego *curriculum*) było przyrodoznawstwo określone przez niego samego jako *physiologia* (nauka o naturze) [57]. Funkcję propedeutyczną do niej, wykładającą podstawowe pryncypia oraz reguły wnioskowania, była *kanonika*. Z punktu widzenia zadań filozofii epikurejskiej kluczową rolę odgrywała etyka, określana w tej tradycji filozoficznej jako wiedza o wyborze i unikaniu pragnień i wynikających z nich działań oraz sposobie i celu życia (*peri haireton kai pheukton, kai peri bion kai telous*) [58]. Używając dzisiejszej terminologii powiedzieć można, że w zakres epikurejskiego programu kształcenia wchodziła kosmologia, fizyka teoretyczna (w tym fizyka cząstek elementarnych), epistemologia, astronomia, antropologia (antropogeneza i socjogeneza), psychologia i etyka z elementami psychoterapii [59].

Na koniec przytoczę opinię jednego z najznakomitszych znawców filozofii hellenistycznej, Anthony'ego Arthura Longa: „Z perspektywy ostatnich dwustu lat, epikurejska nauka i antropologia zdają się ogromnie wyprzedzać swą epokę

[54] Fragm. 68, 429, 439 Usener; Metrod. fragm. 5 Körte.

[55] Fragm. 205 Usener.

[56] Epic. *ep. Men.* 124–127; Lucr. III 830–1094.

[57] Epic. *rat. sent.* 11–12.

[58] Diog. Laert. X 30.

[59] Lukr., *passim.*

i zapowiadać przyszłość; natomiast stoicyzm, ze swoim deizmem i teleologiczną koncepcją natury, wydaje się bardzo staroświecki" [60].

Z tego punktu widzenia zadziwiające wydaje mi się zjawisko dzisiejszej narastającej popularności filozofii stoickiej jako sztuki życia i jej wymiaru terapeutycznego. Wyzyskanie w tej mierze potencjału filozofii epikurejskiej, czy choćby próby jej popularyzacji, są bardzo nieliczne [61]. Warto, jak sądzę, tę niekorzystną sytuację próbować zmieniać.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Anth. Pal. = *Antologia Palatyńska*. Wybrał, przełożył i opracował Z. Kubiak, Warszawa 1978.

Ar. Did. = Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*. Przekład, wstęp i komentarz M. Wojciechowski, Kraków 2005.

Cic. *fin.* = Cicero Tullius Marcus, *O najwyższym dobru i złu*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3. Przełożył W. Kornatowski, J. Śmigaj. Komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1961.

Cic. *Tusc.* = Cicero Tullius Marcus, *Rozmowy Tuskulańskie*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3. Przełożył W. Kornatowski, J. Śmigaj. Komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1961.

Diog. Laert. = Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Wstęp K. Leśniak, Warszawa 1968.

Diog. Oen. / Smith = Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean inscription*, edited with introduction, translation, and notes by M.F. Smith, Napoli 1993.

Epic. *ep. Hdt.* = Epikur, *List do Herodota*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Wstęp K. Leśniak, Warszawa 1968.

[60] A. A. Long, *Filozofia hellenistyczna*, tłum. G. Uzdański, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. R. H. Popkin, tłum. M. Kaczyński i in., Poznań 2003, s. 113.

[61] W języku polskim mamy jedynie trzy publikacje zwarte popularyzujące na wysokim poziomie merytorycznym filozofię epikurejską (tzn. monografie popularyzatorskie poświęcone w całości epikureizmowi): G. Neumann, *Epikureizm*, tłum. A. Rytmowska, Olsztyn 2003; K. Pawłowski, *Droga do szczęścia według Epikura z Samos*, Warszawa 2021; J. Sellars, *Cztery kroki do szczęśliwego życia*, tłum. M. Rogalski, Warszawa 2022.

Epic. *ep. Men.* = Epikur z Samos, *List do Menojkeusa (Diog. Laert. X 122–135)*. Przełożył z języka greckiego K. Pawłowski, „Meander" 2015, nr 1,

Epic. *ep. Pyth.* = Epikur, *List do Pytoklesa*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Wstęp K. Leśniak, Warszawa 1968.

Epic. *rat. sent.* = Epikur, *Główne myśli*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Wstęp K. Leśniak, Warszawa 1968.

Epic. *sent. Vat.* = *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje watykańskie*. Przełożył K. Pawłowski, „Meander" 1996, nr 7–8.

Epic. *test.* = Epikur, *Testament*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Wstęp K. Leśniak, Warszawa 1968.

Hermarch. / Krohn = *Der Epikureer Hermarchos*. Inaugural–Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich–Wilhelms–Universität zu Berlin von K. Krohn, Berlin 1921.

Hermarch. *Emped.* / Longo Auricchio = Ermarco, *Frammenti*. Edizione, traduzione e commento a cura di F. Longo Auricchio, Napoli 1998.

Körte = Metrodori Epicurei *Fragmenta*, collegit scriptoris incerti Epicurei commentarium moralem, subiecit A. Koerte, Lipsiae 1890.

Lucr. = Lucretius Carus Titus, *O naturze rzeczy*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył G. Żurek, Warszawa 1994.

Pers. = *Trzej satyrycy rzymscy*. Horacy w przekładzie J. Czubka, Persjusz–Juwenalis w przekładzie J. Sękowskiego. Wstęp i komentarz w opracowaniu L. Winniczuk, Warszawa 1958.

Philod. *de lib. dic.* = Philodemus, *On frank criticism*, introduction, translation, and notes by D. Konstan, D. Clay, C. E. Glad, J. C. Thom, and J. Ware, Atlanta 2007.

Plin. *nat.* = Pliniusza Starszego K. *Historyi naturalnej ksiąg XXXVII* przełożonej na język polski przez J. Łukaszewicza tom X, Poznań 1845.

Sen. *epist.* = Seneca Annaeus Lucius, *Listy moralne do Lucyliusza*. Przełożył W. Kornatowski. Wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1961.

Usener = *Epicurea*. Testi di Epicuro e testimonianze Epicuree nella racolta di H. Usener. Testo greco e latino a fronte. Traduzione e note di I. Ramelli. Presentazione di G. Reale,

Milano 2007 (polskie tłumaczenia fragmentów etycznych: *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej*. Wybór, układ, opracowanie i wprowadzenie M. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2020).

Literatura przedmiotu

Asmis E., *Basic education in epicureanism*, [w:] *Education in Greek and Roman antiquity*, ed. Y. L. Too Leiden–Boston–Köln 2001.

Clay D., *Paradosis and survival. Three chapters in the history of Epicurean philosophy*, Ann Arbor 2001.

Dorandi T., *Epicurus and the Epicurean school*, [w:] The Oxford handbook of Epicurus and epicureanism, ed. Ph. Mitsis, Oxford 2020.

Erler M., Schofield M., *Epicurean ethics*, [w:] *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 2007.

Frischer B., *The sculpted word. Epicureanism and philosophical recruitment in ancient Greece*, Berkeley–Los Angeles–London 1982.

Gigante M., *Ricerche Filodemee*, Napoli 1983.

Görgemanns H., *Epistolography*, [w:] *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes ed. H. Cancik and H. Schneider, English Edition by Ch. F. Salazar, Classical Tradition volumes ed. M. Landfester, English Edition by F. G. Gentry. First published online 2006, https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill–s–new–pauly [stan z dn. 20.05.2024].

Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenczon, Warszawa 2019.

Hadot P., *Philosophical life*, [w:] *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes ed. H. Cancik and H. Schneider, English Edition by Ch. F. Salazar, Classical Tradition volumes ed. M. Landfester, English Edition by F. G. Gentry. First published online 2006, https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill–s–new–pauly [stan z dn. 20.05.2024].

Hadot P., *Philosophy, teaching of*, [w:] *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes ed. H. Cancik and H. Schneider, English Edition by Ch. F. Salazar, Classical Tradition volumes ed. M. Landfester, English Edition by F. G. Gentry. First published online 2006, https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill–s–new–pauly [stan z dn. 20.05.2024].

Long A. A., *Filozofia hellenistyczna*, tłum. G. Uzdański, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. R. H. Popkin, tłum. M. Kaczyński i in., Poznań 2003.

MacGillivray E. D., *Epitomizing philosophy and the critique of Epicurean popularizers*, „Journal of Ancient History" 2015, nr 3.

Neumann G., *Epikureizm*, tłum. A. Rytmowska, Olsztyn 2003.

Pawłowski K., *Droga do szczęścia według Epikura z Samos*, Warszawa 2021.
Rabbow P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
Sellars J., *Cztery kroki do szczęśliwego życia*, tłum. M. Rogalski, Warszawa 2022.
Tsouna V., *Epicurean therapeutic strategies*, [w:] *The Cambridge companion to epicureanism*, ed. J. Warren, Cambridge 2009.
Usener H., *Glossarium Epicureum*, edendum ceraverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma 1977.
Wasilewski M., *Lokalizacja i losy ateńskiej posiadłości Epikura. Glosa do Sylwestra Dworackiego przekładu 'Opowieści etiopskiej' Heliodora*, [w:] *Antyczne wędrówki transdyscyplinarne. Silvestro Dworacki viro vere academico*, red. E. Skorupska–Raczyńska, A. Niekrewicz, K. Taborska, Gorzów Wielkopolski 2021.
Wasilewski M., *„Uwolnij siebie z więzienia wykształcenia i polityki". Edukacja i polityka w epikurejskim Ogrodzie*, [w:] S. Sztobryn, T. Leś (red.), *Edukacja a państwo*, Kraków 2022
Wasilewski M., *Wprowadzenie do lektury*, [w:] *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej*. Wybór, układ, opracowanie i wprowadzenie M. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2020.
Wiślicz T., *Czas i przestrzeń w refleksji historycznej*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii historii*, red. E. Domańska, J. Pomorski, A. Kuligowska, P. Kowalewski–Jahromi, Warszawa 2022.

EPICUREAN CONCEPTION OF PHILOSOPHICAL EDUCATION

Summary

The purpose of this article is to provide a preliminary recognition of the problems of philosophical education in the Epicurean tradition. I make the assumption that the attempt to create a current (responding to the needs of today's man) model of Epicurean education should be based on the source historical reconstruction of the thought of the Garden. (However, I do not a priori reject today's attempts at adaptations inspired by Epicurus' message, I simply make different assumptions.) This is not an easy or straightforward task, due to the fragmentary and polemical to Epicureanism nature of the surviving sources (vide M. Wasilewski, *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej*, 2020).

There are two components in the Epicurean conception of philosophical education: positive and negative. I have outlined the latter elsewhere (M. Wasilewski, *„Uwolnij siebie z więzienia wykształcenia i polityki". Edukacja i polityka*

w epikurejskim Ogrodzie, 2023), but here I want to focus not on the Epicurean critique of found education, but on the original didactic concepts of the Garden's philosophers. In particular, I want to illuminate the following issues concerning philosophical education in the ancient Epicurean tradition: (1) the ideals and goals of education (on an individual and community level; the Epicurean sage and the Epicurean community based on bonds of friendship); (2) participants of the educational process (addressees and adepts, masters and guides, relations in the Epicurean community); (3) the methods of education (memorization, gradation of difficulty, the role of canonical texts, mastery of principals); (4) the content of education (a novel and revolutionary vision of the world and man).

Keywords*: Epicurus, Epicurean philosophy, education theory.*

URSZULA WOLSKA [1]

CZY WSPÓŁCZESNY CZŁOWIEK MOŻE BYĆ STOIKIEM? CZY MADROŚĆ STOICKA MOŻE SŁUŻYĆ TERAPII?

1. Wstęp. 2. Stara Stoa — szkoła Ateńska. 3. Stoa Średnia z Rodos. 4. Stoa Młodsza — Rzymska. 5. Ogólne zasady stoicyzmu. 6. Etyka stoików. 7. Dlaczego współczesny człowiek nie może być konsekwentnym stoikiem? 8. Wybrane mądrości stoickie przydatne współczesnemu człowiekowi w terapii filozoficznej. 9. Refleksje końcowe

Abstrakt

Moda na stoicyzm spowodowała między innymi to, że spotykamy się współcześnie z osobami, które twierdzą, że mogą być, czy też są stoikami. Po dokładnym przyjrzeniu się 500 letniej historii stoicyzmu bardzo trudno jest się z tym zgodzić, co pokazane jest w tym tekście. Natomiast trzeba przyznać, że bardzo wiele mądrości stoickich z powodzeniem służy terapii filozoficznej, która jest, jak to twierdził między innymi Seneka, uzdrawiającą terapią duszy. Choroba duszy zaczyna się od braku umiłowania mądrości. Seneka odkrywa też sumienie i ukazuje je jako wielką moralną i duchową siłę człowieka. Stoickie mądrości uczą nas jak żyć godnie i szczęśliwie. Stoicy przekonują nas, że wszyscy żyjemy i pracujemy dla dobra wspólnego, bez tego trudno o dobre, sensowne życie. Tej mądrości i świadomości najbardziej jest dzisiejszemu człowiekowi, zagubionemu w płynnej ponowoczesności, potrzeba. Nabywanie mądrości

[1] Dr filozofii, filmowiec, terapeutka. Prowadzi Gabinet Terapii Filozoficznej; www.gabinetfilozoficzny.com; e–mail: urszula.wolska@gmail.com; ORCID: 0000–0003–0881–4706.

i jej umiłowanie wymaga nieustannych ćwiczeń duchowych z naczelną prostą zasadą — Czyń dobro, zła unikaj.

Słowa kluczowe: *stoicyzm, choroba duszy, mądrości stoickie, terapia duszy, ćwiczenia duchowe.*

1. Wstęp

Do tego tematu skłoniła mnie swoista moda na stoicyzm, wsparta dużą liczbą książek i artykułów na ten temat. Spotkałam też ludzi, którzy nazywają siebie stoikami. Najpierw zadałam sobie pytanie, czy współczesny człowiek może być stoikiem? Ponieważ filozofia, głównie filozofia praktyczna, zdecydowanie może służyć jako terapia [2], zwłaszcza człowiekowi współczesnemu, zagubionemu w płynnej ponowoczesności, w dużej mierze sztucznie wytworzonej, pozbawionej stałych, obiektywnych wartości, przyjęłam, że zasadne jest skupić się na terapeutycznych mądrościach filozofii stoickiej. Tak pojawiło się drugie pytanie: czy mądrość stoików może służyć terapii filozoficznej? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym tekście.

Długa historia stoicyzmu zaowocowała bogatą literaturą, a ponieważ wiele z mądrości stoików jest aktualnych do dziś i pewnie będzie tak długo, jak długo istnieć będzie ludzkość, to książki i teksty na ten temat powstają nieustannie. Z bogatej literatury wybrałam te treści, które są pomocne w szukaniu odpowiedzi na postawione w tytule pytania oraz te, które są mi bliskie i mogą się przydać każdemu człowiekowi, który poszukuje głębszej wiedzy filozoficznej, pomocnej w zmaganiu się z trudami codziennej egzystencji. Głównie będziemy się koncentrować na zagadnieniach moralnych, bo to one najbardziej wpływają na kondycję duchową człowieka.

By odpowiedzieć na postawione w tytule pytania, najpierw przyjrzymy się filozofii stoickiej.

Stoicyzm (gr. *ἡ στωϊκόή*), szkoła filozofii greckiej, to nurt filozoficzny, który powstał w ojczyźnie miłujących mądrość, czyli filozofię, w epoce hellenistycznej

[2] Por. U. Wolska, *Filozofia terapią? — zdecydowanie TAK!*, [w:] U. Wolska, *Terapia...*, t. 1, dz.cyt., s. 15.

w Atenach 300 lat *BC*. Trwał i rozwijał się około 500 lat. W tym czasie filozofia stoicka zmieniała się, rozwijając się w trzech etapach.

2. Stara Stoa — szkoła Ateńska

Trwała od III w. do początku II w. *BC*. Reprezentują ją Zenon z Kition, który był inicjatorem tego nurtu, Kleantes z Assos, Ariston z Chios i Chryzyp z Soloi, który doktrynę stoicką usystematyzował, tworząc kanon szkoły stoickiej obowiązujący do końca jej istnienia.

Ateńską szkołę stoicką założył Zenon z Kition [3] i to on wyznaczył jej tematykę. Nie mógł kupić budynku, bo nie był obywatelem Aten, więc wykładał przechadzając się pod portykiem, zdobionym malowidłami Polignota. Nazwa „stoicy" bierze swój początek od stojących w portyku poetów, a potem uczniów słuchających nauki Zenona [4]. „Dla Zenona *logos* był nie tylko rozumem myślącym i poznającym, lecz także duchową zasadą, która w sposób rozumny i na podstawie dokładnego planu nadaje formę całemu światu i każdemu pojedynczemu stworzeniu wyznacza jego cel" [5]. Poznanie świata jest zmysłowe, ale kryterium prawdy obejmujące całość, jest w duszy, jest odciśnięciem logosu w duszy, które nie jest zależne od poznającego. Poznanie jest procesem i powstaje, gdy to, co poznajemy, poznany przedmiot, znajduje uznanie i akceptację, potwierdzenie logosu, którego odcisk znajduje się w duszy.

Od Zenona z Kition w etyce stoickiej najważniejsze było odróżnienia dobra i zła. Zenon nauczał, że ludzi dobrych i złych czeka różny los po śmierci. Dobrych czeka miejsce spokojne i przyjemne, a złych — miejsca straszne, na przykład błotne kąpiele. Dobre życie jest zgodne z rozumną naturą, własną i ogólną wszechświata. Cnota to umiejętność odczytania rozumności w świecie i dostosowania się do niej. Złe życie jest z cnotą niezgodne. Człowiek posiada zdolność uwolnienia się od złych namiętności, bezrozumnych poruszeń duszy, czyli głównie emocji i pożądania, poprzez usprawnienie swego myślenia.

---

[3] Z. Pańpuch, *Zenon z Kition*, [w:] *PEF*, dz. cyt., s. 923–925.

[4] Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu I. Krońska, Warszawa 2006, s. 372.

[5] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, Lublin 2012, s. 332.

Celem człowieka jest szczęście, czyli pomyślny bieg życia człowieka. Najwyżej cenimy filozofów, którzy żyli zgodnie ze wskazaniami swej filozofii. Zenon też się do nich zalicza. „A za wzór mogło im służyć jego własne życie, zgodne całkowicie z jego nauką", bo żył skromnie, wręcz ascetycznie. „Żywił się odrobiną chleba i miodu oraz małą ilością wonnego wina". „Jada suchy chleb, na deser suszoną figę i popija je wodą" [6].

W *Polityce* Zenon twierdził, że ludzie niecnotliwi, nie–mędrcy są wrogami, nawet jeżeli są najbliższą rodziną. Uważał też, że kobiety powinny być wspólne, a w miastach nie powinno się budować świątyń, sądów czy gimnazjów, że pieniądze nie są potrzebne [7]. Z tymi opiniami trudno się dzisiaj zgodzić.

Chryzyp [8] z Soloi to jeden z najwybitniejszych stoików Starej Stoi, który usystematyzował i uporządkował naukę poprzedników tworząc system filozoficzny z fizyką, logiką i etyką. Chryzyp dzielił etykę na „naukę o popędach, o tym, co dobre i złe, o namiętnościach, o cnocie, o celu, o najwyższych wartościach, o postępowaniu, o powinnościach, o zachęcaniu i odradzaniu" [9].

Myśli przedstawicieli starej szkoły stoickiej trudno rozróżnić i przypisać konkretnemu autorowi. To, co do nas dotarło, pochodzi głównie z dzieł Chryzypa, który napisał ponad 700 ksiąg i przyćmił twórczość wcześniejszych myślicieli [10]. Między innymi z tych nauk będziemy korzystać, badając terapeutyczny potencjał stoickiej mądrości.

3. Stoa Średnia z Rodos

Trwała od lat 20–tych II w. do I w. *BC*. Reprezentatywni dla niej są Panajtios z Rodos i Posejdonios z Apamei. Praktykują oni stoicyzm eklektyczny. Główny nacisk kładą na etykę. Łagodzą dobrze poznaną etykę poprzedników.

Panajtios z Rodos [11] stworzył Średnią Stoę. Uwagę z abstrakcyjnych rozważań etycznych przeniósł na ich praktyczne zastosowanie. Podkreślał powołanie

6 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 374, 375, 382.

7 Tamże, s. 385.

8 Por. J. Gajda–Krynicka, *Chryzyp*, [w:] *PEF*, dz. cyt., Lublin 2001, s. 167–168

9 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 408.

10 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 329.

11 R. Sawa, *Panajtios z Rodos*, [w:] *PEF*, dz. cyt., s. 963–964.

człowieka do oddania się państwu, a za ideał uważał przywódcę wojskowego, służącego społeczności państwowej. Głosił prymat rozumu — logosu i zasadę postępowania zgodną z rozumem, określaną jako cnotę, której osiągnięcie utożsamiał ze szczęściem. Do systemu cnót Panajtios zalicza mądrość, roztropność, sprawiedliwość i wspaniałomyślność. Za Arystotelesem przyjął ideę złotego środka. Zwracał uwagę na rolę rodziny i zdecydowanie opowiadał się za nienaruszalnością własności prywatnej. W przeciwieństwie do poprzedników cenił sobie dobra zewnętrzne, takie jak majątek i zdrowie.

Za Platonem źle oceniał poetów, a niewolnik był dla niego człowiekiem, ale ograniczonym w decydowaniu o sobie. Panajtios miał duży wpływ na stoicyzm rzymski, głównie Cycerona, który powielał jego nauki. Doprowadził szkołę stoicką do dawnej świetności przywracając jej żywotność, którą zaczęła tracić. Odrzucił ideę powszechnego zaognienia i przyjął wieczność świata, bóg jest już tylko rządcą, a nie twórcą kosmosu. Panajtios twierdził, że mędrzec w sensie absolutnym nie istnieje, ale każdy gorąco pragnie mądrości. Odchodzi od obojętności, apatii i proponuje *euthumíę*, czyli zadowolenie i radość z życia. Takie zadowolenie jest skutkiem życia w harmonii z powinnością, w pokoju ze sobą i z rzeczami. Stoicyzm ten nazywano również mediostoicyzmem [12].

U Panajtiosa z Rodos studiował Posejdonios [13]z Apamei i jest razem z nim reprezentantem stoickiej szkoły rodyjskiej. W swoim dziele *Historíai* ukazuje dzieje ludzkości jako element kosmosu. Ludzkość jest czymś więcej niż tylko zbiorowością jednostek. Posejdonios przekształcił doktrynę stoicką w duchu filozoficznego uniwersalizmu, przez co wywarł wpływ, tak jak Panajtios, na eklektyczny stoicyzm Cycerona. Według Posejdoniosa, istnieje tylko jedna filozofia, która jest uwarunkowana przez Rozum–Logos, a celem życia jest postępowanie z nim zgodne i unikanie bezrozumności. Nie wszystkie części duszy są racjonalne i dlatego muszą być nieustannie powściągane, głównie powinna być hamowana pożądliwość złego. Wymaga to odpowiedniego wychowania zarówno dzieci, jak i dorosłych. Logos umożliwia duszy kontaktowanie się z innymi duszami i istotami wyższymi we śnie lub po śmierci, gdzie człowiek w ekstazie podnosi się ku boskości, a bóstwo zniża się ku niemu. Według Posejdoniosa, bieg historii wskazuje, że po tym, jak filozofowie podnieśli człowieka na wyższy

[12] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 439–448.

[13] R. Sawa, *Posejdonios z Apamei*, [w:] PEF, dz. cyt., s. 382–384.

poziom, następuje, mimo rozwoju warunków życia, upadek cywilizacji poprzez oddalanie się człowieka od Logosu, wręcz wyparcie się go, czego skutkiem jest cofanie się pod względem moralnym. Z wielkim trudem związek ten zachowują jedynie filozofowie. Posejdonios uważa Boga za rozumną i ognistą, pozbawioną formy pneumę, która może się przekształcić w co zechce i upodobnić do każdej rzeczy. Powraca do idei kosmicznego zaognienia. Twierdził też, że nic nie jest dobrem prócz szlachetności dobra moralnego [14].

4. Stoa Młodsza — Rzymska

Trwała od poł. I w. *BC*. do końca II w. *AC*., a jej główni reprezentanci to Marek Tulliusz Cyceron, Lucjusz Anneusz Seneka, Muzoniusz, Epiktet i Marek Aureliusz [15].

Stoa w epoce Cesarstwa Rzymskiego przejawiała największą żywotność oddziałując najbardziej na umysły ludzi karmiących się wyłącznie duchem rzymskim. Stoicyzm był filozofią, która zdobywała dużą liczbę naśladowców i wielbicieli. Była to filozofia w dużej mierze praktyczna, zachęcająca ludzi do szukania doskonałości w swoim wnętrzu, wchodząc w sferę intymności oraz głębokiej więzi człowieka z Bogiem, upodobniania się do niego i naśladowania go, czego przedtem w filozofii nie było. Najważniejsze jest to, że była to filozofia dla każdego, od niewolnika do cesarza [16].

Marek Tulliusz Cyceron [17] — filozof stoik, polityk, mówca, prawnik, tłumacz i poeta rzymski. Zamordowany na rozkaz Antoniusza, bo nie chciał oddać czci boskiej Cesarzowi. Jego filozofia była eklektyczna, jak cały stoicyzm rzymski, łączący Arystotelesa, Platona i wcześniejszych stoików. Posiadał rozległą wiedzę filozoficzną. Przyczynił się do przekazania dziedzictwa filozoficznego w wielu dziełach pisanych po łacinie [18]. Filozofia to umiłowanie mądrości, a sama mądrość to znajomość praw boskich i ludzkich. Doceniał poznanie i przyznawał, że tylko mądrość może być ostatecznym pragnieniem człowieka, reszta jest

[14] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 448–462.

[15] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, [w:] *PEF*, dz. cyt., s. 207–215.

[16] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 95–99.

[17] P. Jaroszyński, *Cyceron*, [w:] *PEF*, dz. cyt., s. 331–333.

[18] Patrz np.: Cyceron, *Rozmowy Tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj; tenże, *O starości*, tłum. Z. Cierniakowa; tenże *O przyjaźni i wróżbiarstwie*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.

zbędna. Wszechświat to niezliczone światy, które powstają i giną; jest bóstwem obdarzonym duszą oraz zmysłami, ale jako bóstwo, w różnych kulturach jest różnie nazywany. Religia — *re–legere*, to odczytanie ze świata obowiązków wobec Boga. U człowieka będącego częścią bóstwa, złożonego z nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała, najbliższym boskości jest rozum. Najważniejsze jest prawo natury, które jest racjonalne; właśnie na tym prawie powinno opierać się postępowanie człowieka i funkcjonowanie państwa. Prawo naturalne jest podstawą sprawiedliwości. Człowiek powinien się całe społeczne życie, które wynika z naturalnej potrzeby, doskonalić poprzez cnoty. Tak, by osiągnąć człowieczeństwo (*humanitas*), nacechowane wewnętrzną kulturą duchową, jak i relacje z ludźmi w formie przyjaźni i filantropii.

Cyceron wyróżniał 5 inklinacji prawa naturalnego:

1. do zachowania życia
2. do przekazywania życia
3. do szukania prawdy
4. do przewodzenia przez tych, którzy znają prawdę
5. do porządku [19]

Według Cycerona, człowiek jest jednak jednostką wyizolowaną, niezdefiniowanym bliżej obywatelem świata. Samotnie, indywidualnie dąży do doskonałości, do szczęścia i nie angażuje się ani w życie publiczne, ani w sprawy drugiego człowieka, przypomina nam współczesnego *singla* [20]. Jest obywatelem rzymskim i jego powinnością jest żyć w służbie państwa rzymskiego, będącego strukturą zdeterminowaną przez rozumną i boską naturę kosmosu.

Filozofia Cycerona zaleca życie w służbie państwa, czyli biegłość w sztuce politycznej i czynne w niej zaangażowanie, i to ma zapewnić obywatelowi rzymskiemu godne i szczęśliwe życie.

Bezkompromisowa stoicka postawa moralna charakteryzowała się odwagą w obliczu tyrana i w obliczu śmierci, odwagą przedkładającą śmierć nad hańbę i poniżenie [21]. Oczywiście, nie dotyczy to niewolników.

Twierdził, że prawda jest nieosiągalna, opowiadając się za zdrowym rozsądkiem i powszechną zgodą. Do poznania natury boga, prawdy i życia podchodził

---

[19] M. T. Cyceron, *De officiis* (*O powinności*) I 4, 11–15, [za]: P. Jaroszyński, *Cyceron*, dz. cyt., s. 332.

[20] Por. U. Wolska, *Singiel — gloryfikacja indywidualności i wolności jednostek*, [w:] U. Wolska, *Człowiek — rzecz czy osoba?*, dz. cyt., s. 61–68.

[21] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 214.

sceptycznie. Cyceron nie dał światu nowych idei, ale był dobrym popularyzatorem, jak nikt przed nim w świecie kultury antycznej [22].

Seneka, kolejny rzymski stoik, był nauczycielem Nerona, potem jego doradcą, a w końcu wykonał jego wolę i popełnił samobójstwo. Odebrał sobie życie ze stoickim spokojem i hartem ducha. Korzystał z wiedzy różnych szkół, ale zawsze zabarwiał ją swoim intuicyjnym stoickim odczuwaniem, nie zawsze jednak pozostając wiernym stoickim zasadom [23].

Seneka nie był filozofem, który tak żył, jak filozofował i nie filozofował tak, jak żył, ale mądrość filozoficzna, którą nam zostawił, jest lekarstwem dla umęczonych dusz. Jego filozofia moralna jest praktyczna, uniwersalna oraz humanistyczna i do dzisiaj ma wielu miłośników, dla których jest terapią.

Seneka [24] kładł największy nacisk na moralne wychowanie człowieka i terapię jego duszy. Tym celom, według niego, powinny być podporządkowane wszystkie dyscypliny filozoficzne i rozmyślania mędrców. Twórcą wszystkich tych norm jest Bóg — ożywiająca i rozumna siła, wszechobecna w kosmosie, postrzegana przez niego jako Transcendentne Najwyższe Dobro, Twórca, Istota troszcząca się o świat i człowieka.

U Seneki nie było jedności między rozumną duszą a ciałem, co wprowadza człowieka w chorobę duszy. Przyjął platońską koncepcję i twierdził, że ciało jest ciężarem, więzieniem duszy. Dusza jest prawdziwym człowiekiem i by osiągnąć doskonałość, musi się wyrwać z ciała. Tu Seneka wychodzi poza stoicki materializm.

Uzdrowić może człowieka tylko filozofia, która jest terapią duszy i pomaga uświadomić sobie chorobę duszy i wskazać drogę nieustannej kontroli czynów, by konfrontować je z sumieniem, które jest w człowieku cząstką Boga, obecną w każdym, wolnym czy niewolniku, bogatym czy biednym. Członków uniwersalnej społeczności ludzkiej powinny łączyć więzy miłości i przyjaźni. W napisanych przez siebie tragediach ukazywał zgubną i wręcz niszczycielską siłę deprawacji władzy oraz gniewu, jako najgorszego ze wszystkich afektów. Tragedie pełniły terapeutyczną rolę i uczyły, jak nie poddawać się złu. Seneka traktował na równi wszystkich ludzi, wolnych, niewolników, zamożnych i biednych, a za prawdziwe szlachectwo uważał szlachectwo ducha. Proponował,

[22] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 537–552.

[23] Por. tamże, t. 4, s. 100–103.

[24] Por. R. Sawa, *Seneka Młodszy*, [w:] *PEF*, dz. cyt., s. 23.

by rozumnie i cierpliwie akceptować przeciwności losu oraz codzienne dokonywać „rachunku sumienia", by uświadamiać sobie błędy, jakich człowiek się dopuścił, po to, by ich więcej nie powtarzać. „Seneka wierzył w życie pośmiertne i kładł nacisk na ułomność natury ludzkiej [25]. Opowiadał się za panteistyczną nauką szkoły stoickiej. Bóg jest światem, wszystkim, co widać i czego nie widać. Jest całością obejmującą wszystkie zjawiska i racje.

Seneka odkrywa sumienie, które jest moralną i duchową siłą człowieka. Głos sumienia był znany w ludowej etyce rzymskiej, znał go też Cyceron. Również Kwintus Sekstiusz za pitagorejczykami nawoływał do codziennego rachunku sumienia. Sumienie, oprócz Boga, jest bezlitosnym i najbardziej nieubłaganym sędzią życia moralnego człowieka. Sumienie to świadomość dobra i zła, pierwotna i nieusuwalna. Nikt nie wymknie się dręczącemu go sumieniu. W związku z nim Seneka pisze o woli dobrej i złej. Sumienie zawsze kieruje do dobrej woli. Z sumienia wynika też *bardzo silne poczucie grzechu i winy, która plami każdego człowieka* [26]. Seneka pisał: „Niczego nie uczynię dla rozgłosu, ale wszystko uczynię dla sumienia. Będę myślał, że na oczach wszystkich dzieje się to, co będę czynił, wiedząc o tym sam jeden" [27]. Doskonały mędrzec stoicki nie istnieje według Seneki, jest bowiem tylko wzorem. Człowiek jest z natury istotą grzeszną i całe życie może tylko podążać za tym wzorem, ale nigdy takiej doskonałości nie osiągnie.

Seneka sprzeciwia się nierównościom społecznym, a zwłaszcza niewolnictwu. Wszyscy powinni być równymi braćmi i żyć w braterstwie oraz miłości. Etyka Seneki wznosi się ponad grecką i głosi, by zawsze kierować się dobrem oraz odpłacać dobrem za dobro, ale również dobrem za zło. Pisze: „Natura wydała nas na świat jako spokrewnionych ze sobą, skoro zrodziła nas z tych samych przyczyn i dla tych samych celów. Ona wszczepiła w nas wzajemną miłość i uczyniła nas towarzyskimi. Ona wyznaczała, co jest słuszne i sprawiedliwe. Z jej ustanowienia gorzej jest szkodzić komuś niż doznawać szkody samemu. Z jej rozkazu ręce ludzkie gotowe są do niesienia pomocy drugim. Niechaj w sercu i w ustach naszych będzie ów wiersz: Jestem człowiekiem. Toć nic, co ludzkie, nie jest mi obce. Trzymajmy się wspólnie, do tego zostaliśmy urodzeni" [28].

---

[25] Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 470.

[26] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 104–113.

[27] Seneka, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965, XX 4.

[28] Seneka, *Listy moralne do Lucjusza*, 95, 51–53, [w:] L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 2004, s. 121.

Wśród stoików rzymskich mamy jeszcze Muzoniusza i jego ucznia Epikteta, u których bycie filozofem równało się z byciem cnotliwym człowiekiem. Nie spisywał swoich myśli, zrobił to jego uczeń Luciusz. Muzoniusz sformułował wręcz nakaz, by filozof żył tak, jak nauczał i dawał sobą samym, swoim życiem, przykład życia cnotliwego. Całe swoje życie podporządkował praktyce filozoficznej, był filozoficznym mnichem, wzorcem moralnej niezłomności, oddając się ze spokojem ducha filozoficznej radości. Głosił ideę przebaczenia i naśladowania Boga. Muzoniusz domagał się też zrównania kobiet i mężczyzn, głównie w dostępie do edukacji i oczywiście do filozofii [29]. „Wszystkie bowiem ludzkie obowiązki spoczywają w równym stopniu na wszystkich ludziach i są wspólne dla mężczyzn i kobiet, a co za tym idzie, nic nie jest tylko jednemu przydzielone" [30]. Za rzecz wielką i godną szacunku Muzoniusz uważał instytucję małżeństwa. Rodziców należy szanować oraz słuchać, ale nie można słuchać ich wtedy, kiedy zabraniają dobrych czynów i nakazują czynić czyny złe, i wtedy, kiedy zabraniają filozofowania [31].

Muzoniusz przykładał dużą wagę do ćwiczeń, bo konsekwentne ćwiczenia wzmacniają duszę i ciało. Ćwiczenia duchowe, właściwe duszy, ukazują człowiekowi, co jest prawdziwym dobrem i co jest prawdziwym złem oraz uczą, jak czynić dobro i unikać zła. Gloryfikował wręcz trud związany z ćwiczeniami i stanowczo stwierdzał, że ten, który nie chce się trudzić, ten sam siebie z góry uznaje za niegodnego jakiegokolwiek dobra [32]. Podjęcie się tego trudu przyniesie dobry skutek. „Wówczas umysł filozofa stanie się niezdobytą twierdzą, do której nie wtargnie żadne zło, mogące zaburzyć jego wewnętrzny spokój" [33]. Muzoniusz był człowiekiem czynu i nieustannie praktykował to, co głosił. Zajmowanie się filozofią to praktykowanie tego, co piękne i dobre [34].

Epiktet [35] był jedynym rzymskim filozofem stoickim, który zaczął nauki filozoficzne jeszcze jako niewolnik, co w dużej mierze wpłynęło na jego poglądy. Wyzwolił go Epafrodyt, jego pan. Był dobrze wykształcony i poznał pisma

---

29 Muzoniusz Rufus, *Wykłady stoickie (Diatryby)*, tłum. K. Łapiński, Wrocław 2021, s. 24.

30 Tamże, s. 25.

31 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 124–125.

32 Tamże, s. 122–123.

33 Muzoniusz Rufus, *Wykłady stoickie*, dz. cyt., s. 62.

34 Tamże.

35 J. Gajda–Krynicka, *Epiktet z Hierapolis*, [w:] *PEF*, dz. cyt., s. 185–187.

prawie wszystkich stoików. Epiktet głosił, że filozof powinien żyć tak, jak nauczał i mieć nienaganną postawę moralną oraz być obojętnym wobec dóbr materialnych. Sam był tego najlepszym przykładem. Schorowany i ułomny, żył początkowo w biedzie, a kiedy zdobył popularność i jego sytuacja się poprawiła, gdy uzyskał opinię znamienitego filozofa, nie zmienił swojego ascetycznego trybu życia. Założył szkołę i zyskał duże grono uczniów.

Epiktet nauczał, jak żyć godnie i szczęśliwie. Tematem wykładów były zawsze konkretne problemy z życia, z działania, problemy moralne, które podporządkowane były szukaniu odpowiedzi w głównym zakresie nauczania, czyli właśnie jak żyć godnie i szczęśliwie.

Epiktet nie pozostawił po sobie żadnych dzieł pisanych. Zachowały się natomiast notatki jego ucznia Flawiusza Arriamusa z Nikomedii. Mamy więc jego nauki spisane w postaci zachowanych do naszych czasów 4 ksiąg *Diatryb i Encheiridion* [36] oraz fragmenty innych pism.

Nauka Epikteta bardzo odbiega od rzymskiego stoicyzmu, w tym od filozofii Seneki. Skupił się na wychowaniu i leczeniu ludzi z nieprawości, by mogli dokonać właściwego wyboru między dobrem i złem po to, by zaznać życia godnego i szczęśliwego. Największym błędem ludzi jest dokonywanie niewłaściwych wyborów, a zwłaszcza brak rozróżnienia dobra i zła oraz wybór zła. Dobro i zło zależą od człowieka, od jego wolnej woli, jego świadomego wyboru [37]. W wyborze właściwego działania pomocne jest rozróżnienie tego, co od nas zależy, co jest w naszej mocy i tego, co od nas nie zależy, pozostając poza sferą naszych możliwości, na przykład życie, zdrowie, bogactwo i powodzenie. Absolutnie wolnym jest człowiek o niezaprzeczalnej wolności ducha, bowiem ducha nie można zmusić do akceptacji zła.

Epiktet jest przedstawicielem rzymskiej filozofii stoickiej, który najbardziej modyfikował tę naukę. Oddala się od myśli Seneki i odwołuje się często do Sokratesa, koncentrując się głównie na moralnym aspekcie filozofii. Myśl Epikteta ma pomagać ludziom, ma ich uzdrawiać z nieszczęść i nieprawości. Celem jego filozofii jest wewnętrzna niezależność i samowystarczalność Zaleca korzystanie z wrodzonych człowiekowi pojęć, jak dobro i sprawiedliwość, które powinny

[36] Między innymi: Epictetus, *Wybrane diatryby i Encheiridion. Stoicka sztuka życia*, tłum. K. Krzyżanowski, Gliwice 2021.

[37] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 129.

być podstawą jego sądów. Świat, a w nim wszystkie istoty żywe, także człowiek i jego ciało, zostały stworzone jako doskonałe, celowe i piękne zarazem.

Wszystkim rządzi boska siła. Stoicy uznali opatrzność. Bóg Epikteta jest Ojcem Wszechrzeczy, jest dobry, transcendentny i otacza każdego człowieka swoją nieustanną opieką, za co człowiek powinien być mu wdzięczny. Epiktet, wbrew naukom pierwszych stoików, nakazywał miłość i współczucie dla wszystkich ludzi, również niewolników i zbrodniarzy, którzy z woli Boga są braćmi. Był zdecydowanym przeciwnikiem kary śmierci. Jego poglądy były bliskie filozofii chrześcijańskiej i cieszyły się popularnością wśród chrześcijan, którzy często uznawali go za współwyznawcę.

Marek Aureliusz[38], stoicki filozof i cesarz rzymski, to ostatni wielki zwolennik stoicyzmu. Mecenat nad nim od wczesnych lat sprawował cesarz Hadrian, sympatyk Epikteta i, co ciekawe, włączył go do stanu rycerskiego, kiedy miał 6 lat, a do stanu kapłańskiego, kiedy miał lat 8. Marek Aureliusz był dobrze wykształcony, znał kulturę grecką i rzymską, a filozofii uczyli go grecki stoik Apolloniusz z Chalcedonu, Sekstus z Cheronei, Iunius Rusticus, Klaudiusz Maksimus, Cynna Catulus i Diognet. Najsłynniejszym dziełem Marka Aureliusza są napisane w latach 171–175 *Rozmyślania*[39], które adresował do samego siebie, bo tak brzmi oryginalny tytuł *Τὰ ἀίς ϛαυτόν* (*Ta eis heautón*) i nie były przeznaczone do publikacji. Powołuje się na Heraklita, Sokratesa, Platona, Epikura, Chryzypa i *Encheiridion* Epikteta[40], który był jego główną lekturą.

Według Marka Aureliusza, natura jest wszechświatem i posiada jedno ciało i jedną duszę[41]. Panteistyczna całość wszechświata w różnym stopniu jest przeniknięta bóstwem, a człowiek jest częścią wszystkiego. Wszystko zbudowane jest, mimo przemian, z niezniszczalnego pratworzywa[42], a działania natury są racjonalne i celowe. Stoi za nimi rozum boski, kierujący wszechświatem; ma na względzie dobro całości. Rozum czyta prawa natury kierujące człowieka do celu, którym jest bycie dobrym człowiekiem; „[…] swoista cecha człowieka dobrego: miłować i z chęcią przyjmować to, co mu się zdarza i co los mu

38 P. Jaroszyński, *Marek Aureliusz*, [w:] PEF, dz. cyt., s. 834–836.

39 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt.

40 Epiktet, *Diatryby Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

41 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., IV 40.

42 Tamże, V 13.

zsyła […]" [43]. W każdym wypadku człowiek powinien postępować zgodnie z naturą, bo droga ta jest jedynie właściwa, sprawiedliwa, rozumna i cnotliwa, a jej zaprzeczenie jest bezbożnością. Ważne, by być współrozumnym z boskim rozumem, by przyjąć, że „[…] wszystko dzieje się dobrze, że pochodzi od bogów i że wszystko będzie dobre, co im jest miłe i czego udzielą dla dobra stworzenia doskonałego, dobrego, sprawiedliwego i pięknego […]" [44].

Według Marka Aureliusza, filozofia ma jeden cel, moralny, i jest pomocna człowiekowi w każdej sytuacji życiowej [45]. Opiera się na zasadach etyki stoickiej, to znaczy, że człowiek ma być po prostu dobry, poddać się boskiemu rozumowi i boskiej woli oraz kierować się dobrą wolą i życzliwością, mając na uwadze dobro całego wszechświata; „[…] cokolwiek czynisz, czyń w tym poczuciu mianowicie, by być dobrym w tym znaczeniu, w jakim rozumie się właściwe pojęcie dobry. Uważaj na to przy każdym czynie" [46].

Marek Aureliusz podkreśla, że bycie człowiekiem nie jest łatwe, jest wręcz obarczone trudem. „Czyż zrodziłeś się dla przyjemności? Czyż nie do trudu, nie do pracy? Czyż nie widzisz, jak roślinki, wróbelki, mrówki, pająki, pszczoły czynią, co do nich należy, a stosownie do sił swoich przyczyniają się do harmonii świata? A ty nie chcesz czynić tego, co jest człowieczym?" [47]. Niełatwo być człowiekiem także dlatego, że: „Sprawy świata są okryte jakąś tajemniczością, że filozofom, i to nie małym ani pierwszym lepszym, wydają się zupełnie nie do pojęcia. A nawet samym stoikom wydają się trudne do pojęcia" [48].

Marek Aureliusz twierdził, że człowiek z natury powołany jest do życia we wspólnocie i do wzajemnej pomocy, a to dla dobra publicznego, którego cechą jest równość wszystkich ludzi [49]. Filozofia Marka Aureliusza przekracza *stoicki spokój* w tym sensie, że proponuje zaangażowanie w kierunku dobra i życzliwości dla wszystkich, także dla nieprzyjaciół. Twierdził, że to, co istnieje, w tym życie, ma swój sens, który nadaje mu moralna powinność wobec siebie

[43] Tamże, II 16.

[44] Tamże, X I.

[45] Tamże, IV 30.

[46] Tamże, IV 10.

[47] Tamże, V 1.

[48] Tamże, V 10.

[49] Tamże, IV 4, 12.

i innych. Swoje przekonania opierał na materialistycznej, panteistycznej wizji Jednego — Całości, będącej źródłem i ujściem wszystkiego [50].

Marek Aureliusz jest przykładem stoika, który nie żył tak, jak uczyła jego filozofia. Starał się być dobry, łagodny i sprawiedliwy tylko dla swoich poddanych, oczywiście nie licząc niewolników. Z 20 lat swojego rządzenia, 17 czynnie wojował, był na wojnie i okrutnie rozprawiał się z tymi, z którymi walczył. Przyzwalał na okrutne tortury barbarzyńców, wrogów, w tym chrześcijan. Podczas prześladowań lyońskich przypalano ciała i rzucano ludzi dzikim zwierzętom na pożarcie, sadzano na rozpalonych do czerwoności krzesłach [51].

Podziwiał śmiertelne walki gladiatorów, ale ponieważ nie lubił widoku krwi, żądał, by broń była stępiona lub w pokrowcach [52]. Takie życie nie pozwalało mu na poświęcenie się dobru moralnemu. W jego własnym sumieniu i w oczach poddanych rozgrzeszało go to, że deterministycznie wierzył, iż wszystko, co robi, jest zgodne z wolą jedynego Boga, który nim kieruje i mieszka w jego duszy [53].

5. Ogólne zasady stoicyzmu

Stoicyzm [54] można nazwać systemem filozoficznym, ponieważ zawierał wszystkie działy filozofii, czyli logikę, fizykę i etykę, gdzie główny nacisk położony był na problemy moralno–eudajmonologiczne, na samowystarczalność cnoty. Najważniejsze stwierdzenie stoików, aktualne do dzisiaj, głosi, że świat jest wspólną ojczyzną wszystkich ludzi, a ludzie nie przyszli na świat wyłącznie dla siebie.

Ciekawe jest to, jak stoicy różnie obrazowali swą filozofię. Filozofia stoicka porównana została do sadu, gdzie logika to mur, fizyka to drzewa, a owoce etyka. Innym obrazem jest jajko, gdzie logika to skorupka, fizyka to białko, a etyka żółtko. I ostatnim obrazem tej filozofii jest żyjący organizm, gdzie logika to szkielet, fizyka to krew, a etyka to dusza. Fundamentem spajającym te trzy części jest *Logos*. Logos jest zasadą prawdziwości w logice, zasadą twórczą

---

50 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 154.

51 Por. M. Gallo, *Rzymianie. Marek Aureliusz. Męczeństwo chrześcijan*, Kraków 2009, s. 222.

52 Por. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1997, s. 74.

53 Por. J. Trzebuniak, *Geneza światopoglądu cesarza Marka Aureliusza i postępowanie wobec poddanych w latach 161–180*, „Roczniki Teologiczne" 2014, t. LXI, zeszyt 4, s. 7.

54 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 128–138.

kosmosu w fizyce i zasadą normatywną w etyce [55]. Jak widać, etyka ma tu znaczące, uprzywilejowane miejsce.

Stoicy rozróżniali etykę teoretyczną i praktyczną. Etyka szuka odpowiedzi na podstawowe pytanie: „Jak żyć szczęśliwie?". Etyka teoretyczna szuka uzasadnienia celu i modelu szczęśliwego życia w doskonałości, jaką jest kosmos. Człowiek powinien naśladować ten model i dążyć do cnoty, by uzyskać status mędrca. Etyka praktyczna ukazuje niedoskonałość człowieka względem doskonałości kosmosu i wskazuje drogę do nieustannego doskonalenia się, by zbliżyć się do tego wzoru doskonałości. Stanowisko etyczne i teoretyczne stoicyzmu było w późniejszych okresach eklektyczne i przez jego przedstawicieli ciągle, ale w różnym stopniu, modyfikowane. Każdy stoik powinien dążyć do doskonałości mędrca, najbardziej zbliżonej do doskonałości natury, bo tylko takie życie jest życiem szczęśliwym. Mędrzec posiada cnotę, to znaczy, że dobrowolnie, bez żadnego przymusu, świadomie, używając swej woli i intelektu–rozumu, będącego cząstką Logosu świata, podporządkowuje się konieczności prawa natury. Nigdy nie ulega bezrozumnemu i przeciwnemu poruszeniu duszy, nie poddaje się chorobie duszy [56].

Zastanawiając się nad budulcem świata, stoicy przejęli od Heraklita doktrynę logosu i ognia [57]. Według doktryny stoickiej, wszechświat jest cielesnym, żywym organizmem, jest jednolity i jest jednocześnie materialny i ożywiony oraz na miarę boską doskonały. Zasadą wszechświata jest Bóg–Logos, który zawiera w sobie formy wszystkich rzeczy, które mają zaistnieć. Bóg–Logos jest twórczym ogniem i gorącym tchnieniem, kształtuje świat, który wraca do niego w powszechnej pożodze, by potem nieustannie powstawać takim samym na nowo. Wszechświat to materia, która ma w sobie źródło ruchu i życia, poza materią i ruchem nie istnieje nic [58].

Przyczyną wszystkiego jest *πνευμα* (*pneuma*), czyli tchnienie, która kształtuje i stanowi własność rzeczy żywych i martwych, w tym „naturę" roślin, „dusze" zwierząt i „rozum" człowieka. *Pneuma* działa w świecie poprzez *logos*–rozum wszechświata, w sposób konieczny, celowo. Jest zarówno jego fatum, jak i opatrznością. Wszechświat, według stoików, jest nieograniczony, wieczny i nieskończo-

[55] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 331.

[56] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 212–213.

[57] Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 352.

[58] Por. tamże, s. 353.

ny, jest jeden, jednym prawem rządzony i nic poza nim istnieć nie może. *Pneuma* stoików jest źródłem wszystkiego, wszystko przenika, każdą rzecz, jest boska, natury nadprzyrodzonej. Wszechświat jest zatem rozumny, celowy i opanowany przez logos. Logos tworzy rzeczy, zjawiska i stany, a *pneuma* przenika je i nadaje im życie poprzez udzielenie im różnych stopni energii. Celem jest najwyższa doskonałość, czyli istoty rozumne — bogowie i ludzie. Dusze ludzkie nie są wieczne, ale mogą trwać długo, w zależności od doskonałości nabywanej za życia; co ciekawe, według Chryzypa, dusze mędrców trwają aż po zognienie świata, czyli obrócenie się w praogień, co jest końcem i zarazem początkiem świata w nieskończonym ciągu jego porządkowania i destrukcji, powstawania i ginięcia [59].

Według stoików, człowiek jest obywatelem Wszechświata–Kosmosu, który jest ojczyzną wszystkich ludzi. Zadaniem człowieka, którego od innych bytów odróżnia to, że posiada duszę rozumną — cielesną cząstkę boskiego i rozumnego *Logosu*, jest życie w zgodzie z jego *logosem*, naturą, bycie jej wiernym, bowiem to *logos* rządzi naturą wszechświata. Stoik zatem reprezentuje kult rozumnej, harmonijnej, boskiej natury. Najwyższą cnotą jest życie zgodne z naturą i kult natury. Potęga natury polega na tym, że „przywiązała każdą żywą istotę do niej samej tak, że odtrąca ona od siebie to, co jest dla niej szkodliwe, a zatrzymuje to, co pożyteczne" [60]. Jednak to nie jest łatwe, wymaga dużego wysiłku poznawczego, nieustannych ćwiczeń duchowych, bowiem natura sama w sobie nie jest człowiekowi dana do poznania tylko poprzez zmysły.

Poznawać znaczy opanować reguły poznania, reguły formułowania właściwych sądów, by odróżniać prawdziwe od fałszywych; nadto człowiek uczy się wykorzystać nabytą wiedzę, by przyjąć cel życia, odróżniając dobra prawdziwe, godne przyjęcia i dobra pozorne, niegodne przyjęcia. Stoicy twierdzą, że „Sąd jest to wyrażenie zupełne, które może samo w sobie być zaprzeczone, albo potwierdzone". Sądy zatem są albo prawdziwe, albo fałszywe [61].

Według stoików, kluczem do dobrego, szczęśliwego życia jest cnota, autonomiczna i niezależna od żadnych okoliczności, autoteliczna; będąc najwyższym dobrem, jest równoważna z doskonałością i ze szczęściem. Cnota jest jedynym prawdziwym dobrem, jest niestopniowalna, samowystarczalna; albo człowiek ma pełną cnotę, albo jej nie ma. Cnota według Kleantesa, „[…] jest to harmonij-

[59] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 209.

[60] Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 409.

[61] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 211.

ne usposobienie (*δεάθεσις όμολογουμένη*); jest godna wyboru dla samej siebie, a nie ze względu na jakąś obawę czy nadzieję, czy jakiekolwiek okoliczności zewnętrzne. W niej tkwi szczęście jako w duszy stworzonej dla zharmonizowania całego życia" [62]. Jest ona oparta, tak jak u Sokratesa, na wiedzy. Cnotami kardynalnymi są roztropność, męstwo, samokontrola, czyli umiarkowanie i sprawiedliwość. Są nierozłączne, kto ma jedną, ma je wszystkie. Do stanu cnoty człowiek dąży całe życie i może ją osiągnąć u kresu życia. Cnoty cechują człowieka mądrego, który nie ustępuje nikomu [63]. „Na tym właśnie polega dzielność szczęśliwego i pogodnego życia, że wszystko się czyni zgodnie z własnym głosem wewnętrznym i z wolą rządcy Wszechświata" [64].

Człowiek ma wolność wyboru. Czyn jest dobry, jeżeli posiada dobrą intencję. Stoicy uważali, że „dobra intencja czyni czyn rzekomo najgorszy — dobrym, a intencja zła czyni rzekomo najlepszy — złym" [65], a „doskonałą intencję i wartość etyczną posiadały tylko i jedynie czyny mędrca" [66]. Dobrem, cnotą są dobra wewnętrzne, jedyne, które od człowieka zależą i są pewne. Wszystkie inne dobra, zewnętrzne, które od człowieka nie zależą, są tylko przeszkodą na drodze cnoty i należy je ignorować, wyrzec się ich, uniezależnić, by stały się całkowicie obojętne. Zalicza się do nich bogactwo, siłę, urodę, zaszczyty, także zdrowie i życie.

Dobra zewnętrzne, całkowicie obojętne, dotyczą jednak codziennego życia i wpływają na czyny i działania. Człowiek dokonuje wyboru dóbr nie według boskiej natury, ale według swojej natury cielesnej, natury zwierzęcej. Ma wszelako rozum i wolność wyboru wyższych dóbr i odrzucenia niższych. Dobra te nie są sobie równe, mają większą lub mniejszą wartość. Dokonując tego wyboru stoik dzieli je na dobra zewnętrzne godne wyboru i niegodne wyboru, czyli warte tylko odrzucenia. Zatrzymajmy się na rzeczach godnych wyboru:

1. duchowe — postępy wiedzy, talenty, pamięć, bystrość myślenia;
2. cielesne — sprawność narządów zmysłowych i samo życie;
3. zewnętrzne — posiadanie dzieci, rodziców, miłość ludzka, uznanie, dobre pochodzenie, umiarkowane bogactwo.

---

62 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 410.

63 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 361.

64 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 410.

65 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 468.

66 Tamże.

Dobra wewnętrzne są godne dążenia do nich; dobra godne wyboru stoik podejmuje jako dar losu, ale nie może za wszelką cenę do nich dążyć. Wartości duchowe mają pierwszeństwo przed cielesnymi. Dobra zewnętrzne obojętne nie są złem. Złem jest tylko życie niezgodne z cnotą, wbrew naturze i rozumowi. Źródłem zła są sprzeczne z naturą afekty — namiętności, które są silniejsze od rozumu. Są dla duszy tym, czym jest choroba dla ciała. Afektów — namiętności należy się całkowicie wyzbyć. To bezrozumne poruszenie duszy przeciw naturze ludzkiej. Mędrca charakteryzuje apatia, czyli całkowita beznamiętność, która jest celem życia moralnego. Stoicy wyróżniają między innymi takie afekty — namiętności, które są irracjonalne i nienaturalne:

1. zawiść, gniew;
2. smutek, strach, przygnębienie;
3. przyjemność;
4. pragnienie i pożądliwość.

Najgorszy z afektów jest smutek i współczucie — nigdy nie powinny mieć dostępu do duszy mędrca. To surowe, rygorystyczne i radykalne potępienie afektów — namiętności i zewnętrznych dóbr życiowych oraz uznanie ich za zło cechuje stoicyzm, jego etykę i życie mędrca. W praktyce etyka stoicka jest głównie walką z uczuciami [67].

Dla stoików synonimami są takie stany człowieka, jak życie zgodne z naturą, życie szczęśliwe, życie cnotliwe i życie wolne. Jest to możliwe, bowiem człowiek jest obdarzony rozumem, najsilniejszą władzą, z której nieustannie powinien korzystać. W tym kierunku zawsze prowadzi go natura, należy tylko za nią podążać; „natura natomiast nigdy nie daje podniet do deprawacji" [68]. Człowiek może być rozumnym i szczęśliwym mędrcem, bo posiada to, co najcenniejsze, ale może też być niewolnikiem, nędzarzem, nieszczęśliwcem, szaleńcem.

6. Etyka stoików

Etyka stoików jest optymistyczna, choć cechuje ją surowa powaga i rozsądna trzeźwość. Zakłada łatwość osiągania dobra, bowiem dobro nie jest zewnętrzne,

[67] Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 361.

[68] Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 410.

tylko wewnętrzne, w człowieku i jest od niego zależne. Dobro stoicy określali jako „doskonałość (*τό τέλειον*) zgodną z naturą istoty rozumnej jako rozumnej" [69]. „Wszelkie dobro jest użyteczne, potrzebne, korzystne, pożyteczne, godziwe, piękne, pomocne, godne pożądania i sprawiedliwe" [70].

Wyobrażenia nazywali stoicy odciskiem w duszy i rozróżniali dwa rodzaje wyobrażeń: kataleptyczne i akataleptyczne. Te pierwsze „stanowią kryterium rzeczy, pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego i jako całkowicie z nim zgodne w nas odbiły się i odcisnęły, akataleptyczne natomiast nie pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego […], nie są one ani jasne, ani wyraźne"[71]. Poznanie u stoików odnosi się do całości. Za kryterium prawdy uznają zmysłowe przedstawienie czy wyobrażenie. „Wyobrażenie (*φαντασία*) jest to odcisk w duszy (*τύπωσις έν ψυχή*): nazwa ta została właściwie zapożyczona z odciskania pieczęci w wosku [72]. Stanowisko to jest zbliżone do klasycznej definicji prawdy.

Dialektyka stoików jest wzorem doskonałości i obejmuje rozwagę, czyli „wiedzę o tym, kiedy trzeba się zgadzać, a kiedy nie", ostrożność, która pozwala rozróżnić mocny argument od tylko prawdopodobnego i nie ulec temu ostatniemu", niezachwianą pewność rozumu, „aby się nie dać sprowadzić na pozycje przeciwne" [73]. Wiedza jest pojmowaniem pewnym, pozwalającym na odróżnienie prawdy od błędu [74]. Piękne, według stoików, jest to, co sprawiedliwe, odważne, uporządkowane i mądre, przysługuje mu najwyższa symetria, wymagana przez naturę i oczywiście doskonała harmonia. „Wszelkie dobro jest pięknem" [75].

Przedstawiono powyżej ogólny opis tego, jak stoicy ujmowali dobro, zło i rzeczy obojętne. Możemy teraz korzystać z tych ujęć, by przedstawić te aspekty mądrości stoickiej, które są ciągle aktualne i pomocne w terapii filozoficznej, w rozwiązywaniu problemów codziennej egzystencji współczesnego człowieka.

Zacznijmy od przypomnienia, że stoicy filozofię definiowali jako dążenie do mądrości, a mądrość jako wiedzę „o rzeczach boskich i ludzkich", pozwalającą

---

69 Tamże, s. 413.

70 Tamże, s. 415.

71 Tamże, s. 390–391.

72 Tamże, s. 390.

73 Tamże, s. 391.

74 Tamże.

75 Tamże, s. 415.

uzyskać stan doskonałości równej szczęściu [76]. Wolno sądzić, że o to też chodzi każdemu człowiekowi, o rozwój, doskonalenie się i w końcu o odczucie życia jako udanego, szczęśliwego. Każdy człowiek ze swojej natury pragnie żyć szczęśliwie.

Często spotykamy się z ujęciem człowieka jako elementu wszechobejmującej całości, zobowiązanego moralnie do ochrony wszelkiego istnienia, w tym swojego i współistniejących. U stoików podobnie, pojawia się instynkt samozachowawczy, który łącząc w sobie pierwiastek cielesny i rozumny determinuje wrodzone, podstawowe i naturalne dążenie człowieka do zachowania własnej istoty i świadomości. Człowiek jest bowiem dla siebie pierwszym bytem poznania. Instynkt samozachowawczy, skłaniający ku dobru i odpychający od zła, rozciąga się na współistniejących, bo tylko w takich relacjach człowiek może spełniać swoje dążenie do samozachowania i zaspokojenia potrzeb.

Nie wszyscy stoicy stosowali się w życiu do swoich nauk. Muzoniusz „za autentycznego filozofa uważał nie tego, kto potrafi tylko *dobrze* rozumować, lecz tego, kto umie *dobrze żyć*" [77]. On sam i Epiktet tak żyli, ale Cyceron, Marek Aureliusz czy Seneka nie żyli tak jak nakazywała im ich filozofia, a ona przeczyła temu, jak żyli. Znany jest przypadek Cycerona, który uważał się za stoika, ale kiedy umarła mu córka, nie potrafił być obojętny. Twierdził, co prawda: „Zawsze byłem świadomy, że powołałem do życia istotę śmiertelną", ale po śmierci córki był kompletnie zdruzgotany i wtedy zrozumiał, że jeżeli chodzi o takie doświadczenia, ludzie nie są stoikami [78].

Głosząc idee ubóstwa i wyrzeczenia, Seneka przez całe życie zalicza upadki moralne, poddaje się chciwości, ambicji i żądzom. Cenił bogactwo ponad miarę, gromadząc niebotyczny w jego czasach majątek, brał łapówki za wstawianie się u cesarza, parał się lichwą, pożyczając duże sumy na procent [79]. Prowadził też niemoralne życie, ulegając namiętnościom i pokusom ciała, charakteryzował go oportunizm i konformizm, reagował milczącą zgodą na zbrodnię matkobójstwa Nerona [80], zaaprobował też wyrok śmierci Nerona dla Oktawii, jego żony. Opinie Rzymian na temat Seneki ewaluowały od uwielbienia do wzgardy, bo czym

[76] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 208.

[77] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 121.

[78] Por. *Marta Nussbaum w rozmowie z Julianem Evansem. Nie zawsze powinniśmy być stoikami*, „Znak", 764, styczeń (01) 2019, s. 24.

[79] Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, [w:] Seneka, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 28–31.

[80] Por. J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 214–215.

innym było to, co głosił, a czym innym to, jak żył[81]. W swoim przedśmiertnym dziele *Listy moralne do Lucjusza*, będącym swoistą spowiedzią, rachunkiem sumienia i mającym terapeutyczny, wychowawczy i paidetyczny charakter, ostrzegał dużo młodszego Lucjusza, by nie popełniał jego błędów[82].

Marek Aureliusz również nie żył i nie postępował jak stoik, nie był stoickim mędrcem, nie poświęcał się całkowicie dobru moralnemu. W czasie 20–letniego panowania, 17 lat był na wojnie, prowadził podboje i zwalczał barbarzyńców oraz świadomie pozwalał na okrutne tortury i prześladowania chrześcijan. W dodatku na spadkobiercę tronu wyznaczył swojego syna Kommodusa, psychopatę i zwyrodnialca.

Próby życia według zasad stoicyzmu były, są i będą podejmowane, ale skutki mogą być nieludzkie, wyzute z duchowości. Między innymi dlatego stoicyzm nie zdołał przetrwać jako dominująca propozycja organizacji życia ludzkiego. Nie dało się uzyskać mądrości, redukując wszechświat i człowieka do materializmu, wykluczając duchowość. Już koncepcji rzymskich stoików: Seneki, Muzoniusza, Epikteta i Marka Aureliusza nie da się uzasadnić bez ontologii spirytualistycznej[83]. Ten brak dopełniło chrześcijaństwo.

W odpowiedzi na pytanie postawione w tytule tekstu trzeba napisać, że nie każdy stoik postępował tak, jak to głosił, a dzisiaj, by być stoikiem, trzeba świadomie przyjąć i zaakceptować system stoicki z jego logiką, fizyką i etyką, i stosować w życiu wszystkie stoickie zasady i ćwiczenia. Wydaje się, że największym problemem dla dzisiejszego człowieka byłaby stoicka apatia, czyli wyzbycie się uczuć, uważanych za nierozumne poruszenie duszy, co ma być warunkiem osiągniecia szczęścia. Jak poczuć, odczuwać, doświadczać szczęścia bez uczucia, bez poruszenia duszy w kierunku dobra. Jak być obojętnym? Jak żyć z obojętnością, bez radości istnienia? Każdy ślad dobra i blask piękna porusza duszę tak, że chce ona żyć; porusza człowieka do odczuwania szczęścia przez całe życie, nadając mu przez to sens.

---

81 Por. J. Pigoń, *Od uwielbienia do wzgardy. Seneka w oczach Rzymian (od połowy II wieku)*, „Meander" 64–67 (2009–2012), s. 63–100.

82 M. Krasnodębski, *Filozoficzne rozmowy leczące duszę. Seneki „Listy moralne do Lucjusza" jako traktat terapeutyczny*, „Paideia" 5/2023, s. 137–168.

83 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt, s. 168.

7. Dlaczego współczesny człowiek nie może być konsekwentnym stoikiem?

Jakim stoikiem? Ze starej, średniej czy młodszej stoi? Jeżeli już jednej z nich, to którego przedstawiciela obierze za swój wzór? W ciągu 500 lat kształtowania się stoicyzmu ujawniły się różnice, zmiany, pojawiły się też sprzeczności.

Stoikiem nie możemy też być trochę lub częściowo.

Filozofia stoików to jedna z wersji materializmu i zarazem monizmu panteistycznego. Bóg, dusza, dobro, wiedza — są materialne, cielesne; podobnie namiętności, uczucia, gniew, smutek, miłość, cnoty i wady, chciwość, okrucieństwo, nieżyczliwość, zawiść, pycha. Stoicyzm przeczy istnieniu duchowości[84]. Cielesny materialny Bóg przenika wszystko, raz będąc rozumem, raz duszą, raz naturą, jest najczystszym ciałem i zasadą wszystkiego. Trudno byłoby współczesnemu człowiekowi wyrzec się całkowicie duchowości, szczególnie że ostatnio dużo pisze się o niej. Dziś nie do pomyślenia jest też twierdzenie, że wszelki byt jest ciałem.

Współczesny człowiek na pewno nie może przyjąć w całości filozoficznego systemu stoików. Współczesna nauka wykluczyła wiele jego twierdzeń, wypracowała całkiem inne paradygmaty. Współczesnemu człowiekowi ciężko byłoby też pogodzić z tym, że „stoicy są równocześnie panteistami, monistami i materialistami" [85].

System stoicki nie był też wolny od sprzeczności. Stoicy byli deterministami, ale i optymistami, wierząc, że wszystkim kieruje opatrzność boża. „Mędrzec widzi jasno jej piękno i dobro, i ten widok, jaki się przed nim wszędzie i zawsze roztacza, jest dla niego źródłem nieustannego wesela" [86]. Z drugiej strony uznawali wolność woli, co deterministyczna fizyka wyklucza. „Ze stanowiska stoików szczęśliwy, wolny i zbożny może być nawet największy zbrodniarz, byleby tylko zaaprobował swoje zbrodnie jako zrządzenie przeznaczenia i opatrzności" [87]. Jednocześnie etyka stoicka potępia każdy występek i stanowczo żąda, by człowiek był cnotliwy i dobry. Nie do przyjęcia jest dziś też pesymizm etyczny. Stoicy dzielili ludzi na mędrców, czyli ludzi dobrych i głupców, czyli złych. Inni

---

84 Por. tamże, s. 362–371.

85 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 463.

86 Tamże, s. 464.

87 Tamże, s. 466.

nie istnieją. Generalnie ludzie są źli, są „wrzodami świata", a na ziemi panuje głupota, szaleństwo i ludzkie zepsucie, tylko mędrcy obronią się w tym świecie [88].

Trudno byłoby dzisiejszemu człowiekowi powoływać się we wszystkim jedynie na prawo natury, na bogów. Zdaniem stoików: „Wszyscy ludzie dobrzy są bogobojni […] Składają ofiary bogom, sami zachowują czystość i unikają grzechów przeciw bogom" [89]. Współcześnie wydaje się jasne, że bogobojność nie może być warunkiem kwalifikacji moralnej człowieka i że może on być dobrym, i równocześnie nie być bogobojnym. Albert Camus pisze nawet o świeckich świętych [90].

Stoik nie dopuszcza do siebie smutku ani litości. Temu wymogowi nie sprostał nawet Cyceron, kiedy zmarła mu córka, nie sprosta mu też człowiek współczesny.

Podobnie, trudno dziś sobie wyobrazić mistrza, który naucza i głoduje jak Zenon z Kition, nie pobierając żadnego wynagrodzenia. Albo kogoś, kto cieszyłby się społecznym uznaniem, gdy naśladując Senekę prowadziłby niemoralne życie, ulegając namiętnościom i pokusom ciała, a praktykując oportunizm i konformizm, reagował milczącą zgodą na zbrodnie matkobójstwa w swoim otoczeniu. Trudno też byłoby obecnie zaakceptować głoszoną przez Zenona w *Państwie* opinię, że wrogami są ci, którzy nie są mędrcami, nawet jeżeli są bliską rodziną, albo że kobiety powinny być wspólne, lub że nie powinno się wznosić budynków sądowych czy gimnazjów, a pieniądze nie są potrzebne. Trudno też identyfikować się z Markiem Aureliuszem, godzącym się, a nawet skazującym wrogów w wojnie na tortury, a chrześcijan na okrutne prześladowanie.

Nie do przyjęcia jest też swoista pycha stoików, wierzących, że ich dusza jest częścią Boga, a mędrzec jest właściwie od Niego doskonalszy, ani podstawa tej wiary, czyli cielesne (pneumatyczne) bogoczłowieczeństwo [91].

W naturze ludzkiej jest pragnienie relacji osobowej z Drugim, Innym i realizacja dobra we wspólnocie osób. Głoszony współcześnie indywidualizm, źle pojęta wolność i życie w pojedynkę, osobnicze współczesne koczowanie, selfizm, zjawisko singli kojarzą się z propozycjami stoicyzmu w wersji Cycerona, ale trzeba wiedzieć, że skutkiem tych postaw życiowych jest chorobliwy narcyzm, pycha i próżność, destrukcyjnie wpływając na kondycję ludzkości.

---

88 Por. tamże, s. 467.

89 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 424.

90 Zob. Rozdział 10 niniejszej książki: *Albert Camus — podziw nad pogardę dla człowieka*, s. 229–248.

91 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 471.

By być stoikiem, trzeba być zatem mędrcem. Mędrzec stoicki jest ideałem człowieka. Nie dopuszcza się żadnej drogi pośredniej, albo jest się mędrcem, albo głupcem [92]. Zobaczmy zatem, kim jest stoicki mędrzec:

- „mędrzec jest niewzruszony (*απαθής*), ponieważ nigdy się nie unosi" [93];
- „mędrców kochają bogowie, są bowiem pobożni i sprawiedliwi wobec bogów […]; tylko oni rozumieją sprawę ofiar, wyświęceń i oczyszczeń oraz innych rzeczy związanych z kultem bogów" [94];
- „Mędrzec może spożyć nawet mięso ludzkie, jeśli tak ułożą się okoliczności […]" [95];
- „Mędrcy są nie [96] tylko ludźmi wolnymi, lecz także królami, ponieważ królować znaczy tyle, co nie odpowiadać przed nikim, a to przysługuje tylko mędrcom" [97];
- „Mędrcy nigdy się nie mylą (*άναμάρτητοι*), ponieważ nie są zdolni do popełnienia błędu. Nigdy nie szkodzą (*άβλαβεῖς*), nie krzywdzą bowiem ani innych, ani siebie; Nie są natomiast miłosierni i nikomu nic nie wybaczają, bo nie należy uchylać kar ustanowionych przez prawo, a ustępstwa i litość nie przystoją duszy […]";
- „Mędrzec […] będzie się modlił prosząc bogów o to, co dla niego dobre" [98];
- „Mędrcy powinni mieć wspólne żony, tak aby każdy mógł z każdą współżyć, jak twierdzi Zenon w *Państwie* i Chryzyp również w dziele *O państwie*, […] wtedy jednakowo kochaliby wszystkie dzieci jak ojcowie i zniknęłaby zazdrość z powodu cudzołóstwa" [99].

Stoika wyróżnia apatia (*apatheia*), uznająca namiętności za źródło zła i braku szczęścia, i będąca warunkiem szczęśliwości. W skrajnej postaci apatia jest przerażająca i okrutna, bowiem stoik wyzbywa się litości, współczucia i miłosierdzia. „Miłosierdzie należy do przywar i wad duszy; miłosierny jest człowiek głupi i lekkomyślny. Mądry nie ulega wzruszeniu wobec kogokolwiek; nikomu

92 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 435.

93 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 422.

94 Tamże, s. 424.

95 Tamże, s. 425.

96 Tamże.

97 Tamże.

98 Tamże, s. 426.

99 Tamże, s. 429.

nie przebacza popełnionej winy. Nie przystoi człowiekowi mocnemu dać się zwyciężyć prośbami i odejść od słusznej surowości" [100].

Stoicyzm charakteryzuje też niespójność w kwestii samobójstwa. Z jednej strony wybór śmierci jest pozostawiony woli człowieka, z drugiej taki właśnie wybór wydaje się sprzeczny z pierwotną i instynktowną radością życia, i z jego celem, którym jest samo życie, równe szczęściu.

Z powyższego jasno wynika, że współczesny człowiek, żyjący w epoce humanizmu, nie będzie mógł, i nie zechce, być stoickim mędrcem. Obojętność wobec namiętności, w tym uczuć zamyka człowieka na miłosierdzie, współczucie i litość. „Nie są natomiast miłosierni i nikomu niczego nie wybaczają, bo nie należy uchylać tego, co jest ustanowione przez prawo [natury — przyp. aut.], a ustępstwa i litość nie przystoją duszy […]" [101]. Praktykowanie stoicyzmu uniemożliwia ludzka natura [102]. Wrażliwość na smutek, współczucie, litość i miłosierdzie są w nią wręcz wpisane i towarzyszą nam w relacjach osobowych, mają też często pozytywny skutek.

Powołując się na Cycerona, który stwierdził zdruzgotany po śmierci córki, że „odnośnie do spraw, które prawdziwie kochamy, nie powinniśmy być stoikami" [103], Marta Nussbaum w swojej książce *Upheavals of Thought* [104] pisze o swoich emocjach związanych ze śmiercią matki. Także ona twierdzi, że w takich sytuacjach nie można być stoikiem.

Stoicy utrzymywali też, że dzieci nie mają emocji, co nie jest prawdą. Ich zdaniem, ludzie nie powinni tracić pogody ducha, kiedy zło dotyka najbliższych czy przyjaciół. Człowiek jednak z natury smuci się, kiedy jemu, ale też drugiemu źle się w życiu wiedzie, raduje się zaś, kiedy wszystko układa się dobrze. W smutku i radości nie jesteśmy sami. Chroniąc nasze relacje osobowe, uczucia, jak miłosierdzie, współczucie, a głównie miłość, bez żalu rozstajemy się ze stoikami. W tym sensie stoicyzm nie może być i nie jest terapią.

---

[100] Za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 435.

[101] J. Gajda–Krynicka, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 213.

[102] O naturze ludzkiej patrz szerzej: U. Wolska, *Zagubiona natura ludzka*, [w:] U. Wolska, *Terapia...*, t. 1, dz. cyt., s. 69.

[103] Por. *Marta Nussbaum w rozmowie z Julianem Evansem…*, dz. cyt., s. 24.

[104] M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge 2003.

8. Wybrane mądrości stoickie przydatne współczesnemu człowiekowi w terapii filozoficznej

Pozostaje nam zatem zastanowić się, czy mądrości stoickie mogą służyć terapii filozoficznej? Zdecydowanie tak! Filozofia, która uczy żyć dobrze i szczęśliwie, która jest sztuką życia, która przekazuje nam mądrość płynącą z życia, może być drogowskazem w codziennej egzystencji i prowadzić nas tak, byśmy o swym życiu mogli powiedzieć, że jest spełnione. Współczesny człowiek może więc korzystać z wybranych zaleceń stoickich i je z powodzeniem realizować. Filozofia ta, będąc w istocie terapią filozoficzną, czerpie z dorobku filozofii starożytnej, która w dużej mierze skupiała się na codziennej egzystencji człowieka i była, nadal jest, terapią duszy i ćwiczeniem duchowym. Tym, którzy zechcą zgłębić ten temat, polecam lekturę dzieł: Pierre'a Hadota, Giovanniego Realego, André–Jeana Voelkego, Mateusza Stróżyńskiego, Anety Szlamy i Urszuli Wolskiej [105].

Najważniejsze dla stoików było rozwiązywanie problemów życia ludzkiego, znalezienie spokoju i harmonii duchowej, dającej poczucie szczęścia i spełnienia. Cel terapii filozoficznej jest identyczny. Podobnie jak stoicy, pytamy o sens istnienia i trudów codziennej egzystencji. Zastanawiamy się: „Jak żyć?", „Jak żyć po „wyjściu" z *polis* w kosmopolitycznych imperiach?", „Jak odnaleźć się w wielości kultur, wierzeń, języków?", „Jaka jest natura człowieka?", „Jak osiągnąć szczęście?", „Jaką rolę spełnia w ludzkim życiu sprawność — cnota?", „Czym jest przyjemność i jaki należy mieć do niej stosunek?" [106].

Przez ponad 500 lat stoicy kierowali do ludzi swoje przesłanie, niosąc im pociechę wobec napastliwego zła i nadające sens ich życiu [107]. W etyce stoickiej

---

[105] P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000; P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań" Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kety 2002; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992; A. Szlama, *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w* Rozmyślaniach *Marka Aureliusza i* Diatrybach *Epikteta z Hierapolis*, Warszawa 2021; U. Wolska, *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Radzymin 2017; M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014; G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Mediolan 1995; G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Mediolan 2008; A.–J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme* (*Filozofia terapią duszy*), Fryburg 1993.

[106] Za: M. Krasnodębski, *Filozoficzne rozmowy lecz̨ące duszę...*, dz. cyt., s. 137.

[107] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 394.

„prawdziwą sprężyną jest nowe poczucie życia, nowa »emocjonalna intuicja wartości«" [108]. Tego nam dzisiaj bardzo potrzeba.

Stoicy, głównie Seneka i Epiktet, za Sokratesem i Epikurem podkreślali, że filozofia — umiłowanie mądrości prowadzi do uleczenia duszy człowieka. Taka filozofia jest współczesnemu człowiekowi potrzebna głównie w obszarze cywilizacji zachodniej, gdzie za szybkim rozwojem technicznym, gospodarczym i informatycznym nie postępuje rozwój duchowy, co stale pogarsza stan kondycji duchowej ponowoczesnego człowieka [109].

Stoicy głosili, że celem życia jest osiągnięcie szczęścia i starali się określić, czym ono jest i jak je osiągnąć [110]. Punktem wyjścia jest uznanie i pokochanie swojego bytu, swojego życia, zachowanie go i rozwijanie swej rozumności oraz odrzucanie wszystkiego tego, co temu życiu szkodzi. By żyć szczęśliwie, należy wybrać dobro moralne, czyli wartości służące rozwojowi własnego potencjału i odrzucić moralne zło, czyli brak wartości, który zawsze nam szkodzi [111]. „Zenon zdefiniował szczęście w taki sposób: szczęście jest pomyślnym biegiem życia" [112]. Takiego życia pragnie też człowiek współczesny.

Stoicy byli przekonani, że człowiek może osiągnąć prawdę i bezwzględną pewność, i że spokój ducha wynika z ich osiągnięcia i opanowania [113]. Warto się o to całe życie starać.

Zgadzamy się też z Markiem Aureliuszem, który uważał, że prawdziwa filozofia jest pomocna człowiekowi w każdej sytuacji życiowej. Twierdził on także, że człowiek z natury powołany jest do życia we wspólnocie i do wzajemnej pomocy, a wszystko to dla dobra publicznego, za które odpowiedzialni są na równi wszyscy ludzie. Człowiek winien być po prostu dobry, kierować się dobrą wolą i życzliwością, mając na uwadze dobro całego wszechświata.

Cyceron doceniał poznanie dla samej prawdy i przyznawał, że tylko mądrość może być ostatecznym celem człowieka, reszta jest zbędna. Opowiadał się za bezkompromisową postawą moralną, która charakteryzowała się odwagą w obliczu tyrana, a także w obliczu śmierci, odwagą przedkładającą śmierć

[108] Tamże, s. 358.

[109] Por. U. Wolska, *Człowiek — rzecz czy osoba?...*, dz. cyt., s. 122.

[110] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 395.

[111] Tamże, s. 399–406.

[112] Tamże, s. 407.

[113] Tamże, s. 334.

nad hańbę i poniżenie. Nie brak nam dziś tyranów i taka postawa jest wciąż potrzebna.

Za stoikami dobrze jest przyjąć, że wyobrażenia pochodzą od przedmiotu rzeczywiście istniejącego i jako całkowicie z nim zgodne, odbiły się i odcisnęły w nas. To ujęcie zbliża nas do klasycznej definicji prawdy, która jest fundamentem terapii filozoficznej, podobnie jak uznanie realnie istniejącej rzeczywistości.

Za Herillosem z Kartaginy możemy uznać, że najwyższe dobro pochodzi z wiedzy. W życiu zatem należy kierować się wiedzą i nie dać się zwieść wskutek ignorancji. Według niego, wiedza to stan umysłu, który nie doznaje ze strony rozumowania przeszkód w przyswajaniu wyobrażeń, pochodzących zawsze od przedmiotu realnie istniejącego [114].

Stoicy uczą nas też, jak używać mowy i wymieniają pięć jej przymiotów [115], sprawiających, że komunikacja za pomocą mowy i języka jest czystą duchową przyjemnością:

- Helleńskość, czyli „wyrażanie się w formie bezbłędnej, wolnej od niedbałej pospolitości";
- Jasność, czyli „wyrażanie się w sposób łatwo zrozumiały";
- Zwięzłość, czyli „wyrażanie się w formie tylko takiej, jaka jest konieczna dla wyjaśnienia przedmiotu";
- Odpowiedniość, czyli „wyrażanie się w sposób właściwy dla danego przedmiotu";
- Staranność, czyli „wyrażanie się, w którym unikamy wyrazów pospolitych".

Wyrażanie się niepoprawne, odbiegające od języka wykształconych Greków, nazywano barbaryzmem, a mowę złożoną z niestosownie połączonych słów solecyzmem. Bierzmy zatem przykład ze stoików i komunikujmy się z sobą pięknym językiem.

Stoicka cnota, wartość sama w sobie, doskonałość „*phisys* człowieka", jest celem i szczęściem. „W niej tkwi szczęście jako w duszy stworzonej do zharmonizowania całego życia" [116]. Cnota jest wiedzą o tym, co dobre i co złe, a wadą jest niewiedza o tym, co dobre i co złe [117]. Ta wiedza jest mądrością praktyczną,

[114] Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 445.

[115] Por. tamże, s. 396–397.

[116] Tamże, s. 410.

[117] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 410.

która czyni człowieka mądrym. „Mądrość (*phronesis*) jest wiedzą o tym, co trzeba czynić i o tym, czego czynić nie należy” [118].

Dużą moc terapeutyczną ma praktykowanie stoickich cnót, z których najważniejsze to: przezorność, dzielność, sprawiedliwość, umiarkowanie i ich odmiany: wielkoduszność, opanowanie, wytrwałość, bystrość umysłu i roztropność [119]:

- Przezorność — znajomość tego, co złe i co dobre, i tego, co ani dobre, ani złe;
- Dzielność — świadomość tego, co należy wybierać i czego trzeba się wystrzegać oraz świadomość tego, czego nie wybierać ani się nie wystrzegać;
- Sprawiedliwość — rozumiana przez stoików podobnie jak przez Arystotelesa — jest stosowaniem w praktyce doskonałości etycznej w stosunku do siebie i do innych [120];
- Wielkoduszność — wiedza lub stan umysłu, który pozwala wznieść się ponad zdarzenia dobre i złe;
- Opanowanie — stanowcze trzymanie się zdrowego rozsądku i opieranie się rozkoszom;
- Wytrwałość — wiedza lub sprawność, która nakazuje, gdzie trzeba wytrwać, gdzie nie trzeba i gdzie jest to obojętne;
- Bystrość umysłu — sprawność pozwalająca zorientować się w tym, co jest obowiązkiem;
- Roztropność — wiedza pozwalająca przewidzieć, jakie działanie jest pożyteczne.

Optymistyczna etyka społeczna jest godna naśladownictwa i praktykowania. Opiera się ona głównie na życzliwości (*oikeiosis*) dla siebie i obejmuje również „rodziny, krewnych, przyjaciół, współobywateli, ludzi, bogów i w końcu cały świat […]” [121]. Stoikom, ale i zapewne nam wszystkim marzy się świat, w którym „wszyscy są sobie braćmi i wszyscy ludzie dobrzy są sobie przyjaciółmi i dopomagają sobie wzajemnie bez względu na to, czy się znają, czy też nie znają” [122]. Tysiące lat dzielą nas od stoicyzmu, ale w dalszym ciągu mamy nadzieję na taki świat, bo mamy świadomość, że jest on możliwy.

---

118 Z tekstów Stobajosa za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 411.

119 Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 412.

120 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1130a.

121 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt. s. 469.

122 Tamże, s. 469.

O ile nauki Platona i Arystotelesa wymagały długich studiów i finansowej niezależności, to praktyka stoicka była skierowana do wszystkich ludzi: obywatela, niewolnika, biedaka i bogacza. Każdy jest istotą rozumną i jeżeli pracował oraz żył uczciwie, miał prawo do godności osobistej. Czynna cnota, pogarda dla dóbr zewnętrznych i pychy były oparciem dla szerokiej rzeszy ludzi [123]. Dla dzisiejszego człowieka jest to drogowskaz do dobrego i spełnionego życia.

Warto zainteresować się stoickim rozumieniem retoryki. Według nich retoryka jest „piękną formą wyrażenia prawdy" [124], życie w prawdzie zaś jest spełnione i godne.

Za Panajtiosem dobrze jest oddawać się *euthumii*, czyli zadowoleniu i radości, która jest skutkiem życia w harmonii z powinnością, w pokoju ze sobą, z innymi i z całym światem, a za Posejdoniosem spostrzec, że nic nie jest dobrem oprócz szlachetności jako dobra moralnego.

Za Seneką z kolei dobrze jest przyjąć, że sumienie jest nieomylnym i bezlitosnym sędzią naszego życia moralnego oraz że związana z tym świadomość dobra i zła jest pierwotna i nieusuwalna, bowiem człowiek nie wymknie się dręczącemu go sumieniu. Seneka właściwie wskazywał na niszczycielską siłę gniewu, który jest najgorszym z afektów. Gniew najbardziej niszczy ludzi i deprawuje władzę.

Seneka uważał, że „natura nie obdarza nas żadnymi występnymi skłonnościami: wydała nas na świat jako nieskażonych oraz wolnych od przywar" [125]. Dziś natomiast, w cywilizacji usprawiedliwień, uzasadnień i argumentacji często słyszy się, że zło leży w naturze człowieka i dlatego nie można mu się oprzeć. Pamiętajmy jednak, że przeczy temu system prawny, karzący winnych wyrządzonego zła. Dobrze jest zatem przyjąć, że to człowiek decyduje o wyborze dobra i zła, i w żadnym wypadku nie należy pobłażać złu, bo taka postawa zło potęguje. Winniśmy także sprzeciwiać się wszelkim nieusprawiedliwionym nierównościom społecznym, jesteśmy bowiem równymi sobie braćmi.

Stoicy podkreślają, jak ważne są ćwiczenia duchowe i jak wiele trudu trzeba im poświęcić, by czynić dobro i unikać zła. Najważniejszym zadaniem człowieka jest bowiem tak postępować, by jemu samemu i współistniejącym żyło się jak najlepiej w tym mgnieniu ludzkiego pobytu na Ziemi.

---

123 Tamże, s. 471.

124 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 356.

125 Za: M. Krasnodębski, *Filozoficzne rozmowy leczące duszę...*, dz. cyt., s. 156.

Człowiek współczesny może też przyjąć stoickie rozumienie dobra i piękna. Wszystko, co dobre, jest piękne, a wszystko, co piękne, jest dobre.

Dialektyka stoicka uczy nas, kiedy trzeba się zgadzać, a kiedy nie, jak rozpoznawać argumenty mocne, czyli myśl mocną, i prawdopodobne, czyli myśl słabą. Dzięki niej rozumiemy też, że wiedza pozwala nam odróżniać prawdę od fałszu. Stoicka myśl jest tu raczej mocna niż słaba. Tylko na myśli mocnej można budować dobre i szczęśliwe życie, bo kiedy wszystko jest płynne, człowiek pogrąża się w chaosie i bezsensie.

Z powyższego widzimy, że część ujęć filozofii stoickiej może być dla współczesnego człowieka terapią, lekarstwem duszy. Zauważmy, że wymienione przez Senekę w *Listach moralnych do Lucjusza* [126] przyczyny choroby duszy, jak: bezczynność i marnowanie czasu, lenistwo, lęk przed śmiercią, brak dojrzałości, lekkomyślność, zniewieścienie mężczyzn, brak umiaru duszy i ciała, hedonizm i konsumpcjonizm, przestawanie z ludźmi dającymi zły przykład, próżność, pycha, złe lektury, złe rozrywki, zbędne podróżowanie i wiele innych, wciąż występują i są również bolączką ponowoczesnego człowieka.

9. Refleksje końcowe

Jeżeli zapytamy, jak dzisiejszy człowiek radzi sobie z chorobą duszy, zobaczymy od razu narkotyki, w tym narkotyki na receptę, alkohol, wszelkiego rodzaju leki psychotropowe, farmaceutyki uspokajające i wiele innych tego typu sposobów ucieczki od życia prawdziwego do życia fikcyjnego, pozornego. Nie chodzi tu o lekarstwa, które ratują człowiekowi życie, na przykład w wypadku głębokich depresji itp.

Można powiedzieć, że skutek stosowania tego typu medykamentów jest wręcz stoicki — wygłuszane są w nas emocje. Na krótką metę wszystkie one mogą nawet „zrobić" z człowieka obojętnego na wszystko stoika, ale w dłuższej perspektywie towarzyszą im skutki uboczne, z którymi człowiek może sobie nie poradzić. Należy też pamiętać, że farmaceutyki wycinają nie tylko negatywne emocje, ale też pozytywne, bez których człowiek nie może zaznać radości istnienia i odczuwać życia jako szczęśliwego. Lepiej zadać sobie więcej trudu

[126] Seneka, *Listy moralne do Lucjusza*, [w:] Seneka, *Myśli*, tłum. S. Stabryła, Kraków 2005, s. 189–269.

i skupić się na wyeliminowaniu przyczyn niechcianych emocji, smutków, lęków czy stanów depresyjnych przy pomocy filozofii — umiłowania mądrości, w tym mądrości stoickich, dzięki opartej na nich terapii filozoficznej.

Podsumowując, można napisać, że tak jak nie można być dziś Platonem, Arystotelesem, Sokratesem, Tomaszem z Akwinu czy Wittgensteinem itp., tak nie można być Zenonem z Kition, Chryzypem z Soloi, Cyceronem, Seneką, Muzoniuszem, Epiktetem, czy Markiem Aureliuszem. Nie można też być mędrcem stoickim. Można natomiast przyswajać wiedzę stoicką i się nią dzielić, można przyjąć wybrane zasady i mądrości stoickie oraz praktykować je w swoim życiu.

Zawsze można być człowiekiem miłującym mądrość, filozofem, zyskiwać mądrość dzięki praktykowaniu w życiu filozofii realistycznej, także stoickiej, poprzez zdobywanie wiedzy i doświadczeń, co pomoże nam być dobrymi, mądrymi i ludzkimi. Na coraz bardziej nękające współczesnego człowieka choroby duszy, najlepsze jest umiłowanie mądrości, filozofia właśnie.

W pełni zgadzam się z Seneką, który mówi nam, że choroby duszy biorą się z zaniedbania filozofii, czyli z braku umiłowania mądrości. „Filozofia nie jest sztuczką dla ludu ani dziełem przeznaczonym na pokaz. Nie polega na słowach, ale na czynach. Nie uprawia się jej dla rozrywki i zabicia czasu czy też dla rozproszenia próżniackiej nudy: filozofia kształtuje i tworzy duszę, zarządza naszym życiem, kieruje działaniem, wskazuje, co robić i czego zaniechać, dzierży ster i wytycza trasę żeglarzom miotanym falami. Bez niej nikt nie może żyć ani bezpiecznie, ani beztrosko: w każdej godzinie zdarza się niezliczona ilość przypadków, w których musi się w niej szukać porady”[127].

Bibliografia

Źródła

Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

Aureliusz M., *Rozmyślania,* tłum. M. Reiter, Warszawa 1997.

Cyceron M. T., *Rozmowy Tuskulańskie,* tłum. J. Śmigaj, *O starości,* tłum. Z. Cierniakowa, *O przyjaźni i wróżbiarstwie,* tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.

[127] Tamże, II 16 3.

Cyceron M. T., *O przeznaczeniu*, [w:] *Pisma filozoficzne,* tłum. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1960.

Epictetus, *Wybrane diatryby i Encheiridion. Stoicka sztuka życia,* tłum. K. Krzyżanowski, Gliwice 2021.

Epiktet, *Diatryby Encheiridion,* tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

Muzoniusz Rufus, *Wykłady stoickie. (Diatryby),* tłum. K. Łapiński, Wrocław 2021.

Seneka, *Listy moralne do Lucjusza,* [w:] Seneka, *Myśli,* tłum. S. Stabryła, Kraków 2005, s. 189–269.

Seneka, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.

Opracowania

Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, t. 1, Warszawa 2004.

Gajda–Krynicka J., *Epiktet z Hierapolis,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2003.

Gajda–Krynicka J., *Stoicyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008.

Gajda–Krynicka J., *Chryzyp,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001.

Gallo M., *Rzymianie. Marek Aureliusz. Męczeństwo chrześcijan,* Kraków 2009.

Grimal P., *Marek Aureliusz,* tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1997.

Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?* tłum. P. Domański, Warszawa 2000.

Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe,* tłum. P. Domański, Warszawa1992.

Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań" Marka Aureliusza,* tłum. P. Domański, Kęty 2002.

Jaroszyński P., *Cyceron,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001.

Jaroszyński P., *Marek Aureliusz,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* t. 6, Lublin 2005.

Joachimowicz L., *Seneka,* Warszawa 2004.

Krasnodębski M., *Filozoficzne rozmowy leczące duszę. Seneki Listy Moralne do Lucjusza jako traktat terapeutyczny,* „Paideia", 5/2023, s. 137–168.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej,* Warszawa 2000.

Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* opracowanie przekładu I. Krońska, Warszawa 2006.

Marta Nussbaum w rozmowie z Julianem Evansem — Nie zawsze powinniśmy być stoikami, „Znak" 764, styczeń (01) 2019.

Nussbaum M., *Upheavals of Thought,* Cambridge 2003.

Pańpuch Z., *Zenon z Kition,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008.

Pigoń J., *Od uwielbienia do wzgardy. Seneka w oczach Rzymian* (od połowy II wieku), „Meander" 64–67 (2009–2012.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej,* t. 3, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2012.

Reale G., *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima,* Mediolan 2008.

Reale G., *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Mediolan 1995.

Sawa R., *Panajtios z Rodos,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006.

Sawa R., *Posejdonis z Apamei,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007.

Sawa R., *Seneka Młodszy,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008.

Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna,* Poznań 2014.

Szlama A., *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w Rozmyślaniach Marka Aureliusza i Diatrybach Epikteta z Hierapolis,* Warszawa 2021.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii,* t. 1, Warszawa 2004.

Trzebuniak J., *Geneza światopoglądu cesarza Marka Aureliusza i postępowanie wobec poddanych w latach 161–180,* „Roczniki Teologiczne", t. LXI, zeszyt 4–2014.

Voelke A–J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fryburg 1993.

Wolska U., *Albert Camus — podziw nad pogardę* [w:] Wolska U., *Terapia Filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia,* t. 5 w przygotowaniu do druku.

Wolska U., *Pogarszający się stan zdrowia psychicznego i kondycja duchowa ponowoczesnego człowieka,* [w:] U. Wolska U., *Człowiek rzecz czy osoba? — filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności,* Radzymin 2017.

Wolska U., *Singiel — gloryfikacja indywidualności i wolności jednostek,* [w:] U. Wolska, *Człowiek rzecz czy osoba? — filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności,* Radzymin 2017.

Wolska U., *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura,* Radzymin 2017.

Wolska U., *Terapia filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia,* t. 1, Warszawa 2019.

Wolska U., *Zagubiona natura ludzka,* [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia,* Warszawa 2019.

CAN A MODERN MAN BE A TRUE STOIC AND CAN STOIC WISDOM SERVE THERAPY?

Summary

The fashion for stoicism has resulted, among other things that we now meet people who claim that they can be or are true stoics. After examining the 500–year history of Stoicism, it is very difficult to agree with this, what is shown in this text. However, it must be admitted that much Stoic wisdom are successfully used in philosophical therapy, which is, as Seneca, among others, claimed, a healing therapy for the soul. The disease of the soul begins with a lack of love for wisdom. Seneca also discovers conscience and shows it as a great moral and spiritual power of man. Stoic wisdom teaches us how to live with dignity and happiness. The Stoics convince us that we all live and work for the common good, without it is difficult to have a good, meaningful life. Today's man, lost in liquid postmodernity, needs this wisdom and awareness the most. Acquiring wisdom and loving it requires constant spiritual exercises with the main simple rule — Do good, avoid evil.

Keywords: *stoicism, disease of the soul, Stoic wisdom, soul therapy, spiritual exercises.*

ANETA SZLAMA [1]

MAREK AURELIUSZ TERAPEUTĄ DUSZ LUDZKICH

1. Wprowadzenie. 2. Historia życia cesarza. Przemiana Marka Aureliusza — nawrócenie na filozofię. 3. Terapia filozoficzna jako pomoc w odnalezieniu celu i drogi życiowej. 4. Słowa cesarza, które koją dusze ludzkie. 4.1 Żyj w zgodzie z Naturą. 4.2. Pamiętaj, że jesteś istotą rozumna. 4.3. Pamiętaj o prawie przemiany. 4.4. Zajmuj się tym co konieczne. 4.5. Żyj teraźniejszością. 4.6. Nie twórz fałszywych wyobrażeń. Nie poddawaj się zdarzeniom. 4.7. Dbaj o siebie innych, okazuj ludziom wdzięczność. 4.8. Nie twórz fałszywych wyobrażeń. Nie poddawaj się zdarzeniom 4.9. Nie szukaj poklasku. 4.10. Żyj w zgodzie z wewnętrznym Daimonionem, z własnym sumieniem. 4.11. Stwórz wewnętrzną warownię. 4.12. Szczęście to nie kwestia przypadku. 4.13. Dotrzymuj danego słowa. 4.14. Nie jesteś doskonały możesz się mylić. 4.15. Nie jesteś doskonały możesz się mylić. 4.16. Żyj tak, byś nie musiał wstydzić się tego. 4.17. Znajdź czas na medytacje i prowadzenie własnego dziennika. 5. Podsumowanie.

Abstrakt

Treść niniejszego artykułu odnosi się do *Rozmyślań* Marka Aureliusza, dzieła niezwykłego, wyjątkowego na tle innych tamtej epoki. Przedstawia ono człowieka zatopionego w życiu codziennym, człowieka świadomego swojego miejsca w świecie. Okazał się on doskonałym obserwatorem przyrody, jak i relacji społecznych. Cesarz starał się sprostać wszystkim zadaniom, które mu przydzielono; realizował je z pietyzmem i pełnym zaangażowaniem. Jego dzien-

[1] Mgr pedagogiki, absolwentka Terapii pedagogicznej z elementami socjoterapii w PWSZ Głogów. Nauczycielka etyki w Społecznej Szkole Podstawowej im. Rady Europy w Lubinie: aneta.szlama@o2.pl

nik duchowy czy też rodzaj pamiętnika sugeruje czytelnikowi, iż on również powinien pochylić się nad swoim życiem i dokonać w nim zmian.

Słowa klucze: *Marek Aureliusz, Rozmyślania, stoicyzm rzymski, terapia filozoficzna*

1. Wprowadzenie

Lektura *Rozmyślań* jest niewątpliwie cenną i pouczającą przygodą. Zawarta w nich mądrość może wpłynąć na zmianę myślenia i postrzegania otaczającej nas rzeczywistości. Po odczytaniu przemyśleń Marka Aureliusza okazać się może, że czytelnik dokona przewartościowania swojego życia i spojrzy na świat z innej perspektywy lub całkowicie zmieni perspektywę, z jakiej spoglądał na samego siebie i innych ludzi, jak również na otaczającą rzeczywistość. Odbywszy podróż przez stronice dzieła cesarza poczuje, że oczy, które do tej pory zamknięte były na wiele aspektów życia, otworzyły się. Na początku może odczuć stan pewnego zagubienia i dyskomfortu, dysonans między postrzeganiem otaczającego nas świata, a sposobem myślenia, jakie przedstawia Marek Aureliusz, który również przeszedł długą drogę do swojej przemiany.

Cesarz napomina siebie co do prostych codziennych spraw. Właściwie pisał do Samego Siebie (*ta eis heauton ethika*), „wiele wskazuje na to, że [tekst Rozmyślań] nie był on przeznaczony do upublicznienia" [2]. Trudny jest do ustalenia czas ich powstania. Marek Aureliusz najprawdopodobniej „[…] pisał w ostatniej dekadzie życia, którą spędził głównie w naddunajskich obozach wojskowych, prowadząc uciążliwe wojny z Kwadami i Markomanami. Być może sporządzał zapiski w pergaminowych brulionach, a może na tabliczkach woskowych. Nieuporządkowane następstwo tematów oraz ich powtarzalność sugerowałyby badaczom, że tekst z tabliczek woskowych został spisany i nieumiejętnie zredagowany przez jakiegoś redaktora" [3]. Jego dzieło nie stanowi więc uporządkowanego traktatu filozoficznego. Możliwe, że ingerencja redaktorska wprowadziła konkretny układ tekstu. Wiele tematów poruszających podobne

[2] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. K. Łapiński, Warszawa 2011, s. 8.

[3] Tamże, s. 9.

zagadnienia, przewija się w tekście *Rozmyślań*. Tematyka obowiązku wobec bliźnich, nieuchronnej śmierci, pokory, osiągania szczęścia, pracy nad sobą, relacji społecznych, emocji i radzenia sobie w trudnych sytuacjach pojawia się w dziele wielokrotnie. Wymienione zagadnienia trapiły człowieka nie tylko 2000 lat temu, ale również wpływają na życie osób współczesnych. „*Rozmyślania* domagają się lektury uważnej i cierpliwej. Takiej, która umożliwia wejście z nimi w dialog i potrąci, jak gdyby za sprawą jakiegoś rezonansu, struny w samym człowieku" [4].

W spisaniu swoich napomnień, cesarz „[…] posługuje się trudnym, typowo stoickim, zwięzłym stylem" [5]. Wiele trudności przysporzyło również tłumaczenie dzieła. Tekst, który został odnaleziony w Bizancjum, uległ zniszczeniu, co spowodowało, że część tekstu nie przedstawia jasnego sensu. Tę kwestię „[…] trafnie ujął [...] pierwszy tłumacz *Rozmyślań* na łacinę, Ksylander. Napisał, że w wielu miejscach jest to praca nie tyle dla tłumacza, co raczej dla proroka" [6].

2. Historia życia cesarza. Przemiana Marka Aureliusza — nawrócenie na filozofię

Napisano już wiele książek i rozpraw naukowych opowiadających o życiu i działalności Marka Aureliusza [7]. Poznajemy go jako cesarza, ale przede wszystkim jako filozofa. Pojawia się jako człowiek obarczony obowiązkami ojca, syna, męża, jak i cesarza. Warto jednak przypomnieć kilka faktów z jego życia, które niewątpliwie miały wpływ na ukształtowanie jego osobowości i poglądy, które zawarł w *Rozmyślaniach*.

Filozof na tronie, jak zwykło się nazywać cesarza, urodził się 26 kwietnia 121 r. w Rzymie. Jego rodzina pochodziła z Hiszpanii i była dobrze sytuowana. Jego dziadowie piastowali wysokie urzędy, „[…] rodziny jego rodziców były

4 Tamże, s. 9.

5 Tamże, s. 10.

6 Tamże, s. 11.

7 Hadrian nazywał chłopca *Verissimusem*, co oznacza „najprawdziwszym" lub „najbardziej prawdomówny" — przydomkiem będącym igraszką Markowego rodowego imienia Werus (łac. *Verus* — „prawda", „prawdziwy". D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz. Praktykuj stoicyzm Marka Aureliusza*, tłum. Zdzisław Płoski, Gliwice 2023, s. 52.

właścicielami licznych cegielni stanowiących ogromny majątek i znaczącą lokatę kapitału. Takie bogactwo dawało wpływy polityczne; właściciele dochodzili często do stanowisk, dzięki którym mogli mieć głos w sprawach budownictwa. Tak było z dziadkiem Marka Aureliusza" [8]. Ojciec Marka zmarł bardzo młodo „[…] mógł umrzeć około 124 r., kiedy przyszły cesarz miał trzy lata" [9]. W związku z tym nie miał wpływu na wychowanie syna. Marek darzył go jednak ogromnym szacunkiem, o czym wspomina w swoim „duchowym pamiętniku", pisząc „[…] na podstawie opowieści o nim i moich wspomnień, przyzwoitość i męski charakter" [10] — zawdzięcza mu wkład w ukształtowanie swej osobowości. Po śmierci ojca zamieszkał u swojego dziadka Anniusza Wersusa, po którym, jak twierdził, odziedziczył „[…] piękne usposobienie i brak skłonności do gniewu" [11].

25 lutego 138 roku został zaadoptowany przez wuja Antonina Piusa [12], którego starania włożone w jego wychowanie i kształtowanie osobowości również wspomina w *Rozmyślaniach* pisząc: „[…] we wszystkim bądź uczniem Antonina. Jego zapał w robieniu tego wszystkiego, co zgodne z rozumem, równowaga we wszystkich sprawach i zbożność, i pogoda oblicza, i wyrozumiałość,

---

8 P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do Rozmyślań Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004, s.7.

9 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 234.

10 Tamże, s. 35

11 Tamże, s. 35

12 „[…] Małżeństwo Hadriana było bezdzietne, więc w późniejszych latach, gdy jego zdrowie zaczęło się pogarszać, adoptował następcę. Ku zaskoczeniu wszystkich wybrał Lucjusza Cejoniusza Kommodusa… odtąd występująca jako Lucjusz Aeliusz Cezar, co rozpoczęło tradycję, że oficjalny dziedzic imperium przyjmuje tytuł Cezara. Jednak Lucjusz był tak słabego zdrowia, że rozstał się z zżyciem niecały rok potem. Hadrian zamierzał ponoć uczynić swoim następcą Marka, wówczas szesnastolatka, czuł jednak, że chłopiec jest wciąż za młody. Wybrał więc starszego kandydata imieniem Tytus Aureliusz Antonius…Tytus był żonaty z Faustyną, ciotką Marka. Tak więc w ramach długoterminowego układu sukcesji Hadrian adoptował Antoniusa pod warunkiem, że on z kolei adoptuje Marka — w ten sposób umieścił go w linii prostej do tronu. Hadrian tym samym adoptował Marka jako swego wnuka. W dniu swojej adopcji, u początku 138 roku, młody Anniusz Werus przyjął nazwisko rodowe Antoninusów, stając się już na zawsze znany jako Marek Aureliusz Antoninus. Jednak — co komplikuje sprawę — Lucjusz Aeliusz, którego Hadrian pierwotnie wyznaczył na swojego następcę i Cezara, zostawił młodego syna, również zwanego Lucjuszem. Antoninus zatem adoptował dziecko Lucjusza, które w ten sposób stało się nowym bratem Marka Aureliusza. Później, zaraz po wstąpieniu na tron, Marek wyznaczył swojego adoptowanego brata na współcesarza, który odtąd przybrał miano cesarza Lucjusza Werusa […]" D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz. cyt., s. 61–62.

i lekceważenie próżnej sławy, i gorliwość, by właściwie uchwycić zagadnienie. I jak niczego nie pozostawiał bez wnikliwego przyjrzenia się temu i pełnego zrozumienia. I jak znosił tych, którzy niesprawiedliwie mu złorzeczyli, nie złorzecząc im w zamian. I jak niczego nie robił w pośpiechu. Jak nie słuchał oszczerstw. I jak skrupulatnym był badaczem charakterów i czynów, i nie łajał, nie był bojaźliwy ani podejrzliwy, nie był sofistą. I jak niewiele mu wystarczało — mieszkanie, łoże, ubranie, pożywienie, służba. I jak miłował trudy, jak wielkiego był serca" [13].

Antoninus zażądał, by Marek zamieszkał na Palatynie, w dawnym pałacu Tyberiusza. Swoim przykładem pokazał mu, że jest rzeczą możliwą ograniczyć się do sposobu życia zwykłych ludzi, nie tracąc swej pozycji. Przyszły cesarz towarzyszył od tej pory swojemu przybranemu ojcu podczas pobytów w jego wiejskich posiadłościach pod Rzymem lub nad Zatoką Neapolitańską. Przygotowywał się do życia wiejskiego i zdobywał doświadczenia w zarządzaniu imperium. Lubił ćwiczenia fizyczne oraz polowanie i konną jazdę. Niekiedy zaś całe dnie spędzał na oglądaniu tragedii i komedii [14].

Gdy Marek miał 24 lata ożenił się ze swoją kuzynką Faustyną Młodszą. Małżeństwo jego zostało zaaranżowane, nie było zbyt szczęśliwe, „[...] w małżeństwie nie znalazł jednak radości i równowagi, ponieważ Faustyna ulegała częstym kaprysom i miała wielu kochanków spośród marynarzy, gladiatorów, a także znakomitych osobistości. Marek — mimo takiego zachowania — miał wobec swej żony wielką cierpliwość, a nawet wstąpiwszy na tron cesarski wyniósł do wysokich godności kilku jej kochanków. Z małżeństwa urodziło się im trzynaścioro dzieci, z których wiele zmarło w młodym wieku" [15].

W 161 r., po śmierci Piusa, Marek Aureliusz został cesarzem, dzieląc władzę z „[...] Lucjuszem Werusem, swym przybranym bratem" [16]. Władcy prowadzą wspólnie wiele wojen, które niewątpliwie wywarły wpływ na życie Marka Aureliusza i jego stosunek do śmierci. Codziennie widywał wielu rannych i zabitych, toteż w *Rozmyślaniach* w wielu miejscach powraca on do tematyki związanej z nieuchronnością śmierci. Rzym był pustoszony nie tylko przez liczne działania wojenne. „[...] Bardziej niż wojny niszczyły imperium klęski żywiołowe, wylewy

---

13 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt. s. 117.

14 J. Trzebuniak, *Geneza światopoglądu cesarza Marka Aureliusza i postępowanie względem poddanych w latach 161–180*, „Rocznik Teologiczny" LXI (2014) 4, s. 7.

15 Tamże, s. 7.

16 P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, dz. cyt., s. 8.

Tybru (161), trzęsienia ziemi w Cyzycji (165) i Smyrnie (178), zwłaszcza zaś straszliwa epidemia dżumy przybyła z Azji, a zawleczona do cesarstwa przez walczące z Partami wojska rzymskie (166)" [17].

W 169 r. Marek utracił swojego przybranego brata, podczas wyprawy do Egiptu umarła także jego żona. Jak czytamy, „[…] Marek był zwyczajnie kochającym i czułym człowiekiem, głęboko przeżywającym dotykające go straty. Z biegiem lat coraz częściej zwracał się do starożytnych zasad stoicyzmu, aby radzić sobie z odejściem swoich najbliższych" [18].

Jak widzimy, życie cesarza, pomimo młodego wieku, przepełnione było śmiercią i tęsknotą za bliskimi, którzy zmarli. „[…] nie zaznał szczęścia, na jakie zasługiwał [...], lecz w czasie całego swego panowania stał w obliczu mnogości nieszczęść. Oto powód, dla którego podziwiam go bardziej niż kogokolwiek innego, albowiem wśród tych trosk nadzwyczajnych i niepospolitych umiał przetrwać i ocalić imperium…" [19].

Marek Aureliusz umarł w 180 r. „[…] pod koniec kolejnej ciężkiej zimy na północnych kresach imperium rzymskiego cesarz Marek Aureliusz leży umierający na łożu w swoim obozie wojskowym Vindebona (jedna z dzielnic dzisiejszego Wiednia). Przed sześcioma dniami dopadła go gorączka i odtąd objawy choroby nasilały się gwałtownie. Lekarze nie mają złudzeń, że padł ofiarą wielkiej plagi antonińskiej (prawdopodobnie jakiegoś szczepu ospy), która pustoszyła cesarstwo od czternastu lat. Marek dobiega sześćdziesiątki, jest słaby fizycznie i wszystko wskazuje, że już nie wyzdrowieje. Jednak na obecnych przy nim lekarzach i dworzanach sprawia wrażenie dziwnie spokojnego, niemal obojętnego [20]. Na tę chwilę przygotowywał się przez większość życia. Stoicka filozofia, której tropem

[17] Tamże, s. 9.

[18] D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz...*, dz. cyt., s. 24.

[19] P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna…*, dz. cyt., s. 9.

[20] Ta filozoficzna postawa wobec śmierci nie była Markowi wrodzona. Stracił ojca […] i jako dziecko ciężko to przeżył […] kiedy zmarł jeden z jego ukochanych nauczycieli, podobno zaniósł się takim płaczem, że służba pałacowa dokonywała cudów, aby go uspokoić. Obawiano się, że jego zachowanie będzie uznane za niegodne przyszłego władcy. Antoninus nakazał im jednak zostawić Marka w spokoju: »Pozwólcie mu raz być tylko człowiekiem, wszak ani filozofia, ani cesarstwo nie pozbawiają naturalnych uczuć«. Wiele lat później, straciwszy kilkoro swoich małych dzieci, Marek ponownie rozpłakał się publicznie, gdy podczas przewodniczenia rozprawie sądowej usłyszał, jak obrońca użył słów: »Błogosławieni, którzy umarli wskutek zarazy«". D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz. cyt., s. 23–24.

podążał, nauczyła go rozumnie i ze spokojem podchodzić do własnego przemijania" [21]. Godna uwagi wydaje się sprawa jego następcy — syna (lub domniemanego syna) Kommodusa, którego w rozwiązłości i rozrywkach wyprzedził tylko Heligabal. Tak jak Seneka nie wychował Nerona, tak Marek — Kommodusa.

Warto zapytać, jakie wydarzenia z życia cesarza zadecydowały, że został on filozofem? „[…] Aczkolwiek Marek zaczął uprawiać filozofię, gdy miał niespełna dwanaście lat, praktykowanie jej pogłębił w połowie swoich lat dwudziestych, kiedy to całym sercem postanowił zostać stoikiem. Od tego czasu każdego dnia mierzył się ze stoicyzmem, ćwicząc umysł i ciało w posłuszeństwie rozumowi i stopniowo się przeobrażając — zarówno jako człowiek, jak i władca — w kogoś, kto przybliża się do stoickiego ideału. Starał się systematycznie nabierać mądrości i odporności, naśladując filozofów, którzy dzielili się z nim swoimi naukami, oraz innych wielkich ludzi, którzy zdobyli jego podziw — przede wszystkim Antoninus. Przypatrywał się, z jakim spokojem i godnością zmagali się z różnymi przeciwnościami. Uważnie obserwował, jak kierowali się w życiu rozumem i przejawiali podstawowe cnoty: mądrość, sprawiedliwość, odwaga i umiar" [22].

Dowiadujemy się również, że „[…] jako młody człowiek Marek Aureliusz wielokrotnie wpadał w złość, nieraz z trudem udawało mu się opanować. W późniejszych latach dziękował bogom, że potrafił powstrzymać się w tych chwilach od zrobienia czegoś, czego mógłby żałować" [23]. Cesarz obserwował zapewne wybuchowy temperament Hadriana i zdawał sobie sprawę, do czego może doprowadzić takie zachowanie, pamiętając sytuację, kiedy Hadrian w ataku furii [24] „[…] czubkiem żelaznego rylca wydłubał oko jakiemuś nieszczęsnemu niewolnikowi, przypuszczalnie ku przerażeniu gapiów. Kiedy mu przeszło, przepraszająco zapytał ofiarę, czy jest coś, co mógłby zrobić, aby mu to wynagrodzić. W odpowiedzi usłyszał: »chcę tylko odzyskać moje oko« [25]. Marek Aureliusz w żadnej części Księgi pierwszej nie wspomina Hadriana i jego cech, które mogły wpłynąć na kształtowanie jego osobowości. Z kolei stawia

---

21 D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz. cyt., s. 23.

22 Tamże, s. 27.

23 Tamże, s. 89.

24 „[…] stoicy nauczali Marka, że gniew to nic innego jak przejściowe szaleństwo, a jego konsekwencje są często nieodwracalne, tak jak w przypadku oka niewolnika". D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz., cyt., s. 90.

25 Tamże, s. 89.

Antonina Piusa, następcę Hadriana a swojego ojca, za wzór do naśladowania, znajdując w nim cechy, które sam pragnął posiadać.

W księdze ósmej *Rozmyślań* czytamy: „[…] do skromności powinno cię skłaniać także to, że nie udało ci się przez całe życie, lub przynajmniej od kiedy wyszedłeś z lat młodości, żyć jak filozof, lecz przeciwnie, w oczach wielu, ale także własnych, bezspornie daleki byłeś od filozofii — skaza, z powodu której niełatwo zyskać sławę filozofa. Utrudnia to także rola życiowa. Jeżeli więc prawdziwie dostrzegłeś, gdzie leży zadanie, nie dbaj, co będą o tobie sądzić, ale bądź zadowolony z tego, że resztę twego życia, jak chce twoja natura. Rozmyślaj więc, czego ona chce, i niech cię nic innego nie rozprasza. Doświadczyłeś bowiem długiego błąkania, dobrego życia nigdzie nie znajdując, ani w sylogizmach, ani w bogactwie, ani w sławie, ani w rozrywkach, nigdzie. Gdzie więc ono jest. W robieniu tego, czego wymaga natura człowieka” [26] w słowach tych cesarz potwierdza, że dobre życie odnaleźć można tylko w życiu zgodnym z naturą człowieka. Nie może zapewnić nam go bogactwo i dobra doczesne. Nie znajdziemy go w przyjemnościach i rozkoszach. Tylko zwrot ku filozofii i pracy nad sobą może pomóc w przemianie duszy człowieka.

Znaczący wpływ na kształtowanie jego poglądów mieli wychowawcy i nauczyciele. Jak sam pisze w księdze pierwszej do Rustyka [27], gdzie okazywał mu

[26] Tamże, s. 147.

[27] „[…] rozstrzygającą rolę w dojściu Marka Aureliusza do filozofii odegrał Juniusz Rustyk. Historycy Cesarstwa Rzymskiego mówią: »ulubionym jego mistrzem był Juniusz Rustyk, dla którego miał wiele szacunku i którego był uczniem. Ten Rustyk tyleż przydatny na wojnie, co w czasie pokoju, był wielkim praktykiem stoickiego sposobu życia. Marek Aureliusz zasięgał jego rady we wszystkich sprawach publicznych i prywatnych. Pozdrawiał go pocałunkiem […] uczynił go drugim konsulatem, po jego zaś śmierci wniósł w senacie, by postawiono mu pomniki«. Pierwsza księga *Rozmyślań* jest złożonym mu hołdem, poza hołdem dla przybranego ojca, cesarza Antonina Piusa […]. Marek Aureliusz nauczył się więc od Rustyka czegoś w pewnym stopniu przeciwnego temu, czego nauczył się od Diogeneta […]. Rola duchowego przewodnika musiała być nie zawsze łatwa dla Rustyka. Wzmianka o jego postawie wobec gniewających się nań wydaje się odnosić do samego Marka Aureliusza. W tej samej bowiem pierwszej księdze dziękuję on bogom, że nigdy nie pozwolili mu — choć często porywał go gniew na Rustyka — posunąć się do czegoś, czego by potem żałował. Stosunki między nauczycielem a uczniem musiały być burzliwe; zarówno w młodości Marka Aureliusza, gdy ten dzięki Rustykowi odczuł potrzebę przeobrażenia swego charakteru, jak wtedy, gdy nauczyciel stał się jednym z doradców cesarza. Rustyk dzięki swej wyrozumiałości i łagodności dał Markowi Aureliuszowi przykład postawy, jaką ten winien

wdzięczność „za zetknięcie się z Epiktetowymi wykładami, które ofiarował mi z domowych zbiorów" [28].

Życie cesarza w młodości poznajemy również z listów do Frontona. „[…] korespondencja prowadzona przez Marka Aureliusza z tym nauczycielem retoryki przez prawie trzydzieści lat (139–166 lub 167, do śmierci Frontona) przynosi cenne szczegóły dotyczące tego okresu życia Marka Aureliusza oraz atmosfery panującej na dworze Antonina: życie rodzinne, choroby dzieci, polowania, winobrania, studia i lektury przyszłego cesarza, pisemne ćwiczenia retoryczne wysyłane skrupulatnie Frontonowi, czuła przyjaźń łącząca mistrza i ucznia oraz ich rodziny" [29].

W jednym z listów do Frontona poznajemy również młodego Marka jako psotnego młodzieńca, dziecko, któremu radość przynosiły zabawy dziecięce i figle płatane innym ludziom. Za przykład może posłużyć następująca relacja „[…] gdy ojciec mój wracał z winnic do domu, wsiadałem na konia, jak zwykle, ruszałem w drogę i pomału się oddalaliśmy. I oto pośrodku gościńca stało duże stado owiec, a okolica była pusta: cztery psy, dwóch pasterzy i nikogo więcej. Jeden z pasterzy, widząc nadjeżdżającą grupę konnych, powiedział do drugiego: »Popatrz na tych jeźdźców, to ci, co robią największe zbójectwa«. Ledwiem to usłyszał, dałem koniowi ostrogę i w skok na stado. Rozpierzchły się spłoszone zwierzęta we wszystkie strony, rozproszyły się, becząc. Pasterz rzucił we mnie kijem; ten spadł na jeźdźca jadącego za mną. Uciekliśmy. Tak to ten, co bał się postradać owcę, stracił kij. Sądzisz, żem tę historię zmyślił? Nie, to prawda. Napisałbym ci w tej materii więcej, ale mnie wołają do kąpieli" [30].

W innym z listów do Frontona Marek Aureliusz wspomina imię Ariston, twierdząc, że po przeczytaniu jego książek ogarnięty został przez mieszane uczucia udręki i radości. Najprawdopodobniej Ariston z Chios był uczniem Zenona, który „[…] zbuntował się przeciwko naukom swojego mistrza i przejął prostszą, bardziej surową wersję stoicyzmu [...]" [31]. Cesarz napisał swojemu nauczycielowi retoryki, że mając 25 lat nie posiada „[…] wyrobionych opinii, ani czystego rozsądku" [32].

przybrać wobec osób, w których sam wzbudzi gniew. Wygląda więc na to, że jedną z głównych wad cesarza była wybuchowość". P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, dz. cyt., s. 15–17.

28 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt. s. 37.

29 P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna…*, dz. cyt., s. 7.

30 Tamże, dz. cyt. s. 13.

31 D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz. cyt., s. 94–95.

32 Tamże, s. 95.

W *Rozmyślaniach* cesarz wspomina również Diogeneta, który uczył go w młodości malarstwa, dziękując mu za przekazanie wartościowych umiejętności i sprawności, takich jak „[…] podejmowanie wyłącznie wartościowego trudu. I niewiarę w opowieści o przyśpiewach oraz wypędzaniu duchów przez kuglarzy czy zaklinaczy, ani w podobne tego rodzaju. I że przestałem bawić się w walki przepiórek oraz podniecać się takimi rzeczami. I znoszenie cudzej szczerości. I przyswojenie sobie filozofii" [33].

Można powiedzieć, że od czasu ukończenia swoich zapisków, w momencie śmierci „[…] Marek przeszedł ostatni etap duchowej podróży przez życie. Teraz, gdy leży w bólu i niewygodzie, bliski końca, nachodzą go myśli, że zdarzało mu się umierać już wiele razy. Najpierw umarł jako dziecko, gdy wstąpił na cesarski dwór jako następca tronu, przyjmując po śmierci Hadriana tytuł Cesarza. Po śmierci Antoninusa, Marek, młody Cesarz, musiał umrzeć po raz wtóry, obejmując jego miejsce jako cesarz Rzymu. Opuszczenie Rzymu, spowodowane koniecznością przejęcia dowództwa nad północnymi legionami podczas wojen markomańskich, oznaczało kolejną śmierć. Teraz, jako stary człowiek, staje przed śmiercią nie po raz pierwszy, ale ostatni" [34].

Przemiana cesarza nie nastąpiła szybko. Był to długi proces z udziałem wielu osób, które niewątpliwie wpłynęły na ukształtowanie osobowości Marka Aureliusza. Poznajemy go jako psotnego chłopca, wybuchowego młodzieńca i pogrążonego w chaosie, zagubionego młodego mężczyznę, który został osadzony na stanowisku, na którym niekoniecznie czuł się dobrze. Zrozumiał jednak, że spoczywa na nim obowiązek władzy, a zarazem chciał żyć jak filozof stoicki. Nie pragnął posiąść wiedzy o filozofii stoickiej i być jak sofista, chciał udowodnić swoim życiem, że praktykowanie tej filozofii jest celem i sensem jego życia.

3. Terapia filozoficzna jako pomoc w odnalezieniu celu i drogi życiowej

Słowo terapia oznacza tyle, co opiekować się, oddawać cześć, służyć. Wywodzi się ono z języka greckiego „[…] terapia więc wiąże się ze stanem braku

[33] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt. s. 36.

[34] D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz, cyt., s. 28.

zdrowia, chorobą, do której nie chcemy się przyznać […]. Terapia jest oddziaływaniem obejmującym sferę fizyczną i psychiczną człowieka, które nie musi posługiwać się środkami farmakologicznymi czy chirurgicznymi. Jest to zaplanowany proces, który obejmuje różne płaszczyzny życia osoby poddanej tego rodzaju oddziaływaniom. Terapia może również być zastosowana w przypadku osób dotkniętych patologią społeczną" [35].

Cała starożytna filozofia praktyczna, jak stoicyzm [36] czy epikureizm, ma niewątpliwie wymiar terapeutyczny. Troska o duszę miała szczególne znaczenie dla filozofów tego okresu. Filozofowie hellenistyczni i rzymscy podchodzili do filozofii jako do sposobu życia. Szeroko rozumiana troska o wymiar duchowy człowieka, troska o to, by stawał się on lepszy, przybrała w starożytności wymiar terapeutyczny. Jak czytamy, „[…] terapia duszy (*terapeia psyches*) to jeden z podstawowych wyznaczników starożytnej etyki, postrzegana przez analogię

[35] A. Szlama, *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w Rozmyślaniach Marka Aureliusza i Diatrybach Epikteta z Hierapolis*, Warszawa 2021, s. 10.

[36] „Doktryna stoicka zawdzięcza swoje powstanie Zenonowi z Kition, który ok 300 roku p.n.e rozpoczął w ateńskiej *Stoa Poikile* (Portyk Malowany) wykłady swej nauki… stoicyzm we wczesnej, ateńskiej fazie rozwoju uległy pewnym modyfikacjom już w drugim etapie historii tego ruchu filozoficznego. Mowa to o tzw. Średniej Stoi, reprezentowanej głównie przez Panaitiosa z Rodos (180–109 p.n.e) oraz jego uczniów — Posejdoniosa i Hekatona. Panaitionos podjął w całości rewizje stoickiego systemu filozoficznego, ulegając wpływom platonizmu i arystoteleizmu. I tak, odrzucił na przykład stoicką doktrynę cyklicznych pożarów świata, a w zakresie etyki jeden z głównych kanonów starego stoicyzmu — wiarę, że tylko człowiek mądry może być naprawdę cnotliwy… Dalszy krok na tej drodze zrobił jego uczeń Posejdonios (135–50 p.n.e), który zajmując się głównie teorią polityczną, postawił znak równości między posłannictwem stoicyzmu a rzymskim imperializmem. Właśnie działalność filozoficzna Panaitiosa i Posejdoniosa utorowała w II i I wieku p.n.e. drogę stoicyzmowi do najbardziej wpływowych kół politycznych Rzymu. Wyznawcami przeszczepionej na grunt rzymski doktryny stoickiej stały się w tym okresie takie wybitne indywidualności rzymskiego życia politycznego, jak Publiusz Scypion Eliusz Tuberon, Kwintus Mucjusz Scewola Augur i inni. Oddziaływanie tego zmodernizowanego stoicyzmu odbiło się bardzo wyraźnie w twórczości literackiej i filozoficznej Katona Młodszego, Marka Brutusa, a wreszcie samego Cycerona… Trzeci i ostatni okres rozwoju stoicyzmu nosi w historii tej doktryny nazwę epoki rzymskiej. Najwybitniejszym jej reprezentantem w I wieku n.e. jest właśnie Seneka, a obok niego Lucjusz Anneusz Kornutus, Gajusz Musoniusz Rufus, a także Epiktet oraz w II wieku »stoik na tronie« — cesarz Marek Aureliusz (121–180). Warto tu zaznaczyć, że stoicyzm rzymski zarówno I wieku p.n.e., jak i później ma charakter wyraźnie eklektyczny ze szczególnym wyeksponowaniem elementów praktyczno–moralnych i kosmopolitycznych" Seneka, *Myśli*, tłum. S. Stabryła, Warszawa 2017, s. 12–16.

do medycyny jako terapii ciała. Sokrates troskę o duszę uznaj za swoją misję… jest lekarzem dusz. Epikur uważa własna filozofię za »poczwórne lekarstwo« na choroby duszy (leczy z lęku przed bogami, śmiercią, cierpieniem, obawą o niemożność osiągniecia szczęścia). O leczniczym zadaniu filozofii mówi Muzoniusz Rufus […] Epiktet salę wykładową nazywa izbą lekarską […] i uważa, że koniecznym punktem wyjścia do zajmowania się filozofią jest uświadomienie sobie własnej słabości i niemocy. O filozofii jako medycynie ducha mówi Cyceron […] a o napomnieniach filozoficznych jako lekarstwach — Seneka" [37].

Stoicyzm współczesny skoncentrował się przede wszystkim na etyce. Nie można więc nie wspomnieć o cnotach i dyscyplinie moralnej, które mogą jako jedyne spowodować, że nasze życie będzie szczęśliwe. Życie zgodne z cnotą to sztuka istnienia w zgodzie z otaczającym nas światem. Stoicy wspominają cztery podstawowe cnoty: mądrość (roztropność), męstwo (odwaga), sprawiedliwość (dobroć, uczciwość), umiarkowanie (panowanie nad potrzebami i emocjami). Jak czytamy, „[…] podstawowym przekonaniem, które odróżnia myśl stoicką od większości innych starożytnych filozofii — a także współczesnych — jest pogląd, że cnota jest jedynym dobrem. Stoicy twierdzą, że cnota jest dobra w każdych okolicznościach. Sprawiedliwość zawsze jest dobra. Mądrość nigdy nie jest zła. Rzeczy, które wielu uważa za »dobre« — pieniądze, sława, a nawet zdrowie — bez wątpienia mogą działać na Twoją korzyść, ale mogą również działać w sposób szkodliwy" [38].

Filozofia stoicka dała początek terapii behawioralno–poznawczej (CBT). Została ona „[…] zapoczątkowana przez Alberta Ellisa w latach 50. XX w. Zarówno Ellis, jak i Aaron T. Beck — drugi główny pionier CBT — powoływali się na filozofie stoicką jako inspirację swoich koncepcji. Na przykład Beck i jego koledzy z *The Cognitive Therapy of Depression:* »Filozoficzne początki terapii poznawczej można wywieść z czasów filozofów stoickich« [39]. Należy wspomnieć, że właśnie CBT i stoicyzm mają wspólne elementy, a w szczególności „poznawczą teorię emocji". CBT wskazuje na to, że emocje są wynikiem naszych wyobrażeń, jak i przekonań. Można więc stwierdzić, że techniki stosowane przez starożytnych stoików, jak i terapeutów stosujących terapię poznawczo–behawioralną, mogą być pomocne w przypadku osób „[…] nękanych lękiem, gniewem, depresją i innymi proble-

[37] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 236–237.

[38] M. J. V. Natta, *Jak zostać stoikiem. Odporność emocjonalna i pozytywne nastawienie*, Gliwice 2021, s. 25.

[39] D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz. cyt., s. 15.

mami…”[40]. Kolejną techniką stoicką godną uwagi jest „spojrzenie z góry”. Polega ona na przyglądaniu się sytuacji, które mają miejsce w naszym życiu z pewnej odległości, tak jakbyśmy stali z boku. Pomaga nam ona zdystansować się do tego, co nas spotyka i spojrzeć na daną sytuację z innej perspektywy. Warto wspomnieć, że stoicyzm „[…] znalazł też zastosowanie w wojsku jako część treningu odpornościowego żołnierzy opracowanego przez płk. Thomasa Jarretta” [41].

Powróćmy więc do *Rozmyślań* cesarza. Słowa Marka Aureliusza mają niewątpliwie wymiar terapeutyczny, prowadzą człowieka do zastanowienia się nad sensem życia, własną egzystencją i do skonfrontowania się z własnymi wyobrażeniami i sądami na temat otaczającej nas rzeczywistości. Czytanie duchowego dziennika Marka Aureliusza, podobnie jak innych dzieł starożytnych stoików, może w konsekwencji doprowadzić do zmiany nastawienia do życia i sposobu naszego myślenia, do ogólnej *metanoi.* Słowa cesarza zawierają mądrość życiową, wskazując miejsce człowieka we wszechświecie. Pokazują, że wszyscy jesteśmy ze sobą złączeni wspólną naturą, zgodnie z zasadami *logosu*. Autor wskazuje na wagę relacji osobowych, okazywanie szacunku innym, wdzięczności za to, co od nich otrzymaliśmy. Filozofia stoicka to terapia emocji [42], „[…] może być ona jednym ze sposobów pracy nad sobą. Zawiera zestaw ćwiczeń duchowych, które możemy uprawiać samodzielnie lub w towarzystwie innych osób, które, jak my, czują się zagubione w płynnej ponowoczesności” [43].

Czytając *Rozmyślania* dochodzimy do wniosku, że jesteśmy w stanie dokonać przewartościowania naszego życia, spojrzeć bardziej przychylnie na ludzi, którzy nas otaczają, zacząć działać rozumnie i nie poddawać się wszelkim pobudkom, ale umieć dostrzec rzeczy ważne i te, które znaczenia mieć dla nas nie powinny, gdyż „[…] niektóre rzeczy leżą w naszej mocy, inne zaś nie. W naszej mocy leżą: osąd, dążenie, pragnienie, awersja, odwracanie się od rzeczy; innymi słowy, wszelkie nasze czyny. W naszej mocy nie leżą: ciało, majątek,

---

40 Tamże, s. 16.

41 Tamże, s. 17.

42 Stoicy rozróżniali cztery rodzaje emocji jako reakcji na dane wydarzenia. Były to emocje o charakterze euforycznym — radość, przyjemność, euforia; emocje bólu i cierpienia: cierpienie, ból — obydwie te emocje dotyczyły odczuć w teraźniejszości. Druga para emocji nawiązywała do wydarzeń przyszłych i były to emocje typu lękowego: lęk, strach i emocje związane z radosnym wyczekiwaniem jakiegoś wydarzenia.

43 A. Szlama, *Terapeutyczne aspekty w Rozmyślaniach Marka Aureliusza…*, dz. cyt., s.99.

reputacja, piastowane stanowiska, a więc to, co nie jest naszymi czynami…”[44]. Zdamy sobie również sprawę, że powinniśmy wypełniać przydzielone nam role: córki, ojca, matki, szefa czy też pracownika.

Poznanie natury tego świata to intelektualne zadanie każdego z nas. Do kontemplacji świata, do zastanowienia się nad prawami, jakie w nim panują, jak również do postawienia sobie pytania, co powoduje, że człowiek jest szczęśliwy zachęcał nas już Arystoteles.

4. Słowa cesarza, które koją dusze ludzkie

Jak już wspomniano, *Rozmyślania* Marka Aureliusza tworzą strukturę niezorganizowaną i nieuporządkowaną. Pisząc do samego siebie, wiele razy wspomina on podobne kwestie przywołując sposoby radzenia sobie w różnych momentach swojego życia. Wspomina je wiele razy, gdyż mogły być to kwestie, które najbardziej go nurtowały: śmierć, zobowiązania i wypełnianie obowiązków cesarza, prawo natury, do którego musiał się dostosować, pomimo posiadanej władzy.

Spróbuję dokonać pewnego uporządkowania *Rozmyślań* i stworzenia katalogów, w których rozmieszczę konkretne myśli cesarza, mogące stać się przyczynkiem do głębszych rozmyślań, do zastanowienia się nad naszym stosunkiem do otaczającego nas świata i ludzi. Może to wpłynąć na spostrzeganie rzeczywistości, a co więcej na zmianę naszego myślenia, co w dalszej konsekwencji doprowadzi do *metanoi*, do uleczenia duszy.

Pamiętając z kolei, że nauki stoickie skupiały się na trzech dyscyplinach, które najprawdopodobniej opracowane zostały przez Epikteta, możemy doszukiwać się odbicia tych dyscyplin w napomnieniach, jakie czynił Marek Aureliusz wobec samego siebie. Trzema stoickimi dyscyplinami były: „[…] dyscyplina pragnienia pociąga za sobą radykalną zmianę wartości, ponieważ jej przestrzeganie oznacza pożądanie tylko tego, co jest pod Twoją pełną kontrolą. Przekierowanie uwagi na to, nad czym masz panowanie, uwolni cię od uganiania się za rzeczami, które w żaden sposób nie przyczyniają się do Twojego szczęścia. Dyscyplina działania kieruje interakcjami z innymi ludźmi. Celem jest dążenie do zdrowych,

[44] Epiktet, *Wybrane Diatryby i Encheiridion. Stoicka sztuka życia*, tłum. K. Krzyżanowski, Gliwice 2021, s. 197.

pozytywnych relacji z każdym, kogo spotkasz, nawet jeśli wiesz, że możesz nie zyskać wzajemności. Dyscyplina akceptacji dotyczy myśli o życiu. Dzięki niej nauczysz się oddzielać swoje początkowe reakcje na świat od ostatecznych osądów na jego temat. Zaczniesz odrzucać negatywne nastawienie i będziesz analizować swoje myśli, zbliżając się tym samym do mądrości" [45].

4.1. Żyj w zgodzie z Naturą

Dla Marka Aureliusza życie zgodne z zasadami panującymi w świecie może zapewnić nam wewnętrzny spokój, a w konsekwencji sprawić, że nasze życie będzie szczęśliwe. „Gdy tylko to, co panuje wewnątrz nas, będzie w zgodzie z naturą, wówczas tak nastawione do nadchodzących zdarzeń, że zawsze łatwo dostosowuje się do tego, co możliwe i dane" [46]. Uświadomienie sobie, że jesteśmy częścią tego świata może doprowadzić do sytuacji, w której człowiek zrozumie, że troska o siebie i innych, jak również o wszystko, co nas otacza, jest nie tylko kwestia wyboru, ale czymś, co jest niezbędne. Pamiętajmy więc, słowa Marka, który pisał: „[…] wszystko ze mną zestrojone, co i z tobą w dobrym zestrojeniu. Wszechświecie! Nic nie przychodzi do mnie przedwcześnie ani za późno, co w tobie jest w stosownym czasie. Wszystko jest mi owocem, co tylko przynoszą twoje pory, Naturo: z ciebie wszystko, w tobie wszystko, do ciebie wszystko" [47].

Nieustanie rozmyślaj, jakie zasady panują w świecie. Jak wcześniej nauczał nas Arystoteles, należy obserwować otaczającą nas rzeczywistość, nieprzerwanie kontemplować to, co nas otacza [48]. Stoicy w teorii poznania, podobnie

---

[45] M.J.V. Natta, *Jak zostać stoikiem…*, dz. cyt., s. 24. Zob P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna…*, dz. cyt., s. 50. „[…] Dyscyplina myśli opiera się na dogmatach związanych z wolnością osądu, dyscyplina działania dostępna będzie tym, co przyjmują istnienie wspólnoty bytów rozumnych, dyscyplina przyzwolenia na to, co się zdarza, ma za podstawę dogmat opatrzności i dogmat racjonalności wszechświata […]".

[46] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 71.

[47] Tamże, s. 79.

[48] „[…] tak zwana samostarczalność musi też przysługiwać przede wszystkim czynności teoretycznej kontemplacji… zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak i nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią i łączy się zarówno z właściwą sobie doskonałą przyjemnością (o ile to możliwe dla człowieka); i jeśli czynności tej zdają się przysługiwać wszelkie inne ze szczęściem związane cechy — to ta właśnie czynność będzie doskonałym szczęściem człowieka, o ile łączy się z nią odpowiednia długość życia człowieka". Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 290–291.

jak Filozof, skłaniali się ku empiryzmowi. Zauważali w związku z tym harmonię i pewne stałe elementy. Zdawali sobie sprawę ze zmieniających się pór roku i zmian, jakie niosą one ze sobą. Pamiętajmy, że „[…] za sprawą konieczności i natury pewni ludzie postępują tak a nie inaczej. Kto zaś tego nie chce, tym samym chciałby, żeby drzewo figowe nie miało w sobie cierpkiego soku”[49]. Pamiętajmy więc kim jesteśmy, gdzie jesteśmy, wsłuchujmy się w wewnętrzny głos, który nakazuje nam byśmy zmierzali w określonym kierunku.

4.2. Pamiętaj, że jesteś istotą rozumną

Pamiętajmy, że jesteśmy istotami rozumnymi. Posługujmy się więc rozumem i czyńmy rzeczy z nim zgodne. Działanie rozumne, to panowanie nad emocjami. Gdy rozum podpowiada nam, jak powinniśmy czynić, miejmy te podpowiedzi na uwadze. Możemy również rozpatrywać „[…] zasady kierownicze (*ta hegemonika*) ludzi rozumnych, jakich rzeczy unikają, a za jakimi gonią”[50]. By rozum podpowiadał nam to, co czynić należy, musi bowiem posiadać wiedzę na temat tego, co od nas zależne i tego, co w naszej mocy nie leży. Cnota, jak powiadał Sokrates, to wiedza o tym, co dobre i złe. Rozum tylko wtedy może podpowiadać nam rzeczy dobre, gdy wiedzę takową posiądzie.

Marek Aureliusz wskazuje również na „właściwości duszy rozumnej: widzi samą siebie; samą siebie analizuje; samą siebie czyni taką jaką chce; sama korzysta z owocu, który przynosi…; osiąga swoje spełnienie, bez względu na to, gdzie wyznaczony byłby kres życia…

Ponadto: obiega cały świat…; sięga do bezmiaru wieczystości; pojmuje okresowe odradzanie się; ogarnia i widzi, że nic nowego nie ujrzą ludzie, którzy przyjdą po nas, ani żadnego bardziej niezwykłego widoku nie oglądali ci, którzy byli przed nami…; właściwością duszy rozumnej jest też umiłowanie bliźnich, prawda, wstyd, nie wynoszenie niczego ponad nią samą”[51].

[49] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 75.

[50] Tamże, s. 84.

[51] Tamże, s. 203–204.

4.3. Pamiętaj o prawie przemiany

Świadomość przemijania, świadomość śmierci jest dla wielu ludzi czymś, co powoduje niepokój i napawa lękiem. Przemiana jest naturalnym zjawiskiem „[…] nie jest żadnym złem dla rzeczy, które się zmieniają, ani żadnym dobrem dla tych, które w skutek przemiany zaistniały" [52]. Wszystko na naszym świecie zbudowane jest z atomów. Umiejętność pogodzenia się z tym faktem może stać się pomocna w radzeniu sobie ze strachem. Nie mamy na to wpływu. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że ludzie starają się odsuwać od siebie moment śmierci. Starają się jak najdłużej być młodzi poprzez przeprowadzanie operacji plastycznych i wprowadzanie rozmaitych diet, które rzekomo wydłużają życie. Żyj rozumnie, pamiętaj, że wszystko przemija, nie mamy na to wpływu, wykorzystaj więc jak najlepiej czas, który został ci dany, żyj dobrze.

4.4. Zajmuj się tym, co konieczne

Obserwując nasze poczynania można czasami zauważyć, że zajmujemy się zbyt wieloma rzeczami jednocześnie, a to może wprowadzić w nasze życie niepokój; stanu spokoju wewnętrznego nie uzyskamy „[…] gdy umysł jest wzburzony jak wzburzone morze [...]" [53]. Czy zatem „nie lepiej zajmować się [rzeczami] koniecznymi, ale za to tyloma i w taki sposób, jak tego domaga się rozum istoty z natury społecznej? Pogodę ducha zapewni wówczas nie tylko zajmowanie się pięknymi sprawami, ale i niewieloma. Większość, o których mówimy i którymi zajmujemy się, nie jest konieczna. Gdyby ktoś ich zaniechał, zyskałby więcej czasu i spokoju od wewnętrznych nawałnic. Dlatego przy każdej rzeczy należy sobie przypominać, czy aby należy ona do koniecznych. Trzeba, żebyś poniechał nie tylko niekoniecznych czynów, ale i wyobrażeń. Dzięki temu bowiem nie będą za nimi szły czyny zwodzące cię z drogi" [54].

Multitasking [55] nie jest dla nas czymś naturalnym. Niemożność zrealizowania wszystkich marzeń i planów może spowodować u nas niezadowolenie i prze-

[52] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 85.

[53] U. Wolska, *Terapia filozoficzna...*, dz. cyt., t. 3, Warszawa 2019, s. 20.

[54] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 80.

[55] Wielozadaniowość, czyli umiejętność wykonywania kilku czynności jednocześnie.

świadczenie, że nie jesteśmy wystarczająco ambitni, że za mało się staramy. Taka sytuacja może być spowodowana tym, że oczekujemy od siebie zbyt wiele, więcej, niż jesteśmy w stanie znieść. Należy więc porzucić nadmiar planów i zrealizować to, co konieczne. Można rozłożyć nasze marzenia i plany w czasie, by łatwiej można byłoby sobie z nimi poradzić.

4.5. Żyj teraźniejszością

Zamartwianie się w nadmiarze przeszłością i przyszłością może doprowadzić do niepokoju, do zburzenia wewnętrznej harmonii. Nie znaczy to, że nie należy wyciągać wniosków z doświadczeń życiowych, czy nie myśleć o przyszłości. Cesarz wskazuje nam, że należy żyć teraźniejszością, by spełniać jak najlepiej zadania, które zostały nam z wszechcałości zlecone. Dobra teraźniejszość, spełnione życie, zgodne z cnotami, da nam dobrą przeszłość i dobrą przyszłość. Pamiętaj, że „[…] każdy żyje wyłącznie tą oto teraźniejszością, tym, co chwilowe — inne albo już przeżył, albo jeszcze są niejawne. Niewielkie więc jest to, czym każdy żyje, niewielki też kącik ziemi, gdzie żyje. Niewielka nawet najdłuższa po nim sława, a nawet ona żyje według następstwa człowieczków; umierających bardzo szybko”[56].

4.6. Nie twórz fałszywych wyobrażeń

Wagę definicji i dokładnego tłumaczenia znaczenia wypowiadanych słów podkreślał już Sokrates. Czyni to również autor *Rozmyślań* pisząc o ważnej, jego zdaniem, zasadzie, a mianowicie przypomina samemu sobie, by „[…] dawać zawsze definicję lub opis rzeczy, która podpada pod wyobrażenie, aby widzieć wyraźnie ja samą, jaka jest w tym, co w niej stałe, nagą”[57].

Nie należy pozwalać, by zewnętrzne zdarzenia nas rozpraszały. Zamartwianie się wszystkim tym, co się wokół nas dzieje, w niczym nam nie pomaga. Marek nakłania nas więc, by znaleźć czas „[…] na wytchnienie, by nauczyć się czegoś dobrego, i przestań się błąkać”[58].

[56] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 66.

[57] Tamże, s. 67. Cnoty moralne zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 109–122.

[58] Tamże, s. 52.

Pamiętaj jednocześnie, że „[…] jakie wyobrażenia często tworzysz, takie będzie twoje myślenie, ponieważ dusza zanurza się w barwniku wyobrażeń” [59].

Przytoczę tu opowieść o stoickim nauczycielu, który nie był znany z imienia. Można odnaleźć ją „[…] w *Nocach na poddaszu*, księdze anegdot napisanej przez Aulusa Gelliusa (Geliusza), gramatyka współczesnego Markowi Aureliuszowi. Gallius płynął przez morze jońskie. Opisuje jednego ze swoich współpasażerów, ważnego i cenionego stoickiego nauczyciela, który wykładał w Atenach […] Na pełnym morzu ich łódź dopadła straszna burza, która trwała prawie całą noc. Pasażerowie w trosce o życie rzucili się do pomp, usiłując uchronić statek i siebie przed zatonięciem. Gallius zauważył, że wielki nauczyciel stoików zbladł jak prześcieradło, przejawiając ten sam niepokój co reszta pasażerów. Filozof milczał jednak, nie krzyczał z przerażenia i nie lamentował nad swoim położeniem” [60]. Z dalszej relacji dowiadujemy się, że po ustaniu burzy Galius zapytał owego mężczyznę, dlaczego będąc stoikiem okazał takie samo przerażenie jak reszta osób będących w tym momencie razem z nimi na tej samej łodzi. Odpowiedział wtedy, że bycie stoikiem nie oznacza, że nie odczuwamy emocji, owszem odczuwamy je tak jak i osoby, które nie są wyznawcami tejże filozofii. Nauczyciel stoicki wyciągnął wtedy *Diatryby* Epikteta i pokazał je Galliusowi. Z nauk Epikteta wiemy, że przekazywał on swoim uczniom dwa etapy reagowania na wydarzenia, które mają miejsce w naszym życiu, w sytuacjach zagrożenia. Na początku „[…] pojawia się pierwsze wrażenie (*phantasian*), które są narzucane naszym umysłom mimowolnie z zewnątrz i na początku, gdy stajemy wobec takich zagrożeń jak sztorm na morzu. Te wrażenia, mówi Epiktet, mogą być wywołane budzącymi grozę odgłosami, jak grzmot, zawalenie się budynku lub nagły okrzyk znamionujący niebezpieczeństwo. Nawet umysł idealnego stoickiego mędrca będzie zrazu poruszony nagłymi wstrząsami tego rodzaju i instynktownie odczuje z ich powodu niepokój […] w drugiej fazie naszej odpowiedzi zazwyczaj dobrowolnie »przyzwalamy« *(sunkatatheseis*) na te automatyczne wrażenia. Tutaj reakcja stoickiego mędrca różni się od reakcji większości ludzi […] Epiktet mówił, że stoik nie powinien ani aprobować, ani potwierdzać owych pojawiających się wrażeń, takich jak niepokój w obliczu zagrożenia” [61]. Odrzucić należy zatem pierwsze wrażenie jako straszne, które

[59] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 99–101.

[60] D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz…*, dz. cyt., s. 68

[61] Tamże, s. 70.

może powodować eskalacje naszego przerażenia i spojrzeć na sytuacje w sposób racjonalny. Jest burza, sama w sobie nie jest straszna ani zła, ani dobra. Jeśli nastąpi uspokojenie naszego umysłu, można przystąpić do działania.

4.7. Dbaj o siebie i innych, okazuj ludziom wdzięczność

Księgę pierwszą Marek Aureliusz w całości poświecił osobom najbliższym, okazując im wdzięczność za wszystko, co dla niego uczynili. Wspomina tam swoją matkę, ojca, dziadków i wszystkie osoby, które miały realny wpływ na jego wychowanie i rozwój osobowości. Cesarz wskazuje dokładnie, jak poszczególne osoby wpłynęły na jego życie i postrzeganie świata. Oddamy mu zatem głos. „[…] Od Dziadka Wersusa piękne usposobienie i brak skłonności do gniewu. Od mojego rodzica […] przyzwoitość i męski charakter. Od matki szacunek wobec bogów i szczodrobliwość. I powstrzymywanie się nie tylko od czynów złych, ale również od żywienia podobnych myśli. I jeszcze prostotę w sposobie życia […]. Od pradziada że nie uczęszczałem do publicznych szkół, ale korzystałem w domu z usług dobrych nauczycieli […]. Od Diogeneta podejmowanie wyłącznie wartościowego trudu […]. I znoszenie cudzej szczerości. I przyswajanie sobie filozofii […]. Od Rustyka nabranie przekonania o potrzebie poprawy charakteru oraz troski o niego. I niechęć do popadania w sofistyczną gorliwość, do pisania o teoretycznych zagadnieniach, do roztrząsania uczonych wywodów nakłaniających do cnoty […]. I zetknięcia się z Epiktetowymi wykładami, które ofiarował mi z domowych zbiorów […]. Od Apolloniosa poczucie wolności i rozważną pewność w postępowaniu i niespoglądanie nawet na chwilę na nic innego niż rozum. I pozostawienie zawsze niewzruszonym w dotkliwych cierpieniach, w utracie dziecka, w długich chorobach. Od Sekstusa […] pojęcie życia zgodnego z naturą. I dumą nieprzesadną. I troskliwą dbałość o potrzeby przyjaciół. I znoszenia ludzi prostych […]. I brak wszelkich oznak gniewu czy jakiejś innej namiętności, ale bycie zarazem najbardziej niewzruszonym i najbardziej wyrozumiałym […]. Od Aleksandra Gramatyka powstrzymywanie się od potępiania czy obraźliwego ganienia ludzi, którzy wprowadzają obce słowa, robią błędy w składni lub w wymowie […]. Od Frontona zrozumienie, jak zawiść, przebiegłość i dwulicowość wiążą się z władzą tyrańską […]. Od Aleksandra Platonika, ażeby często i bez konieczności nie mówić nikomu i nie pisać

w liście »nie mam czasu«, ani też ciągle powołując się na »bieżące sprawy«, nie wymawiać się od obowiązków względem ludzi, z którymi żyjemy […]. Od Katulusa, żeby nie lekceważyć wymówek przyjaciela, nawet gdy nierozumnie nas obwinia, ale starać się zjednać go sobie na powrót […] życzliwe […] mówienie o nauczycielach […]. Od Sewera miłość do bliskich, do prawdy i do sprawiedliwości […]. Dobroczynność i nieograniczoną szczodrobliwość, i otuchę. Ufność w uczuciach przyjaciół i śmiałą szczerość w stosunku do tych, którzy spotkali się z jego potępieniem […] Od Maksymusa władanie sobą i trzymanie się obranej drogi. I dobre nastawienie w chorobach oraz innych okolicznościach. Zrównoważone usposobienie, łagodność i powagę. I przeprowadzanie zamierzeń bez narzekania, że coś trzeba zrobić. I że nikt nie miał wątpliwości, iż tak właśnie myśli, jak mówi, a w tym, co robi, nie ma złego nastawienia. I niedziwienie się ani uleganie emocjom, brak pośpiechu w czymkolwiek, wyzbycie się wahania, bezradności oraz smutku, uniżności czy znów zagniewania i zawiści. Dbałość o dobro innych, skłonność do przebaczania, brak kłamliwości […] od Ojca łagodność oraz niewzruszone trwanie przy dogłębnie przemyślanych sądach” [62].

4.8. Nie szukaj poklasku

Na co dzień czyń to, co życie przydzieliło ci z wszechcałości, nie powinniśmy robić nic na pokaz, tylko po to, by zostać za to pochwalonym. Ludzie, którzy nas chwalą za nasze czyny, nie zawsze robią to szczerze, czasami mogą to czynić, by się nam przypodobać, gdyż mają z tego określoną korzyść. Marek Aureliusz pyta nas zatem, czy „chcesz być chwalonym przez człowieka, który trzy razy na godzinę samego siebie przeklina? Chcesz się podobać człowiekowi, który nie podoba się samemu sobie?” [63]. Jeśli nas ktoś chwali nie lubiąc przy tym samego siebie, robić to może na pokaz, a nie w związku z tym, iż jest on przekonany, że na to zasługujemy.

[62] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 35–48.

[63] Tamże, s. 163–164.

4.9. Stwórz wewnętrzną warownię

W dalszej części *Rozmyślań* Marek Aureliusz pyta siebie, jakie sprawy mogą powodować u niego niepokój. Czy to „[…] niegodziwość ludzi… A może nie jesteś zadowolony z tego, co przydzielone ci zostało z wszechcałości? Czyżby gnębiły cię jeszcze dolegliwości cielesne? […] czyżby nie dawała ci spokoju myśl o jakiejś tam sławie?” [64]. Pod każdym z tych pytań, instruując sam siebie, podaje przyczyny, dla których należy odsunąć od siebie te myśli. Ludzi niegodziwych należy traktować z szacunkiem i z cierpliwością, gdyż zrodzeni jesteśmy dla siebie wzajemnie. Zważyć też należy na to, że ludzie błądzą i jest to niejako część naszej ludzkiej natury, toteż i zachowanie innych wobec nas może stać się niestosowne w związku z popełnionym błędem. Życie człowieka jest zdeterminowane, toteż to, co przydzielone ci zostało, możliwe jest do zniesienia. W przypadku niepokoju, jaki może zostać wprowadzony do naszego wnętrza z powodu nieosiągalnej sławy, zważ na ulotność naszego życia i na to, jak wszystko przemija i przeminie, i sława, i chwała odejdą w zapomnienie.

„[…] wśród myśli najbardziej podręcznych, nad którymi powinieneś pochylać się w skupieniu, niech te dwie się znajdą: jedna, że same rzeczy nie dotykają duszy, ale stoją na zewnątrz niewzruszone. Źródłem zamętu jest wyłącznie wewnętrzny osąd. Druga, że wszystkie rzeczy, które widzisz, w jednej chwili ulegną przemianie i już więcej ich nie będzie. A także jak wielu przemian sam już doświadczyłeś. Ciągle o tym rozmyślaj. Świat zmianą, życie osądem".

Marek Aureliusz twierdzi, że powinniśmy znaleźć sobie odosobnienia „[…] zwróciwszy się do samego siebie. Nigdzie człowiek nie znajdzie spokojniejszego ani bardziej wolnego od zadań odosobnienia niż we własnej duszy, A przede wszystkim taki człowiek, który ma wewnątrz to, nad czym pochyliwszy się w skupieniu, zaraz odnajdzie pełen spokój. Przez spokój rozumiem nic innego jak ład wewnętrzny. Nieustannie zapewniaj sobie to odosobnienie i odnawiaj samego siebie. Krótkie i elementarne niech będą zasady, które natychmiast, gdy tylko zetkniesz się z nimi, wystarczą ci do całkowitego zmycia z siebie smutku i odprawią cię wolnego od niechęci względem rzeczy, do których wracasz” [65].

[64] Tamże, s. 72–73.

[65] Tamże, s. 72.

4.10. Szczęście to nie kwestia przypadku

Ludzie ogromnie trudzą się, by osiągnąć szczęście. Szukają go w różnych rzeczach, jak i w różnych miejscach. Szczęście to jednak nie kwestia posiadania rzeczy materialnych czy też sława, sukces lub duże dochody. Dla stoików szczęście osiągnięte może być tylko i wyłącznie poprzez dyscyplinę moralną, poprzez unikanie zła i dążeniu ku dobru. Jak czytamy „[…] pewnego dnia stałem się człowiekiem, któremu sprzyja los, cokolwiek by się nie zdarzyło. To zaś, że komuś sprzyja los, oznacza, że dobrego losu udziela on samemu sobie. A dobry los — to dobre zwroty duszy, dobre pobudki, dobre działania" [66]. Szczęście, czy dobry los osiągnąć można jedynie ciężką pracą nad sobą, poprzez kształtowanie swojej osobowości, pracę nad wadami i naukę cnoty, ponieważ „[…] bycie szczęśliwym zależne jest od osiągnięcia stanu cnoty, która jest jedna, niepodzielna, albo ma się ją całą, albo nie ma się jej w ogóle. Ten, kto ją zdobył, może czuć się szczęśliwym człowiekiem. Cnota i szczęście dla stoików są tożsame z dobre" [67].

4.11. Żyj w zgodzie z wewnętrznym Daimonionem, z własnym sumieniem

Stoicyzm przekazuje nam myśl moralną wraz z jej wymiarem terapeutycznym i wychowawczym. Wyrosła na Sokratejskiej *arete*. Od Sokratesa również zaczerpnięto pojęcie *Daimoniona*, prasumienia, jak twierdzi nauczyciel Platona w słowach „[…] to u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy" [68].

Jak czytamy w *Rozmyślaniach* „[…] nic nie ma bardziej nędznego niż człowiek, który przemierzył wszystko wokół i »zbadał — jak mówi [Pindar] trzewia ziemi«, i w duszach bliźnich szukał wskazówek, a nie spostrzegł, że wystarczy być blisko z jedynym we własnym wnętrzu daimonionem i prawdziwie się o niego troszczyć. Troska zaś o niego to pilnowanie, aby był czysty od namiętności i przypadkowości działania, i od niezadowolenia z tego, co płynie od bogów i ludzi" [69].

---

[66] Tamże, s. 107.

[67] A. Szlama, *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej…*, dz. cyt., s. 118.

[68] Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2020, s. 95.

[69] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 55.

4.12. Dotrzymuj danego słowa

Autor *Rozmyślań* nakłania nas również do lojalności, umiejętności dotrzymywania danego słowa. Jeśli zaistnieje sytuacja, w której zostałbyś zmuszony do złamania obietnicy, porzuć to, gdyż nie jest to godne cnotliwego człowieka, dlatego „[…] nie czcij, uznając za pożyteczne, niczego, co zmusiłoby cię do złamania danego słowa, odrzucenia wstydu, żywienia nienawiści, podejrzliwości, złorzeczenia, obłudy czy pożądania tego wszystkiego, co wymaga skrycia się za ścianami i zasłonami”[70].

4.13. Nie jesteś doskonały możesz się mylić

Wiele konfliktów[71] pomiędzy ludźmi powstaje w wyniku trudności, jakie sprawia przyznanie się do błędu lub chęci zmiany własnego zdania. Nie zawsze łatwo jest zmienić zdanie i nie zawsze jest to konieczne. Gdyby jednak zdarzyła się sytuacja, że zmiana sposobu myślenia jest konieczna, należy tak uczynić. Może stać się to owocne i wpłynąć na postrzeganie świata i ludzi. Pamiętaj więc „[…] ilekroć znajdzie się ktoś, kto cię poprawi i za jego wskazaniem odstąpisz od swego przekonania. To odstąpienie ma jednak zawsze wychodzić od czegoś najbardziej wiarygodnego, na przykład od tego, co sprawiedliwe czy pożyteczne dla ogółu”[72].

Wiele konfliktów[73] pomiędzy ludźmi powstaje w wyniku trudności, jakie sprawia przyznanie się do błędu lub chęć zmiany własnego zdania. Nie zawsze łatwo jest zmienić zdanie i nie zawsze jest to konieczne. Gdyby jednak zdarzyła się sytuacja, że zmiana sposobu myślenia jest konieczna, należy tak uczynić. Może stać się to owocne i wpłynąć na postrzeganie świata i ludzi.

Gdy Marek Aureliusz wspina o poprawie siebie za sprawą kogoś innego, nie ma na myśli kogokolwiek. Mówi o osobie, która ma odpowiednią wiedzę, jak i mądrość życiową, która może wpłynąć na udoskonalenie naszego charakteru. Zapewne mógł on tutaj pomyśleć o napomnieniach, jakie kierowali do niego jego nauczyciele i przyjaciele. Zauważył on po wielu latach, że warto posłuchać rad ludzi, którzy

---

[70] Tamże, s. 65.

[71] *Koło konfliktów*, [w:] „Edukator pl”: http://smilemundo.com/kolo–konfliktu–moorea/ [stan z dn. 4.02.2023].

[72] M. Aurelisz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s.76.

[73] *Koło konfliktów*, dz. cyt.

chcą dla nas dobrze. Mentorami dla cesarza byli niewątpliwie Rustyk, jak i Antoninus Pius. Pamiętać jednak należy, że, "[...] nawet jeśli nie masz prawdziwego, żyjącego mentora roztaczającego nad Tobą opiekę, nadal możesz czerpać korzyści z użyciem swojej wyobraźni. Marek, podobnie jak inni starożytni filozofowie, przywoływał w umyśle obrazy różnych doradców i wzorów do naśladowania" [74].

4.14. Żyj tak byś nie musiał się tego wstydzić

Na każdym etapie naszego życia powinniśmy baczyć na to, co czynimy, co mówimy. Wszystko to, co robimy, rzutuje na postrzeganie nas przez innych ludzi. Nie powinniśmy również trwonić własnego życia „[...] na snucie wyobrażeń o innych ludziach, o ile nie wiążesz tego z pożytkiem wspólnoty" [75]. Ponadto myśli nasze powinny być jasne „[...] gdyby ktoś nas niespodziewanie zapytał: »o czym teraz myślisz?«, natychmiast mógłbyś odrzec: »O tym i o tym«. Stąd od razu będzie widać, że wszystkie one były proste i życzliwe, właściwe istocie społecznej, która nie troszczy się o widma przyjemności czy w ogóle zbytkownego życia, ani jakiejś waśni, zawiści czy podejrzliwości, albo czego innego, z powodu czego zaczerwieniłbyś się, opowiadając, że miałeś to w swym umyśle" [76].

Żyj prosto, nie twórz zbędnych wyobrażeń, które mogą wprowadzić w nasze życie zamęt. Myśl prosto, tak byś zawsze był pewien co do tego, o czym myślisz i tak byś nie wstydził się swojego myślenia.

4.15. Naucz się panować nad bólem

Cesarz znany był ze swojego słabego zdrowia. Przykładowo „[...] historyk Kasjusz Dion pisał: Z pewnością nie było go stać na okazywanie fizycznej krzepy; jednak pracując nad swoim ciałem, z bardzo słabego uczynił je zdolnym do największej wytrzymałości" [77].

---

74 D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz...*, dz. cyt., s. 106.

75 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 61.

76 Tamże, s. 62.

77 Cyt. za Robertson D., *Myśl jak rzymski cesarz...*, dz. cyt., s. 162.

W *Rozmyślaniach* w wielu miejscach Marek Aureliusz prowadzi wewnętrzny dialog, wynikający z pracy nad akceptacją swojego stanu zdrowia [78]. Widzimy, jak uczył się znosić ból. Jego zapisy ukazują nam stan jego umysłu poddanego treningowi stoickiemu. Zauważamy również wpływ filozofii Epikura, a mianowicie odnajdujemy tam następujące stwierdzenie: „[…] [O bólu]: Nieznośny przemija, przewlekły — znośny. Myślenie strzeże własnej pogody, odsuwając go, a władza kierownicza nie staje się gorsza. Części ciała, jeśli potrafią, niechże o nim głoszą..." [79]. W tym cytacie rozpoznajemy filozofię Epikura, połączoną z treningiem stoickim nieulegania wrażeniom. Nasza część kierownicza nie została przez ból w żaden sposób dotknięta, tylko jakiś element naszego ciała. Człowiek może więc nauczyć się pokonywać ból, chociaż czasami nie jest to łatwe. Prawdopodobnie „Marek doszedł […] do wniosku, że pomocne jest myślenie o bólu jako związanym z określoną częścią ciała, zamiast dawać się pożerać wyobrażeniu, jak bardzo jest wszechogarniający. Ból chce zdominować twój umysł, zaprzątać go bez reszty. Natomiast osoby, które dobrze radzą sobie z bólem, zwykle postrzegają go obiektywnie, jako coś z natury bardziej ograniczonego, a to ułatwia rozważanie sposobów poradzenia sobie z nim" [80].

4.16. Znajdź czas na medytacje i prowadzenie własnego dziennika

Cesarz nie zaniedbywał porannych medytacji. Przemyślenia poranne przygotowywały go do nadchodzących wydarzeń. Zastanawiał się, co może go spotkać,

[78] „W chwili wybuchu i wojny markomańskiej Marek miał prawie pięćdziesiąt lat… mimo to założył wojskową opończę, wdział mocne buty, wyjechał z Rzymu i stawił się na linii frontu […] Kasjusz Dion mówi, że na początku Marek był zbyt słaby, by znosić chłodny, północny klimat […]. Pomimo problemów zdrowotnych spędził nad Dunajem ponad dziesięć lat… W *Rozmyślaniach* dziękuje bogom, że jego ciało wytrzymało tak długo w takiej fizycznej opresji. Przeżył dwie wojny markomańskie i zarazę Antoninów. Dobił prawie sześćdziesiatki w niesprzyjających warunkach" D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz*, dz. cyt., s. 162–163. Marek przygotowywał się do tego rodzaju zmagań praktykując starożytne techniki stoickie. Właściwie jego *Rozmyślania* są doskonałym przykładem praktykowania stoickich technik radzenia sobie z własnymi emocjami, wyobrażeniami, jak i różnorodnego rodzaju przeciwnościami.

[79] M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 135.

[80] D. Robertson, *Myśl jak rzymski cesarz...*, dz. cyt., s. 171.

z jakimi ludźmi będzie miał do czynienia. Czytamy na przykład: „[…] skoro świt napominaj samego siebie: napotkam człowieka wścibskiego, niewdzięcznego, aroganckiego. Podstępnego, zawistnego, samolubnego. Wszystko to stało się ich udziałem przez niewiedzę o tym, co dobre i co złe"[81]. „[…] Przed świtem, gdy budzisz się niechętnie, miej na podorędziu: budzę się do dzieła człowieka. Dlaczego więc jestem niezadowolony, skoro staram się czynić to, w imię czego istnieję i pojawiłem się na świecie? Czy do tego zostałem stworzony, by wylegiwać się, grzejąc się w posłaniu?"[82]. Cesarz miał do czynienia z różnymi charakterami ludzi. Pamiętając, że jego charakter był raczej wybuchowy zanim rozpoczął praktykowanie stoicyzmu, można przypuszczać, że miał trudności w poradzeniu sobie z różnymi osobami. Możliwe, że ludzie nieuprzejmi, aroganccy wyprowadzali go z równowagi emocjonalnej. Teraz jednak zapoznany z zasadami filozofii stoickiej wie, że wszystko dzieje się zgodnie z prawem naturalnym, wie, że różnimy się od siebie, mamy różne podejście do przyszłych zdarzeń i stara się to tolerować, gdyż, „[…] za sprawą konieczności i natury pewni ludzie postępują tak, a nie inaczej"[83].

Spotykamy każdego dnia wiele osób. Mogą być nam przychylne lub przeciwnie. Natura nam ich przydziela. Nie zawsze ludzie ci posiedli cnotę. Wiemy zaś, że cnota jest dobrem, a wada złem. Dla stoików „[…] dobrem jest to, co zachowuje i powoduje wzrost naszego bytu, natomiast złem to, co mu zagraża i go pomniejsza"[84].

Marek Aureliusz ma wiedzę o tym, co dobre i co złe, nie może wiec żaden człowiek pogrążyć go w szpetocie[85]. Twierdzi jednocześnie, że zaistnieliśmy dla konkretnego celu i należy ze sobą współdziałać.

Marek Aureliusz napominał sam siebie, że ma obowiązki i nie dla przyjemności wylegiwania się został stworzony. Obserwował również świat przyrody. Zdawał sobie doskonale sprawę, że wszystko ma w sobie cel. Pisał w *Rozmyślaniach* „[…] nie widzisz roślin, wróbli, mrówek, pająków, pszczół robiących to, co im właściwe, na swoją miarę wspólnie wnoszących ład do świata? Ponadto nie chcesz robić, co właściwe człowiekowi — nie pędzisz do działania zgodnego z twoją naturą"[86].

---

81 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 49.

82 Tamże, s. 90.

83 Tamże, s. 75.

84 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 400.

85 Piękno, szpetota — mają wymiar moralny, dobro jawi się jako piękno, zło jako szpetota. Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 246.

86 M. Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., s. 90.

Rozmyślania świadczą, że Marek Aureliusz często zastanawiał się: „[…] do czego teraz używam mojej duszy? Za każdym razem pytaj siebie o to i dociekaj, co zawiera się teraz w tej części duszy, którą jakoby zwą kierowniczą, i czyją duszę mam teraz? Czy aby nie dziecka albo młodzieńca, słabej kobiety, albo tyrana, domowego zwierzęcia, czy może dzikiego zwierzęcia?" [87].

5. Podsumowanie

Rozmyślania Marka Aureliusza przekazują nam napomnienia człowieka takiego, jak my, obarczonego obowiązkami, które starał się spełniać, pogrążonego w codziennym życiu. Starał się godzić rolę władcy z rolą męża, ojca, wnuka. Wszystkim okazując wdzięczność, od wszystkich czerpiąc nauki. Zdarzenia mające miejsce w jego życiu kształtowały jego osobowość, a zainteresowanie filozofią sprawiło, że stał się lepszym człowiekiem.

Marek Aureliusz zaliczany jest do grona pięciu „dobrych cesarzy". Jego panowanie obejmowało dwadzieścia lat. Zmagał się w tym czasie z wieloma klęskami spadającymi na Rzym: zarazami powodziami, wojnami u granic, jak i niepokojami wewnętrznymi. Nie przeszkodziło to cesarzowi w sprawowaniu władzy i podejmowaniu słusznych decyzji. Możliwe jest, że dzięki praktykowaniu stoicyzmu nie ulegał on emocjom i pokonywał trudności, które go spotykały z większą łatwością. Podał nam również szereg praktycznych rad, które możemy wykorzystać w codziennym życiu. Rady te zostały zaproponowane przeze mnie w części pracy poświęconej terapeutycznym aspektom filozofii Marka Aureliusza, którą cytuję w niniejszym artykule. Możemy w wielu sytuacjach naszego życia odwołać się do Rozmyślań jako inspiracji do dokonania rewizji własnego życia.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.

Aureliusz, M., *Rozmyślania,* tłum. K. Łapiński, Warszawa 2011.

[87] Tamże, s. 97.

Epiktet, *Wybrane Diatryby i Encheiridion. Stoicka sztuka życia*, tłum. K. Krzyżanowski, Gliwice 2021.

Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2020.

Opracowania:

Hadot P., *Twierdza wewnętrzna*. *Wprowadzenie do Rozmyślań Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański. Kęty 2004.

Natta M. J. V., *Jak zostać stoikiem. Odporność emocjonalna i pozytywne nastawienie*, Gliwice 2021.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I Zieliński, t. 3, Lublin 1999.

Robertson D., *Myśl jak rzymski cesarz. Praktykuj stoicyzm Marka Aureliusza*, Gliwice 2023.

Szlama A., *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w Rozmyślaniach Marka Aureliusza i Diatrybach Epikteta z Hierapolis,* Warszawa 2021.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii,* t. 1, Warszawa 1991.

Wolska U., *Terapia filozoficzna, od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia,* t. 3, Warszawa 2019.

Netografia:

Europejska agencja środowiska. Czym jest zanieczyszczenie środowiska, [w:] https://www.eea.europa.eu/pl/sygna142y/sygnaly–2020/infografika/czym–jest–zanieczyszczenie–srodowiska/view [stan z dn. 5.02.2023]

Koło konfliktów [w:] http://smilemundo.com/kolo–konfliktu–moorea/ [stan z dn. 14.02.2023]

MARCUS AURELIUS IS A THERAPIST OF HUMAN SOULS

Summary

The content of this article refers to the work of the Meditations of Marcus Aurelius, an extraordinary work that is unlike any other work created in antiquity. It presents a man immersed in everyday life, a man not lost, but aware of his place in the world. He turned out to be an excellent observer of nature and social relations. It would seem that the emperor tried to cope with all the tasks assigned to him from all sides, which he approached with reverence and

full commitment. His spiritual diary, or a kind of diary, suggests to the reader that he too should bow down to his life and evaluate it.

Keywords: *Marcus Aurelius, Meditations, Roman stoicism, philosophical therapy.*

ALICJA ŻYWCZOK[1]

OCALIĆ PRZYJAŹŃ. NIEODKRYTE PRZESŁANIE DZIEDZICTWA WINCENTEGO KADŁUBKA

1. Zamiast wprowadzenia. 1.1. Fakty biograficzne oraz uzasadnienie wyboru podjętej problematyki. 1.2. Metodologiczne podstawy studiów nad Kroniką Mistrza Wincentego. 1.3. Znaczenie kategorii przyjaźni w rozwoju dyscyplin naukowych. 1.4. Niezwykłe dzieło Mistrza Wincentego na tle klimatu epoki. 2. Przyjaźń jako szansa konsolidacji ludzkości. O istocie, znaczeniu, nawiązywaniu i umacnianiu przyjaźni. 3. Konstytutywna cecha przyjaciela — prawość. Zakwestionowanie przyjaźni między ludźmi nieprawymi. 4. Ostrożność — zachowanie zalecane wobec rzekomych przyjaciół. 5. Podsumowanie.

Abstrakt

Mistrz Wincenty (ok. 1150–1223), od XV wieku zwany Kadłubkiem, jako niewątpliwy przyjaciel ludzkości, a przede wszystkim sprzymierzeniec rodaków, zachęcał do konsolidacji społecznej, cieszenia się wierną przyjaźnią oraz do wzbudzania w sobie i w innych ludziach nadziei. Zalecał również prowadzenie życia dobrego, związanego z wiarą w Boga — najlepszy wzór przyjaźni. Inspiracji dostarcza potomnym treść średniowiecznego dzieła *Magistrii Vincentii Chronicon Polonorum*, świadcząca o mądrości autora oraz jego

[1] Dr hab. prof. UŚ, pedagog i filozof. Autorka 135 publikacji naukowych. Pracuje w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego (ul. M. Grażyńskiego 53, 40–126 Katowice). Jest również liderką zespołu badań aksjologicznych i rozwoju teorii naukowych oraz członkinią Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej przy KNP PAN. E–mail: alicja.zywczok@us.edu.pl ORCID: 0000–0003–3994–9558.

trosce o przetrwanie ludzkości i rozwój kultury. Niniejszy artykuł stanowi więc propozycję udzielenia odpowiedzi na kilka pytań badawczych: jak Wincenty Kadłubek postrzega przyjaźń oraz jakie znaczenie jej przypisuje? Jakie przekazuje wskazówki odnośnie rozwijania tej więzi społecznej? Jakie cechy przyjaciela uznaje za pożądane w długotrwałej przyjaźni? Jakie czynniki stanowią, w jego przekonaniu, przeszkody w jej nawiązaniu i podtrzymaniu oraz jak proponuje je przezwyciężać? Jakie przesłanie myśliciela daje się sformułować do współczesnych? Posłużenie się metodami hermeneutycznymi w badaniu problematyki przyjaźni jako więzi społecznej oraz umiejętności komunikacyjnej, rozpoznanej w dorobku tego myśliciela, wydaje się uzasadnione, biorąc pod uwagę zamiar wnikliwego jej poznania.

Słowa kluczowe*: przyjaźń, więź społeczna, konsolidacja, solidaryzm, dialog międzygeneracyjny*

1. Zamiast wprowadzenia

W początkowej części artykułu (wprowadzającej) zaprezentuję główne fakty historyczne związane z postacią Wincentego Kadłubka, jego niezwykłym dziełem oraz klimatem epoki, w której żył. Uzasadnię wybór podjętej problematyki mediewistycznej. Określę zwięźle również podstawowe założenia metodologiczne, takie jak przedmiot badań i problemy badawcze, cele oraz metoda służąca przeprowadzeniu badań. Uważam, że analizując fakty należące nawet do odległej przeszłości, warto usytuować centralną kategorię — przyjaźń — wśród współczesnych dziedzin i dyscyplin naukowych, by nie przeoczyć jej aktualnego znaczenia dla rozwoju nauki. Treść części wprowadzającej stanowi więc warunek nie tylko umiejętnego wyłożenia głównych poglądów mistrza Wincentego dotyczących przyjaźni, lecz przede wszystkim warunek komunikatywnego przekazu międzygeneracyjnego jego cennego przesłania.

1.1. Fakty biograficzne oraz uzasadnienie wyboru podjętej problematyki

Wincenty (urodzony około 1150 roku w Kargowie pod Stopnicą lub Karwowie koło Opatowa, zmarły w 1223 w Brzeźnicy), od XV wieku zwany Kadłubkiem, należy do postaci niezwykłych w kulturze europejskiej. Uznaje się go za pierwszego polskiego kronikarza, który był także kancelistą i kapelanem nadwornym Kazimierza II Sprawiedliwego. Wincenty pochodził z możnego rodu małopolskiego i zaliczano go do ludzi gruntownie wykształconych: w Paryżu zdobył stopień magistra, czyli mistrza. Był rzecznikiem nowych stosunków społeczno–politycznych w Polsce, dostrzegał również wychowawcze znaczenie dziejów narodu i państwa polskiego. Mimo iż doskonale pełnił posługę biskupa krakowskiego, ze względu na skromność usposobienia skłaniał się raczej ku studiowaniu nauk niż zarządzaniu biskupstwem. W schyłkowym okresie swego życia osiadł więc w klasztorze cystersów w Jędrzejowie kieleckim, pierwotnie noszącym nazwę Brzeźnicy. Niekwestionowane zasługi zarówno dla Kościoła, jak i kraju oraz powszechne dostrzeganie licznych zalet Wincentego, a nawet przejawy kultu sprawiły, że w roku 1764 został beatyfikowany przez papieża Klemensa XIII [2]. Wincenty, jako niewątpliwy sprzymierzeniec ludzkości, a przede wszystkim rodaków, zachęcał do konsolidacji społecznej, cieszenia się wierną przyjaźnią

[2] Zob. *Kadłubek Wincenty (ok.1150–1223)*, [w:] *Słownik przewodnik filozoficzny. Osoby — problemy — terminy*, red. A. Maryniarczyk, M. Nawracała–Urban, A. Czajczyk, Lublin 2012, s. 146–147; M. Matla–Kozłowska, *Wstęp do Kroniki polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, [w:] *Mistrz Wincenty Kadłubek, Kronika polska*, tłum. B. Kürbis, red. S. Sierpowski, Diepholz 2009, s. VI, VII, X. Wydanie oparte na publikacji Zakładu Narodowego im. Ossolińskich — Wydawnictwo z roku 1996; B. Kürbis, *Przedmowa*, [w:] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, zbiór i tłum. B. Kürbis, Warszawa 1980, s. 10; K. R. Prokop, *Wincenty Kadłubek*, Kraków 2005, s. 14, 45–49; por. K. Chmielewska, *Uczeni w średniowiecznych klasztorach. Wykształceni zakonnicy — w relacjach kronikarskich*, [w:] *Uczeni z odległej i nieodległej przeszłości. Rekonstrukcje, interpretacje, refleksje*, red. A. Żywczok, M. Kitlińska–Król, Katowice 2019, s. 35–46; por. M. Plezia, *Mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem*, [w:] *Pisarze staropolscy*, sylwetki, t. 1, red. S. Grzeszczuk, Warszawa 1991, s. 93–131; por. R. Grodecki, *Mistrz Wincenty, biskup krakowski (zarys biograficzny)*, „Rocznik Krakowski" 19 (1923), s. 30–61; por. P. Jasienica, *Trzej kronikarze*, Warszawa 1992, s. 315–411; Ł. Langenfeld, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (1150–1223) — Jutrzenka lepszej przyszłości*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno–Historyczne" 1 (2015), 14 (26), s. 113; S. Kiełtyka, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223)*, „Nasza Przeszłość" 16 (1962), s. 153–212; K. Świżek, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie — kult — modlitwy*, Jędrzejów 1999, s. 13–40.

oraz do wzbudzania w sobie i w innych ludziach nadziei, która wypływa z prowadzenia życia dobrego, związanego z wiarą w Boga — najlepszy wzór przyjaźni.

Inspiracji do wzorowania się dostarcza treść średniowiecznego dzieła *Magistrii Vincentii Chronicon Polonorum*[3], świadcząca o mądrości autora, a przede wszystkim ponadczasowej trosce o przetrwanie i jakość życia ludzkości. W zakresie podtrzymywania przyjaźni Mistrz Wincenty ma wiele do przekazania, co, jak sądzę, ostatecznie zmieni niesłuszne przekonanie niektórych współczesnych ludzi, że dorobek średniowiecza niewiele już może wnieść do obecnych zasobów nauki. Wyrażam stanowisko, że jest wręcz przeciwnie: myśl Wincentego zawstydza dojrzałością refleksji filozoficznej nad ludzką naturą (w tym nad fenomenem przyjaźni), a w każdym razie nie ustępuje w tym zakresie nawet nowoczesnej wiedzy psychologicznej, socjologicznej czy pedagogicznej. Zaprezentowany kunszt językowy, logiczny wywód oraz głębia rozważań ujawniają przenikliwość autora, wynikającą z światłego umysłu.

Hermeneutyczne studiowanie dzieł powstałych w odległej przeszłości, a mimo to jakże aktualnych, stanowi prawdziwą przygodę intelektualną, rodzaj spotkania z ich autorem. Chroni również przed wpadaniem w pułapki kryjące się w treści wielu współczesnych prac, w których próbuje się potraktować więź przyjaźni redukcjonistycznie lub tendencyjnie. Wnikliwe poznanie takich osiągnięć historiografii, jak *Kronika polska* Wincentego Kadłubka sprzyja nie tylko poczuciu tożsamości czy ciągłości kulturowej, lecz także spożytkowaniu ich cennego przesłania dla dobra wspólnego, na przykład w celu sprawniejszej antycypacji zagrożeń, zapobiegania im oraz skuteczniejszego rozwiązywania bieżących problemów społecznych. Dlatego, unikając zarówno gloryfikowania przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości, jak i ich niedoceniania, jako postawę właściwą proponuję przyjąć równoprawne traktowanie trzech wyliczonych kategorii temporalnych.

[3] *Magistrii Vincentii Chronicon Polonorum*, [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Nova series*, red. M. Plezia, t. 11, Kraków 1994.

1.2. Metodologiczne podstawy studiów nad Kroniką Mistrza Wincentego

Za przedmiot badań zaprezentowanych w niniejszym artykule przyjęto Mistrza Wincentego postrzeganie przyjaźni (jako relacji i więzi konsolidującej ludzi). Tekst stanowi również propozycję rozwiązania kilku problemów badawczych: jak Wincenty Kadłubek postrzega przyjaźń oraz jakie znaczenie jej przypisuje? Jakie przekazuje wskazówki odnośnie rozwijania tej więzi społecznej? Jakie cechy przyjaciela uznaje za pożądane w długotrwałej przyjaźni? Jakie przeszkody utrudniają nawiązanie i podtrzymanie przyjaźni oraz jak proponuje je przezwyciężać? Jakie przesłanie myśliciela daje się sformułować do współczesnych?

Pytania te wyznaczają zarazem teoretyczne i praktyczne cele niniejszych badań. Zatem cel teoretyczny stanowi dokładne poznanie tej części dziedzictwa Wincentego Kadłubka, która dotyczy problematyki przyjaźni, a przede wszystkim jest próbą rozpoznania myśli w tym zakresie najbardziej oryginalnej. Z kolei cel praktyczny (utylitarny) to choćby skorzystanie przez potomnych z dojrzałości postrzegania przez myśliciela przyjaźni, by wzmacniać się nim psychicznie i w ten sposób lepiej radzić sobie z zagrożeniami indywidualnymi bądź społecznymi.

Posłużenie się metodami hermeneutycznymi: pól semantycznych oraz interpretacji intertekstowej i kontekstowej [4] w badaniu problematyki przyjaźni jako relacji, więzi oraz umiejętności społecznej, rozpoznanej w dorobku tego myśliciela, wydaje się uzasadnione jej znaczeniem kognitywnym i noetycznym.

1.3. Znaczenie kategorii przyjaźni w rozwoju dyscyplin naukowych

Bezprzedmiotowe mogłyby okazać się dywagacje na temat przyjaźni bez uprzedniego przybliżenia jej pojęcia. Przyjaźń (łac. *amicitia*) jest definiowana zazwyczaj jako relacja międzyludzka (oraz uczucie bądź postawa) oparta

[4] Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007; W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa 2019; A. Przyłębski, *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019; W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999; B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011; *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Lublin 2003.

na wzajemnym szacunku, życzliwości i sympatii, charakteryzująca się jakąś formą współdzielenia życia oraz współuczestnictwa. Już Arystoteles uznał ją za trwałą dyspozycję, rodzaj ustosunkowania się do siebie i innych [5]. W tradycji scholastycznej — to cnota doskonaląca postępowanie podmiotu wobec drugiego człowieka, a także względem Boga [6]. Znajduje to potwierdzenie również w dziele jednego z największych autorów monastycznych: Elreda z Rievaulx [7]. Przyjaźń ujmowana jako cnota stanowi przedmiot analiz aretologii określanej zwięźle jako teoria cnót [8]. Dziś przyjaźń pojmuje się przede wszystkim jako rodzaj więzi emocjonalnej, a nawiązania przyjaźni oczekuje się głównie od relacji rówieśniczych (niezależnie od wieku zaangażowanych w nią podmiotów).

We wszystkich kręgach kulturowych przyjaźń stanowi podstawę wyraźnie określonych związków społecznych. Odnosi się do wzajemności i zobowiązań między jednostkami niepowiązanymi więzami krwi, chociaż bywa zróżnicowana wieloma czynnikami. Treść pojęcia przyjaźni w Europie, jak potwierdzają badania socjologiczne, wskazuje głębszą relację interpersonalną (odnosi się do trwałej więzi, w której przyjaciel może liczyć na pomoc drugiego) niż na przykład w Ameryce Północnej, gdzie odnosi się do związku opartego na wspólnym przebywaniu w jednym środowisku lub na zbliżonych zainteresowaniach. Kategoria ta nie była dotychczas częstym przedmiotem eksploracji w naukach społecznych. Nieliczne badania społeczno–psychologiczne, na przykład Judy Dunn, poświęcone były nawiązywaniu przyjaźni wśród dzieci [9]. Eksploracje badawcze, między innymi Leona Niebrzydowskiego, ukierunkowane były na poznanie specyfiki

---

5 Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 263; A. Gudaniec, *Przyjaźń*, [w:] *PEF*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 548–553.

6 Zob. *Przyjaźń*, [w:] *Słownik przewodnik filozoficzny. Osoby — problemy — terminy*, dz. cyt. s. 483. Zob. też Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. F. Bednarski, P. Bełch, London 1972; I. Andrzejuk, *Filozofia przyjaźni w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Etyki nikomachejskiej" Arystotelesa*, Warszawa 2007; A. Gudaniec, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, „Ethos" 3 (1998), 11 (43), s. 161–170.

7 Zob. Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała OP, Kęty 2013.

8 Zob. J. Jaśtal, *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne*, Kraków 2015.

9 Zob. J. Dunn, *Przyjaźnie dzieci*, tłum. M. Białecka–Pikul, Kraków 2008. Zob. też M. Szczepańska, E. Gaweł–Luty, *Przyjaźń jako wartość w relacjach społecznych dzieci i młodzieży*, Kraków 2011.

przyjaźni przede wszystkim młodzieży dorastającej [10]. Z kolei badanie przyjaźni dorosłych dotyczyło na ogół wzorców życia towarzyskiego, choćby sąsiedzkiego, a także interakcji między współpracownikami w środowisku zawodowym [11].

Nowsze prace naukowe dostarczyły dowodów na to, że związek oparty na przyjaźni może obejmować niemal wszystkie typy więzi (także więź pokrewieństwa, powinowactwa i adopcji) oraz typy relacji, na przykład małżeńską [12], rodzicielską, relację między rodzeństwem, relację między dziadkami i wnukami, relację między wychowawcą i wychowankiem, relację między nauczycielami czy między wychowawcami w instytucjach edukacyjnych, opiekuńczych itp. W publikacjach naukowych przeanalizowano również społeczne i noetyczne aspekty przyjaźni, a także zmiany cywilizacyjne w komunikowaniu się przyjaciół (prowadzące do zidentyfikowania „przyjaźni na odległość" — *on line*). Dokonano szczegółowego porównania relacji koleżeńskiej i przyjacielskiej, biorąc pod uwagę kilkadziesiąt kryteriów [13].

Znaczenie kategorii przyjaźni w naukach społecznych, humanistycznych i teologicznych trudno przecenić. Jej wyraźne usytuowanie w subdyscyplinach pedagogicznych: pedagogice ogólnej, teorii wychowania, historii wychowania, a także w pedagogice społecznej potwierdza związek tej kategorii nie tylko z bogatą tradycją pedagogiczną, lecz także ze współczesnymi osiągnięciami w tym zakresie. Nietrudno dostrzec również łączność podjętej problematyki z interdyscyplinarnym obszarem poznania, określanym jako filozofia wychowania, antropologia filozoficzna [14], etyka oraz biografistyka.

---

[10] Zob. L. Niebrzydowski, *Przyjaźń i koleżeństwo młodzieży dorastającej*, Łódź 1983; L. Niebrzydowski, *Psychologia przyjaźni i otwartości młodzieży i dorosłych*, Łódź 1992; L. Niebrzydowski, E. Ptaszczyński, *Przyjaźń i otwartość w stosunkach międzyludzkich*, Warszawa 1989.

[11] Zob. *Przyjaźń*, [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, M. Tabin, Warszawa 2008, s. 266–267; L. Niebrzydowski, *Psychologia przyjaźni i otwartości młodzieży i dorosłych*, dz. cyt. Zob. też S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna: rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 360–361.

[12] Zob. M. Bieńko, *Przyjaźń małżeńska. Studium doświadczeń życiowych warszawskich inteligentów*, Warszawa 2001.

[13] Zob. A. Żywczok, *Styczność, znajomość, koleżeństwo — komparatystyka ludzkiego obcowania*, [w:] *Znajomość, koleżeństwo, przyjaźń. Dynamizm ewoluowania więzi emocjonalnej*, red. Tejże, Warszawa 2014, s. 173–177. Zob. też *Wychowanie do przyjaźni. Od idei do praxis*, red. A. Hennel–Brzozowska, Kraków 2011.

[14] Zob. M. Krasnodębski, *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914)*, Radzymin 2020.

Rozpatrując przyjaźń jako więź emocjonalną między podmiotami: wychowującymi (np. rodzicem, wychowawcą, nauczycielem, opiekunem, asystentem rodziny czy animatorem) i wychowywanymi (np. dzieckiem, wychowankiem, uczniem, podopiecznym, uczestnikiem zajęć pozaszkolnych bądź członkiem grupy nieformalnej), analizowana problematyka może okazać się istotna również w rozwoju pedagogiki rodziny, pedagogiki przedszkolnej i szkolnej, pedagogiki opiekuńczej oraz pedagogiki specjalnej. W każdej grupie wiekowej i w każdym środowisku wychowawczym potrzebni, wręcz niezastąpieni, okazują się ludzie potrafiący zaprzyjaźniać się i trwale przyjaźnić. W ten sposób wspierają innych w przezwyciężaniu nihilistycznej wrogości i związanej z nią nieprzychylności, wynikających choćby z ksenofobii czy hołdowania stereotypom.

W niniejszym artykule pragnę zwrócić uwagę na inny jeszcze typ przyjaźni: przyjaźń międzygeneracyjną ujmowaną jako relacja pomocy. Dialog międzypokoleniowy [15] to nie tylko dobry kontakt między przedstawicielami żyjących pokoleń, na przykład rodzicami i potomstwem, lecz także przyjazna wymiana treści intelektualnych między odległymi, biorąc pod uwagę kryterium czasu, generacjami, choćby współczesnymi i z okresu średniowiecza. Znaczenie kulturotwórcze i noetyczne przekazu międzygeneracyjnego wydaje się oczywiste, dlatego nie wymaga dodatkowych uzasadnień. Poprzednicy mogą zatem liczyć dziś na dobre ich zrozumienie. Natomiast ludzie współcześni powinni wzmacniać się dobrą radą przodków i przesłaniem zawartym w ich dziełach, a także ofiarowanym przyjaznym wsparciem. Solidarność międzygeneracyjna objawia się więc nie tylko jako znajomość przodków czy pamięć o poprzednikach wyrażana w świątecznych obchodach, lecz także jako swoiste poczucie jedności w różnych sytuacjach. W zakresie przezwyciężania problemów warto zatem korzystać z osiągnięć doświadczonych poprzedników, którzy za życia przejawiali braterskie uczucia do ludzkości. Ów wzorzec solidaryzmu i przyjaźni uważam za godny polecenia.

[15] Zob. *Więzi międzypokoleniowe w rodzinie i w kulturze*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2012. Zob. też L. Dyczewski, *Więź pokoleń w rodzinie*, Warszawa 1976.

1.4. Niezwykłe dzieło Mistrza Wincentego na tle klimatu epoki

Chcąc usytuować dokonania Wincentego w stuleciu, w którym narodził się i wykształcił, warto zaznaczyć już na początku, że czas ten określa się jako „renesans XII wieku", ponieważ nastąpił wówczas wyraźny rozkwit kultury przejawiający się: korzystaniem z dziedzictwa antyku, początkami uniwersytetów, powstawaniem szkół i bibliotek, rozwojem literatury i nauki, między innymi filozofii czy prawa. Z kolei przemiany polityczne doprowadziły do umocnienia władzy papieskiej; ujawniają to pontyfikaty Aleksandra III i Innocentego III. Za życia mistrza Wincentego doszło do rozbicia dzielnicowego i osłabienia rodu Piastów, zaś na zachodzie Europy (w cesarstwie rzymskim) nasiliły się niepokoje społeczne związane z walką o władzę [16].

„Polskie średniowiecze wydało literaturę wyrosłą na podłożu łacińskiej tradycji europejskiej zespolonej z treściami rodzimymi, korzystającą z inspiracji zachodniego chrześcijaństwa i przenikniętą jego klimatem duchowym" [17]. Mimo tego, badaniom kultury chrześcijańskiej nie poświęcono nigdy takiej uwagi, na jaką zasługiwały. Nie przyznano im dotychczas uznanego miejsca ani w ramach studiów uniwersyteckich, ani w programach nauczania. Ignorowali je często humaniści, którzy koncentrowali swoją uwagę wyłącznie na osiągnięciach starożytności klasycznej [18]. Spośród kierunków ówczesnej filozofii na rozwój literatury dojrzałego średniowiecza oddziaływał w największym stopniu platonizm w tej postaci, jaka ukształtowała się w pierwszej połowie XII stulecia w kręgu szkoły katedralnej w Chartres, a pod pewnymi względami również w innym środowisku intelektualnym, skupionym wokół paryskiego klasztoru

---

[16] Zob. M. Matla–Kozłowska, *Wstęp do Kroniki polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, dz. cyt. s. IX; H. Samsonowicz, *Sytuacja polityczna Polski w czasach Wincentego*, [w:] *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009, s. 29. Por. P. Wiszewski, *Polska w kronice Mistrza Wincentego. Ze studiów nad terminologią dzieła i hierarchiami wartości w Polsce pełnego średniowiecza*, [w:] *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, dz. cyt. s. 75–90. Por. J. Bieniak, *Mistrz Wincenty w życiu politycznym Polski przełomu XII i XIII wieku*, [w:] *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda*, red. K.R. Prokop, Kraków 2001, s. 21–48. Por. J. Wyrozumski, *Kraków i Małopolska w czasach Mistrza Wincentego Kadłubka*, [w:] *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda*, dz. cyt. s. 13–19.

[17] T. Michałowska, *Szkice mediewistyczne*, t. XL(XCVI), Warszawa 2014, s. 193.

[18] Zob. Ch. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1966, s. 11, 13.

kanoników regularnych pod wezwaniem św. Wiktora. W literaturze średniowiecznej nietrudno dostrzec również wątki augustiańskie i sokratejskie [19].

Kronika mistrza Wincentego to wybitne dzieło polskiej historiografii, napisane po łacinie, które stanowi drugie (za pierwsze uznaje się kronikę Anonima Galla) znaczące osiągnięcie dziejopisarskie. Treść kroniki tworzą cztery księgi obejmujące okres historyczny od panowania Piastów do 1202 (z aluzjami do 1205 roku). Biorąc pod uwagę sposób ukazania dziejów, trzy kolejne księgi mają formę dialogu między wybitnymi przedstawicielami episkopatu polskiego połowy XII wieku — biskupem krakowskim Mateuszem a arcybiskupem gnieźnieńskim Janem, przy czym Mateusz przedstawia wydarzenia, Jan zaś je komentuje. Informacje zawarte w księdze czwartej (dotyczące panowania w Krakowie Mieszka III Starego) Wincenty mógł czerpać już z własnych obserwacji. Prawdopodobnie z tego powodu księga czwarta charakteryzuje się narracją ciągłą. Obydwie części kroniki: dialogowa i narracyjna zostały poprzedzone prologiem [20].

Trud związany z rozumieniem języka oraz właściwą interpretacją tego dzieła zostaje wynagrodzony już od pierwszych chwil jego studiowania, ponieważ zainteresowany czytelnik odnajdzie w nim, jak sądzę, znacznie więcej niż oczekiwał: treści wciąż obowiązujące pod względem społecznym, etycznym oraz wychowawczym. Odczucie osobistej gratyfikacji odbiorcy wynika jednak przede wszystkim z osobliwego postrzegania historii, zwłaszcza dzieł minionych pokoleń: nie jako balastu przeszłości czy wiedzy już zdezaktualizowanej, nieadekwatnej do współczesnego poziomu rozwoju naukowego, cywilizacyjnego, lecz jako skarbnicy zasługującej na trwałą pamięć potomnych.

---

[19] Zob. T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („Ornatus Difficilis")*, Warszawa 2008, s. 9, 10. Zob. też *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zespół Badań Literackich nad Historią Kultury Epok Dawnych Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego 14–15 października 1998 r.*, red. A. Nowicka–Jeżowa, P. Stępień, Warszawa 2000.

[20] Zob. M. Matla–Kozłowska, *Wstęp do Kroniki polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, dz. cyt. s. VII, VIII.

2. Przyjaźń jako szansa konsolidacji ludzkości. O istocie, znaczeniu, nawiązywaniu i umacnianiu przyjaźni

Oprócz krytyki nieprawidłowości w zachowaniu przyjaciół (co zostanie przeanalizowane w kolejnej części artykułu), mistrz Wincenty nie zapomina o podaniu najlepszych wzorców przyjaźni. Zaznacza: „Przychodzą mi na myśl owi [dwaj] przyjaciele, uczniowie Pitagorasa, którzy chcąc umrzeć jeden za drugiego […] toczyli spór, a gdy żaden z nich nie oszczędzał siebie w obronie drugiego, przebaczono obydwom" [21]. Przyjaźń jawi się w tym fragmencie jako ocalająca przyjaciół, a także jako więź stanowiąca największą nagrodę ludzi zaprzyjaźnionych. Trudno bowiem o większą gratyfikację niż samo doznanie przyjaźni.

Podając inny jeszcze przykład skutecznej przyjacielskiej pomocy, Kadłubek opisuje atak zbrojny, który pozwolił odwrócić wroga od zaprzyjaźnionego państwa i skierować agresję nieprzyjaciół na siebie, a następnie w nieustraszonej walce triumfować. Zwycięstwo odnieśli w tym wypadku nie tylko żołnierze, lecz także przyjaźń jako wartość konsolidująca ludzi szlachetnych, a nieosiągalna dla nieprawych. Dzięki zorganizowanej pomocy przyjaciół wyprowadzono z niewoli wielu jeńców (w tym władców). O skuteczności takiego, wymagającego odwagi i ofiarności planu przekonuje kronikarz, pisząc: „Znękany […] [walką] z przeważającą liczbą nieprzyjaciela, ulega wreszcie, nie bez pewnej chwały. Chwytają go, schwytanego uprowadzają. [Potem] trzymany długo jako jeniec, ledwo wreszcie uwolniony zostaje z niewoli za wstawiennictwem przyjaciół" [22]. Przyjaciel stanowi także najlepszy oręż w przypadku ataku nieprzyjaciela jako wroga określonego człowieka lub wroga ojczyzny.

Odnośnie zaprzyjaźniania się średniowieczny myśliciel proponuje dbałość o ten wyjątkowy proces tworzenia więzi. Zachodzi on na przykład, gdy ktoś przybywa do cudzego domu bądź gospodarz gości kogoś w swoim domostwie. Mistrz Wincenty pisze nie bez racji: „Kto więc […] wejdzie do naszego domu, niech raczej nas podziwia niż nasze sprzęty" [23], a także niech pamięta, że „cudzych rzeczy może używać, nie powinien ich nadużywać" [24]. Nakaz zachowywania przez gości kultury osobistej oraz grzeczności we fragmencie tym wybrzmiewa

[21] Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, księga III, s. 119.

[22] Tamże, księga IV, s. 250.

[23] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt. s. 39.

[24] Tamże.

wyraźnie. Ostrzeżenie, by korzystając z łaskawości innych ludzi nadmiernie ich nie obciążać, wydaje się wciąż aktualne.

O tym, że przyjaciół ma się niewielu, choć towarzystwo, w którym przebywa określony człowiek bywa zazwyczaj liczne, zaświadcza kronikarz w takim oto fragmencie: „Zaprawdę słabi są ci, którzy bezpiecznymi czują się w tłumie. Mało bowiem sobie zawierza, kto potrzebuje licznego towarzystwa" [25]. Kronikarz sugeruje w ten sposób, że dojrzałość człowieka wyraża się nie w zdobyciu szerokiego grona znajomych, lecz w utrzymaniu nielicznych długotrwałych i satysfakcjonujących przyjaźni. Wykazywanie się, a nawet chełpienie się dużą grupą rzekomych przyjaciół może świadczyć o zachwianiu poczucia bezpieczeństwa (i niedoborach zaufania do siebie), a nawet o poczuciu zagrożenia.

Warto ponadto uwzględnić dobre, to znaczy niepowierzchowne i niepochopne poznanie ludzi pretendujących do zaszczytnego miana przyjaciół. Zaangażowanie niezbędne do rozwoju przelotnej (inaczej — doraźnej) znajomości w przyjaźń zaakcentował następująco: „Tylko rozgryziony imbir smakuje i nic nas nie zachwyci, na co spojrzymy [tylko] mimochodem" [26]. Nie wystarczy więc krótka znajomość, nawet intensywna, by uznać kogoś za przyjaciela. Trzeba cierpliwie obcować z drugim człowiekiem w dłuższym interwale czasowym i w różnych sytuacjach, zwłaszcza niezaaranżowanych, by przekonać się czy nawiązana, obiecująca relacja zostanie zwieńczona przyjaźnią.

Świetne porozumienie przyjaciół wynika bowiem, w przekonaniu myśliciela, raczej z podobieństwa ich charakterów niż z różnic. Dowodzi swego stanowiska w słowach: „Nie uciszą się bez walki dwa z przeciwka płynące nurty i nie mogą długo znosić sąsiedztwa lew z tygrysem. Płynąć nie mogą potoki tym samym korytem, jeśli z przeciwnych stron z siłą tą samą rwie prąd" [27]. Łączność uczuciową przyjaciół znacząco poprawia, w przekonaniu Kadłubka, także ich silna wiara (bogobojność), gdyż rodzi respekt dla fundamentalnych wartości i niechęć do antywartości. Więź emocjonalną znacząco umacnia również skuteczna przyjacielska pomoc, na temat której kronikarz wypowiedział się następująco: „Do czegokolwiek wiedzie zamysł najserdeczniejszego przyjaciela, uczciwość wymaga, aby, jak należy, zapobiec wspólnemu pożarowi. Twoja to bowiem rzecz, gdy płonie ściana sąsiada. A zlekceważone pożary zwykły

[25] Tamże, s. 35.

[26] Tamże, s. 49.

[27] Tamże.

przybierać na sile” [28]. Zobowiązanie do wzajemnej pomocy niejako wpisane jest w relację przyjacielską, dlatego odmowa udzielenia przyjacielowi pomocy może doprowadzić do podważenia wiarygodności więzi przyjaźni, a nawet do jej zerwania. Nie rozpatruję w tym wypadku roszczeń związanych z koniecznością przekroczenia przez człowieka zaprzyjaźnionego norm społecznych czy naruszenia fundamentalnych wartości, lecz oczekiwanie pomocy uzasadnione pod względem moralnym i społecznym.

Oprócz tego Kadłubek powiada wprost: „Wielką niegodziwością jest łajać w nieszczęściu tego, kogo szanowałeś, gdy dobrze mu się wiodło, bowiem pomyślność kojarzy przyjaciół, niedola wystawia ich na próbę” [29], więc równie: „Nędzną jest rzeczą z nieszczęśliwych szydzić” [30]. Przyjaźń — nawiązana w sytuacjach obopólnej pomyślności weryfikuje się dopiero w chwilach zagrożenia czy nieszczęścia. Niepowodzenia przyjaciela nie powinny stać się wówczas przyczyną szydzenia, lekceważenia czy karcenia go. Kto podejmuje się krytyki, powinien dla równowagi pamiętać o zachowaniu uczuć przyjacielskich, a przede wszystkim o rozwadze. Wincenty daje temu wyraz w takich oto słowach: „Ganiący […] niech będzie przyjazny i rozważny: to [ganiony — od autora/ki tekstu] błędy z miłością poprawi […]. Niech pochopnie nie obszczekuje, jak […] zjadliwość, która sęka w trzcinie poszukuje i dziury w całym. Niech raczej pamięta tak o swoim, jak i naszym człowieczeństwie, a także o tym, że w ludzkim rozeznaniu nie masz nic doskonałego” [31].

Przyjaciele z powodzeniem rozwiewają rozpacz [32], smutki, obawy i trwogi, dodają odwagi, która doskonale sprawdza się w pokonywaniu choroby fizycznej i psychicznej, w usuwaniu problemów i dylematów duchowych, zaś bliski związek z nimi staje się źródłem nadziei, poczucia sensu życia, a w rezultacie — poczucia szczęścia. Człowiek, który otacza się przychylnymi mu ludźmi ma wiele powodów do zadowolenia, gdyż wówczas jego „ciężar przestanie być ciężarem” [33], a trud — trudem. „W drodze bowiem miłe towarzystwo jest jak wóz podróżny” [34]

---

28 Tamże, s. 71.

29 Tamże.

30 Tamże.

31 Tamże, s. 73.

32 Por. J. Salij OP, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.

33 *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt. s. 69.

34 Tamże.

— trafnie Mistrz Wincenty zauważył analogię (porównał obecność przyjaciół podczas podróży do wozu, który znacznie ułatwia przebycie długiej drogi).

Odpowiedź na zadane przez Kadłubka pytanie retoryczne: „Jestże gdzieś jakikolwiek ratunek dla rzeczy tak strzaskanych, dla szklanych ampułek, które znalazły się między młotem i kowadłem?" [35], sądzę że powinna uwzględniać przede wszystkim termin „przyjaźń".

Przyjaźń umacniają zatem, zdaniem kronikarza, następujące czynniki:

— współodczuwanie w przypadku korzystnych i niekorzystnych zdarzeń losowych;
— skuteczna pomoc w sytuacji zagrożenia (na przykład pożaru, powodzi, wojny, epidemii i innych niebezpieczeństw zewnętrznych i wewnętrznych);
— gotowość do wyrzeczeń (inaczej — poświęceń), co uznaje się już za zachowanie supererogacyjne, na przykład wyleczenie kogoś, wyratowanie z niewoli i innych opresji;
— wspólny udział w obchodach rocznic przyjaciół oraz rocznic otaczanych czcią świętych i błogosławionych [36];
— pielgrzymowanie ludzi zaprzyjaźnionych do miejsc kultu religijnego.

3. Konstytutywna cecha przyjaciela — prawość. Zakwestionowanie przyjaźni między ludźmi nieprawymi

Pożądane cechy przyjaciela, między innymi wierność, życzliwość (inaczej, według Wincentego, „bezinteresowna serdeczność"), wielkoduszność, skromność, bogobojność kronikarz otacza uznaniem w następujących słowach: „Takiego przeto więc i wyszukać, i uprosić wypada, takiego wszyscy życzyć sobie powinni, który i w nieszczęściu byłby pociechą, i zachwianej sławy mocną podporą" [37]. Wierny przyjaciel (pozostający nim niezależnie od czyichś kolei losu) może uważać się za „znakomitego sprawcę […] niezwykłego szczęścia" [38]

[35] Tamże, s. 49.

[36] Zob. też K. Ratajczak, *Życie rodzinne Piastów w świetle źródeł*, [w:] *Dom, codzienność i święto. Ceremonie i tradycje rodzinne. Studium historyczno–antropologiczne*, red. B. Popiołek, A. Chłosta–Sikorska, M. Gadocha, Kraków 2018, s. 18–38.

[37] Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, księga II, s. 86.

[38] Tamże.

— twierdzi Kadłubek. Zbliżone stanowisko reprezentuje Michał Herer, który wyraził je w swym dziele *Pochwała przyjaźni* [39].

Życzliwość i wielkoduszność to cechy ludzi zdolnych do trwałej przyjaźni. Odnośnie pierwszej zalety, tj. życzliwości, Mistrz Wincenty napisał: „[…] życzliwość nadaje godność waszemu uczynkowi; ile bowiem ktoś zamierza, tyle [tym samym] czyni; i nie może być niesmaczne to, co jest zaprawione solą miłości, co jest skropione miodem [płynącym] z serca. Co ujmujące, co miłe, co zbożne? Dobra to wola" [40]. Kronikarz podkreśla znaczenie życzliwości jako komponentu postawy miłości, a także jako cnoty (cechy) ujmującej, czyli umożliwiającej pozyskanie sprzymierzeńców bądź przyjaciół, świadczącej o bogobojności i utożsamianej zarówno z „bezinteresowną serdecznością", jak i z przejawianiem tak zwanej dobrej woli. Człowiek życzliwy „wszystkich oszczędza, wszystkim przebacza" [41]. Uważa „bowiem, że słuszniejsza jest miłościwa łaskawość i ludzkość [wyrozumiałość — od autora/ki tekstu] niż zemsta surowej sprawiedliwości" [42], zwłaszcza że, jak twierdzi, „natura nakazuje miłować, a miłość jest mleczną siostrą łaskawości" [43].

Jako kryterium wyboru odpowiednich przyjaciół, kronikarz podpowiada upewnienie się co do uosabiania (przez potencjalnego przyjaciela) takiego przymiotu charakteru, jak wielkoduszność. W tej kwestii skłania do starannego rozważenia, w jakim gronie poszukiwać sprzymierzeńców i do nielekceważenia poczynionych obserwacji. A przede wszystkim proponuje nie zrażać się z powodu skromnej prezencji (dziś — autoprezentacji) niektórych ludzi, zyskujących dopiero przy bliższym poznaniu. „Często bowiem z polnych krzewów wyrastają wysmukłe cedry. Nierzadko perły kryją się w piaszczystym pyle; pod popiołem najlepiej utrzymuje się moc zarzewia. Również szlachetna wielkoduszność nie zawsze mieszka w miastach opatrzonych wieżami i bynajmniej nie gardzi chatami ubogich. Zwykle się bowiem szczep uszlachetnia na winorośli. Wyborniejszym staje się zdrój, gdy daje spragnionym pić" [44] — taką oto Mistrz Wincenty posłużył się argumentacją, umożliwiającą dodatkowo niezwykle trafną wizualizację.

---

39 Zob. M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017.

40 Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, księga II, s. 42.

41 Tamże, księga III, s. 117.

42 Tamże.

43 Tamże, księga III, s. 167.

44 Tamże, księga II, s. 43.

Szlachetnością ludzie zjednują nawet wrogów, więc tym bardziej wyzwala ona przychylność przyjaciół. Sugestywnie przekonuje, że w przyjaźni sprawdza się obopólny wysiłek związany z uosabianiem cnót, zwłaszcza prawości, pobożności, wierności, wielkoduszności, dobroci, życzliwości, uczciwości, szczerości, rozwagi, hojności, skromności, cierpliwości, dzielności. Zachęca również do przejawiania wrażliwości i do współodczuwania z przyjaciółmi, ponieważ jak pisze: „[…] ludzką jest rzeczą współczuć […] cudzemu nieszczęściu”[45].

Próbę nawiązania głębokiej przyjaźni z ludźmi, którym brakuje powyższych cech, myśliciel uważa za skazaną na niepowodzenie. Ze względu na to, że cechy te, zwłaszcza zaś prawość, konstytuują więź przyjaźni, są nieodzowne do uznania kogoś za przyjaciela. Cechy te pozwalają nie tylko rozpoznać w kimś przyjaciela, lecz również uniknąć rozczarowania ludźmi niezdolnymi do przyjaźni, zawodnymi bądź udającymi przyjaciół. Symulowanie przyjaźni w określonym celu, zwłaszcza powodowane zamiarem pomnożenia dóbr materialnych czy zdobycia władzy zasługuje na dezaprobatę.

4. Ostrożność — zachowanie zalecane wobec rzekomych przyjaciół

Pozostający pod niewątpliwym wpływem twórczości Seneki, Wincenty Kadłubek dzięki wyodrębnieniu cech pożądanych dobrego przyjaciela (stanowiących zarazem specyficzne cechy przyjaźni) w ten sposób klarownie ukazał, jakie zachowanie świadczy o przyjaźni, a jakie jej przeczy. Średniowieczny uczony trafnie ujął to w takim choćby stwierdzeniu: „Kupczeniem jest bowiem przyjaźń wymierzana korzyścią”[46]. Ludziom korzystającym z przyjaźni w celu realizacji partykularnych interesów, czyli nieskłonnym do tej wyjątkowej więzi emocjonalnej, zarzuca zdradę. Pisze wprost, że takie osoby: „Zdradliwe są jak młode żmijki, od których nie tylko przyjaciele, lecz i panowie doznają czci raczej podstępnej niż wiernej”[47].

Wyjaśniając problem niewierności rzekomych przyjaciół, myśliciel odwołuje się do mentalności obywateli ościennych krajów. Oto reprezentatywny fragment dotyczący mieszkańców pierwszego kraju:

[45] Tamże, księga II, s. 87.

[46] Tamże, księga I, s. 19.

[47] Tamże.

> A któż nie wie, jaka jest nauka praskiej moralności: bądź, synu, jednocześnie i pochlebcą i człowiekiem podstępnym, ponieważ nic łatwiejszego jak pod pozorem leczenia duszę z chorego wypędzić. Udawaj grzeczność, gdy nienawidzisz, nienawiść kryj w grzeczności, bo: droga to łatwa i częsta udaną zwodzić przyjaźnią. Dbaj o przyjaźń dla korzyści, a nie dla [samej] wierności, bo czym jest korzeń bez soku, czym liść bez owocu, tym przyjaźń bez korzyści. Zawsze więc obiecuj [więcej — od autora/ki tekstu], niż chciałbyś udzielić, gdyż wielkie obietnice mało kogo obowiązują, wielu [zaś] radują. Stąd to w nim: owoc nie idzie za kwiatem, ni kiełka nie widać na kłosie [48].

By nie zostać posądzonym o hołdowanie stereotypom, wypada skomentować wypowiedź Kadłubka i uznać ją za dotyczącą każdego człowieka oraz każdego narodu. Niedobory wierności w relacji przyjaźni szkodzą bowiem zarówno jednostce, jak i społeczności powszechnej, jaką jest ludzkość. Zastosowany tu sugestywny zwrot: „Bądź synu jednocześnie i pochlebcą i człowiekiem podstępnym" świadczy nie tyle o dyrektywności autora przywołanego fragmentu dzieła, ile o intencji wyjaśnienia różnicy między przyjaźnią a jej pozorem (imitacją). Przytoczone słowa stanowią również ostrzeżenie rodaków oraz obywateli innych krajów przed zagrożeniami związanymi z pochlebstwem, podstępem, na przykład skrywaną w gestach kurtuazji nienawiścią, przed deklaratywnością (czyli niedotrzymywaniem obietnic) czy przed nepotyzmem (partykularyzmem, interesownością).

Odnośnie obywateli drugiego kraju kronikarz wypowiedział się w innym miejscu następująco:

> Dokądkolwiek wiedzie zamysł najserdeczniejszego przyjaciela, uczciwość wymaga, aby zapobiec jak należy wspólnemu pożarowi [...]. Wszak nie w innym zamiarze niemiecka szarańcza aż do nas dotarła, niż aby objadłszy — uchowaj Boże — nasze winnice, tym łatwiej na wasze rzucić się oliwniki. Ponieważ więc rzecz wypróbowana prób nie potrzebuje, godzi się nie na was doświadczać przyjaźni, lecz sił przyjaźni na wrogach. Albowiem prawdziwy klejnot przyjaźni w nocy się skrzy, w nocy promienieje [49].

Mistrz Wincenty przekazuje cenną sentencję, że przyjaciele jednoczą się w celu przezwyciężenia wspólnego niebezpieczeństwa bądź zagrożenia któregoś z nich

[48] Tamże, księga II, s. 103.

[49] Tamże, księga III, s. 119.

i pozostają w łączności w najtrudniejszych chwilach. Wypróbowanych przyjaciół nie trzeba już sprawdzać, by przekonać się, czy pozostają wierni, lecz razem z nimi zwycięsko pokonywać problemy oraz podejmować kolejne wyzwania.

Kadłubek zachęcał ówczesnych ludzi, a jego dzieła podobnie przemawiają do żyjących współcześnie, by raczej uważnie obserwowali zdarzenia, niż pochopnie usprawiedliwiali tak zwanych przyjaciół, kierując się wyłącznie zaufaniem. Kronikarz przekonuje:

> Albowiem cóż mówią [...] siły nieprzyjaciół, tylekroć przeciw nam użyte? Co powinowactwa, sojusze, co tak chytrze motane tylekroć z wrogami podstępy? Nie chodzi tu o czyjeś osobiste niebezpieczeństwo, lecz o powszechne całego państwa, którym ten przebiegły człowiek nie mogąc owładnąć, zgubić je pragnie. Cóż wreszcie wymowniejszego nad okoliczności tego czynu, o którym teraz mowa? [...]. Uprzedza nieprzyjaciół, zbroi się, lecz odmiennie. Wiesz, czemu uprzedza? Aby w razie zwycięstwa mógł się chełpić, że dodał odwagi nieprzyjaciołom, w razie [zaś] porażki mógł się przechwalać przezornością zwiastuna. A dalej, dlaczego się uzbroił? Aby zwyciężyć. Dlaczego odmiennie? Aby w razie porażki zdołał się ukryć, tak iżby — na którąkolwiek stronę los rzuciłby kości — nie zabrakło mu jednego z dwojga: pewności zwycięstwa lub zręcznego kłamstwa. Czy jest więc jakikolwiek wykrętny pozór, którym mógłby osłonić taką nagość zbrodni? [50].

Ludzi tak postępujących nazywa kronikarz nieprzyjaznymi dla samych siebie, małpio udającymi przyjaźń wobec innych. Jest przekonany, że demaskują się oni w obecności ludzi mądrych i szanujących prawdę, a więc przyzwyczajonych wnikliwie analizować skomplikowane sytuacje oraz interakcje.

Samotnych z powodu nieumiejętności nawiązywania przyjaźni oraz podtrzymania tej więzi (długotrwałego przyjaźnienia się z ludźmi i z Bogiem) ostrzega wymownie: „Biada samotnemu, bo gdy upadnie, nie ma komu go podźwignąć" [51]. Ludzie niezdolni do przyjaźni są więc narażeni na poczucie osamotnienia oraz wynikające z niego skutki w postaci choćby: dotkliwego doznania braku wsparcia, przeżywania apatii, niechęci do życia, pogrążenia się w pesymizmie, a nawet nihilizmie.

---

[50] Tamże, księga II, s. 104.

[51] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, dz. cyt. s. 45.

5. Podsumowanie

Biskup Wincenty jest zaliczany do najwybitniejszych postaci późnego średniowiecza, nieprzeciętnych intelektualistów i moralistów mających wpływ zarówno na ówczesnych ludzi, jak i na potomnych, zwłaszcza na rozwijającą się dzięki nim literaturę, sztukę i naukę. Uznawany już za życia za wzór cnót chrześcijańskich, przez następców włączony został w poczet błogosławionych (otaczano go i nadal otacza się kultem). Ze względu na to, że Polacy wiele zawdzięczają temu wyjątkowemu myślicielowi warto zadbać o transmisję jego dorobku kulturowego, a także o sukcesywne wzmacnianie się dziś duchowością cysterską.

Rezultatem rozwiązania problemów badawczych, podanych w początkowej części artykułu, są poniższe odpowiedzi.

Mistrz Wincenty postrzega przyjaźń jako więź stanowiącą gratyfikację ludzi zaprzyjaźnionych. Trudno bowiem, jego zdaniem, o większą nagrodę niż samo doznanie przyjaźni. To wartość konsolidująca ludzi szlachetnych, a nieosiągalna dla nieprawych. Zaakcentował znaczenie noetyczne przyjaźni, dowodząc, że przyjaciele rozwiewają smutki, obawy i trwogi, dodają odwagi, która doskonale sprawdza się w pokonywaniu problemów psychofizycznych i dylematów duchowych, zaś bliski związek z nimi staje się źródłem nadziei, poczucia sensu życia, a w rezultacie — poczucia szczęścia. Człowiek, który otacza się przychylnymi mu ludźmi, ma wiele powodów do zadowolenia. Przyjaciel stanowi także najlepszy oręż w przypadku ataku nieprzyjaciela (jako wroga określonego człowieka lub ojczyzny).

Średniowieczny myśliciel proponuje dbałość o ten wyjątkowy proces tworzenia więzi, czyli zaprzyjaźniania się i jego kontynuacji. Uważa, że warto uwzględnić dobre, to znaczy niepowierzchowne i niepochopne poznanie ludzi pretendujących do miana przyjaciół. Zaakcentował rolę zaangażowania, niezbędnego do rozwoju przelotnej znajomości w przyjaźń. Świetne porozumienie przyjaciół wynika, w przekonaniu myśliciela, raczej z podobieństwa ich charakterów, niż z różnic. Łączność uczuciową przyjaciół znacząco poprawia także: ich silna wiara — bogobojność (ponieważ rodzi respekt dla fundamentalnych wartości i niechęć do antywartości) oraz skuteczna i ofiarna przyjacielska pomoc w różnych sytuacjach, na przykład choroby, klęski żywiołowej, wojny. Więź nowopoznanych ludzi umacnia również wspólny udział w obchodach ku czci świętych i błogosławionych, pielgrzymowanie razem do miejsc kultu religijnego, świętowanie zwycięstw.

Filozof przekonuje, że w przyjaźni sprawdza się obopólny wysiłek związany z uosabianiem cnót (będących jednocześnie cechami pożądanymi przyjaciela), zwłaszcza: pobożności, prawości, szlachetności, wierności, wielkoduszności, dobroci, życzliwości, uczciwości, szczerości, rozwagi, hojności, skromności, cierpliwości, dzielności. Zachęca również do przejawiania wrażliwości sprzyjającej wyrozumiałości oraz współczuciu w trudnych chwilach.

Mistrz Wincenty klarownie ukazał, jakie zachowanie świadczy o przyjaźni, a jakie jej przeczy. Ostrzega przed nadmiernym sprawdzaniem wypróbowanych przyjaciół tylko po to, by przekonać się, czy pozostaną wierni. Natomiast ludziom korzystającym z przyjaźni w celu realizacji partykularnych interesów zarzuca zdradę, bolejąc jednocześnie nad odbiorcami takiej pozornej przyjaźni, czyli tymi, którzy doznają czci jedynie podstępnej i nieszczerej. Chcąc wyjaśnić problem niewierności rzekomych przyjaciół myśliciel odwołał się do mentalności obywateli krajów ościennych. Z determinacją uwrażliwia zwłaszcza rodaków na zagrożenia związane z pochlebstwem, podstępem, deklaratywnością, ze skrywaną nienawiścią czy z interesownością. Tak postępujących nazywa kronikarz nieprzyjaznymi dla samych siebie, małpio udającymi przyjaźń. Jest przekonany, że demaskują się oni w obecności ludzi mądrych i szanujących prawdę. Kadłubek zachęca więc raczej do uważnej obserwacji zdarzeń, niż pochopnego usprawiedliwiania tak zwanych przyjaciół, kierując się wyłącznie zaufaniem. Niedobory wierności w relacji przyjaźni szkodzą, jego zdaniem, zarówno jednostce, jak i społeczności powszechnej, czyli ludzkości. Ludzie niezdolni do przyjaźni są narażeni na poczucie osamotnienia oraz wynikające z niego skutki w postaci apatii, niechęci do życia, pesymizmu, a nawet nihilizmu, a przede wszystkim dotkliwego doznania braku wsparcia otoczenia społecznego.

Przesłanie, jakie daje się sformułować na podstawie analizy dzieła Wincentego Kadłubka, wyraża się w następującej propozycji adresowanej do współczesnych ludzi: Warto nawiązywać przyjaźnie i cieszyć się wyjątkowymi zaletami przyjaciół, okazując im wdzięczność za świadczone wsparcie psychiczne i pomoc. Bez zaznania szczerej przyjaźni, trudno bowiem o przejawianie nadziei i o poczucie szczęścia. Oprócz fundamentalnej przyjaźni z Bogiem i zaprzyjaźniania się z ludźmi żyjącymi w doczesności, niezwykły potencjał tkwi w podtrzymaniu przyjaźni z przedstawicielami minionych generacji — przodkami godnymi zaufania, którzy wyróżnili się pozytywnym wpływem na kolejne pokolenia.

Bibliografia

Andrzejuk I., *Filozofia przyjaźni w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Etyki nikomachejskiej" Arystotelesa*, Warszawa 2007.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

Bieniak J., *Mistrz Wincenty w życiu politycznym Polski przełomu XII i XIII wieku*, [w:] *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda*, red. K.R. Prokop, Kraków 2001, s. 21–48.

Bieńko M., *Przyjaźń małżeńska. Studium doświadczeń życiowych warszawskich inteligentów*, Warszawa 2001.

Chmielewska K., *Uczeni w średniowiecznych klasztorach. Wykształceni zakonnicy — w relacjach kronikarskich*, [w:] *Uczeni z odległej i nieodległej przeszłości. Rekonstrukcje, interpretacje, refleksje*, red. A. Żywczok, M. Kitlińska–Król, Katowice 2019, s. 35–46.

Dawson Ch., *Szkice o kulturze średniowiecznej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1966.

Dunn J., *Przyjaźnie dzieci*, tłum. M. Białecka–Pikul, Kraków 2008.

Dyczewski L., *Więź pokoleń w rodzinie*, Warszawa 1976.

Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała OP, Kęty 2013.

Grodecki R., *Mistrz Wincenty, biskup krakowski (zarys biograficzny)*, „Rocznik Krakowski" 19 (1923), s. 30–61.

Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

Gudaniec A., *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu*, „Ethos" 3 (1998) 11 (43), s. 161–170.

Gudaniec A., *Przyjaźń,* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin, s. 548–553.

Herer M., *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017.

Inspiracje platońskie literatury staropolskiej. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zespół Badań Literackich nad Historią Kultury Epok Dawnych Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego 14–15 października 1998 r., red. A. Nowicka–Jeżowa, P. Stępień, Warszawa 2000.

Jasienica P., *Trzej kronikarze*, Warszawa 1992.

Jaśtal J., *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne*, Kraków 2015.

Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.

Kadłubek Wincenty (ok. 1150–1223), [w:] Słownik przewodnik filozoficzny. Osoby — problemy — terminy, red. A. Maryniarczyk, M. Nawracała–Urban, A. Czajczyk, Lublin 2012, s. 146–147.

Kiełtyka S., *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (ok. 1150–1223)*, „Nasza Przeszłość" 16 (1962), s. 153–212.

Krasnodębski M., *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914)*, Radzymin 2020.

Kürbis B., *Przedmowa*, [w:] *Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, zbiór i tłum. Tejże, Warszawa 1980, s. 6–17.

Langenfeld Ł., *Błogosławiony Wincenty Kadłubek (1150–1223) — Jutrzenka lepszej przyszłości*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno–Historyczne" 1 (2015) 14 (26), s. 113–127.

Lorenc W., *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa 2019.

Magistrii Vincentii Chronicon Polonorum, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*. Nova series, t. XI, red. M. Plezia, Kraków 1994.

Matla–Kozłowska M., *Wstęp do Kroniki polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, [w:] Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, tłum. B. Kürbis, red. S. Sierpowski, Diepholz 2009. Wydanie oparte na publikacji Zakładu Narodowego im. Ossolińskich — Wydawnictwo z roku 1996.

Michałowska T., *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („Ornatus Difficilis")*, Warszawa 2008.

Michałowska T., *Szkice mediewistyczne*, t. XL (XCVI), Warszawa 2014.

Milerski B., *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011.

Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, tłum. B. Kürbis, red. S. Sierpowski, Diepholz 2009. Wydanie oparte na publikacji Zakładu Narodowego im. Ossolińskich — Wydawnictwo z roku 1996.

Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, tłum. B. Kürbis, Wrocław 1996.

Myśli i nauki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, zbiór i tłum. B. Kürbis, Warszawa 1980.

Niebrzydowski L., *Przyjaźń i koleżeństwo młodzieży dorastającej*, Łódź 1983.

Niebrzydowski L., *Psychologia przyjaźni i otwartości młodzieży i dorosłych*, Łódź 1992.

Niebrzydowski L., Ptaszczyński E., *Przyjaźń i otwartość w stosunkach międzyludzkich*, Warszawa 1989.

Plezia M., *Mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem*, [w:] *Pisarze staropolscy, sylwetki*, t. 1, red. S. Grzeszczuk, Warszawa 1991, s. 93–131.

Prokop K.R., *Wincenty Kadłubek*, Kraków 2005.

Przyjaźń, [w:] Słownik przewodnik filozoficzny. Osoby — problemy — terminy, red. A. Maryniarczyk, M. Nawracała–Urban, A. Czajczyk, Lublin 2012, s. 483.

Przyjaźń, [w:] Słownik socjologii i nauk społecznych, red. G. Marshall, M. Tabin, Warszawa 2008, s. 266–267.

Przyłębski A., *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.

Ratajczak K., Życie rodzinne Piastów w świetle źródeł, [w:] *Dom, codzienność i święto. Ceremonie i tradycje rodzinne. Studium historyczno–antropologiczne*, red. B. Popiołek, A. Chłosta–Sikorska, M. Gadocha, Kraków 2018, s. 18–38.

Salij J. OP, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.

Samsonowicz H., *Sytuacja polityczna Polski w czasach Wincentego*, [w:] *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009, s. 29–38.

Szczepańska M., Gaweł–Luty E., *Przyjaźń jako wartość w relacjach społecznych dzieci i młodzieży*, Kraków 2011.

Świżek K., *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie — kult — modlitwy*, Jędrzejów 1999.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. F. Bednarski, P. Bełch, London 1972.

Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Lublin 2003.

Więzi międzypokoleniowe w rodzinie i w kulturze, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2012.

Wiszewski P., *Polska w kronice Mistrza Wincentego. Ze studiów nad terminologią dzieła i hierarchiami wartości w Polsce pełnego średniowiecza*, [w:] *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009, s. 75–90.

Wychowanie do przyjaźni. Od idei do praxis, red. A. Hennel–Brzozowska, Kraków 2011.

Wyrozumski J., *Kraków i Małopolska w czasach Mistrza Wincentego Kadłubka*, [w:] *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda*, red. K.R. Prokop, Kraków 2001, s. 13–19.

Wyszyński S., *Miłość i sprawiedliwość społeczna: rozważania społeczne*, Poznań 1993.

Żywczok A., *Styczność, znajomość, koleżeństwo — komparatystyka ludzkiego obcowania*, [w:] *Znajomość, koleżeństwo, przyjaźń. Dynamizm ewoluowania więzi emocjonalnej*, red. Tejże, Warszawa 2014, s. 169–185.

SAVE THE FRIENDSHIP. UNDETECTED MESSAGE OF THE HERITAGE OF WINCENTY KADŁUBEK'S

Summary

Master Wincenty (ca.1150–1223), from the 15th century known as Kadłubek, an unquestionable ally of mankind and especially of the Poles, was a strong advocate of social consolidation, enjoyment of faithful friendship and of inspiring hope in oneself and others. He also recommended leading a good life connected with the faith in God — the best model of hope. The inspiration for choosing such a path in one's life may be found in the contents of a medieval volume entitled *Magistrii Vincentii Chronicon Polonorum*, indicative of the author's wisdom and his concern for the survival of mankind and the development of culture. This article aims at providing answers to several questions (and to solve the related research problems): how does Wincenty Kadłubek perceive friendship and what significance does he assign it? What advice does he offer on developing this kind of social relationship? What traits in a friend does he consider favorable in a long–term friendship? What factors, in his belief, constitute the opposites and obstacles in the process of establishing and sustaining friendship and how does he propose to overcome them? It seems justified that hermeneutic methods should be used to research the problems related to friendship as a kind of relationship and social skill, recognized in the works of this thinker, especially in view of the fundamental aim, i.e. in–depth scientific cognition.

Key words*: friendship, social relationship, consolidation, solidarism, inter–generation dialogue*

MIKOŁAJ KRASNODĘBSKI [1]

PAIDETYCZNE I TERAPEUTYCZNE ZNACZENIE „HUMILITAS" i „SUPERBIA" W FILOZOFII ŚW. BERNARDA Z CLAIRVAUX I ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Wprowadzenie do tematu. 2. Stopnie pychy i pokory u św. Bernarda z Clairvaux. 2.1. Stopnie pychy — schodzenie w dół. 2.2. Stopnie pokory — wstępowanie do góry. 3. Ujęcie pokory i pychy w Summa Theologiae św. Tomasza. 4. Wnioski końcowe: paidetyczne i terapeutyczne kształtowanie potencjalności człowieka.

Abstrakt

Św. Bernard z Clairvaux zagadnieniu pokory i pychy poświęcił niewielki traktat *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, zaś św. Tomasz z Akwinu kilka kwestii w II–II *Summa Theologiae* i w innych pomniejszych dziełach. Można zatem uznać, iż stanowią one poboczne zagadnienia w ich teologii i filozofii. Z drugiej strony, to właśnie pokora lub pycha są wyznacznikiem identyfikującym stosunek człowieka do samego siebie, drugiego człowieka, Boga czy rzeczywistości. Są stanięciem przed prawdą o sobie, prawdą o rzeczywistości lub ich odrzuceniem, popadnięciem w kłamstwo, iluzję, mit, resentyment, pychę. Wydaje się, że te dwa dzieła, powstałe kolejno w wiekach XII i XIII, nic nie utraciły ze swojej aktualności. Autor analizuje je z perspektywy antropologiczno–etycznej i terapeutyczno–paidetycznej. Okazuje się bowiem, że teksty te, będące rozprawami

[1] Dr hab., prof. Instytutu Humanistycznego Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie; Kierownik Katedry Filozoficznych Podstaw Psychologii i Terapii Filozoficznej w Collegium Verum w Warszawie, e–mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com; ORCID: 0000–0002–3622–1185.

teologicznymi, zawierają w sobie bogatą problematykę praktyczną na gruncie *paidei*, czyli wszechstronnej i integralnej uprawy człowieka oraz terapii filozoficznej. Wydobycie jej stanowi treść niniejszego artykułu.

Słowa kluczowe: *św. Bernard z Clairvaux, św. Tomasz z Akwinu, humilitas (pokora), superbia (pycha), terapia filozoficzna, filozofia klasyczna, paideia.*

1. Wprowadzenie do tematu

Rozważania o pokorze (*humilitas*) i pysze (*superbia*) stanowią zarówno u św. Bernarda z Clairvaux (1090–1153), jak i u św. Tomasz z Akwinu (1224/1225–1274) niewielką część ich pisarskiej spuścizny. Jednak nie należy sugerować się tym, ponieważ należą one do jednych z głównych zagadnień ich filozofii: antropologii filozoficznej (czyli psychologii racjonalnej), etyki, pedagogiki — *paidei* oraz samej teologii i ascetyki katolickiej. Bernard i Tomasz to nie tylko teoretycy (Bernard — mistyk, Tomasz — metafizyk), ale też praktycy, których życie i dzieło było właśnie szkołą pokory [2]. Postacie tych dwóch wybitnych osobowości wieków średnich doczekały się nawet wspólnego opracowania historyka teologii Inosa Biffi [3]. Dante Alighieri w *Boskiej Komedii* „aranżuje" spotkanie tych dwóch wybitnych osobowości wieków średnich w trzeciej części swojego dzieła, w *Raju* [4].

Współcześnie Bernard cieszy się większym zainteresowaniem teologów i był przez nich przychylniej oceniany niż przez historyków filozofii, u których nie miał dobrej opinii z powodu swojego konfliktu z Piotrem Abelardem i Gilbertem de la Porrée [5]. Wydaje się, że wyjątek stanowi tu monografia Rafała

---

2 Świadczą o tym ich liczne opracowania: P. Aubé, *Św. Bernard z Clairvaux*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2019; G. K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949; É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1947; A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Piotrowski, Poznań 1999; S. Kiełtyka, *Św. Bernard z Clairvaux*, Kraków 1983; J. P Torell, *Wprowadzenie w św. Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2021; J. Weischeipl, *Tomasz z Akwinu — życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

3 I. Biffi, *Bernard z Clairvaux i Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Borkowski, Poznań 2010.

4 Dante, *Boska Komedia*, tłum. A. Świderska, Kęty 2003, s. 454–459, 555–570.

5 A. Andrzejuk, *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW" 47(2011)2, s. 64–65.

Tichego — *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*[6], który odcinając się od nowożytnych ocen osoby Doktora Miodopłynnego, pisze o jego popularności w średniowieczu. Świadczy o tym między innymi liczba kopii jego dzieł oraz cytowań w wiekach średnich. U Bonawentury jest ich około 600, zaś u Akwinaty — niewiele mniej[7]. Św. Bernard był także inicjatorem drugiej krucjaty. Wygłosił płomienne kazania i mowy na zgromadzeniu rycerstwa i ludu w Vézelay (31 marca 1146) i na sejmie w Spirze (25–26 grudnia 1146), zjednując do idei wyprawy krzyżowej Ludwika VII i Konrada III[8].

Problematyka pokory i pychy często była przedmiotem zainteresowania nie tylko teologów, ale także osób zajmujących się ascetyką katolicką czy klasyczną pedagogiką. Można tu chociażby przywołać opracowania: Piotra Semenenki CM[9], ks. Jana Adamskiego[10], Jacka Woronieckiego OP[11], lub nowsze: ks. Stanisława Witka[12], Mieczysława Gogacza[13] i Henryka Majkrzaka SCJ[14].

Obecnie problematyka ta nie cieszy się większym zainteresowaniem. Na przykład *Leksykon duchowości katolickiej* wprawdzie posiada odpowiadające im hasła, ale bardzo lakoniczne zarówno w swojej treści, jak i objętości[15]. Jaki jest tego powód? Odpowiedź nie jest łatwa, ale wydaje się, że współczesny świat raczej nie poszukuje prawdy i stąd obojętna jest mu pokora. Pokora jest często postrzegana jako uniżanie siebie, co nie jest akceptowane przez roszczeniowe podejście współczesnego człowieka. Czy jednak takie rozumienie jest właści-

---

6 R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2021.

7 Tamże, s. 313–314.

8 R. Grousset, *Epoka krucjat*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2023, s. 153.

9 P. Semenenko, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych*, Kraków 1896.

10 J. Adamski, *Pokora postawą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1915.

11 J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2, Lublin 1999; tenże, *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, „Człowiek w Kulturze" 12/1999, s. 255–264.

12 S. Witek, *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne" 17(1970)3, s. 5–23; tenże, *Kwestia pokory w średniowieczu przed świętym Tomaszem z Akwinu*, tamże, 19(1972)2, s. 171–188.

13 M. Gogacz, *On ma wzrastać*, Warszawa 1991; tenże, *Błędy brata Ryszarda*, Warszawa 1977, tenże, *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977; tenże, *Modlitwa i mistyka*, Marki–Struga 1987; tenże, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993; *Osoba zadaniem pedagogiki*, Warszawa 1997.

14 H. Majkrzak, *Pokora chrześcijańska*, Kraków 1999; tenże, *Św. Tomasz z Akwinu: pycha i pokora*, „Theofos" 4/2018, s. 30–41.

15 S. Urbański, *Pokora*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 647–648; tenże, *Pycha*, [w:] tamże, s. 734.

we? Ponadto liczą się podstawy przeciwne pokorze, lansujące pychę w różnych jej postaciach i odsłonach. Postczłowiek ukształtowany przez nietzscheańską „wolę mocy" nie chce być pokorny, wybiera pychę jako sposób na życie. Kultura, *mass media*, w tym szczególnie media społecznościowe często promują postawę pychy, uznając ją za coś właściwego i pożądanego. Tym bardziej warto odpowiedzieć na pytanie, czym są pycha i pokora, i jak wpływają na kondycję współczesnego człowieka. Nie tylko sama kultura może być źródłem pychy. Także natura człowieka, jeżeli nie jest usprawniona, jeśli wybiera to, co łatwiejsze i przyjemniejsze, ale niekoniecznie obiektywnie dobre dla osoby, może do niej prowadzić. Pojawia się potrzeba uprawy intelektu. Jaki, wobec tego, pokora i pycha mają związek z wychowaniem człowieka (*paideia*) i jego terapią? Być może za braki w wychowaniu człowieka lub za dysfunkcje, wymagające wsparcia terapeutycznego, odpowiada właśnie pycha? Pokora zaś jako postawa oparta na prawdzie i miłości winna być środowiskiem osób?

Traktat (a dokładnie księga) Bernarda o dwunastu stopniach pychy i pokory (*Liber de gradibus humilitatis et superbiae*) [16] powstał w 1121 roku [17] i był dedykowany Gotfrydowi de la Roche, przeorowi klasztoru z Clairvaux. Powodem powstania księgi były kazania wygłoszone przez Bernarda z Jasnej Doliny. Ich odbiorcami byli mnisi z tego cysterskiego klasztoru[18]. Z kolei Akwinata rozważa zagadnienie pokory i pychy w części II–II Summa Theologiae [19], która powstała w Paryżu w latach 1271–1272 [20] i była przeznaczona dla świata akademickiego.

Czy dzieła te mają coś cennego do zaproponowania współczesnemu człowiekowi, często zanurzonemu w „płynnej nowoczesności"? Czy mają one znaczenie terapeutyczne? Czy można je zastosować w terapii filozoficznej i sokratejskim poznaniu samego siebie? Czy mogą one prowadzić do *metanoi*? Wczytując się

---

[16] Św. Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, [dalej: *O stopniach*], tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991 (Saint Bernardi, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, [w:] *Opera Omnia, Patrologiae Latinae*, t. CLXXXII, ed. P. Migne, c. 941–972). Przy cytowaniu podaję numerację akapitów bez podania stron tekstu.

[17] W tym samym roku Pierre Abelard napisał swoją logikę, a rok później traktat *Sic et non*. Zatem był to czas ożywionego życia intelektualnego oraz powstawania uniwersytetów.

[18] P. Aubé, *Św. Bernard z Clairvaux*, dz. cyt., s. 760.

[19] Thomas Aquinatis, *Summa theologica* (dalej: *STh*), Taurini 1932, II–II, q. 161–163. Polski przekład: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22 (*Umiarkowanie*), tłum. S. Bełch, Londyn 1963.

[20] J. P. Torell, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 471. Z kolei J. Weischeipl (*Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 442) podaje, że Akwinata rozpoczął pracę na II–II pod koniec 1270 roku.

w te dwa teksty, uderza nie tylko ich aktualność, ale także możliwość ich zastosowania na gruncie terapii filozoficznej i *paidei*. Niniejszy artykuł stanowi właśnie taką próbę. Artykuł nie jest analizą teologiczno–mistyczną, chociaż wątki teologiczne są w nim obecne. Stąd może pojawić się — słuszny zarzut — iż analiza stanowiska św. Bernarda z Clairvaux przedstawiona w niniejszym artykule jest zbyt naturalistyczna. Wydaje się jednak, że taki zabieg jest uzasadniony na gruncie terapii filozoficznej, która nie ma wymiaru konfesyjnego.

2. Stopnie pychy i pokory u św. Bernarda z Clairvaux

Jak zauważył R. Tichy, „antropologia Bernarda, dogłębnie teoretyczna, a przy tym dająca się wyrazić za pomocą współczesnych filozoficznych kategorii »otwartości i dynamizmu bytu«, wydaje się szczególnie odpowiadać na potrzeby współczesnej refleksji nad człowiekiem”[21]. Uwaga Tichego odnosi się także do zagadnienia pokory i pychy, stanowiącej istotę relacji człowieka do samego siebie, drugiego człowieka i człowieka do Boga. Zasadniczo traktat św. Bernarda stanowi dzieło teologiczno–mistyczne, mające na celu przybliżenie człowieka do Boga. Poza tym aspektem — jeszcze raz podkreślmy — najważniejszym dla autora *O stopniach pokory i pychy*, istnieje także wymiar antropologiczno–paidetyczny, związany z uprawą władz człowieka, jego intelektu, woli, uczuć i zmysłów oraz odniesienia ich do prawdy, fałszu (epistemologia) i norm postępowania i wychowania (etyka i pedagogika). Te dwa ujęcia nie znoszą się zresztą u Doktora Miodopłynnego. W konsekwencji Bernard z Jasnej Doliny konfrontuje nas z problematyką oczyszczenia (*katharsis*), *metanoi*, czyli terapią człowieka jako bytu niedoskonałego i „zranionego” grzechem i złem. Należy dodać, że starożytność (pogańska i chrześcijańska) i wieki średnie postrzegają człowieka jako istotę obarczoną niedoskonałością moralną i grzechem. Nie przyjmowano wówczas — jak ma to miejsce od oświecenia — że człowiek od urodzenia jest istotą doskonałą. Odróżniano dobro metafizyczne (posiadają je wszyscy jako istniejący) od dobra moralnego i fizycznego. Uważano zarazem, iż człowiek może podnieść się ze swojego upadku i osiągnąć doskonałość moralną (Arystoteles) lub świętość za pomocą łaski Bożej (Ojcowie i Doktorzy Kościoła).

[21] R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 315.

Natura człowieka nie jest ani totalnie zepsuta (Martin Luter), ani doskonała (Jean–Jacques Rousseau, Lew Tołstoj).

Doktor Miodopłynny kończąc swój traktat pisze:

> powiesz może, bracie Gotfrydzie, że napisałem inaczej, niż się spodziewałeś, i nie tak, jak obiecałem: zamiast stopni pokory przedstawiłem stopnie pychy. Otóż odpowiadam: Nie uważałem za właściwe pouczać, w jaki sposób wznosić się ku górze, skoro sam umiem tylko schodzić ku dołowi. Stopnie pokory przedstawia ci święty Benedykt, który przeszedł je najpierw w swoim sercu. Co do mnie, nie potrafię pokazać nic innego prócz upadków. Na szczęście drogę wzwyż można znaleźć, trzeba tylko dobrze się rozglądnąć. Gdybyś, na przykład, chciał dostać się do Rzymu i pytał o drogę człowieka wracającego stamtąd — cóż lepszego mógłby uczynić, jak wskazać ci tę, którą sam już przeszedł? Wymieniając grody, wioski, miasta, rzeki i góry, jakie widział, opisując własną drogę, mówiłby i o twojej. W ten sposób, idąc naprzód, rozpoznasz miejscowości, przez które tamten przechodził wracając. Podobnież w opisie stopni wiodących ku dołowi zobaczysz ślady tych, które prowadzą coraz wyżej. Wspinając się po nich, poznasz je lepiej w swym sercu niż w mojej księdze [22].

Bernard z Jasnej Doliny wychodząc od *Reguły św. Benedykta* [23] przeprowadza do szczytów pokory przez otchłanie pychy. Poszukując pokory należy oczyścić się z pychy, krocząc po tych samych stopniach,

> którymi zaślepiony zstępowałeś ku dołowi, w ten sposób, by stopień, który był dwunastym stopniem pychy dla schodzącego, stał się pierwszym stopniem pokory dla wstępującego. Podobnież jedenasty będzie drugim. Dziesiąty — trzecim. Dziewiąty — czwartym. Ósmy — szóstym. Siódmy — szóstym. Szósty — siódmym. Piąty — ósmym. Czwarty — dziewiątym. Trzeci — dziesiątym. Drugi — jedenastym. Pierwszy — dwunastym. Kiedy więc znajdziesz i rozpoznasz w sobie wymienione stopnie pychy, nie musisz się trudzić szukaniem drogi pokory [24].

---

22 *O stopniach*, 57.

23 *Reguła św. Benedykta z Nursji* (fragmenty), [w:] https://www.benedyktynki–zarnowiec.pl/duchowosc/regula–sw–benedykta–regula–sancti–benedicti/ [stan z dn. 12.06.2023].

24 *O stopniach*, 27.

2.1. Stopnie pychy — schodzenie w dół

Św. Bernard wychodzi od sokratejskiego poznania samego siebie, zapisanego na architrawie świątyni Apollina w Delfach — gnoti seauton. Poznanie samego siebie dla Sokratesa było poznaniem duszy. Bernard jako teolog i mistyk wyrasta z filozofii platońskiej i chrześcijańskiego neoplatonizmu (św. Augustyn, Dionizy Areopagita), stąd sokratejsko–platoński spirytualizm nie jest mu obcy. Filozofia i teologia jego czasów są na wskroś platońskie. Platonizm zostanie przełamany dopiero w wieku XIII przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, którzy do filozofii wprowadzą budzącego wówczas wiele obaw — materializującego (ale hylemorficznego) Arystotelesa. W czasach Bernarda z Clairvaux zwalczany przez niego Pierre Abelard adoptował logikę Stagiryty do interpretacji świętych tekstów, uznając, że wykład wiary powinien być rozumny i logiczny [25], co jak wiemy, spotkało się z sprzeciwem tego pierwszego. Warto zaznaczyć, że Abelard jest także autorem traktatu *Etyka, czyli Poznaj samego siebie* [26]. Jego koncepcja poznania samego siebie, związana z etyką intencji, jest bardzo odległa od wizji poznania samego siebie u Bernarda. Stąd może spory filozoficzne pomiędzy tymi uczonymi?

Zdaniem Sokratesa i jego naśladowców, poznanie własnej duszy pozwala zapanować nad nią, poprzez osiągnięcie stanu *enkrateii* i *autarkii* [27]. *Enkrateia* to panowanie nad sobą w stanach przyjemności i bólu, w trudnościach, w naporze impulsów, namiętności i emocji. Jest to zatem panowaniem nad uczuciami i popędami, i ich „zwierzęcą" naturą. Nie są one czymś złym same w sobie. Należy je poddać osądowi intelektu i władzy woli (jako pożądania umysłowego). Brak tego jest czymś nagannym w świetle klasycznej antropologii i etyki. Ideał ten, ujęty przez Sokratesa, jest obecny już w mitologii, w której Herkules ponosi karę (słynne dwanaście prac), za zamordowanie w szale swojej rodziny [28]. Kara za zabójstwo bliskich ma tu charakter oczysz-

---

[25] Piotr Abelard, *Tak i nie* (*Sic et non*), tłum. L. Joachimowicz, [w:] Abelard, *Rozprawy*, Warszawa 2001, s. 263–511.

[26] Piotr Abelard, *Etyka, czyli Poznaj samego siebie* (*Ethica, sive scito te ipsum*), tłum. L. Joachimowicz, [w:] Abelard, *Rozprawy*, Warszawa 2001, s. 163–262.

[27] M. Krasnodębski, *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011, s. 31–32.

[28] Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Kraków 2013, s. 525–527, 529–558.

czający i ekspiacyjny. *Enkrateia* jest związana z *eleuterią*, czyli starogreckim rozumieniem wolności człowieka. Człowiek wolny to panujący nad własnym ciałem i instynktami [29], a nie samowolny, czyli robiący co chce (Jean–Paul Sartre). Z *enkrateia* i *eleuteria* Sokrates wyprowadza pojęcie *autarkii*, czyli autonomii cnoty i człowieka cnotliwego. Wyraża się ona w niezależności od potrzeb i podniet fizycznych, dzięki kontroli ze strony rozumu (*psyche)* oraz w przeświadczeniu, że sam rozum wystarcza do osiągnięcia szczęścia (*eudajmonia*). Nie można osiągnąć szczęścia bez trudnej pracy nad sobą, bez wysiłku, bowiem, jak zauważa Werner Jaeger, „bogowie nie udzielają śmiertelnym prawdziwych dóbr bez trudu i uczciwego wysiłku" [30]. Sokrates nie tyle jest teoretykiem, co praktykiem uczącym, jak pozbyć się duchowego niepokoju, lęku i związanego z nim dyskomfortu życiowego, dysharmonii wewnętrznej [31].

O sokratyzmie św. Bernarda pisze także Tichy, wskazując, iż niewielu filozofów greckich i teologów chrześcijańskich potrafiło sięgnąć do głębi „poznania samego siebie", rozwijając tę ideę na gruncie teologicznym, filozoficznym i humanistycznym, tak jak Mnich z Jasnej Doliny [32]. Jakie zatem stopnie pychy charakteryzuje Bernard? Kolejno należą do nich:

1) ciekawość;
2) lekkomyślność;
3) niestosowna wesołość;
4) chełpliwość;
5) odrębność;
6) zarozumiałość;
7) zuchwałość;
8) brak poczucia winy i obrona grzechu/zła;
9) pyszna „pokora";
10) bunt;
11) swoboda grzeszenia;
12) śmierć duszy.

---

29 Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 491 a–b.

30 W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 606.

31 U. Wolska, *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Warszawa–Radzymin 2017, s. 102.

32 R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 314.

Jak je rozumieć? Bernard z Clairvaux rozpoczyna od wychowania i terapii oczu i uszu człowieka. Stąd pierwszym stopniem pychy jest ciekawość. Nie jest to ciekawość do poznania samego siebie czy prawdy o otaczającej człowieka rzeczywistości, lecz „wiadomości", które nie mają większej wartości poznawczej lub dydaktycznej: *newsy*, plotki, mity, półprawdy, etc. Bernard pisze: „patrz na ziemię, abyś poznał samego siebie" [33]. Sięga w ten sposób nie tylko do etymologii słowa „pokora", ale także do realizmu, gdyż kontakt z ziemią to kontakt z realną rzeczywistością. Łacińska *humilitas* pochodzi od *humus* — pierwszej warstwy ziemi; to, co jest blisko ziemi; nawóz uprawiający ziemię, czyli to, co jest cenne i potrzebne w procesie wegetacji, ale także coś, co może śmierdzieć, być nieprzyjemnym.

Należy zaznaczyć, że termin „pokora" jest używany od XV wieku. Wcześniej w języku polskim funkcjonował termin „śmiara", oznaczający: uniżenie się, uległość, uznanie własnej niższości [34]. To słowo, jak się wydaje, nie do końca odpowiada terminowi „pokora" lub tylko wyraża potoczne rozumienie pokory. Mieczysław Gogacz wskazuje, że najważniejsze jest poznanie prawdy, z której wynika pokora. Aby być pokornym, najpierw trzeba poznać prawdę o rzeczywistości, także prawdę o sobie. Znajomość jej to zarazem umiejętność poznania własnych ograniczeń. Człowiek pokorny to zatem osoba, która ma uzasadnione poczucie własnej wartości — zna swoje zalety i wady. Pokora jest także normą pedagogiki [35].

Chyba kontaktu z „ziemią", z tym, co rzeczywiste najbardziej, brakuje współczesnemu człowiekowi (postczłowiek), żyjącemu bardziej w bańce różnych idei, utopii i ideologii? Jak wskazują specjaliści w dziedzinie uzależnień behawioralnych coraz więcej osób jest uzależnionych od smartfonów lub tabletów z dostępem do Internetu. Większość czasu spędzają na czatowaniu, mediach społecznościowych lub przeglądaniu tekstów o nikłej wartości poznawczej. Cierpią na tym osobowe relacje, ponieważ brakuje czasu na kontakt z realną osobą, na pogłębienie relacji z nią. Nie ma rozmowy i dialogu. Osoby zachowują się niczym monady Georga Wilhelma Leibniza. Są odcięte od innych osób. Czy wobec tego nieuporządkowana przez intelekt człowieka ciekawość nie rodzi poznawczego chaosu, postawy konsumpcjonizmu, zagubienia w internetowych „śmieciach"? Czy nie jest to konsekwencja braku pracy nad sobą i poznania sa-

[33] *O stopniach*, 28.

[34] W. Wysoczański, *Pokora i pokorność w polszczyźnie (w świetle kolokacyjnych, frazeologicznych i paremicznych)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Lingwistica" 16/2021, s. 226.

[35] M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 36.

mego siebie? I czy tak rozumiana ciekawość nie rodzi kolejnych wad? Wydaje się, że ciekawość krytykowana przez Bernarda nie jest tym samym, co naturalne pragnienie wiedzy, o którym pisze Arystoteles w pierwszym akapicie I księgi *Metafizyki* [36]. Arystotelesowskie poznanie ma inny charakter. Dotyczy tego, co najważniejsze, czyli poznania ostatecznych przyczyn i zasad. Jest poznaniem twórczym, skierowaniem na odczytywanie realnej rzeczywistości i rządzących nią praw, zasad. U Bernarda ciekawość jest wadą, gdyż polega na pogoni za sensacją. Nie można jednak wykluczyć u Bernarda krytyki poznania metafizycznego, ponieważ jest on znany z krytyki filozofii racjonalnej, a nawet niechęci do niej.

Drugim stopniem jest lekkomyślność. Polega ona na powierzchownym i płytkim myśleniu. Jej następstwem jest zazdrość i poczucie własnej wyższości. Zazdrość ujawnia się w stosunku do osób, które mają coś więcej (nie tylko w sensie materialnym, ale także duchowym). Poczucie wyższości zaś, przeciwnie — wobec tych, którzy mają mniej i wobec tego wydaje się człowiekowi, że nad nimi góruje. Z jednej strony, osoba zazdrosna za wszelką cenę stara się dorównać tym, którzy w jej mniemaniu są lepsi. W pogoni za sławą, pieniędzmi, władzą człowiek kieruje się chorą ambicją, według reguły: cel uświęca środki. Z kolei w stosunku do tych, którymi pogardza, swoją energię zużywa na wykazanie im swojej wyższości, poprzez wyolbrzymianie swoich osiągnięć i możliwości, stanu posiadania i powodzenia. Udowadnia komuś jakąś fikcję lub fałsz.

Trzeci stopień to niestosowna wesołość. Ujawnia się ona w cynizmie, zjadliwym humorze, w poczuciu humoru nieodpowiadającym okoliczności. Jej przyczyną jest próba zabicia skutku, który pojawia się na drugim stopniu pychy. Człowiek wywyższający się i zarazem zazdrosny widzi tylko własne zalety i osiągnięcia, nie akceptuje zasług drugiego człowieka i ogarnia go złudne poczucie samozadowolenia. Nie jest zdolny do krytycznej samooceny, refleksji nad swoim życiem (poznanie samego siebie) i w konsekwencji własną frustrację zakrywa wesołkowatością niemającą związku z prawdziwą radością.

Czwarty stopień to chełpliwość, czyli próżność. Wyraża się ona „szpanem", popisywaniem się swoją wiedzą, umiejętnościami oraz tym, co się posiada. Chełpliwości towarzyszy gadatliwość, komunikowanie wszem i wobec o swojej

[36] Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1–2, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, 980 a.

wyjątkowości i poszukiwanie osób, które mogą to potwierdzić. Bernard z Jasnej Doliny tak charakteryzuje osobę chełpliwą:

> gdy próżność się wzmaga i pęcherz pęcznieje coraz bardziej, para koniecznie musi znaleźć większe ujście, inaczej pęcherz pęknie. [...] Gdy rubaszna wesołość nie może znaleźć należytego upływu w śmiechu albo w ruchach, wybucha w słowach, [...]. Będzie więc albo mówił, albo pęknie! Jest bowiem wypełniony gadaniną i ciśnie go para, która w nim jest. Łaknie i pragnie słuchaczy, przed którymi mógłby się popisać swoją próżnością, na których mógłby wylać to, co czuje, aby dowiedzieli się o jego wielkości. Przy nadarzającej się okazji, ilekroć rozmowa dotyczy nauki, on przytacza problemy stare i nowe — płyną błyskotliwe sentencje, latają pompatyczne frazesy. Odpowiada, chociaż go nikt nie pyta. Sam zadaje pytania i sam udziela odpowiedzi; przerywa mówiącym. [...] Mógłby budować, ale nie ma zamiaru. Nie myśli uczyć ciebie albo uczyć siebie, ale mówi i mówi, by wiedziano, do czego jest zdolny [37].

Stopień piąty to odrębność rozumiana jako „wyjątkowość". Wyraża się ona w przekonaniu, że osoba jest kimś lepszym i nie jest jak inni ludzie. Nie chodzi tu o zaznaczanie własnej bytowej odrębności, lecz o wynoszenie się nad innymi, uznanie siebie za „pępek świata". Osoba taka uważa, że jest wyjątkowa, a inni ludzie to barachło. Za wszelką cenę chce na sobie zwrócić uwagę, żeby go podziwiano i uznano jego odrębność, wyjątkowość w grupie. Doktor Miodopłynny zaznacza, że człowiek taki „wcale nie stara się być lepszy, chce tylko za takiego uchodzić. Nie pragnie żyć doskonalej, pragnie tylko, by go za doskonałego uważano, ażeby mógł powiedzieć: »Nie jestem jak inni ludzie!« (Łk 18, 11)" [38]. Podejmuje wiele działań na pokaz, żeby uzyskać poklask i pochwałę. Wprowadza w błąd nie tylko innych, ale i samego siebie, utwierdzając się w resentymencie i samozakłamaniu. Żyje zatem na pokaz, budując fałszywy obraz siebie. Stwarza pozory moralnej i duchowej doskonałości, w rzeczywistości nie ma z nią nic wspólnego.

Stopień szósty to zarozumiałość. Jest ona konsekwencją poprzednich stopni pychy. Człowiek wmawia sobie, że jest doskonały pod każdym względem. Uważa, że powinien być przez wszystkich podziwiany. Charakteryzuje go niezachwiana pewność siebie. W następstwie tego odrzuca faktyczne autorytety

---

37 *O stopniach*, 41.

38 Tamże, 42.

(i obiektywną prawdę), ponieważ wierzy tylko sobie, swoim subiektywnym odczuciom, emocjom. W celu zapewnienia sobie uznania grupy, działa pod publiczkę i aby taką akceptację uzyskać, otacza się pochlebcami. Jest to postawa szczególnie niebezpieczna u osób decyzyjnych, mających wpływ na wspólnoty osób (rodzina, szkoła, kościół, państwo).

Stopień siódmy to zuchwałość — niepochamowana ambicja. Na tym stopniu nie ma mowy o „złotym środku" etyki cnoty Arystotelesa [39]. Człowiek zuchwały chce być jak najwyżej. Nie zna on naturalnych granic swoich możliwości i umiejętności. Stawia sobie cele, przekraczające jego naturalne możliwości. Wszystko podporządkowuje swojej karierze. W następstwie tego może ryzykować życiem, życie swoje i najbliższych podporządkowuje iluzji, nie licząc się z innymi, popada w pracoholizm i perfekcjonizm. Zawsze chce więcej i chce być lepszym, ale nie w sensie moralnym, polegającym na osiągnieciu dobra i doskonałości. Bernard z Clairvaux pisze:

> jakże człowiek przekonany o swej wyższości może bardziej cenić innych niż siebie? Na zebraniach zajmuje pierwsze miejsce, w naradach pierwszy zabiera głos. Zjawia się nieproszony, wtrąca się bez przyczyny, poprawia porządek, kwestionuje decyzje. Czego sam nie przeprowadził i nie uporządkował, nie uważa za słuszne i sprawiedliwe. Wydaje sądy o sędziach, wyroki uprzedza projektami orzeczeń. Jeśli w spodziewanym czasie nie zostanie mianowany przeorem, nabiera przekonania, że jego opat jest zazdrosny lub źle poinformowany. Gdy mu zlecają wykonanie jakiejś drobnostki, zżyma się, protestuje, uważa bowiem, iż nie wypada zajmować się błahostkami, ponieważ jest stworzony do wielkich rzeczy. Wydaje się niemal niemożliwością, by nie zbłądził, kto tak miesza się do wszystkiego — raczej bezczelnie niż w dobrej intencji. [...] Kto jednak nie uważa się za winnego i nie widzi swych błędów, złości się, kiedy go za takiego uważają. I gdy mu wytykają winę, nie znika ona, a przeciwnie — wzrasta [40].

Człowiek taki kieruje się mottem: „jestem stworzony do wielkich rzeczy".

---

[39] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 1996, 1106 a 17–42 i nn. Należy doprecyzować, że Bernard zgodnie z duchem epoki bazuje na Grzegorzu Wielkim i jego *Moraliach*. Stagirytę zna przez pryzmat późnego stoicyzmu, czyli za pośrednictwem Cycerona czy Seneki. W związku z tym celem tego ujęcia nie jest samo zestawione poglądów Stagiryty i św. Bernarda.

[40] *O stopniach*, 44.

Stopień ósmy — brak poczucia winy i obrona grzechu. Osoba na ósmym poziomie nie jest w stanie dostrzec własnych błędów, wad, słabych stron. Jeżeli ktoś jej coś wytknie, to reaguje agresją. Uporczywie nie przyznaje się do błędu lub winy, wydaje się, że ich nie dostrzega. Tłumaczy się swoimi dobrymi intencjami lub zrzuca odpowiedzialność na innych. Agresywnie reaguje na wytknięte błędy i wady. Bernard w tej postawie widzi jeszcze jedno niebezpieczeństwo. Człowiek zaczyna traktować siebie jak Boga. Uważa się za osobę nieomylną, która nie popełnia błędów oraz doskonałą. Prowadzi to do moralnej/duchowej śmierci duszy:

> w rozmaity sposób bywają uniewinniane grzechy. Często wymawiający się od nich stwierdza: »Nie zrobiłem tego«. Albo: »Zrobiłem, rzeczywiście, ale dobrze«. Jeśli źle: »Nie było to tak wielkie zło«. Jeśli zło było wielkie: »Owszem, popełniłem je, lecz nie ze złej intencji«. Jeśli jednak i o nią zostanie obwiniony, usiłuje, jak Adam i Ewa, usprawiedliwić się czyjąś namową [41].

Stopień dziewiąty to fałszywa pokora — kłamstwo i przewrotność. Polega on na utracie kontaktu z rzeczywistością, prawdą, sobą samym oraz utratą samokrytyki i umiejętności krytycznego analizowania i oceny. Wytwarza swoje „idealne", ale fikcyjne ja, w którym zaczyna żyć, porzucając rzeczywistość. Żyje w świece fikcji. W konsekwencji w relacjach z innymi żyje „filozofią" kłamstwa i manipulacji [42], co prowadzi do duchowego wyobcowania. Wydaje się kierować tautologią — *omnes homo mendax*, czyli „każdy człowiek to kłamca". Taki człowiek jest zdolny nawet przyznać się do własnego błędu, ale tylko w celu osiągnięcia większej korzyści i manipulacji innymi. Manipulacja wyda się bardzo niebezpieczna, gdyż nie posługuje się ona samym kłamstwem. Misternie łączy fałsz z prawdą, uwiarygadniając w ten sposób to pierwsze. Manipulacja nie jest aż tak „wulgarna" jak fałsz i kłamstwo, które sto razy powtórzone staje się „prawdą". Bernard podkreśla, że: pyszna „pokora" polega także na konformistycznym i iluzorycznym przyznaniu się do błędu. Pisze on: „kiedy zaś wina jest tak oczywista, iż w żaden sposób ukryć jej nie podobna, udają skruchę w głosie, choć nie ma jej w duszy, by w ten sposób zmazać swoją niesławę,

[41] Tamże, 45.

[42] Monografiami godnymi polecenia na temat filozofii kłamstwa są prace W. Chudego, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa 2003 i *Społeczeństwo zakłamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1–2, Warszawa 2007.

ale nie winę; starają się wynagrodzić sobie spowodowany grzechem uszczerbek na opinii — pięknem publicznego wyznania win" [43]. Faktycznie jest to bardziej chwalenie się własną ułomnością i złem, wskazywanie, że i na tym polu jest się „wielkim" i z racji, że jest się kimś ponad innymi, można pobłażliwie traktować takie działania. Czyż wybranym nie wybacza się więcej?

W konsekwencji pojawia się bunt, będący dziesiątym stopniem pychy. Jest to bunt przeciwko rozumnej naturze człowieka, ustalonemu porządkowi moralnemu i społecznemu, prawu naturalnemu, Dekalogowi, Bogu. Jest to swoista rewolucja skierowana przeciwko wszystkiemu i wszystkim, czyli także sobie — własnemu rozumowi, woli, uczuciom, zmysłom. Wyraża się ona w skrajnym egoizmie i subiektywizmie. Osoba na tym etapie tylko iluzorycznie służy sobie, podejmując działania samodestrukcyjne. Faktycznie może stać się sługą ideologii buntu, zła, duchowej rewolucji lub nihilizmu. Józef Maria Bocheński OP ukuł termin *homo sovieticus*, czyli osoby uwikłanej w ideologię zła, która dla własnych korzyści jest w stanie poświęcić dobro wspólne. Czy na tym stopniu nie istnieje takie niebezpieczeństwo?

Stopień jedenasty polega na swobodzie grzeszenia, czyli wyborze ewidentnego zła [44]. Jest to wystąpienie przeciwko prawu naturalnemu i Bogu, i przyjęcie takiego sposobu życia, jakby Jego nie było. Jak wskazuje Bernard, chory na pychę wciąż ponosi porażki, ponieważ podejmowane przez niego działania i postawa nie są zgodne z rzeczywistością, kłócą się z nią, ani nie zyskują akceptacji większości osób, widzących egoizm działającego. Egoizm nie jest akceptowany. Wobec tego człowiek pyszny postanawia przełamać kolejne granice, zwracając w ten sposób uwagę na siebie. Łamie wolność rozumianą jako wierność prawdzie i dobru [45], która jest osadzana na greckiej *enkrateii* i *autarkii*. Rozumie wolność jako przełamywanie kolejnych granic, złamanie norm i zasad postępowania, uznając siebie za istotę, która stoi poza moralnością i prawem, „poza dobrem i złem" (Friedrich Nietzsche). Na tym etapie człowiek zaczyna uważać siebie za „boga". Idąc za dywagacjami Iwana z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, możemy za nim powtórzyć, że jeżeli człowiek jest egoistą,

[43] *O stopniach*, 46.

[44] Wprawdzie Sokrates uważa, że człowiek nie wybiera zła dla samego zła, określa zło jako dobro. Jest to wówczas subiektywne dobro, dobro dla siebie.

[45] M. Gogacz, *Wolność przejawem sumienia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1997, s. 433–436.

odrzucającym moralność, duszę i jej nieśmiertelność, to ostatecznie nie ma obiektywnego dobra i zła [46].

Stopień ostatni (dwunasty) to śmierć duszy, wyrażająca się w braku panowania nad sobą. Tu ponownie powracamy do sokratejskiej i antycznej etyki, a mianowicie do *enkrateii*. Na tym poziomie odrzuca się intelekt i wolę oraz ich sprawności (*arete*), wybierając pożądania zmysłowe, niepoddane intelektowi i woli. Jest to duchowe zniewolenie. Jest to upadek intelektu poznającego prawdę i woli kierującej się do obiektywnego, czyli prześwietlonego blaskiem prawdy — dobra. Jest to odrzucenie mądrości i wolności. Człowiek staje się „żywym trupem". Dlatego św. Bernard dodaje:

> gdy pierwsze występki unikną straszliwego wyroku Bożego, szuka się nowych rozkoszy; te zaś uwodzą coraz bardziej. Rozbudza się pożądanie, rozum popada w stan uśpienia, a nałóg zacieśnia pęta. Nieszczęśnik stacza się w przepaść zła i jako więzień poddany zostaje tyranii występków; w końcu pochłania go otchłań cielesnych pragnień, zapomina o pouczeniach rozumu i bojaźni Bożej, i jak szaleniec mówi w sercu swoim: »Nie ma Boga!« (*Ps* 13, 1). Odtąd używa tego, co mu przyjemne, zamiast tego, co godziwe, nie dostrzegając tu żadnej różnicy; nic już nie powstrzymuje jego myśli, rąk, stóp od niegodziwości, o której rozmyśla, którą popełnia i której szuka, ale wszystko, co mu przyjdzie na myśl, na usta, co mu wpadnie do rąk — wszystko to knuje, wszystko to czyni, wszystko to opowiada, złośliwiec, samochwalca, nikczemnik [47].

---

[46] „Iwan Fiodorowicz dodał przy tym, że na tym właśnie polega całe prawo natury, dość więc pozbawić ludzkość wiary w nieśmiertelność duszy, aby natychmiast wygasła miłość, a nawet więcej — wszelka siła żywotna, przedłużająca życie na świecie. To nie wszystko: wówczas nic już nie będzie niemoralne, wszystko będzie dozwolone, nawet ludożerstwo. I nie poprzestając na tym, Iwan Fiodorowicz orzekł na zakończenie, że dla wszystkich poszczególnych ludzi, takich jak my na przykład, którzy nie wierzą ani w Boga, ani w nieśmiertelność duszy, prawo moralne przyrody powinno się natychmiast stać przeciwieństwem poprzedniego prawa religijnego, że zatem egoizm posunięty do zbrodni powinien być nie tylko dozwolony człowiekowi, ale i uznany za niezbędne, najrozsądniejsze i omal nie najszlachetniejsze wyjście w jego sytuacji". Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, t. 1, Warszawa 1978, s. 89. „A to wam dopiero Iwan zagadkę dał! — zawołał z jawną złośliwością Rakitin. [...] Słyszałeś jego idiotyczną teorię: »Jeżeli nie ma nieśmiertelności duszy, to i cnoty nie ma, a zatem wszystko jest dozwolone. [...] Cała ta jego teoria to podłość!«". Tamże, s. 104.

[47] *O stopniach*, 51.

Bernard dodaje, że osoba na tym poziomie:

> bezmyślnie zbliża się do śmierci, albowiem wskutek grzesznego nałogu traci rozum i wędzidło strachu już go nie wstrzymuje. Ci, którzy są w środku drogi, trwają w niepokoju, doświadczają lęku; niekiedy dręczy ich strach przed potępieniem, to znów ulegają starym nałogom, i tak szamocąc się, opadają ku dołowi albo wznoszą się ku wyżynom. Jedynie ci, którzy są na szczycie drabiny albo patrząc w innym kierunku, u jej początku — jedynie ci biegną bez przeszkód i trudności. Jedni, wstępując do życia, drudzy, zstępując ku śmierci; pierwsi pełni są zapału, gdyż przyciąga ich miłość, drugich spycha ciężar namiętności; u pierwszych żar serca, u drugich głupota łagodzi zmęczenie; w pierwszych miłość najdoskonalsza, w drugich skończona niegodziwość niweczy lęki. Wreszcie, pierwszym prawda, drugim zaślepienie zapewniają poczucie bezpieczeństwa. Można więc dwunasty stopień pychy nazwać nałogiem grzeszenia, w którym umiera bojaźń Boża, a rodzi się pogarda [48].

Pycha to nie tylko negacja prawdy, ale także miłości. Miłości rozumianej jako *dilectio*, czyli miłość bezinteresowna, w przeciwieństwie do miłości ujętej jako uczucie (*amor*), lub odpowiedniość natur (*connaturalistas*) czy miłość pożądawcza (*concubiscientia*). Pierwsza charakteryzuje się również stałością i niezmiennością, w przeciwieństwie do kolejnych, które wyrażają się w pragnieniu osiągnięcia (bardzo często) dobra dla siebie [49]. Oczywiście pożądanie dobra dla siebie nie zawsze musi być tożsame z wyborem tego, co gorsze lub złe.

2.2. Stopnie pokory — wstępowanie do góry

Zgodnie z ideą komplementarności pychy i pokory, przy dziewiątym stopniu pychy Doktor Mellifluus wskazuje na zasadność i wyjątkowość pokory w życiu duchowym:

---

[48] Tamże.

[49] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 15; M. Krasnodębski, *Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacz*, „Rocznik Tomistyczny" 3/2014, s. 45–59.

> jakże wspaniałą rzeczą jest pokora! Stroi się w nią nawet wyniosłość pychy, byleby nie zasłużyć na wzgardę. Przełożony jednak może bez trudu ujawnić podstęp, jeśli tylko nie da się lekkomyślnie zwieść owej »pysznej pokorze«, skutkiem czego jeszcze bardziej zasłoniłby winę i oddalił karę. Jak w piecu wypala się naczynie z gliny, tak prawdziwa pokuta bywa doświadczana w cierpieniu. Kto bowiem pokutuje prawdziwie, nie uchyla się przed trudami pokuty, ale cokolwiek mu za winę, której nienawidzi, nałożą, przyjmuje cierpliwie w cichości sumienia. W samym też posłuszeństwie nie zniechęca się wobec napotkanych przeciwności i trudności, nie cofa przed ciężarem takich czy innych doświadczeń, ale daje dowody, iż stoi na czwartym stopniu pokory. Przeciwnie, kto żałuje tylko pozornie, zaledwie dotknie go najmniejsza nawet zniewaga albo spadnie nań kara najlżejsza, nie potrafi dłużej udawać pokory ani ukrywać pychy. Szemrze, zgrzyta zębami, unosi się gniewem, a tym samym udowadnia, iż zamiast stać na czwartym stopniu pokory, spada na dziewiąty stopień pychy. [...] Jakiż wstyd — przyznasz chyba — musi się wtedy palić w sercu człowieka pysznego, gdy jego chytrość doznaje zawodu. Utraci! spokój sumienia, wyzbył się sławy, jednak nie zmazał swej winy. W końcu wszyscy go potępiają, sądzą, oburzają się, tym bardziej że wszelkie dotychczasowe o nim mniemanie okazało się fałszem. Wówczas też niech przełożony ma się na ostrożności: albowiem tym mniej winien przebaczać takiemu, im przez to przebaczenie więcej dałby zgorszenia pozostałym [50].

Pierwszy stopień pokory to poznanie samego siebie i dostrzeżenie własnej nędzy. Drugi to współczucie nędzy bliźniego, trzeci — oczyszczenie władz poznawczych i pożądawczych człowieka [51]. Człowiek nie powinien uciekać od samego siebie. Poznając, kim jest, uświadamia sobie własną kondycję, to że jest ułomny i niedoskonały. Człowiek powstał bowiem z „mułu ziemi". Jest wobec tego stworzeniem zmiennym, kruchym, podlegającym zmęczeniu, zniechęceniu, przeżywającym cierpienia i lęki, dźwigającym brzemię grzechu [52], błądzącym i świadomie wybierającym zło. Poznanie człowieka także nie jest poznaniem doskonałym, ale aspektowym i fragmentarycznym (nie oznacza to, że nie można poznać prawdy). Pokora — powtarza św. Bernard — jest „cnotą, dzięki której człowiek, poznawszy się dokładnie, widzi swoją marność" [53]. Poznanie rzeczy-

[50] *O stopniach*, 47.

[51] Tamże, 13–20; R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 203 i nn.

[52] R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 207.

[53] *O stopniach*, 2.

wistości, stanięcie przed sobą w prawdzie, oczyszcza człowieka, ma wymiar *katharsis* i terapii. Oprócz pokory człowiek potrzebuje także — zdaniem Bernarda — miłości i kontemplacji [54].

Starożytni filozofowie za jedno z najważniejszych zadań człowieka uznali kontemplację (*bios theoretikos*), która rodząc się ze zdziwienia, jest intelektualnym zachwytem nad poznawaną rzeczywistością [55]. Zdaniem Tomasza Stępnia, „można […] powiedzieć, że cała historia filozofii starożytnej jest w pewnym sensie przejściem od kontemplacji rzeczywistości w szkole pitagorejskiej do kontemplacji Boga w szkołach neoplatońskich" [56]. Problematyka kontemplacji znajdzie swoje zwieńczenie w neoplatonizmie, w jego widzeniu najwyższej Prawdy, które ma doprowadzić do zjednoczenia się z Jednym [57]. W następstwie, kontemplacja jest rozważaniem prawdy (*contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri*) [58]. Wydaje się, że Bernard wyrastający z augustynizmu w kontemplacji widzi drogę mistycznego pożądania Boga i dążenia do niego (tradycja afektywno–wolitywna), w przeciwieństwo do Szkoły Wiktorynów, która kontemplację rozumie jako drogę do poznania prawdy (tradycja intelektualna). Ryszard ze Świętego Wiktora pisze, iż „jest rzeczą konieczną, aby w nas zawsze wzrastała miłość dzięki poznaniu i poznanie dzięki miłości" (*debet itaque in nos semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognition*) [59]. Podkreśla on rolę ćwiczenia intelektu w poznaniu, zdobywaniu wiedzy i studiowaniu [60]. Uwyraźniają się tu dwa nurty ówczesnej duchowości.

Tomasz z Akwinu podąży drogą wyznaczoną przez Wiktorynów, łącząc analogicznie kontemplację z miłością. Kontemplacja jest zachwytem nad postrzeganym człowiekiem, nad osobowymi relacjami, które łączą go z tym bytem. Zachwyt ten ma charakter intelektualny, nie jest jednak poznaniem, jest

---

54 Tamże, 5.

55 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1177 a 12 — 1178 a 8; 1178 b 3 — 1179 a 32.

56 T. Stępień, *Kontemplacja — przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 22 (1) 2009, s. 68.

57 Tamże, s. 72. Daniela Gromska, tłumaczka *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, stoi na analogicznym stanowisku, pisząc, że „Arystoteles ma na myśli kontemplację prawdy, z wykluczeniem elementów uczuciowych i mistycznych, które u późniejszych filozofów łączyły się z pojęciem kontemplacji". Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 82, przyp. 24.

58 *STh*, I–II, q. 35, a. 5, ad 3.

59 Richardi a Sanctus Victore, *Beniamin Maior*, [w:] *Patrologiae Latinae*, dz. cyt., 196, 145 C.

60 M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin maior" Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957, s. 181.

jedynie świadczeniem intelektu i woli, że trwa pomiędzy osobami powiązanie przez miłość. Kontemplacja bowiem stanowi intelektualną akceptację miłości. A zatem to poprzez kontemplację dokonuje się intelektualne uporządkowanie funkcjonowania miłości w życiu ludzkim, tego wszystkiego, co miłość powoduje, a powoduje — zdaniem Tomasza — wszelkie ludzkie działanie. „Miłość jest siłą, która skłania człowieka ku kontemplacji, ale także wraz z postępowaniem na drodze duchowej kontemplacja przyczynia się do wzrostu miłości" [61]. Akwinata mówi, że miłość jest motorem ludzkiego działania, oczywiście ma świadomość zła, ma na myśli działania dobre moralnie, które budują osoby i ich powiazania. Zło jest bowiem brakiem dobra (*malum est privatio boni*).

3. Dopowiedzenie św. Tomasza z Akwinu: ujęcie pokory i pychy w *Summa Theologiae*

Św. Tomasz z Akwinu, pomimo że w swojej filozofii odnosi się do Arystotelesa, dystansując tym samym platonizm i neoplatonizm chrześcijański, to jednak z właściwą sobie pokorą odnosi się nie tylko do dorobku Bernarda z Clairvaux.

Zagadnienie poznania samego siebie wprawdzie nie stanowi u Tomasza z Akwinu jednego z wiodących problemów, jednak wskazuje on, że poznanie samego siebie towarzyszy każdemu aktowi poznawczemu, który dokonuje się w intelekcie możnościowym, poznającym rzeczywistość. Intelekt możnościowy nie tylko recypuje za pośrednictwem zmysłów poznawaną rzeczywistość, ale także poznaje własne akty poznawcze. Poznaje zatem samego siebie poprzez aktualizację swojej wiedzy [62]. Uważa, że poznanie ludzkie ma służyć wyższym celom, a nie wiedzy samej w sobie lub ciekawości, krytykowanej przez Bernarda. Tomasz wymienia cztery rany ludzkiej natury po grzechu pierworodnym. Są to: słabość, nieznajomość, złośliwość, pożądliwość [63]. Ich następstwem jest pycha.

Tomasz odnosząc się do *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* Bernarda pisze:

---

61 T. Stępień, *Kontemplacja*, dz. cyt., s. 66; *STh*, II–II, q. 180.

62 M. Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, [bez miejsca wydania] 2019, s. 343–358; *STh*, I, q. 87, a. 1, resp.

63 *STh*, I–II, q. 85, a. 3, resp.

dwanaście stopni pychy, wymienione przez Bernarda to przeciwstawienie dwunastu stopni pokory Reguły św. Benedykta. Bo pierwszemu stopniowi pokory: »spuszczonymi ku ziemi oczyma zawsze okazywać pokorę serca i ciała« przeciwstawia się ciekawość, polegającą na nieporządnie ciekawym rzucaniu oczami na wszystkie strony. Drugiemu stopniowi pokory: »by ktoś mówił mało a rozumnie i nie hałaśliwie« przeciwstawia się lekkomyślność (*levitas mentis*), polegająca na pysze mowy. Trzeciemu stopniowi pokory: »nie być łatwym i skorym do śmiechu« przeciwstawia się »bezpodstawna wesołość« (*inepta laetitia*). Czwartemu stopniowi pokory: »milcz, a mów tylko, gdy cię pytają« przeciwstawia się chełpliwość. Piątemu stopniowi pokory: »postępować zgodnie z ogólnie przyjętą normą klasztoru« przeciwstawia się niesforność, polegająca na tym, że ktoś chce okazać się świętszym niż inni. Szóstemu stopniowi pokory: »wierzyć i okazywać, że się jest poniżej innych«, przeciwstawia się arogancja, polegająca na tym, że ktoś stawia się wyżej nad innych. Siódmemu stopniowi pokory: »wyznawać i wierzyć, że się jest użytecznym do niczego i godnym niczego« przeciwstawia się zarozumiałość, polegająca na uważaniu się za zdolnego do czegoś wielkiego. Ósmemu stopniowi pokory: »wyznawać swe grzechy« przeciwstawia się »obrona popełnionych grzechów«. Dziewiątemu stopniowi pokory: »uzbrajać się w cierpliwość w trudnościach i przeciwnościach« przeciwstawia się »udawane przyznawanie się« polegające na tym, że ktoś obłudnie przyznaje się do wykroczeń celem uniknięcia kary. Dziesiątemu stopniowi pokory, którym jest posłuszeństwo, przeciwstawia się warcholstwo (*rebellio*). Jedenastemu stopniowi pokory: »by człowiek nie szukał przyjemności w czynieniu tego, co chce« przeciwstawia się swawola, polegająca na tym, że człowiek ma specjalną przyjemność w czynieniu tego, co mu się chce. Ostatniemu wreszcie stopniowi pokory, którym jest, bojaźń Boża, przeciwstawia się nawyk grzeszenia, w którym zawiera się pogarda Boga [64].

Tekst Akwinaty paradoksalnie nie jest tylko rozprawą teologiczną, gdyż Akwinata uprawia także filozofią rozumianą jako naturalne poznanie rzeczywistości. Jego rozważania o pokorze i pysze mają uzasadnienie antropologiczne i moralne, gdyż zależy mu, aby zbadać kondycję człowieka nie tylko w aspekcie nadprzyrodzonym, ale również naturalnym. W tym aspekcie wydają się rozchodzić ujęcia Tomasza i Bernarda. Doktor Anielski rozważa je z perspektywy władz i uczuć, i sprawności człowieka.

[64] *STh*, II–II, q. 162, a. 4, resp.

Akwinata pisze, że pycha polega na tym, że ktoś swoją wolą dąży wyżej tego, czym (kim) jest. Jest to zatem działanie świadome, przekraczające rozum człowieka, który winien ocenić rzeczywistość taką, jaka ona jest. Idąc za Izydorem z Sewilli dodaje, że człowiek pyszny chce być uważany za wyższego, niż w rzeczywistości jest[65]. Wola człowieka winna podporządkować się intelektowi. Jeżeli to nie nastąpi, wówczas wola kieruje się do uczuć, które z władzami zmysłowymi (szczególnie *vis cogitativa* — władza konkretnej oceny), stają się jej ostatecznymi wyznacznikami w poznaniu i działaniu. Prowadzi to do redukcji poznania (sensualizm lub agnostycyzm) i pożądania (emotywizm) oraz do relatywizmu poznawczego i moralnego. Pychę uznaje Tomasz za pierwszy grzech Adama i Ewy[66]. Chociaż w filozofii greckiej zasadniczo nie pojawia się problematyka pokory, tak jak w judaizmie i chrześcijaństwie, to chyba jej intuicję znajdujemy u Platona. Pycha przeciwstawia się umiarkowaniu i oddala od bogów[67], co ma swoje źródło w greckiej mitologii[68]. Czyżby zatem była ona powodem opuszczenia przed duszę ludzką świata idei i uwięzienia duszy w więzieniu ciała?

Pycha to odstępstwo człowieka od Boga[69], ponieważ przekroczenie porządku rozumu jest zarazem przekroczeniem prawa naturalnego i porządku ustalonego przez Boga. Tak ujęta pycha ma swoje następstwo nie tylko na gruncie życia religijnego, ale także moralnego, na co wcześniej wskazywali stoicy. Tomasz, tak jak Bernard, uwyraźnia, że skutkiem negacji Boga jest negacja prawdy[70]. Zdaniem Akwinaty, odwrócenie się od Boga odbywa się z trojakiego powodu:

---

65 *STh*, II–II, q. 162, a. 1, resp.

66 *STh*, II–II, q. 163, a. 1, resp.

67 Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska Warszawa 1997, IV 715E–716B: „Mężowie [...] bóg, który, jak głosi prastare orędzie, początek, koniec i środek dzierży wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wieczystym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Sprawiedliwość, gardzicieli prawa bożego mścicielka. Trzyma się jej ten, kto chce wieść szczęsny żywot, i podąża w jej ślady, maluczki i skromny. Ten zaś, kto wynosi się chełpliwie i dumny ze swego bogactwa, zaszczytów czy piękności cielesnej, młodzieńczą butą i głupotą pali się w duszy i pychą się wydyma, że to niby zwierzchnika nie potrzebuje ani przewodnika, lecz sam zdolny jest przewodzić innymi, odrzucony zostaje przez boga i pozostawiony samemu sobie". Por. M. Szram, *Terminologia dotycząca pokory i pychy w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku*, „Vox Patrum" 32(2012) 58, s. 328–329.

68 Por. M. Więcowski, *Tu jest Grecja! Antyk na nasze czasy*, Warszawa 2023, 44–45 i nast.

69 *STh*, II–II, q. 161, a. 5, ad. 4; q. 162, a. 5, resp.

70 Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie* (*Quaestiones disputationae de veritate*), tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Kęty 1998, q. I, a. 1, resp.

albo nieświadomości (ignorancja), albo słabości natury (czyli dominacji uczuć, braku sprawności), lub też z powodu „pragnienia jakiegoś innego dobra" [71]. Wydaje się, że ostatni powód może mieć swoje źródło nie tylko w ignorancji człowieka oraz w braku sprawności. Czy nie jest to tzw. „heglowskie ukąszenie", wyrażające się w służbie idealizmu i ideologii, relatywizowaniu Prawdy? Utopizm stanowi bowiem ucieczkę przed prawdą w świat mitu.

W konsekwencji problem pychy to zagadnienie paidetyczno–aretologiczne, związane z uprawą intelektu i woli, ich sprawności i cnót. Powtórzmy za Tomaszem z Akwinu, że pycha jest przekroczeniem porządku rozumu [72]. Tak ujęta pycha jest złem. Jednak może być także pycha „dobra", polegająca na posiadaniu predyspozycji, przekraczających swoją miarą rozum. Są nimi wyjątkowe uzdolnienia, które ktoś otrzymuje w jakiejś dziedzinie (np. w muzyce Wolfgang Amadeusz Mozart czy Fryderyk Chopin) i mimo że przekraczają one miarę rozumu, nie są faktycznie czymś pysznym. W tym znaczeniu Tomasz rozumie „dobrą" i „złą" pychę.

Ponadto pycha jest przeciwieństwem wielkoduszności. Jest zbliżona do małoduszności. W *Summie Theologiae* czytamy:

> [...] bo jak funkcją wielkoduszności jest popędzać ducha do rzeczy wielkich przeciw zniechęceniu, tak funkcją pokory jest odwodzić ducha od nieporządnego dążenia do rzeczy wielkich przeciw zarozumiałości. Małoduszność zaś, brana jako wycofywanie się od dążenia do rzeczy wielkich, jest bezpośrednio przeciwstawieniem przez niedociągnięcie wielkoduszności. Jeśli jednakże sprawia zajęcie się ducha rzeczami podlejszymi niż to wypada dla człowieka, małoduszność jest przeciwstawieniem pokory przez niedociągnięcie; w obu bowiem wypadkach pochodzi z małości ducha [73].

Tomasz doprecyzowuje, iż pożądane przez człowieka dobro motywuje go do pokonania stojących na jego drodze trudności. Potrzebne jest tu uczucie nadziei, obligujące do podejmowania nowych wyzwań, służących do osiągnięcia upragnionego celu — dobra. Uczucie nadziei motywuje i obliguje do podejmowania wysiłku, służącego do osiągnięcia upragnionego dobra. Należy doprecyzować, że samo dobro jest tu rozumiane jako dobro dla mnie, czyli coś subiektywnego, oraz że sama nadzieja może być uczuciem agresywnym,

[71] *STh*, II–II, q. 162, a. 6, resp.

[72] *STh*, II–II, q. 162, a. 1, ad. 1.

[73] *STh*, II–II, q. 162, a. 1, ad. 3.

zmuszającym osobę do podejmowania działań nie zawsze go chroniących i zgodnych z jego rozumną naturą. Zagadnienie to zostanie jeszcze poruszone w dalszej części artykułu.

Akwinata konkluduje, że uczucia potrzebują podwójnego wsparcia sprawności. Z jednej strony, konieczne jest nałożenie „właściwej miary i powściąganie ducha, by nie dążył bez umiaru" [74], co spełnia pokora. Z drugiej strony, „umacnianie ducha przeciw zniechęceniu i podniecanie go, by dążył do rzeczy wielkich zgodnie z prawym rozumem" [75] — co jest zadaniem wielkoduszności. Doktor Anielski wykazuje, że pycha w pewien sposób należy do władzy gniewliwej. Należy do niej w tym sensie, że uczucia gniewliwe (nadzieja, rozpacz, odwaga, bojaźń, gniew) muszą pokonać przeszkody na swojej drodze, które nie pozwalają im na osiągnięcie pożądanego celu. Uczucia gniewliwe muszą wygenerować emocję pozwalającą im na pokonanie przeszkody. Może być to także energia kierująca człowieka do celu przekraczającego naturalną miarę intelektu i zatem prowadzącą do pychy. Z drugiej strony, źródłem pychy może być sama wola człowieka, która nie ma wypracowanych swoich sprawności — cnoty umiarkowania.

Pokora jest „poznaniem własnych braków", pryncypiów postępowania i wychowania, zaakceptowaniem ich, co stanowi przedmiot etyki i pedagogiki oraz w pewnym sensie psychologii. Tomasz pisze, że „podmiotem pokory są dążenia. Dlatego należy stwierdzić, że właściwą funkcją pokory jest kierowanie ruchami dążeniowymi i zaprowadzanie w nich ładu" [76]. Pokora nie polega na zaufaniu we własne siły [77]. Kondycja człowieka jest ułomna, co zostało już wspomniane. Realizm św. Tomasza wyraża się nie tylko w stwierdzeniu o upadłej naturze człowieka, ale także w przekonaniu, że musi ona przy pomocy uprawy intelektu, woli, zmysłów i uczuć wypracować moralną doskonałość. Dodatkowo naturę człowieka wspiera łaska. Moralnie usprawniony człowiek nie wynosi się nad innymi, nie dlatego, że nie ceni własnych zalet i sprawności, ale widzi, je także u innych ludzi [78]. Posiada także świadomość własnej ułomności. Pokora zatem jest powiązana nie tylko z umiarkowaniem, ale także z męstwem, wyrażają-

[74] *STh*, II–II, q. 161, a. 1, resp.
[75] *STh*, II–II, q. 161, a. 1, resp.
[76] *STh*, II–II, q. 161, a. 2, resp.
[77] *STh*, II–II, q. 161, a. 2, ad. 2.
[78] *STh*, II–II, q. 161, a. 3 resp.

cym się np. we wstrzymywaniu się od zbyt pochopnego oraz/lub niezgodnego z prawdą oceniania. Stanowi ona zatem postać umartwienia [79].

Stąd Akwinata dodaje, że

> sposobem właściwym umiarkowaniu, będącym jego główną wartością, jest poskramianie lub tłumienie (*repressio*) naporu jakiejś namiętności. Dlatego wszystkie cnoty poskramiające lub tłumiące napór jakichś uczuć oraz kierujące czynnościami są uważane za części umiarkowania. Otóż, jak łagodność przytłumia ruch gniewu, tak pokora przytłumia ruch nadziei, która jest ruchem ducha dążącego do rzeczy wielkich. Dlatego zarówno łagodność, jak pokora są częściami umiarkowania. Dlatego nawet Filozof wyraża się o kimś, kto dąży do rzeczy małych, bo na to go tylko stać, że nie jest wielkodusznym, lecz umiarkowanym, a my byśmy go nazwali pokornym. Między innymi częściami umiarkowania, z powodu podanego wyżej, pokora zawiera się w skromności w znaczeniu przyjętym przez Cycerona, jako że pokora jest nie czym innym, jak pewnym ładem ducha [80].

4. Wnioski końcowe: paidetyczne i terapeutyczne kształtowanie potencjalności człowieka

Pomimo że Bernard z Jasnej Doliny swój traktat skierował do mnichów z Clairvaux, to wydaje się, że kondycja współczesnego człowieka jest taka sama jak w XII czy XIII wieku i dotyczy ona większości populacji. Człowiek i dzisiaj żyje w „umiłowaniu własnej wyższości" [81], oraz „dramatem zdradzonej miłości" [82]. Jednak jego celem i powołaniem nie jest nędza (szczególnie nędza duchowa).

Celem *paidei* (i terapii filozoficznej) jest integralne usprawnienie władz człowieka, wprowadzenie doń ładu i harmonii, ujawnienie prymatu intelektu. Nie jest to zadanie łatwe i automatyczne. Sprawności i nawyki nie są czymś wrodzonym, lecz nabytym. Wydaje się, że wrodzone są pewne reakcje na gruncie władz człowieka, ale większość z nich i tak może podlegać kontroli intelektu. Należy procesem uprawy objąć całego człowieka i wszystkie jego władze:

---

79 M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 36.

80 *STh*, II–II, q. 161, a. 4, resp.

81 R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 164.

82 Tamże, s., 166.

władzę ruchu, wegetatywną, pożądawczą i poznawczą. Należy zatem kolejno przeprowadzić żmudny proces kształcenia i wychowania, obejmujący: zmysły, uczucia, wolę i intelekt człowieka. Mieczysław Gogacz wskazuje, że wykształcenie jest umiejętnością rozpoznawania tego, co prawdziwe i dobre, wychowanie zaś jest „zespołem nieustannie podejmowanych czynności, które utrwalają więź intelektu z prawdą i woli z dobrem" [83]. Kształcenie ma zatem charakter wprowadzający do kultury duchowej i materialnej ukazanie pryncypiów i zasad, ogląd rzeczywistości, co odbywa się w rodzinie i szkole. Wychowanie ma na celu utrwalenie tych powiązań, poprzez umiejętności wybory tego, co prawdziwe i dobre. M. Gogacz zarysowuje to w następujący sposób:

- wykształcenie intelektu to usprawnienie go w rozpoznawaniu pryncypiów, współstanowiących byt;
- wykształcenie woli jest nauczeniem jej wyboru dobra wskazanego jej przez intelekt;
- wykształcenie uczuć to nabycie przez nie wrażliwości na piękno;
- wychowanie intelektu to usprawnianie go w umiłowaniu prawdy, w trwaniu przy tym, co słuszne (w sensie poznawczym);
- wychowanie woli polega na wierności nie tyle temu, co intelekt rozpoznał jako prawdę i ukazał to woli jako dobro, ile raczej temu, przy czym trwa intelekt i ukazuje jako wywołujące dobre skutki;
- wychowanie uczuć to wyćwiczenie ich w podleganiu intelektowi i woli;
- wykształcenie zmysłowych władz wewnętrznych polega wyćwiczeniu ich w wierności i zgodności w właściwym im przedmiotem poznania;
- wykształcenie *vis cogitativa* to poddanie jej sądów roztropności za pośrednictwem intelektu czynnego.

Kształcenie i wychowanie to zatem wprowadzenie w życie człowieka mądrości i kontemplacji. Aby było to możliwe, należy rozpocząć od wychowania *vis cogitativa* i uczuć. Warto w tym miejscu przywołać dość długi, ale ważny cytat z M. Gogacza:

> chodzi np. o to, aby wzrok odbierał wszystkie dające się dostrzec elementy przedmiotu i nie mieszał swych doznań z wyobrażeniami. Podobnie należy wyćwiczyć inne zewnętrzne władze zmysłowe. Jest to ważne w procesach abstrahowania i w opisie isto-

[83] M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt. s. 24.

towej relacji poznawania. To wyćwiczenie władz zewnętrznych spowoduje, że w proces zmysłowej recepcji poznawczej nie włączą się działania zmysłów wewnętrznych. Już wspomnieliśmy, że w recepcje wzrokowe może wniknąć wyobrażenie. Wykształcenie wewnętrznych władz zmysłowych polega także na wyćwiczeniu ich w wierności ich przedmiotowi. Zmysł wspólny ma tylko scalić wszystkie odebrane informacje, wywoływane przez oddziałujące na nas byty zewnętrzne. Z tego scalenia wyobraźnia ma wydobyć zespoły wrażeń dla pełnienia roli fizycznego znaku treści intelektualnych. Pamięć ma przechować kompozycje znaków i znaczeń. Te kompozycje ma utworzyć władza konkretnego osądu. Jest to władza zmysłowa, działająca więc mechanicznie, jednak zgodnie z nabytym przez ćwiczenie nawykiem. Wpływa jednak na nią intelekt w większym stopniu niż na inne zmysły wewnętrzne, gdyż swoiście współpracuje z intelektem czynnym. Łączy bowiem ze znakiem wewnętrznym te treści intelektualne, które stawia wobec niej intelekt czynny. Ta władza swoiście naśladuje myślenie i dlatego nazywa się *vis cogitativa*. Łącząc ze sobą znaki i znaczenia tworzy także pojęcia powszechne gatunkowe i rodzajowe. Tworzenie ich polega na scalaniu elementów różnych występujących w bytach jednostkowych lub na scalaniu elementów podobnych, branych z różnych bytów. *Vis cogitativa* może pomylić rodzaje, także gatunki. Wynikiem jej pomyłek jest np. pojęcie syreny jako połączenie gatunkowych elementów człowieka z elementami innego gatunku i uznanie tego rodzaju za gatunek, którym jest człowiek o kształcie ryby. Można dodać, że najtrudniej wykształcić, a więc wyćwiczyć w prawidłowym działaniu właśnie *vis cogitativa*. Ona powoduje nieprawidłowe łączenie w całości różnych wrażeń. Jest przede wszystkim władzą łączenia. Ona także wpływa na powstawanie różnorodnych relacji. Należy przy okazji zauważyć, że tworzenie relacji nie ujawnia duchowej natury człowieka, lecz część zmysłowej działalności poznawczej ludzi. O duchowości człowieka świadczy umiejętność identyfikowania pryncypiów współstanowiących byt, wyzwalający recepcję poznawczą. Powtórzmy, że tej recepcji dokonuje intelekt możnościowy [84].

Władza konkretnej oceny, łącząca ze sobą wyobrażania, współpracuje z uczuciami. Jej działania zmierzają do wyeliminowania intelektu i podporządkowania sobie woli człowieka. Ma to swoje nie tylko wychowawcze, ale także psychiczne konsekwencje dla rozwoju człowieka (coraz częściej diagnozowany kryzys współczesnej edukacji ma swoje źródła właśnie w źle kształtowanej władzy *vis cogitati-*

[84] M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki,* dz. cyt., s. 23–24.

va i uczuciach, a nie tylko w braku uprawy intelektu). W obliczu negacji potrzeby uprawy intelektu i woli człowieka, zasadne wydaje się stwierdzenie Henryka Majkrzaka, że „życie człowieka pozbawione cnót nie jest życiem godnym człowieka"[85].

Dodajmy, że uczucia są zareagowaniem na poziomie zmysłowości człowieka na wyobrażenie dobra lub zła fizycznego. Są skierowane na odczucie jakiegoś dobra dla mnie, którego nie należy utożsamiać z dobrem moralnym. Uczucia są zmienne, gdyż zależą od wyobrażeń *vis cogitativa*. W konsekwencji uczucie miłości nie jest tym samym, co miłość jako osobowa relacja (*dilectio*). Uczucie miłości (*amor*) jest źródłem dążenia do dobra dla mnie, czyli do upragnionego celu. Według Akwinaty, miłość jest upodobaniem w przedmiocie, do którego się dąży[86]. Z racji na wpływ *vis cogitativa* na uczucia ich wyobrażenie dobra jest bardzo subiektywne i uznaniowe. Biorąc pod uwagę ułomność natury człowieka, o której pisze Tomasz z Akwinu, uczucia człowieka mogą być „egoistyczne". Człowiek bowiem na ich poziomie ujmuje tylko „dobro dla siebie". Utożsamienie uczuć i osobowych relacji ma swoje konsekwencje w życiu człowieka. Na płaszczyźnie spotkania osób inne relacje wyznaczają uczucia, które ze swojej natury są zmienne i nietrwałe, inne zaś są osobowe relacje, które wyróżnia stałość i obecność. Człowiek potrzebuje bezinteresownej miłości, która jest darem chroniącym go i integralnie rozwijającym. Doniosłego znaczenia nabiera kwestia wychowania miłości na płaszczyźnie sprawności intelektu i woli, porządkująca uczucia człowieka oraz prymat intelektu przed uczuciami[87] i poznania przed pożądaniem[88].

---

85 H. Majkrzak, *Św. Tomasza z Akwinu pycha i pokora*, dz. cyt., s. 31.

86 *STh*, I–II, q. 26, a. 1, resp.

87 M. Gogacz, *Filozoficzne rozważania o rozpaczy i nadziei*, „Studia Philosophiae Christianae ATK" 19(1983)2, s. 151–182.

88 Analizując stopnie pychy w ujęciu Bernarda z Clairvaux być może warto odnieść się do koncepcji powstawania i leczenia nerwic u Anny Terruwe i Conrada Baars. Nerwica energii ma miejsce wówczas, kiedy uczucia gniewliwe (nadzieja, ambicja, odwaga) naciskają na inne uczucia i wyraża się ona: nadmierną odwagą, niezdrową ambicją, niespożytą energią do działania, w pracoholizmie. Osoba z nerwicą energii osiąga duże sukcesy, ale odbywa się to ze szkodą innych osób (cel uświęca środki) lub/i własną. Jej sukces jest okupiony wypaleniem, ponieważ odbywa się kosztem innych uczuć i oczywiście relacji osobowych (miłość, otwartość, zaufanie). Z kolei nerwica histeryczna polega na nacisku uczuć gniewliwych na uczucia pożądliwe (uczucie miłości, niechęci, nienawiści, pożądania, przyjemność, wstręt). Te ostatnie dążą do zaspokojenia pragnień, którym na drodze stają uczucia gniewliwe (np. nadzieją — będąca uczuciem agresywnym, lub bojaźń/lęk ewentualnie gniew). Wówczas ma miejsce konflikt pomiędzy uczuciami, nacisk jednych na drugie, wypieranie ich, co skutkuje nerwicą histeryczną. Wyraża się ona w zbyt

Pychę można porównać do duchowej samozagłady i samozakłamania. Nie tylko w wychowaniu, ale także w terapii jest to ważna prawda. I terapeuta, i jego pacjent muszą stanąć w prawdzie przed samymi sobą. Prawda bowiem oczyszcza i wyzwala człowieka. Terapia filozoficzna podejmuje próbę konfrontacji człowieka z prawdą, jest próbą poznania samego siebie, kontemplacji oraz nauką miłości *dilectio*. Celem terapii filozoficznej jest bowiem poznanie samego siebie, umiłowanie rzeczywistości, czyli kontemplacja [89] i nawiązania, a następnie potrzymanie osobowych relacji istnieniowych. Poznanie samego siebie stanowi punkt wyjścia nie tylko filozofii i *paidei*, ale także terapii filozoficznej.

emocjonalnym, nieadekwatnym do sytuacji reagowaniu na napotkane trudności. Nerwica lękowa maskująca energię jest dość skomplikowana w swojej strukturze. Nacisk na uczucia jest podwójny. Naciskają na nie — uczucie nadziei (energia) i uczucie bojaźni (lęk). W konsekwencji człowiek swój lęk maskuje udawaną energią. Być może ma ona miejsce na jedenastym stopniu pychy? Niewykluczone, iż na rozwój stopni pychy ma także wpływ uczucie lęku (np. przed śmiercią i może samym Bogiem). Pragnienie zaspokojenia uczucia przyjemności (chociażby na płaszczyźnie seksualnej człowieka) może spotkać się z lękiem, podyktowanym moralnością lub religią, co może być przyczyną nerwicy lękowej. Wynika to z niewłaściwego obrazu Boga jako źródła represji, wytworzonego przez *vis cogitativa*. Nerwica lękowa polega na nacisku bojaźni (lęku). Człowiek ze strachu nie podejmuje działań, jest zdominowany przez strach, który niszczy inne uczucia. M. Gogacz określa taką postawę „chorobą skrupułów" (M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987). Prowadzi ona często to kryzysu życia religijnego i duchowego, a nawet odrzucenia Boga. Być może warto szerzej zbadać zagadnienie pychy w perspektywie nerwic wymienionych przez tych holenderskich psychiatrów? Istotnym problemem jest także integracja uczuć człowieka. Jak wykazują Terruwe i Baars nerwice nie powstają jako rezultat nacisku intelektu na uczucia pożądliwe i gniewliwe, ale z powodu ich wewnętrznej rywalizacji i walki między sobą. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, wskazujące na błędne ujęcie psychoanalizy Zygmunta Freuda w tej kwestii. Dla prawidłowego życia psychicznego należy zatem uporządkować uczucia. Zabieg ten chroni człowieka także przed pychą i jej skutkami. Na gruncie życia emocjonalnego potrzeba miłości i skutki wywołane jej deficytem. Terapeutyczne znaczenie miłości *dilectio*. Brak miłości rodzi nie tylko nerwice, ale również pychę jako reakcję na poczucie odrzucenia. Por. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989, s. 25. Warto sięgnąć do recenzji tej książki autorstwa Artura Andrzejuka, podkreślającego wartość tej pozycji, ale zarazem wskazującego na niedociągnięcia terminologiczne i merytoryczne (np. brak intelektu możnościowego, wprowadzenie „intelektu intuicyjnego") w rozumieniu antropologii filozoficznej Tomasz z Akwinu, występujące u holenderskich psychiatrów. Por. A. Andrzejuk, *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, A. A. Terruwe, C. W. Baars, Poznań 1987 [recenzja], „Studia Philosophiae Christianae ATK" 27(1991)1, s. 148–157; A. Terruwe, C. Baars, *Integracja emocjonalna*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2023.

[89] U. Wolska, *Terapia filozoficzna...*, dz. cyt., t. 2, s. 27–41.

Bibliografia

Źródła:

Alighieri Dante, *Boska komedia,* tłum. A. Świderska, Kęty 2003.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie,* t. 6, Warszawa 1996.

Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1–2, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996.

Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991.

Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, t. 1, Warszawa 1978.

Piotr Abelard, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.

Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.

Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska Warszawa 1997.

Reguła św. Benedykta z Nursji (fragmenty), [w:] https://www.benedyktynki–zarnowiec.pl/duchowosc/regula–sw–benedykta–regula–sancti–benedicti/ [stan z dn. 12.06.2023].

Richardi a Sanctus Victore, *Opera omnia*, [w:] *Patrologiae Latinae*, tomus unicus, ed. J. P. Migne, [Paris] 1855.

Saint Bernardi, *Opus omnia,* [w:] *Patrologiae Latinae,* tomus CLXXXII, ed. J. P. Migne, [Paris] 1859.

Thomas Aquinatis, *Summa theologica*, t. 1–5, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1932.

Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie (Quaestiones disputatae De veritate),* t. 1–2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszyński, Kęty 1998.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22 (*Umiarkowanie*), tłum. S. Bełch, Londyn 1963.

Opracowania:

Adamski J., *Pokora postawą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1915.

Andrzejuk A., *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu, A. A. Terruwe, C. W. Baars, Poznań 1987 [recenzja]*, „Studia Philosophiae Christianae ATK" 27(1991)1, s. 148–157.

Andrzejuk A., *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux,* „Studia Philosophiae Christianae UKSW" 47(2011)2, s. 64–65.

Aubé P., *Św. Bernard z Clairvaux*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2019.

Biffi I., *Bernard z Clairvaux i Tomasz z Akwinu,* tłum. P. Borkowski, Poznań 2010.

Chesterton G. K., *Św. Tomasz z Akwinu,* tłum. A. Chojecki, Katowice 1949.

Chudy W., *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa 2003.

Chudy W., *Społeczeństwo zakłamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1–2, Warszawa 2007.

Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,* tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Gilson É., *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris 1947.

Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

Gogacz M., *Filozofia bytu w „Beniamin maior" Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957.

Gogacz M., *Filozoficzne rozważania o rozpaczy i nadziei,* „Studia Philosophiae Christianae ATK" 19(1983)2, s. 151–182.

Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987.

Gogacz M., *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993.

Gogacz M., *Wolność przejawem sumienia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1997, s. 433–436.

Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.

Grousset R., *Epopeja krucjat,* tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2023.

Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego,* tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Piotrowski, Poznań 1999.

Kiełtyka S., *Św. Bernard z Clairvaux,* Kraków 1983.

Krasnodębski M., *Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacz*, „Rocznik Tomistyczny" 3/2014, s. 45–59.

Krasnodębski M., *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona,* Warszawa 2011.

Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian,* Kraków 2013.

Majkrzak H., *Pokora chrześcijańska,* Kraków 1999.

Majkrzak H., *Św. Tomasz z Akwinu: pycha i pokora*, „Theofos" 4/2018, s. 30–41.

Semenenko P., *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych,* Kraków 1896.

Stępień T., *Kontemplacja — przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy,* „Warszawskie Studia Teologiczne" 22 (1) 2009, s. 63–72.

Szram M., *Terminologia dotycząca pokory i pychy w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku*, „Vox Patrum" 32(2012) 58, s. 327–342.

Terruwe A., Baars C., *Integracja emocjonalna*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2023.

Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989.

Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernard z Clairvaux*, Poznań 2011.

Torell J. P., *Wprowadzenie w św. Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2021.

Weischeipl J, *Tomasz z Akwinu — życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

Węcowski M., *Tu jest Grecka! Antyk na nasze czasu,* Warszawa 2023.

Witek S., *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne" 17(1970)3, s. 5–23.

Witek S., *Kwestia pokory w średniowieczu przed świętym Tomaszem z Akwinu,* „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne" 19(1972)2, s. 171–188.

Wolska U., *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Warszawa–Radzymin 2017.

Wolska U., *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 2, Warszawa 2019.

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2, Lublin 1999.

Woroniecki J., *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych,* „Człowiek w kulturze" 12/1999, s. 255–264.

Wysoczański W., *Pokora i pokorność w polszczyźnie (w świetle kolokacyjnych, frazeologicznych i paremicznych)*, „Studia Lingwistica" 16/2021, s. 224–238.

Zembrzuski M., *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, [bez miejsca wydania] 2019.

PAIDETIC AND THERAPEUTIC SIGNIFICANCE OF "HUMILITAS" AND „SUPERBIA" IN THE PHILOSOPHY OF ST. BERNARD OF CLAIRVAUX AND ST. THOMAS AQUINAS

Summary

Saint Bernard of Clairvaux devoted a small treatise to the issues of humility and pride entitled *Liber de gradibus humilitatis et superbiae.* Saint Thomas Aquinas addressed these issues in II–II of *Summa Theologiae* and other smaller works. Therefore they can be considered to be secondary issues in their theology and philosophy. On the other hand it is humility or pride that identifies a person's attitude towards himself, other people, God or reality. They make one to face the truth obout oneself, the truth about reality or their rejection, falling into a lie, illusion, myth, resentment, pride. It seems that these two works written in the 12th and13th centuries have lost none of their relevance. The author analyses them from an anthropological–ethical and therapeutic–paidetic perspectives. It

turns out that these texts, which are theological treatises, contain rich practical issues in the field of paideia i.e. comprehensive and integral human cultivation and philosophical therapy. Extracting it is the content of this article.

Keywords: *St. Bernard of Clairvaux, St. Thomas Aquinas, humilitas (humility), superbia (pride), philosophical therapy, classical philosophy, paideia.*

KAPISZTRÁN VARGA OFM[1]

JAKIEJ SZKOŁY CHCEMY?
(część 1)

1. Wstęp. 2. Trochę historii. 3. Zmiany roku 1990 i ich konsekwencje. 4. Obecna sytuacja i stan liceum i internatu. 5. Okoliczności, w których chcemy utrzymać szkołę i jej wartości.

Abstrakt

Męskie Liceum Franciszkańskie w Esztergom zostało założone na początku XX wieku, ale wpisuje się w bogatą historię zakonu franciszkanów na Węgrzech i samego miasta Esztergom. Po drugiej wojnie światowej węgierskie władze komunistyczne podejmowały nieudane próby zlikwidowania tej szkoły. Pomimo tych działań Liceum w Esztergom kształciło elitę w duchu katolickich zasad moralnych i wartości. Po zmianach ustrojowych w 1990 r. przed szkołą stanęły nowe już globalne wyzwania i zagrożenia. Zostały one omówione w niniejszym tekście.

Słowa kluczowe: *Liceum Franciszkańskie w Esztergom, katolicka edukacja na Węgrzech, tradycja, pedagogika*

1. Wstęp

O czym myśli człowiek XXI wieku, gdy słyszy o liceum z internatem dla chłopców, prowadzonym przez zakon? Zwykle myśli o romantycznych powieściach lub filmach, przedstawiających zimny, bezduszny, obcy świat minionej epoki,

[1] Dr historii, pedagog, dyrektor Liceum Franciszkańskiego w Esztergom na Węgrzech.

z dziećmi zamkniętymi, tęskniącymi za wolnością, surowymi i nieludzkimi karami, nadużyciami władzy i innych, dyscypliną wojskową, światem prawie Olivera Twista itp. Kto pomyślałby w związku z tym o pedagogice, planowaniu, osobistej uwadze i prowadzeniu, zasadach pedagogicznych i jej praktyce?

Być może powieści i filmy tak przedstawiają takie szkoły i z pewnością są też tacy, którzy ich w ten sposób doświadczyli; pytanie brzmi, jaka jest dzisiejsza rzeczywistość? Czy to ma prawo istnieć dzisiaj? Czy da się to dziś „zrobić"? Czy w XXI wieku jest to jeszcze do zaakceptowania? Dlatego właśnie chciałbym przedstawić istniejące ponad 90 lat, działające do dziś liceum z internatem dla chłopców, prowadzone przez franciszkanów (bernardynów), jego pedagogię i program pedagogiczny.

2. Trochę historii

Obecnie na Węgrzech istnieją dwa licea z internatem dla chłopców. Jedno prowadzone jest przez mnichów z opactwa benedyktynów w Pannonhalma, założonego w 996 roku, a drugie — o którym tu piszę — prowadzone jest przez franciszkanów w Esztergom. Oba zostały założone w latach 20. XX wieku, oczywiście z różnicami wynikającymi ze specyfiki obu zakonów, ale oba mogły trwać także przez lata komunizmu.

Dla franciszkanów Esztergom jest ważny, ponieważ to tutaj osiedlili się oni na Węgrzech jeszcze za życia św. Franciszka, a nazwa prowincji zakonu przez pewien czas brzmiała *Prowincja Esztergom*. W średniowieczu była to również siedziba *studium generale* zakonu. Nawiasem mówiąc na Węgrzech franciszkanie (tak konwentualni, jak obserwanci [bernardyni]) zawsze byli związani z nauczaniem. Na przykład w drugiej połowie XVIII wieku 10% szkół średnich było utrzymywanych przez zakon, co oznaczało 15–18 średnich instytucji edukacyjnych, w tym kilka z nich liczących 3–500 uczniów.

W czasie powstania szkoły w Esztergom 46% węgierskich instytucji edukacyjnych było prowadzonych przez Kościół katolicki. Zakładając internat w 1928 r. i 8–klasowe liceum w 1931 r., kierownictwo prowincji zakonu, noszące imię Najświętszej Maryi Panny [2], chciało zadbać o podniesienie poziomu inte-

[2] W tym czasie na Węgrzech działały dwie prowincje zakonne franciszkańskie. Prowincja imienia Najświętszej Maryi Panny, która założyła szkołę, oraz prowincja imienia św. Jana Kapistrana.

lektualnego zakonu i zapewnić mu młodzież na przyszłość. Ponieważ jednak w bezpośrednim sąsiedztwie franciszkanów od dawna działało w Esztergom Liceum Benedyktyńskie, a do tego arcybiskup[3] miejsca był wówczas również benedyktynem, franciszkanie mogli założyć szkołę z zastrzeżeniem, że będą przyjmować tylko uczniów zamieszkałych w internacie. Założenie szkoły znacznie ułatwił fakt, że w sąsiednich krajach franciszkanie również zakładali podobne szkoły w tym samym czasie[4]. Klasy zakładano w trybie rozrastającym się i liczba uczniów wkrótce osiągnęła 300. Równolegle z zapisami uczniów przebiegała budowa zespołu budynków; kompleks, oprócz jednego skrzydła, został ukończony pod koniec wojny. Z wyjątkiem jednego lub dwóch nauczycieli cywilnych, franciszkanie nauczali i wykonywali wszystkie inne prace w szkole i w internacie.

Polityka kościelna państw komunistycznych różniła się w zależności od kraju, więc na Węgrzech była inna niż w Polsce. W 1948 r. wszystkie szkoły kościelne zostały znacjonalizowane. Odtąd szkoła w Esztergom funkcjonowała jako instytucja państwowa, względnie jako liceum wychowania fizycznego i sportu; mnisi mieszkający w klasztorze zostali przeniesieni gdzie indziej, a ci, którzy pozostali, próbowali zarabiać na życie w jakiś inny sposób. Jednak latem 1950 r. wszystkie zakony zostały rozwiązane, w wyniku czego ponad 11 000 zakonnic i ponad 2 000 mnichów męskich zostało z dnia na dzień wyrzuconych na ulicę, w tym franciszkanie[5] z Esztergom.

W przedziwny sposób jednak, jeszcze 7 września 1950 r., osiągnięto porozumienie (a raczej dyktat) między przedstawicielami Państwa Węgierskiego a Kościoła katolickiego (przełożeni trzech zakonów męskich) — państwo zwróciło osiem liceów katolickich. Jednak te osiem szkół stało się szkołami zakonnymi, ponieważ komunistyczna władza państwowa chciała tym krokiem rozwiązać „kwestię zakonników". W celu prowadzenia szkół zatem pewna liczba mnichów mogła ponownie prowadzić życie zakonne. Po dwa licea z powrotem otrzymali

[3] Jusztinián Serédi OSB, wybitny prawnik kanonista.

[4] Nowa słowacka prowincja zakonna imienia Najświętszego Zbawiciela (Salvator) założona w 1927 r. w Malacky oraz chorwacka prowincja zakonna imienia świętych Cyryla i Metodego założona w Varaždin w 1928 roku.

[5] W 1949 r., prowincja imienia Najświętszej Maryi Panny liczyła 272 członków, a prowincja imienia Św. Jana Kapistrana liczyła 339 członków. Zob. *Schematismus Povinciae Sanctae Mariae in Hungaria Ordinis Fratrum Minorum S. P. N. Francisci anno 1949*, Budapest 1949, s. 57 oraz *Schematismus Almae Provinciae S. Joannis a Capestrano Ordinis Fratrum Minorum S. P. N. Francisci in Hungaria anno Bisextili 1948*, Budapest 1948, s. 67.

benedyktyni, pijarzy i franciszkanie oraz zakonnice, siostry szkolne, a państwo — wprowadzając *numerus clausus* — pozwoliło, aby każdy z poprzednich zakonów miał po 70 członków, w tym kilku starszych mnichów i nowicjuszy zakonnych, żyjących w dwóch klasztorach każdego z zakonu, w związku z nauczaniem w szkołach. Dwie z oddanych szkół benedyktyńskich, w Pannonhalma i Győr, były również liceami z internatem dla chłopców, a szkoła pijarów w Budapeszcie — szkołą dla chłopców bez internatu, natomiast liceum w Kecskemét funkcjonowało z internatem dla chłopców. Jedna ze szkół franciszkanów, w Esztergom, stała się liceum z internatem dla chłopców, a w Szentendre powstało koedukacyjne liceum bez internatu, podczas gdy siostry otrzymały z powrotem dwa licea z internatem dla dziewcząt w Budapeszcie i Debreczynie [6]. Dotacja państwowa pokrywała koszty miesięcznego zapotrzebowania na kredę dla każdej ze szkół, więc rodzice musieli płacić za wszystko. Wymagało to niemałego poświęcenia od tych, którzy chcieli, aby ich dzieci uczęszczały do tych placówek.

Aż do 1990 roku tylko tych osiem liceów katolickich mogło funkcjonować na Węgrzech; szkoły te były zarazem gwarancją przetrwania wyżej wspomnianych zakonów. Oczywiście starano się na wszelkie sposoby i wszelkimi środkami uniemożliwić funkcjonowanie liceów i zakonów, ponieważ zdawano sobie sprawę, w jakim ważnym obszarze dano możliwości mnichom, ale dzięki Bogu, wszystkie powyżej wymienione szkoły przetrwały do zmian w 1990 roku.

To, jaki sposób myślenia i jakie wartości reprezentowało osiem szkół katolickich, jakie zasady pedagogiczne one realizowały w ciągu czterdziestu lat komunizmu, nie budzi wątpliwości. Te szkoły były miejscami, gdzie dzieci politycznie prześladowanych znajdowały dom, gdzie w dość otwarty sposób można było reprezentować chrześcijańskie zasady oraz wartości i przekazywać je uczniom. Szkoły te były też miejscami, w których kiełkowały powołania kapłańskie i zakonne [7]. Pomijając oficjalną ideologię, opinia publiczna generalnie wysoko oceniała te instytucje edukacyjne, ponieważ ich uczniowie stanęli na wysokości zadania w krajowych konkursach naukowych i pomimo wszystkich ideologicznych przeszkód, bardzo wielu z nich zostało przyjętych na uniwersytety. Było

[6] Byłoby również bardzo interesujące dowiedzieć się, w jaki sposób i dlaczego państwo przydzieliło szkoły właśnie tym zakonom, ale jest to daleko poza tutejszym zakresem.

[7] W związku z tym warto wspomnieć, że spośród około 6000 absolwentów maturalnych liceum w Esztergom około 400 wybrało powołanie kapłańskie i zakonne, co ma ogromne znaczenie dla węgierskiego kościoła katolickiego, nie wspominając o oddanych chrześcijańskich ojcach.

również oczywiste, że absolwenci otrzymali nie tylko wykształcenie, ale także wychowanie. Wspomnę jako ciekawostkę, że w maju 1979 r. w Warszawskim Tygodniku Katolickim (WTK) ukazał się o szkole reportaż autorstwa polsko–węgierskiego tłumacza literackiego Pétera Balássy, zatytułowany „Gimnazjum Franciszkanów w Esztergom". Jego syn był wówczas jego uczniem [8].

3. Zmiany roku 1990 i ich konsekwencje

Rok 1990 przyniósł prawdziwą metamorfozę, ale wiatr zmian był już odczuwalny w mnożących się zapisach do szkół katolickich jeszcze przed tą datą. Od 1989 r. zakony mogły ponownie swobodnie działać, również nasze szkoły otrzymały „normatywy państwowe", a od 1990 r. szkoły wyznaniowe mogły być swobodnie zakładane lub przejmowane [9]. Dzięki zapotrzebowaniu społecznemu i otwierającym się możliwościom, po 1990 r. w całym kraju powstawały nowe szkoły wyznaniowe, a diecezje, zakony i parafie nieprzerwanie przejmowały lub odzyskiwały stare.

Z jednej strony, wszystko to oznaczało, że możliwości szkolnictwa rozszerzyły się w tępie niespotykanym w ciągu czterech dekad komunizmu, zdarzenia jednak niosły ze sobą także nowe wyzwania.

Jedną z ważnych zmian było to, że zakon franciszkański również zaczął odzyskiwać swoje stare klasztory, ale aby je zaludnić, potrzebował również aktywnych młodszych braci, będących w tym czasie u szczytu swoich sił i mogących podjąć się nauczania. Należało więc odsunąć ich od pracy wychowawczej. W 1993 r. we wszystkich nowo odzyskanych klasztorach byli już bracia wychodzący z Esztergom. Co prawda, zostało to w owym czasie zrekompensowane przez dużą liczbę nowych członków zakonu, ale konsekwencją tego było później to, że nie wszyscy członkowie zakonu ukończyli studia wyższe, nie wszyscy z dyplomem nauczyciela chcieli lub mogli uczyć, a ponieważ w międzyczasie edukacja też stała się bardziej zróżnicowana, trzeba było zatrudniać coraz więcej nauczycieli cywilnych.

---

[8] „Warszawski Tygodnik Katolicki" (WTK) 6 maja 1979, nr 18.

[9] Wszystko to, oczywiście, w taki sposób, że chociaż oficjalne kierownictwo państwa wspierało ten trend, to prawie wyłącznie lewicowa prasa robiła wszystko co możliwe, aby przeszkodzić zakładanie lub ponowne otwieranie szkół duchowości chrześcijańskiej.

Innym wyzwaniem była wolność tworzenia nowych szkół. W całym kraju jedno za drugim powstawały katolickie licea. Szkoła w Esztergom stała się jedną z wielu szkół katolickich. Do dziś charakterystyczne jest, że liceum ma ogólnokrajowy zasięg, uczęszczają do niego uczniowie z całego kraju, a nawet Węgrzy mieszkający za granicą. Wznowienie edukacji katolickiej w większych miejscowościach sprawiło, że ustał przepływ uczniów z tych regionów. Nowi uczniowie pojawiali się w Esztergom albo w wyniku bardzo świadomego wyboru rodzin, albo przypadkowo.

To doprowadziło do sytuacji, o której wspomniano we wstępie — dziś na Węgrzech istnieją tylko dwa licea katolickie z interantem dla chłopców i jedno bez internatu. Tym ostatnim jest liceum pijarów w Budapeszcie.

Zmiany w szkolnictwie publicznym po 1990 r. sprawiły, że nie tylko ze względu na wymogi państwowe, ale także ze względu na nas samych, musieliśmy zapytać, co jest innego w tej szkole? Dlaczego rodzice wysyłają tu swoje dzieci? Dlaczego internat jest dobry? Dlaczego mają być odrywane od swoich rodzin i przemieścić się nieraz na odległość setek kilometrów? Dlaczego w dzisiejszym świecie istnieje uzasadnienie dla szkół niekoedukacyjnych? Itp.

4. Obecna sytuacja i stan liceum i internatu

Liceum Franciszkańskie w Esztergom otwiera obecnie jedną klasę 6–letnią i jedną klasę 4–letnią każdego roku, co razem oznacza 10 klas. Liczba uczniów wynosi około 250. Przychodzą oni z całego kraju i, z kilkoma wyjątkami, są zakwaterowani w internacie, więc odgrywa on ogromną rolę. Każda klasa tworzy jedną grupę w internacie, co powoduje silne więzi między uczniami. Niejednokrotnie wydaje się więc, że to nie liceum ma internat, ale internat posiada liceum. Większość naszych absolwentów jest bardzo przywiązana do swojej *alma mater* oraz do swych kolegów z klasy, co jest też ważne, ponieważ wsparcie, którego udzielają sobie nawzajem rówieśnicy, stało się dziś niezwykle potrzebne i istotne. Ze względu na krajowy system nauczania, nadal utrzymujemy sześciodniowy tydzień szkolny, więc uczniowie jadą do domu tylko co około 3 tygodnie między głównymi feriami. Spędzane na miejscu weekendy wzbogacamy mnóstwem zajęć [10]. Ze względu

[10] Obejmuje to sport, programy sztuki i kultury, ale też duchowe.

na malejącą w ostatnich latach liczbę zakonników, franciszkanie nauczają mniej przedmiotów ogólnych, ale w internat oraz w organizację programów rekreacyjnych i duchowych są bardziej zaangażowani, co pozwala im być intensywnie obecnymi w życiu uczniów. W każdej klasie, z wyjątkiem jednej, obecny jest franciszkanin. Dziś w tej szkole pracuje najliczniejsza wspólnota zakonna. Od 2018 roku — pierwszy raz w historii szkoły — ma ona cywilnego dyrektora.

Liceum nie jest szkołą elitarna, nie chcieliśmy, aby było „stajnią wyścigową". Jednocześnie bardzo staramy się, aby przygotować naszych uczniów do dalszej nauki we wszystkich kierunkach. Z każdego rocznika zaledwie kilku uczniów nie kontynuuje swojej naukę na uniwersytecie, ale większość z nich staje się wyjątkowymi fachowcami w innych dziedzinach. W ciągu ostatnich lat szkolnych średnia zdawalność matur rozszerzonych wynosiła ponad 75%, co jest bardzo dobrym wynikiem. Ponadto, dziesięciu naszych absolwentów szykuje się do powołania kapłańskiego w seminarium, a wielu jest aktywnych w życiu kościelnym. Tak więc, chociaż nie uważamy się za szkołę elitarną, pod tym względem nią jesteśmy. Uważamy nasze liceum i internat nie tylko za ośrodek nauczania, ale także za szkołę wychowania. Większość naszych uczniów docenia w późniejszym okresie fakt, iż nie tylko zaangażowaliśmy się w postępy w nauczaniu, ale także mieliśmy decydujący wpływ na ich ludzki i duchowy rozwój.

Poważne zakłócenia w życiu instytucji spowodowała epidemia *covid*, a w tym roku szkolnym wzrost cen, głownie energii. Dlatego, podobnie jak w okresie przed pięcioma laty, na prośbę zwierzchnika prowincji zakonnej utrzymującej szkołę, analizując sytuację przy pomocy ekspertów zewnętrznych, staraliśmy się uchwycić wyzwania i trudności, opisać środowisko i okoliczności, w którym chcemy utrzymać szkołę [11]. Szukamy również sposobów, by zachować i przekazywać wartości chrześcijańskie w zmieniających się okolicznościach, nadal kształcić mężczyzn, którzy kochają swój kraj i chcą działać na korzyść lokalnych społeczności. W świetle powyższych analiz zdefiniowaliśmy siebie przede wszystkim jako szkołę opartą na ładzie wartości.

[11] W trakcie tych analiz sytuacji przeprowadziliśmy wywiady (w 2018 i 2023 r.) nie tylko z uczniami i rodzicami, ale także z absolwentami i szerszym środowiskiem miasta, a także oczywiście z pracującymi tutaj franciszkanami i nauczycielami, a też z członkami prowincji zakonu franciszkanów. Próbkowanie było bardzo duże, kilkaset osób. W rezultacie mamy dość jasny obraz tego, co cenią nasi obecni i byli uczniowie oraz ich rodzice, czego im brakuje itp., tak więc zgodnie z opiniami tych grup ukształtowaliśmy i kształtujemy naszą strategię.

5. Okoliczności, w których chcemy utrzymać szkołę i jej wartości

Formułując naszą strategię i zasady pedagogiczne, musimy przede wszystkim zbadać rzeczywistość, w której funkcjonuje nasza instytucja. Przyjrzyjmy się niektórym z nich.

1. Z socjologicznego punktu widzenia chrześcijanie na Węgrzech stanowią dziś mniejszość.
2. Kultura masowa i praktycznie niekontrolowany świat wirtualny mają wielki wpływ na dzieci, często nawet nie dostrzegany przez rodziców, a jego negatywnych skutków nie są w stanie skompensować ani rodziny, ani szkoły. Dziś to już nie jest subkultura, ale rzeczywista kultura pokoleń Y i Z, na którą rodzice i instytucje edukacyjne nie mają wpływu.
3. Na całym świecie tradycyjny system szkolnictwa charakteryzuje się poszukiwaniem nowej drogi rozwoju, ponieważ coraz bardziej się załamuje.
4. Zmieniło się również postrzeganie wiedzy i uczenia się. „Możliwość uzyskania wiedzy na całe życie została odsunięta na bok, a zarządzanie informacją zyskało na wartości. Zdolność uczenia się sama w sobie stała się najważniejszą umiejętnością, jaką jednostka musi nabyć. Właśnie dlatego edukacja oparta na kompetencjach została zaakceptowana” [12].
5. Oczekiwania świata pracy uległy zmianie. Pracownicy chcą zdobywać umiejętności, których nie można nabyć w tradycyjnym środowisku szkolnym (kreatywność, komunikacja, współpraca, itp.), lecz w ich zdobywaniu ogromną rolę mają narzędzia kształcenia pozaszkolnego. „Nie znamy nawet nazw zawodów, które będą naprawdę konkurencyjne za dwadzieścia lat, a tym bardziej elementów kwalifikacji, przygotowujących do ich wykonywania... Badania potwierdzają, że na sukces w świecie pracy tylko w 20 procentach wpływa poziom wykształcenia”. Zamiast tego kapitał kulturowy i relacyjny są znacznie bardziej decydujące [13].

---

[12] J. Kaposi, *Oktatási problématérkép hét pontban* [*Mapa problemów edukacyjnych w siedmiu punktach*], „Országút”, 27 stycznia 2023 (IV rocznik, nr 02), s. 34–36. 34: https://orszagut.com/kozelet/oktatasi–problematerkep–het–pontban–3833 [stan z dn. 30.07.2023]. Autor jest nauczycielem, badaczem edukacji, byłym dyrektorem generalnym Instytutu Badań Edukacyjnych i Rozwoju. Ten jego artykuł nie jest artykułem naukowym, ale jednak oddaje zwięzłe i doskonałe podsumowanie dzisiejszego stanu edukacji.

[13] Tamże, s. 34–35.

6. Znaczenie rozwijania „zdolności nośnych". Chociaż niewiele mówi się o tym w odniesieniu do świata szkoły, jest to bardzo ważna kwestia. Widzimy, że bardzo często nie brakuje umiejętności uczenia się lub talentu, ale tych ludzkich podstaw, które pozwalają talentowi i zdolnościom rozkwitać — je nazywamy zdolnościami nośnymi.
7. „Oczekiwania uczniów i rodziców są również zróżnicowae. Uczniowie o różnych zdolnościach, potrzebach, potencjale i stylach pracy wymagają znacznie więcej indywidualnej uwagi oraz spersonalizowanej praktyki rozwoju uczenia się. Ponieważ w świecie pracy stałość z przeszłości dobiegła końca, cele i motywacje uczenia się nie są do końca jasne".
8. „Nie mając czasu i kompetencji, rodzice coraz częściej postrzegają szkołę nie jako partnera edukacyjnego, ale jako usługę, której zadaniem, podobnie jak warsztatu naprawczego, jest zwrócenie dziecka, które wysłali »naprawione i wyczyszczone«" [14].
9. „Tradycyjna rola nauczyciela została przekształcona. Przez półtora wieku nauczyciele byli postaciami kluczowymi zdobywania wiedzy, jedynymi autentycznymi źródłami wiedzy. Dziś jednak zmiany w oczekiwaniach wymusiły przewartościowanie tradycyjnej roli nauczyciela". Zamiast roli przekazującego wiedzę, oczekuje się roli *facylitatora* i osoby wspierającej uczenie się, tj. przekazywania treści nauczania w bardziej doświadczalny i praktyczny sposób [15].

Wyżej wymienione zjawiska cechują zatem kontekst społeczny, w którym chcemy przekazywać wartości, które uważamy za istotne. Musimy jednak również zauważyć, że kiedy mówimy o wartościach, mamy na myśli wartości w pierwotnym znaczeniu tego słowa i wartości chrześcijańskie, a nie wartości dzisiejszego świata zachodniego [16]. To właśnie w celu zachowania i przekazywania tych wartości konieczne jest, w świetle kontekstu społecznego i rozpoznania wyzwań stojących przed szkołami, od czasu do czasu analizowanie, sprawdzanie i zdefiniowanie na nowo metod pedagogicznych i wychowawczych.

---

[14] Tamże, s. 35.

[15] Tamże.

[16] Zob. M. A. Peeters, *A nyugat kulturális forradalmának globalizácója. Kulcsfogalmak, működési mechanizmusok*, tłum. Kertész–Bakos Ferenc, Sümeg 2015 [wyd. polskie: *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Pojęcia kluczowe i mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2010.

Oczywiście, kiedy uczeń lub jego rodzina wybierają szkołę, nie myślą o wszystkich tych czynnikach. Niektórzy ludzie odruchowo odrzucają to, co reprezentujemy, podczas gdy inni wybierają właśnie tę szkołę, ponieważ definiujemy kwestie, których nie potrafią w taki sposób sformułować, a jednocześnie myślą podobnie i zgadzają się z nami.

Tłum. z j. węgierskiego
mgr Imre Polgár

KRZYSZTOF JAROSŁAW NIEDZIELA [1]

PEDAGOGIKA INTEGRALNA JACKA WORONIECKIEGO W KONTEKŚCIE KRYTYKI PEDAGOGIKI WSPÓŁCZESNEJ

1. Wstęp. 2. Problem właściwej drogi poznawczej pedagogiki. 3.Przedmiot materialny i formalny pedagogiki integralnej. 4. Metoda pedagogiki integralnej. 5. Cel pedagogiki integralnej. 6. Potrzeba jedności osobowej ludzkiego życia: zagrożenia pedagogiki egoizmem, hedonizmem i formalizmem. 7. Wnioski

Abstrakt

Pedagogika współczesna osadzona na podłożu współczesnej filozofii liberalnej boryka się z problemami, które w okresie wojennym zauważył już ojciec Jacek Woroniecki OP. Jego swoista intuicja naukowa, charakteryzująca filozoficzną wsobność bytu, pozwoliła określić zależność pedagogiki laickiej od określonej filozofii. Tym samym ten wybitny polski dominikanin wydobył najważniejsze aspekty pedagogiki klasycznej, które od czasu starożytnych osadzone były w formacjach wychowania katolickiego. W niniejszym artykule przedstawiona jest próba ukazania pedagogiki opartej na filozofii klasycznej, czyli ujmującej rzeczywistość taką, jaką ona jest. Na tym tle Woroniecki ukazał skutki odejścia pedagogów jemu współczesnych od filozofii, jak i teologii katolickiej.

Słowa klucze*: pedagogika integralna, pedagogika współczesna, jedność osobowa, irracjonalizm, jedność osobowa.*

[1] Magister psychologii, pedagogiki, filozofii i teologii, nauczyciel dyplomowany, pedagog specjalny, wychowawca, trener karate i jujitsu sportowego; e–mail: krzysztofjniedziela@gmail.com

1. Wstęp

Współczesną pedagogikę zalicza się do nauk społecznych o profilu humanistycznym. Jako nauka skupia się ona na celach, istocie, treściach, metodach oraz środkach w organizacji procesów wychowawczych. Jej głównym założeniem jest tworzenie odpowiednich teorii i praktyk różnych działalności opiekuńczo–wychowawczych. Obecnie pedagogika jest wszechstronną nauką o całościowej rzeczywistości wychowawczej, w której istotę stanowi życiowy rozwój człowieka, uwzględniający różne relacje i wpływy ludzi na siebie przy jednoczesnym oddziaływaniu środowiska. Celem więc pedagogiki jest przygotowanie człowieka do samodzielnego życia w określonym środowisku, które ma charakter globalny. Pedagogika zajmuje się głównie wychowaniem przez kształcenie lub też kształceniem przez wychowanie. Rozwój intelektualny jest więc w instytucjach zwanych szkołami sprawą podstawową. Kształceniem intelektualnym zajmują się określeni specjaliści, zwani nauczycielami od danego przedmiotu nauczania. W skład tak zwanych specjalistów wchodzą także tzw. pedagodzy specjalni. Ich rolą jest korekcja oraz rewalidacja wszelkich odstępstw od normy w zakresie intelektualnym, osobowościowym czy fizycznym. Kadra pedagogiczna współczesnych szkół ma zadania, które ks. Andrzej Maryniarczyk określił jako łączenie funkcji praktycznych i teoretycznych, co przekłada się na tak zwane integralne wychowanie osoby.

Jaka jest rola nauczycieli we współczesnym wychowaniu? Jaka jest ich sprawczość w wychowanie przez kształcenie sobie przynależnych przedmiotów? Te pytania pozostawiam otwarte w duchu realistycznej kontemplacji.

Współcześnie na formację osobowościową młodego człowieka coraz większy wpływ ma nie tylko przemysł reklamowy, ale także technologia informatyczna, a szczególnie przekazywane przez nią treści. Reklama oddziaływała niegdyś tylko na sferę wolitywno–pożądliwą, natomiast treści z rzeczywistości wirtualnej oddziałują także na intelekt. Dzięki temu młody człowiek traci poczucie realnej rzeczywistości przez nieustanne odbieranie nakładających się na siebie różnych informacji. Tym samym powstaje zaburzenie selektywności, czyli brak zdolności selekcji napływających treści. Wynika to z konieczności wykonywania kilku czynności jednocześnie, co ściślej definiuje psychologiczne pojęcie: podzielności uwagi. Mało kto wie, że pojęcie to odnosi się do sytuacji, która występuje pojedynczo w określonym czasie funkcjonowania człowieka. Taka

sytuacja ma miejsce w chwili, kiedy człowiek wykonując daną czynność, musi jednocześnie wykonać kolejną. Obecnie jednak ta wieloczynność ludzka dokonuje się w nieustannym funkcjonowaniu człowieka, bez ograniczeń czasowych. Problem ten dotyczy coraz młodszych dzieci, które nie potrafią selekcjonować istotnych treści od tych mniej istotnych. Tym samym stają się bezrefleksyjnymi odbiorcami. Zatrzymują się tylko i wyłącznie na emocjonalnie naładowanych hasłach typu: "Nie masz praw, tak nie wolno, zakaz całkowity, ktoś na mnie krzyczy" itp. Wszelka ingerencja w te kwestie odbierana jest jako naruszenie godności ludzkiej, przez co rozumie się odbieranie praw, a tym samym jest to ingerencja w wolność człowieka. Nie ma więc mowy o jakiś obowiązkach wobec innych. Dziecko jako nieograniczony podmiot samo dokonuje wyboru tego, co chce robić. Granica ta z czasem zatacza coraz szersze kręgi i od samych czynności przechodzi do nauczanych w szkołach przedmiotów. Tylko instytucjonalizm szkoły sprawia, że nie można kwestii wyboru przenieść bezpośrednio na przedmioty nauczania. Oprócz religii, etyki czy wychowania do życia w rodzinie, większość przedmiotów jest od górnie narzucona. Obrażone na ocenę dziecko, ma prawo do rezygnacji z danego przedmiotu, jednak z przedmiotów, które narzucone są odgórnie już nie, stąd ingerencja roszczeniowo nastawionych rodziców. Dochodzi do tego formalizm, a co za tym idzie „biurokracja" urzędnicza, charakteryzująca się jako oświata. Podejście mentalne urzędników związanych z archaiczną instytucją zwaną Kuratorium Oświaty i sprawowanym przez ten urząd formalistycznym nadzorem często prowadzi do ubezwłasnowolnia pedagogów, wobec integracji w całokształt wychowania i edukacji. Widzi się problemy wyłącznie przez pryzmat teorii lub znajomości teorii albo też nie widzi się problemu wcale. Można mniemać więc, iż instytucja ta jest kompletnie bezradna wobec nieudolności wychowawczych szkół. Obserwuje się szczególnie w małych szkołach państwowych brak reguł i konsekwencji we wszelkie naruszenia zasad wychowania. Istnieją placówki, w których uczniowie notorycznie niszczą mienie szkoły bez jakichkolwiek konsekwencji wobec sprawców. Nauczyciele tłumaczą się, iż nie potrafią znaleźć winnych powtarzających się zajść (w dobie tak rozwiniętej technologii). Jako interwencję pedagogiczną traktuje się komunikację ze sprawcą przez jego zawstydzanie, np. wywieszając zdjęcia zniszczonych przedmiotów, podpisanych eufemizmami typu: *Obciach*, *Wstyd*, *Siara* itp. Śmiech uczniów wobec takich działań przeradza się w pożałowanie tak miernych umiejętności wychowawczych i niweluje spostrzeganie nauczycieli

jako autorytetów. Jednocześnie trzeba zauważyć, że w placówce pracują osoby z wyższym wykształceniem, z nagrodami dyrektora, samorządu prowadzącego placówkę, a na stronie internetowej umieszczone są zdjęcia z wydarzeń, które sprawiają wrażenie, iż placówka pracuje skutecznie, a jednak tak nie jest. Wszelkie sprawozdania pisane są poprawnie merytorycznie, według przyjętego wzorca i założeń. Jednak wobec uczniów coraz systematyczniej wprowadza się zgubną i tragiczną w skutkach pajdokrację. Jak więc współczesna pedagogika jako nauka, radzi sobie z tego typu problemami? Warto przywołać uczonych, którzy problem ten analizują na kanwie filozofii klasycznej i pedagogiki personalistycznej, której jednym z promotorów był Ojciec Jacek Woroniecki.

Według Piotra Jaroszyńskiego, jaką przyjmiemy wizję człowieka oraz system wartości, taką będziemy mieli kulturę, sztukę, edukację, a co za tym idzie pedagogikę. Pedagogika jest więc nauką, która zależy od jej założeń filozoficznych. Wychowanie i edukacja poprzez kulturę wpływa bezpośrednio na ludzkie życie. Tym samym, jeśli przyjmiemy postmodernistyczną wizje świata i człowieka, takie też będziemy mieli życie osobiste i społeczne, które zamiast integralnie rozwijać, będzie człowieka separować, a nawet demoralizować. Człowiek staje się w postmodernistycznej rzeczywistości produktem, który konsumuje i jest konsumowany, jak wspomniano w powyższym przykładzie. Jakie więc przyjmiemy filozoficzne (teoretyczne) założenia, taką też będziemy mieli pedagogikę, gdyż sama z siebie pedagogika ogranicza się tylko do metod i form kształtowania w człowieku określonych teorii [2]. Jest więc to nauka zakładająca jakąś wizję świata i człowieka.

Barbara Kiereś precyzuje te kwestie bardziej szczegółowo. Zauważa ona, że problem współczesnej pedagogiki jako nauki jest o wiele szerszy niż można byłoby wnioskować po wynikających z niej praktycznych problemach. Jest on związany ze wspomnianą przez profesora Jaroszyńskiego ideologią postmodernizmu, która przybiera charakter irracjonalny [3]. Tak jak utopijne ideologie typu komunizm, nazizm czy faszyzm powstały na gruncie oświeceniowego racjonalizmu, tak współczesny postmodernizm głosi już irracjonalizm — negację nie tylko oświecenia, ale także antyku. Postmodernizm głosi liberalizm i „filozofię" bez zasad i logosu, forsując w konsekwencji antypedagogikę. Postmodernizm promuje

[2] P. Jaroszyński, *Pedagogika w służbie człowieka czy Nowego Porządku Świata*, „Człowiek w Kulturze" 29(2019), s. 7–19.

[3] H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*. Lublin 2015.

więc pluralizm prawd, potępiając pojęcie obiektywnej prawdy, propagując relatywizm w postaci kształtowania postaw wobec różnych opcji. Tym samym głosi się powszechną wolność, rozumianą jako dowolność wobec wszystkiego. Jest to więc filozoficzny idealizm, który u swego podłoża ma irracjonalizm. Dochodzi w nim do kradzieży terminów zaczerpniętych z filozofii klasycznej, takich jak wspomniana wolność, godność, miłość, tolerancja czy też podmiotowość. U podstaw więc pedagogiki współczesnej leży postmodernistyczna antropologia, w której najważniejsza jest wolność rozumiana jako zgoda na wszystko, relatywizm poznawczy i moralny. Tak jak w pedagogice totalitarnej realizowano cele wyznaczone przez „jeden słuszny" partyjny wzorzec, czyli przez władzę ludową, tak obecnie pedagodzy z tamtych czasów stoją na gruncie uniwersalizmu wychowawczego/pedagogicznego, gdyż najważniejsze są wartości ogólnodostępne, a szczególnie akcentowana jest wolność. Stąd w pracy wychowawczej istotny jest dialog z wychowankiem, podkreślający idee wolności i godności ucznia oraz jego podmiotowości. Dzieciom zadaje się więc pytania typu: Co chcecie robić dzisiaj? Co chcecie jeść? Jak wy myślicie? Na co macie ochotę? Dziecko uczy się od razu samo brać odpowiedzialność za siebie, co nie zawsze jest możliwe. W myśl podmiotowości ma samo odkrywać prawdę o świecie, bez konieczności ingerencji zewnętrznej. Bierze się to z liberalistycznych utopii, iż dziecko od samego początku jest podmiotem, który sam powinien się określać, bez konieczności realizowania jakiegoś celu. W myśl tej utopii nie można ograniczać wolności dziecka. Stąd pedagog współczesny ma przede wszystkim towarzyszyć dziecku, a nie wchodzić w jego zdanie i podjęte decyzje. Barbara Kiereś zauważa, iż właśnie tak kreuje się pajdokrację. Pedagog zwolniony jest po części z odpowiedzialności za dziecko [4].

W rzeczywistości jednak rodzice ukształtowani na pedagogice marksistowskiej, czyli na tresurze, zrzuciliby chętnie odpowiedzialność za wychowanie na nauczycieli i wychowanków. Tłumaczy to ciągłe pretensje czy postawy roszczeniowe wobec nauczycieli, którzy choćby starają się obiektywnie ocenić stopień nabycia przez uczniów wiedzy. Widać wyraźnie, że rodzice nie chcą sami brać odpowiedzialności za swoje dzieci, gdyż nie chcąc być oskarżani o ostracyzm. Wiąże się to z wpojonym w ich mentalność lękiem przed wykluczeniem

[4] Por. B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personaloistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin 2015, s. 161–169; taże, *Człowiek i wychowanie. Od osoby do osobowości*, Lublin 2017, s. 103–105; H. von. Schoenebeck, *Antypedagogika — być i wspierać zamiast wychowywać*, tłum. N. Szymańska, Warszawa 1994.

społecznym i odstępstwem od aktualnej mody, co było kształtowane przez pedagogikę marksistowską. Stąd broni się dziś wyjątkowości dziecka przez nadawanie mu prawa do wszystkiego, nawet do najlepszych ocen.

Czy w takiej sytuacji, w myśl utopijnej ideologii postmodernizmu dziecko rzeczywiście doświadcza swojej niepowtarzalności i godności? Jakie są skutki rozumienia tak pojętej wolności, godności, podmiotowości czy tolerancji, jaką dziś kreuje współczesna kultura?

Pedagog/wychowawca stoi przed koniecznością akceptowania każdej tak zwanej autonomicznej (wolnej) decyzji wychowanka. Jeśli więc mamy taką konieczność uznać za zasadną, to nasuwa się kolejne pytanie: Jaki jest dla wychowanka skutek takich założeń teoretycznych pedagogiki? Czy w chwili, kiedy wychowanek podejmie niewłaściwe wybory ma szansę na jakąkolwiek korektę?

Nie da się nie zauważyć, że obecny w przestrzeni medialnej, a szczególnie wirtualnej pluralizm światopoglądowy, strzeżony jest przez swoiste magisterium „politycznej poprawności". Skoro wszystkie światopoglądy mają tak ważne miejsce i znaczenie w przestrzeni społecznej, to dlaczego ruguje się — przez wspomnianą „polityczną poprawność" klasyczne podejście do wychowania, do poznawczego realizmu, personalizmu czy religijności? W jakim celu zmienia się znaczenia klasycznych pojęć, takich jak miłość, wiara, podmiotowość, godność prawda, dobro, piękno itp.?

Analizując dzieła ojca Jacka Woronieckiego, zrozumieć można przyczyny kryzysu obecnej kultury, a co za tym idzie pedagogiki. Pedagogika ta zamiennie nazywana jest przez znawców tematu pedagogiką katolicką. Istotnym jest fakt, że w ujęciu Woronieckiego pedagogika integralna odnosiła się do wychowania katolickiego, które wypływało z bogactwa Kościoła, a szczególnie filozofii św. Tomasza z Akwinu. Sam Woroniecki był przecież wyświęconym kapłanem zakonu świętego Dominika. Jednakże w szerszym rozumieniu pedagogika integralna nie musi odnosić się wyłącznie do nauczania Kościoła katolickiego, akcentuje ona bogactwo kontekstu religijnego w wychowaniu człowieka, jak i kształcenie wszystkich jego władz.

Podstawowym problemem pracy jest próba odpowiedzi na pytanie: Czy pedagogika integralna może stanowić narzędzie korekty współczesnych problemów wychowawczych? Na tym tle kluczowe będzie ukazanie przedmiotu, metody oraz celu pedagogiki integralnej w kontekście współczesnych problemów związanych z szeroko pojętą edukacją.

2. Problem właściwej drogi poznawczej dla pedagogiki

Ojciec Jacek Woroniecki zwraca uwagę na fakt deprecjacji pedagogiki integralnej (katolickiej) w kontekście rozwoju kultury i filozofii w XIX i XX wieku tzw. pedagogiki laickiej [5]. Pedagogika laicka ma swe źródła w przyjmowanej od XIX wieku metodologii i próbach wzorowania się na tzw. naukach przyrodniczych, naturalnych, opartych na badaniach empirycznych, pomijających całkowicie aspekt religijny [6].

Pedagogika empiryczna zakłada model poznawczy oparty na narzędziach statystycznych, który mimo że nadaje jej pewien rzetelny charakter, to boryka się z problematyką całościowego ujęcia człowieka. Woroniecki zaznaczał, że w przeszłości było wiele naukowych kongresów, sympozjów skupionych na różnych pedagogikach empirycznych, na których wspominano o pedagogice chrześcijańskiej z nutką ironii, tym samym redukując kwestie religijne w wychowaniu [7]. Poszukiwano tam nowych dróg poznawczych dla pedagogiki, nowych ujęć, które by ją usprawniły i przyspieszyły efekty, jakie pokłada się w pedagogice. Jednak czy ich rozwój wniósł coś w kwestię rozwiązywania problemów wychowawczych, czy raczej był tylko rozwojem nauki w oderwaniu od antropologicznych podstaw chrześcijaństwa?

Woroniecki dostrzegł, że w katolickiej pedagogice, która ma przecież wymiar integralny, poszukiwania nowości zawsze było mniej, gdyż jej ogromnym skarbem jest Kościół z liturgią, sakramentami oraz duszpasterstwem i to stanowi jej podłoże ideowe, wystarczające i należne [8]. Nie ma więc potrzeby szukania podstawowych zasad wychowania, bo zawarte są one w Kościele i całej nauce chrześcijańskiej, korzystającej z głębi filozoficznych ujęć, przede wszystkim obecnych w tradycji filozofii chrześcijańskiej, najpełniej reprezentowanej przez dzieło św. Tomasza z Akwinu. Jednakże Ojciec Woroniecki nie wyklucza badań empi-

---

5 J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej" Jacka Woronieckiego OP*, [w:] *Człowiek — moralność — wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M. L. Niedziela, Lublin 2000, s. 81–100.

6 S. Siek, *Osobowość a higiena psychiczna*, Warszawa 1980; M. Kreutz, *Podstawy psychologii*, Warszawa 1949.

7 J. Woroniecki, *Paedagogia perennis. Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, „Przegląd Teologiczny", 5(1924), s. 143–160.

8 Zob. tenże, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.

rycznych, gdyż dają one pewien obraz rzeczywistości, choć nie pełny, ale w jakimś zakresie możliwy do uchwycenia i ważny dla właściwego wychowania człowieka.

Jego zdaniem, badania empiryczne mogą nam pomóc zrozumieć rzeczywistość wychowawczą, czy też samo kształcenie, jednak nie dają szansy na integralne ujęcie bogactwa bytu ludzkiego, a tym samym nie sprostają narastającym problemom. Dlatego ważne jest, by całokształt wychowawczy obserwować w jego pełni, by można było go sobie uświadomić pod kątem tego, jak proces ten doskonali człowieka. Sens bowiem całej działalności pedagogicznej, zdaniem Woronieckiego, kryje się w doskonałości człowieka, a ona musi mieć charakter integralny [9].

Na marginesie warto zauważyć, że proces wychowania dzieci Bożych w katolickim ujęciu jest bardzo inspirujący dla pedagoga [10]. Zdaniem Ojca Woronieckiego, wielu pedagogów chrześcijańskich nie ma świadomości, na czym polega program wychowania Kościoła, stąd ciągle brakuje stałej formacji katolickiej dzieci. Z różnych względów w XIX i XX wieku stare tradycje wychowawcze chrześcijan były pomijane, a tym samym zachodziło zjawisko tłumienia ich w świadomości społecznej nawet wśród samych pedagogów — katolików. Nie można jednak pomijać ich, oddając się bezwiednie tezom, jakie pojawiają się w nowożytnych teoriach wychowania. Woroniecki był przekonany, że klasyczna pedagogika, będąca w swej istocie częścią ogólnej refleksji filozoficznej, może zostać dopełniona przez badania empiryczne i nowa metodologię — ale by to mogło przynosić pożytek pedagogice — ta musi koniecznie być oparta na właściwej, tj. prawdziwościowej wizji człowieka. Wizji takiej nie może dać cały zespół nauk eksperymentalnych, z tej racji pedagogika w swym ugruntowaniu antropologicznym potrzebuje filozofii, a dokładnie antropologii filozoficznej [11].

Zdaniem Ojca Woronieckiego, pedagogika laicka ma swoje ogromne plusy, jak chociażby ustalenie natury zjawisk pedagogicznych i ich biologicznego, psychicznego podłoża, przez co można wysunąć określone zasady postępowania wychowawczego w danych sytuacjach. Dlatego też, katolik — pedagog nie powinien ignorować żadnej prawdy, nawet tej, która odkryta jest nie przez nas samych — katolików. Pedagodzy katoliccy winni korzystać z wszystkiego

---

[9] Zob. tenże, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961; tenże *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd" 1–2(9)1921, s. 13–22; tamże, 3–4, s. 58–73.

[10] Zob. tenże. *Rozwój osobistości człowieka. Dynamiczny aspekt personalizmu*, [w:] *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 59–92.

[11] M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

co dobre, ponieważ wszystko to pochodzi od Jednego Boga, który udziela ludziom według Swojej Świętej Woli [12]. To ogólne przekonanie, cały czas obecne w nauce Woronieckiego, z którego wynika właśnie integralność jego pedagogiki.

Jak podkreślał Woroniecki, przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, iż pedagogika katolicka, nie może być kojarzona z pedagogiką wyłącznie dla katolików, wyznaniową. Prawdą jest, że czerpie ona swoje treści z nauk Kościoła, jednakże pokazuje wartości, które są uniwersalne, ogólnoludzkie. Ojciec Woroniecki podkreśla wagę faktu, iż wielu pedagogów, mimo że są katolikami, odchodzi od tego skarbca, jakim jest nauka Kościoła, a przecież mają misję głoszenia Słowa. Dlatego Woroniecki podkreślał, że ważne nabycie umiejętności odróżnienia treści, jakie stoją za pedagogikami nowożytnymi, od treści pedagogiki katolickiej [13]. Innymi słowy dla pedagoga ważna jest świadomość metodologiczna oraz ogólne wykształcenie naukowe. Dzięki temu może on odnaleźć właściwą drogę dla pedagogiki integralnej. Co jednak oznacza dla Woronieckiego sformułowanie o tym, że pedagogika katolicka powinna być integralna?

Przede wszystkim katolicka pedagogika jest integralna przez to, że zmierza do pełni rozwoju człowieka, pojętego jako osoba, byt suwerenny i godny, rozumny i wolny, odpowiedzialny i działający na mocy swych decyzji. Jest to zatem pedagogika personalistyczna [14]. Mając to na uwadze, trzeba tu zapytać, czym jest pedagogika personalistyczna?

Według Woronieckiego, całe życie chrześcijańskie człowieka jest pewnym wychowaniem w wierze, czym zajmuje się także katechetyka [15]. Jednak pedagogika personalistyczna nie jest katechetyką, choć ta druga czerpie z niej swoje metody i treści. Ojciec Woroniecki podaje wyraźnie, iż pedagogika personalistyczna jest systemem naukowym wychowania i nauczania, którego treści pokrywają się z filozofią chrześcijańską oraz teologią moralną [16]. Jako pedagog Woroniecki wszelkie zasady postępowania wysuwa jednak z doświadczenia wychowawczego [17]. Prawdy przekazywane przez pedagogikę personalistyczną,

---

12 J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 11.

13 *Jacek Woroniecki*, red. P. S. Mazur, B. Kiereś, R. Skrzyniarz, A. Płazińska, Kraków 2019, s. 81.

14 B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.

15 J. Woroniecki, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008.

16 Zob. M. Krasnodębski, *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego jako egzemplifikacja etyki tomizmu tradycyjnego*, „Studia Ełckie" 11(2009), s. 29–58.

17 J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 13.

zdaniem ojca Woronieckiego, winny być dostosowywane do zmieniającego się środowiska oraz warunków społecznych, stąd ma ona charakter integralny.

Ojciec Woroniecki przestrzega przed wiązaniem pedagogiki personalistycznej z psychologią doświadczalną, czyli nauką nowożytną, posługującą się narzędziami empirycznymi. Zdaniem Ojca Woronieckiego, bardzo istotna jest świadomość, iż pedagogika ta ma związek z filozofią chrześcijańską, a także teologią. Jeśli chodzi o filozofię, to nie sposób oderwać ją od etyki, która jako nauka normatywna stabilizuje wszelkie operacje wychowawcze i dydaktyczne. W każdym innym przypadku oderwanie pedagogiki personalistycznej od tych kwestii, redukuje ją tylko i wyłącznie do aspektu materialistycznego [18].

Musimy dostrzec, że istnieje szereg zjawisk związanych z wychowaniem i edukacją, które mają podłoże w sferze moralnej, bez której nie da się zrozumieć człowieka.

Już w czasach ojca Woronieckiego, zmagano się ze skutkami błędów kartezjańskich, które wpłynęły na nauki szczegółowe, redukując wszystko do jednostkowego czynnika, a nawet przedmiotu poznawanego subiektywnie i aspektowo, głównie pod kątem utylitarnym. U podłoża tych nauk leży materializm, pod różnymi postaciami. Nie da się ukryć, że ma on ogromny wpływ na pedagogikę nowożytną, którą ojciec Woroniecki nazwa laicką [19]. Tym samym zauważał on, że materializm może być bardzo niebezpieczny, gdyż często przybiera postać krypto–materializmu. Innymi słowy, jeśli ktoś nie rozumie związku, jaki zachodzi między duszą a ciałem, jesli nie rozumie nauki o ich organicznym, substancjalnym związku, wszystko będzie sprowadzał do materii.

W takim kontekście człowiek staje się podzielony i odseparowany szczególnie od życia duchowego. W ten sposób zagadnienia poznania umysłowego separuje się od poznania zmysłowego, a przez to i pojęć ogólnych. Tym samym sprowadza się człowieka do określonej sfery uczuciowej lub też intelektualnej, pojętej spirytualistycznie, bez dostrzeżenia związku z cielesnością. To wszystko burzy i sprzeciwia się prawdzie o człowieku, który przecież nie jest, jak podkreśla Woroniecki, ani duchem, ani też ciałem, ale jest pewnym *compositum* duchowo–cielesnym, czyli jest pewną jednością substancjalną. To wszystko musi uwzględnić pedagogika w swej działalności i drogach poznania.

---

[18] Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2, Lublin 2013; tenże *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.

[19] Tenże, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 14.

Zdaniem Woronieckiego, materializm może występować także w formie naturalistycznego sentymentalizmu, który czynnikami zmysłowymi wypiera z procesu wychowania dziedzinę życia duchowego. Niekiedy wśród samych chrześcijan sentymentalizm jest pewną formą wyrażania wiary religijnej, jednak nie na tym ona polega, gdyż sam akt wiary jest aktem całego człowieka z jego rozumem, wolą i przeżyciami, nie zaś tylko z poruszeniami emocjonalnymi w człowieku [20]. Te są zmienne i w swej istocie często niezależne od człowieka, od strony moralnej nie są ani dobre, ani złe, mogą zaś dzięki wyborom ludzkim stać się dobre lub złe. Według Woronieckiego, droga poznania obecna w pedagogice musi być otwarta na sferę emocji (uczuć), które mogą być poznane i wyjaśniane na bazie doświadczeń i praktyk nauk eksperymentalnych.

Drugim zagrożeniem, jakie zauważył ojciec Woroniecki, jest intelektualizm moralny, który wywierał silny wpływ na pedagogikę [21]. Powstają więc rożnego rodzaju doktryny oddziałujące na wychowanie człowieka [22]. Na pierwsze miejsce wysunął się indywidualizm, który zaburza rozumienie wychowania w aspekcie społecznym. Logicznym następstwem indywidualizmu i sentymentalizmu jest liberalizm, który zaprzecza wszelkim zdecydowanym formom wychowawczym, prowadząc do irracjonalnych sytuacji. Ojciec Woroniecki przytacza tutaj jako przykład i swoisty dowód wyrzucenie z wychowania kar i pokut przez założenia liberalne, które w konsekwencji doprowadzają do nieudolności wychowawczych przez blokowanie wszelkich wymagań. Nie ma tu więc systemu, który byłby w stanie zbudować silną wolę wychowanków, zmobilizować ich do jakiegokolwiek wysiłku. Wszystko ma być przyjemne i łatwe, bez trudzenia się o cokolwiek, prowadzone wyłącznie na zasadzie dialogu. Ojciec Woroniecki twierdzi jasno, iż bez pokuty, umartwiania, uparu, nie jest możliwe ukazanie pełni życia chrześcijańskiego.

Według Woronieckiego, liberalizm oparty na doktrynie Rousseau o naturalnej dobroci natury ludzkiej jest zainfekowany naturalizmem. Mimo że sam Rousseau wspomina niekiedy o zjawiskach nadprzyrodzonych, jego antropologia i pedagogika nie są w stanie zrozumieć integralności człowieka. Prowadzi to pedagogikę do redukcji i ograniczeń w kwestii formacji silnych osobowości,

---

[20] Tenże, *Paedagogia perennis*, dz. cyt., s. 143–160.

[21] Tenże, *Nawyk czy sprawność*, [w:] *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 33–58; tenże *Etyka*, [w:] *Zarys filozofii. Praca zbiorowa*, t. 2, Lublin 1929, s. 179–281.

[22] J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.

mających możliwość podejmować wysiłki wobec różnych zagrożeń i wyzwań [23]. Pedagogika, żeby była nauką integralną, musi uwzględnić personalizm oraz wynikający z niego po części aspekt religijny w wychowaniu człowieka.

W tym właśnie kontekście trzeba zadać pytanie: Jaki jest więc przedmiot pedagogiki integralnej i czym różni się on od przedmiotu licznych nowożytnych i współczesnych pedagogik?

3. Przedmiot materialny i formalny pedagogiki integralnej (personalistycznej)

Zdaniem ojca Woronieckiego, pedagogika winna zająć się zagadnieniami podmiotu wychowania, czyli osoby, która ma być wychowana. Dla Woronieckiego bardzo ważna jest relacja do etyki i znajomości doktryn filozoficznych, dotyczących natury ludzkiej. Jego zdaniem, filozofia chrześcijańska zakłada dwa poziomy życia psychicznego, do których zaliczamy zmysły i umysł. Odnoszą się one bezpośrednio do dziedziny poznania, jak i dążenia. Drugim ważnym czynnikiem jest rola uczuć.

Jednak centralnym zagadnieniem integralnej pedagogiki personalistycznej jest znajomość nauki o usposobieniach do czynów, czyli sprawnościach, które w tradycji klasycznej nazywa się cnotami [24]. Kształcenie i wychowanie do sprawności, czyli cnót, jest istotne dla formacji duchowej, psychicznej, jak i fizycznej człowieka [25]. Zdaniem Ojca Woronieckiego, usprawnia ona człowieka do czynienia dobra w dziedzinie przyrodzonej, ale też usprawnia do zbawienia.

Cnoty mają różnego rodzaju przeciwieństwa, które nazywają się wadami i to właśnie o nich nie należy zapominać w pedagogice personalistycznej/integralnej. Ojciec Woroniecki ukazując człowieka jako podmiot wychowania i zarazem przedmiot nauki, jaką jest pedagogika, zwraca uwagę na kwestię grzechu pierworodnego i skażenie ludzkiej natury różnymi pożądliwościami, które nie raz są przyczyna grzechów (złego postępowania, wad), ale też wielu nieszczęść w życiu osobistym, jak i społecznym. Innymi słowy Woroniecki

[23] Jacek Woroniecki, dz. cyt., s. 93, 112.

[24] M. A. Krąpiec, *Akt ludzki*, [w:] *PEF*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 133–145.

[25] J. Woroniecki J. *Nawyk czy sprawność*, dz. cyt., s. 33–58.

podkreślał, że pedagogika jako nauka musi uwzględniać bardzo ważny dla niej aspekt, jakim jest obecność pewnego defektu (nieładu) w swym przedmiocie [26].

Woroniecki analizuje podmiot wychowania — czyli samego człowieka, od wieku dziecięcego, aż do kresu życia ludzkiego [27]. Jego zdaniem, pedagog stoi przed zadaniem uwzględniania wszelkich praw rozwojowych człowieka oraz znajomości kształtowania się procesów poznawczych i wolitywnych człowieka. Ojciec Woroniecki nie wyklucza więc uwzględnienia w tym miejscu pomocy ze strony psychologii empirycznej i także tzw. psychologii racjonalnej, a zatem tej nauki, która ukazuje w sposób filozoficzny głębie, bogactwo, prawa i przyczyny życia duchowego, wewnętrznego człowieka.

Daje się tu zauważyć ogromny uniwersalizm pedagogiki integralnej (personalistycznej) Woronieckiego, który czerpie poznanie z nauk nowożytnych. Istotne jest jednak, co wyraźnie podkreśla ojciec Woroniecki, że nie wolno eliminować psychologii racjonalnej z całym jej dorobkiem, co często czynią empiryści. Tym samym pedagogika ta przybiera postać integralnej, gdyż ogarnia swą teorią całościowe kwestie związane z człowiekiem.

Dla zadań pedagogiki integralnej, wyniki empirycznych testów i obserwacji mają ogromne znaczenie i nie można ograniczać się tylko do jednej teorii. Proces planowania empirycznego jest bardzo istotny dla kwestii związanych z systematyką i porządkiem działań wychowawczych [28]. Życie chrześcijańskie jest nadprzyrodzone i prowadzić ma wiernych do zbawienia duszy. Dlatego w wychowaniu człowieka, nie możemy zakładać tylko sfery przyrodzonej, nie możemy błędnie przyjmować, że wychowamy porządnego obywatela, który będzie znał i umiał posługiwać się podstawowymi zasadami moralnymi, jeśli nie będziemy wskazywać mu na potrzebę pracy nad sobą samym, a także na potrzebę otwarcia się na pomoc, jaka płynie ze strony Boga. Dlatego, zdaniem Ojca Woronieckiego, bardzo ważne jest wychowanie do rzeczy wyższych, gdyż dopiero wówczas będą nam wychodziły prawidłowo rzeczy niższe, czyli te przyrodzone [29].

Przedmiotem pedagogiki integralnej jest także działanie człowieka w wymiarze moralnym, który stanowi podłoże do analizy postaw i zachowań. Chodzi

---

26 Tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 179–281.

27 Tenże, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 18.

28 Tamże, s. 20.

29 Tamże, s. 21.

o wszystkie czynności człowieka, które popełnia świadomie i z własnej woli oraz ponosi za nie odpowiedzialność [30].

To, co wyróżnia postępowanie człowieka to jego dobrowolne czyny. Każde działanie człowieka związane jest ze spełnianiem czynu moralnego, co także wpływa na wartość duchową samego człowieka. Czyn bowiem zmienia człowieka, czyni go dobrym lub złym, doskonalszym lub umniejszonym w swej dobroci. Według Woronieckiego, drugą cechą postępowania człowieka jest jego odpowiedzialność [31]. Za każdy czyn człowiek odpowiada. Istotą jest tutaj usprawnienie człowieka do tego, aby każdy jego czyn był zgodny z podstawowymi zasadami życia, ponieważ stanowi on podłoże jego rozwoju [32].

Pedagogika integralna zajmuje się więc poznaniem człowieka, analizując proces jego wychowania buduje w człowieku świadomość własnego „JA". Dzięki tak pojętej pedagogice, człowiek rozumie swoje przeznaczenie, które umożliwia mu integralny rozwój duchowo–fizyczny, nadający poczucie sensu życia.

Woroniecki podkreślał, że pedagogika nowożytna jest przede wszystkim nauką empiryczną, opartą na metodach statystycznych, które redukują człowieka do określonych postaw lub cech, a to nie daje jego pełnego obrazu. Nie ma jednak w pedagogice integralnej odrzucenia tego, co w pedagogice nowożytnej jest dobre. Tym właśnie są metody empiryczne, które pokazują pewien kontekst naturalistyczny i realistyczny życia ludzkiego, który chcemy zrozumieć [33]. Pedagogika integralna winna więc w sposób sprecyzowany ujmować swój przedmiot materialny i formalny, i w odniesieniu do niego korzystać z właściwych metod poznawczych. Jest to dyscyplina teoretyczno–praktyczna, której sens sprowadza się do doskonalenia człowieka do pełni jego życia. Z racji tego, że sam człowiek jest osobą, pedagogika ta jest personalistyczna i zarazem integralna [34].

---

[30] Z postępowania człowieka możemy wyodrębnić dany przedmiot. Wskazuje to na integralność pedagogiki personalistycznej, która zakłada holistyczne podejście wobec człowieka. Nie ma więc ograniczenia w pedagogice personalistycznej tylko i wyłącznie do jednej sfery życia człowieka. Jak najbardziej pedagogika czerpie z innych nauk. Jeśli konieczna jest znajomość fizjologicznych procesów to czerpie z fizjologii i psychologii doświadczalnej. Natomiast gdy chodzi o dochodzenie do prawdy, to wykaże się metodami logicznymi. Zob. M. Kreutz, *Podstawy psychologii*, Warszawa 1949.

[31] M. Krasnodębski, *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego...*, dz. cyt., s. 29–58.

[32] J. Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Lublin 2016.

[33] Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 1, s. 91.

[34] Tenże, *Paedagogia perennis*, dz. cyt., s. 143–160.

4. Metoda pedagogiki integralnej Woronieckiego

Każda dyscyplina może zostać określona przez wskazanie jej przedmiotu materialnego i formalnego, ale także przez ukazanie metody, jaka w niej jest realizowana. Sama metoda może zostać określona jako zespół i dobór pewnych czynności, które mają doprowadzić do określonego celu. W związku z tym pojawia się pytanie: Jaka jest specyfika metody pedagogiki integralnej według Woronieckiego; czym odróżnia się ta metoda od metod pedagogiki nowożytnej?

Analizując problematykę metody, należy zdać sobie sprawę z tego, że metoda pedagogiki jako nauki jest czymś innym od samych metod wychowania, obecnych w procesach i działaniach wychowawczych. Woroniecki w swych uwagach dotyczących pedagogiki skupia się na metodach wychowawczych, a samym metodom pedagogiki jako dyscypliny niewiele poświęcił uwagi, choć można u niego odnaleźć pewne ogólne rozumienie metody pedagogiki [35]. Jak się ona przedstawia?

Metoda jakieś dyscypliny musi być dostosowana do jej przedmiotu. Przedmiotem pedagogiki jest człowiek ze swym działaniem, poniekąd także z relacjami, jakie go łączą z innymi ludźmi. Wynika z tego, że właściwa metoda pedagogiki nie może być ani tylko ilościowa, eksperymentalna, ani też czysto spekulatywna, ani też tylko opisowa czy heurystyczna. Metoda musi być ludzka i dostosowana do celu dyscypliny. Cel zaś tej dyscypliny jest poznawczy i praktyczny. Wynika to z faktu, iż pedagogika jako nauka ma charakter interdyscyplinarny, który ściśle wiąże się ze sztuką, gdyż w samej jej działalności mamy do czynienia ze swoistą intuicją pedagogiczną, której nie sposób nabyć wyłącznie będąc absolwentem studiów pedagogicznych.

W związku z tym należy przyjąć, że metoda pedagogiki, a właściwie pewne jej rodzaje będą zawsze i teoretyczne, i praktyczne. Godne jest tu także podkreślenia, że samo rozumienie metody jakiejś dyscypliny, jej przedmiotu, jak i celu, wyrasta wprost z koncepcji wartościowego poznania, czyli z koncepcji nauki, czym szerzej zajął się polski filozof Andrzej Maryniarczyk SDB [36].

Według Woronieckiego jednak, nauka jako wartościowy typ poznania jest egzemplifikowana przede wszystkim przez filozofię, która jest nakierowana

[35] *Jacek Woroniecki*, dz. cyt., s. 61–70.

[36] A. Maryniarczyk, *Antropologiczno–metafizyczne podstawy adekwatnej teorii wychowania w ujęciu twórców Filozofii Szkoły Lubelskiej*, „Polska Myśl Pedagogiczna" 2(2016)2, s. 103–115.

nie tyle na opis i interpretację świata, nie tyle na jego przeżywanie, co na jego rozumienie i wyjaśnienie [37]. Pedagogika jako nauka musi być zatem poznaniem prawdziwościowym, a tę własność uzyskuje przede wszystkim dzięki zwróceniu się ku rzeczywistości ludzkiej, przez „bycie wiernym" bogactwu rzeczywistości. To oznacza, że pedagog jako pedagog i uczony musi bardzie słuchać świata (bytu ludzkiego) nie zaś jakiś koncepcji i teorii, które są tylko czymś pochodnym od aktów poznania świata, są czymś wtórnym wobec samej rzeczywistości ludzkiej [38]. To uwalnia pedagogikę od niebezpiecznej dla niej zależności od różnych dyscyplin, które jakże często błądzą w swym poznaniu świata. Błędy, jakie mogą pojawić się w pedagogice, są niebezpieczne na wiele sposobów, przede wszystkim skutkują nieszczęściem, okaleczeniem człowieka i to w istotnym aspekcie, gdyż dotyczącym jego życia ludzkiego, rozumnego i wolnego, osobowego. Te wszystkie zagadnienia należy brać pod uwagę, analizując metodę pedagogiki integralnej w ogóle.

Metoda pedagogiki musi być przede wszystkim przystająca do człowieka, a ten jest osobą żyjącą duchowo i cieleśnie. Z tej racji pedagogika w swym działaniu musi kierować się metodą obejmującą człowieka od strony ducha i ciała, a także relacji łączących człowieka z innymi ludźmi oraz samą kulturą [39]. Taka pedagogika winna integralnie obejmować całego człowieka — jego istnienie i istotę. Zdaniem Woronieckiego, pedagogika powinna wykorzystać i wzorować się na psychologii racjonalnej, która wychodząc od faktów ludzkich, zmierza do ich opisu i analizy, by ostatecznie je wyjaśnić, czyli podać rację, dla której one istnieją, oraz dlaczego mają taką a nie inną specyfikę, naturę [40]. Racją tą zazwyczaj jest jakiś realny czynnik, element, który tłumaczy fakt dany do wyjaśnienia. Czynnik ten może leżeć w samym człowieku, jak i poza nim. On wyjaśnia rzeczowo fakt dany do wyjaśnienia.

---

37 J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.

38 Także w tym kontekście jak należy rozumieć samą filozofię, ważną dziedzinę nauki wspierającą pedagogikę. Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991; tenże *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991; tenże *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995; *Od koncepcji ku teorii osoby*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła, Lublin 1973, s. 173–189.

39 R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Warszawa–Radzymin 2017.

40 Interesujący wykład takiej psychologii możemy odnaleźć u M. Kreutza, *Podstawy psychologii*, dz. cyt.

W pedagogice integralnej Woronieckiego metoda wiąże się ściśle z analizą człowieka i jego potencjalności, z dostrzeganiem związku z tym, co doskonali człowieka. Tym czymś jest cnota i to ona doskonali człowieka, stając się racją doskonałości ludzkiej [41]. W praktyce, analizując pisma Woronieckiego, możemy dojść do wniosku, że cały proces poznawczy w pedagogice jest jakoś powiązany ze śledzeniem formacji człowieka w rozwoju jego cnót. Cnoty dobrze ugruntowane stają się dla Woronieckiego ludzkim charakterem, doskonałością człowieka.

Ojciec Woroniecki wyraźnie stwierdzał, że pedagodzy katoliccy, pod pewnymi warunkami, powinni czerpać z pedagogiki laickiej, o ile pedagogika ta jest wierna prawdzie, rzeczywistości, o ile rzeczywistość ważną dla pedagoga faktycznie poznaje. Pedagog katolicki powinien jednak pamiętać, że wszelką prawdę i dobro udziela Miłosierny Bóg i nie nam osądzać, jak On tą Łaską rozporządza. Dlatego pedagogika integralna winna korzystać z metodyki pedagogiki nowożytnej o tyle, o ile przynosi ona dobre rezultaty.

Z pewnością metody empiryczne ułatwiają zrozumienie jakiegoś cząstkowego problemu. Dotyczyć on może chociażby zbadania przez pedagoga motywacji do zajęć wśród dzieci przebywających w danym ośrodku. Jednakże nie da się zaprzeczyć, że pedagog personalista, spogląda na rzeczywistość szerzej i głębiej, gdyż musi dostrzegać w wychowanku to, co leży u podłoża wszelkich postaw i zachowań, które chce kształtować, to jest moralność ludzką i związane z nią zagadnienia. Nie sposób jednak pominąć faktu, iż wiele zależy od osobistej intuicji pedagoga.

Wielu może pytać, czy w ogóle jest jeszcze jakaś możliwość badania rzeczywistości wychowawczej oprócz empirycznej? Jeśli chodzi o pedagogikę integralną, to czerpie ona z metod filozofii klasycznej. W metodzie tej najważniejsze jest wskazanie na naturę człowieka jako podmiotu i przedmiotu wychowania. Ważną rolę odgrywa tu psychologia racjonalna, ukazując integralność ludzką i jej przejawy [42].

Pedagogika integralna na pewno nie może ograniczać się tylko do analizy człowieka i jego działalności. Pedagogika więc zajmuje się powinnością moralną człowieka, bo to ona często stanowi wszelkie podłoże działań wychowawczych czy też edukacyjnych w wymiarze dydaktycznym.

Ojciec Woroniecki wskazuje na to, iż w pedagogice nowożytnej i współczesnej miał miejsce negatywny wpływ materializmu, który przecież doprowadził do po-

---

41 J. Woroniecki, *Nawyk czy sprawność*, dz. cyt., s. 33–58; tenże *Etyka*, dz. cyt., s. 179–281.

42 M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.

mieszania wielu pojęć naukowych i zaistnienia wielu fałszywych stanowisk[43]. Dlatego metoda pedagogiki integralnej (personalistycznej) nie może być ugruntowana materialistycznie, ani też spirytualistycznie. Jak zatem ma być ugruntowana?

Można przyjąć, że realistycznie, a zatem ma być metodą pokierowaną rzeczywistością, jej porządkiem i prawami. By jednak to miało miejsce sam pedagog musi być realistą i człowiekiem dobrze wykształconym, nieustannie podnoszącym swoje umiejętności, otwartym na bogactwo bytu ludzkiego. Pedagog katolicki, musi uwzględnić bogactwo Kościoła, szczególnie liturgii, która wspomaga wzrastanie moralne człowieka w kierunku Zbawienia, przez co cały proces edukacyjny nabiera możliwości kształcenia specyficznego poczucia sensu w życiu wychowanków[44].

5. Cel pedagogiki personalistycznej według Woronieckiego

Jeśli pedagogika jest dyscypliną zmierzającą do wychowania i wykształcenia człowieka — to jej celem naturalnym i właściwym zawsze będzie ludzka doskonałość, innymi słowy pełnia w człowieku jego człowieczeństwa. Cel zawsze jest pewnym dobrem, do którego się zmierza, więc pedagogika, jako pewna dyscyplina, zmierza do dobra, którym jest doskonałość ludzka. Ta zaś, na gruncie kultury, z której wyrastają rozważania Woronieckiego, jest przedmiotowo tożsama z ludzkim szczęściem. Pedagog musi zatem mieć wiedze o ludzkim szczęściu, musi je właściwie rozumieć, musi wiedzieć, co do szczęścia prowadzi, a co z nim jest sprzeczne. Pedagogika jawi się więc tu jako pewna droga do uszczęśliwienia człowieka, a jej sukces to ludzka, realna szczęśliwość. Możemy zatem przyjąć, że celem głównym pedagogiki jest ludzkie szczęście, szczęście oczywiście pojęte realistycznie i właściwie, przy uwzględnieniu prawdy o człowieku, który jest osobą. Dlatego prezentacja wszelkich treści dotyczących celu pedagogiki personalistycznej Woronieckiego powinna uwzględniać zagadnienie ludzkiego szczęścia, które jest także celem istnienia samego człowieka.

Cel istnienia człowieka jest wpisany w jego bytową strukturę i najogólniej mówiąc wiąże się z tym, że człowiek żyje i działa dla pewnego dobra. Dobrem

---

43 J. Woroniecki, *Paedagogia perennis*, dz. cyt., s. 143–160.

44 Tenże, *Katolickość tomizmu*, dz. cyt.

tym jest ludzkie szczęście. Szczęście jako stan bytowy, według ojca Woronieckiego, jest realnym spełnieniem się bytu ludzkiego przez dobro [45]. Dzięki temu człowiek odkrywa jednocześnie swoją potencjalno–aktualną strukturę bytową.

Człowiek jest bytem najdoskonalszym w rzeczywistości przyrodzonej, można powiedzieć najpełniej istniejącym, ponieważ został wyposażony nie tylko w cielesne władze poznania, ale też te duchowe, które nadają mu możność stanowienia o sobie, dają wolność. Zdaniem Woronieckiego, w człowieku dostrzegamy ogromne potencjały, głównie w obszarze duchowym, gdzie istota ludzka wyposażona jest w najdoskonalsze władze, jakimi są rozum i wolna wola [46].

Przyglądając się bliżej zagadnieniu celowości, Ojciec Woroniecki zauważył, iż celowość wpisana jest w całą istniejącą rzeczywistość. Już u Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* zauważyć można pierwsze opracowanie filozofii moralnej, gdzie wszystko ma strukturę celowości. Ojciec Woroniecki zauważa, że za Arystotelesem wielu późniejszych myślicieli słusznie dostrzegało celowość wszechrzeczy, co też w ich filozofii zajmowało szczególne miejsce [47].

Nie da się więc zaprzeczyć, że ludzie w swym całym postępowaniu nieustannie kierują się powziętym celem. Problem natomiast stanowi kwestia wyciągnięcia z niego odpowiednich konsekwencji życiowych, od których zależeć może całe podłoże moralne życia ludzkiego. W tym miejscu warto zadać pytanie: Czy życie ludzkie ma jakiś cel i co jest tym celem?

Według Woronieckiego, każda istota, która podlega rozwojowi, jest kierowana ku jakiemuś celowi lub też sama ma moc kierowania się ku celowi. Woroniecki na wiele sposobów podkreślał, że człowiek nie jest wstanie poznać natury danej rzeczy, jeśli wcześniej nie pozna celu, ku któremu ona istnieje i ku któremu działa [48]. Pedagogika integralna Woronieckiego podkreślała zatem fakt, że człowiek jako jedyny ze wszystkich istot jest wstanie poznać cel, do którego dąży, i przez uświadomienie sobie tego celu, może go uczynić przedmiotem swego dobrowolnego i świadomego działania.

Analiza natury ludzkiej ukazuje, że człowiek całym swym jestestwem jest nakierowany na dobro nieskończone, pełne — gdyż tylko takie dobro może go

---

45 Tenże, *Nawyk czy sprawność*, dz. cyt., s. 33–58.

46 Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 43.

47 R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, dz. cyt.

48 J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t.1, dz. cyt., s. 120.

nasycić i uszczęśliwić. Co jest tym dobrem realnie? Czy mogą nim być rzeczy przyrodzone i skończone?

Woroniecki zdecydowanie temu zaprzecza, i idąc za tradycją podkreśla, że celem życia ludzkiego (każdego człowieka) jest Absolut, Bóg. Pedagogika jako forma doskonalenia człowieka jest z tej racji zawsze w swym najgłębszym sensie otwarta na Boga i nie może mieć charakteru laickiego, bezbożnego czy ateistycznego. Gdyby takowy posiadała — nie mogłaby dać człowiekowi tego, ku czemu skłania się on całym swym jestestwem. Stąd pedagogika taka nie mogłaby się nazywać integralną, gdyż redukowałaby człowieka tylko do doznań zmysłowych.

Tu dostrzegamy, dlaczego w pedagogice integralnej (personalistycznej) istnieje potrzeba dopełnienia poznania naturalnego treściami Objawienia, które ukazują Boga i drogę ludzką do Niego. Pedagogika jest zatem dla Woronieckiego zawsze otwarta na to, co daje teologia moralna, jest otwarta na dary płynące do człowieka od Boga [49].

Pedagogika musi posiadać nie tylko wiedzę o celu ludzkiego życia, ale także mieć świadomość tego, jak faktycznie działa człowiek, jak funkcjonuje ludzka sprawczość i cała dziedzina moralności. Ojciec Woroniecki zauważa, że każde ludzkie przedsięwzięcie ma dwie fazy: fazę zamierzenia — to tutaj rozpoczyna się cel i następuje zejście do drugiej fazy, czyli wykonania, która poprzez różne środki wznosi się do osiągnięcia tego celu. To, co człowiek postanowił jako pierwsze, staje się ostatnie w zakończeniu działania.

Zdaniem ojca Woronieckiego, bardzo istotną rzeczą jest, aby w pedagogice zaczynać od przemyśleń naszych celów wychowawczych. Czynniki celowe są zawsze żywe i najistotniejsze, ponieważ ukazują to, czego pragnie dany człowiek.

---

[49] U zwierząt możemy zaobserwować wrodzone popędy, które pchają je do określonych celów nieraz zupełnie sprzecznych z dobrem samej jednostki, bo na przykład w wyniku popędu do przekazywania życia jednostki giną, tracą swój byt. Mimo to cel u zwierząt ma odbicie we władzach poznawczych, jednak nie potrafią one zreflektować swojego działania, chodzi o zrozumienie, że cel, do którego dążą jest ich i jest taki, a nie inny. Człowiek natomiast posiada znacznie większą refleksyjność, ponieważ wybiera świadomie swoją celowość działania i może w razie potrzeby ją modyfikować na różne sposoby w zależności od danej sytuacji. Taka wewnętrzna celowość ludzka jest przypisana tylko człowiekowi, który ponosi za nią odpowiedzialność przez swoje wolne działanie. Ludzi niezdolnych do takiej działalności nazywa się umysłowo chorymi i zwolnia z odpowiedzialności za popełnione czyny. Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt.; tenże, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd" 9(1921), nr 1–2, s. 13–22; nr 3–4, s. 58–73.

Zdaniem Woronieckiego tymczasem, pedagogika współczesna pod wpływem intelektualizmu moralnego skupia się na założeniach formalnych, koncentrując swą etykę na normach działań człowieka. To rodzi pewien idealizm moralny, pomijający konkretne cele. Normy mają to do siebie, że nie wskazują nam motywów dążeń, są natomiast pewnymi drogowskazami, które pokazują drogę do celu. Nie powiedzą nam natomiast nic o wewnętrznych impulsach ludzkich, o tym, co skłania człowieka duchowo, do takich a nie innych działań. Ojciec Woroniecki uważał, że jeśli ktoś w swoim sercu nie postanowi czegoś osiągnąć, to żadne drogowskazy nie będą miały dla niego sensu, bo potraktuje je jako gadaninę o ideałach [50]. Etyka personalistyczna Woronieckie ukazuje zatem w pierwszej kolejności dobro jako należny motyw działania, norma działania pojawia się tu jako prawda o dobru, prawda, która zobowiązuje osobę do czynu. Sam czyn nie jest powodowany jakimś przymusem, ale jest autodeteminacją do osiągnięcia dobra. Pedagogika z tej perspektywy jest kształtowaniem osoby do jej należnej formy działania, do osiągania należnego dobra [51].

Rzeczywiście widać ten problem u dzieci, które trafiają do ośrodków wychowawczych lub socjoterapeutycznych, gdzie mimo tego, iż rozumieją doskonale zasady moralne, nawet je znają i mają zdolność ich analizy, potrafią je notorycznie łamać. Pedagog lub psycholog, który diagnozuje takie przypadki, jest rozgoryczony i szufladkuje dziecko w ramy jakiegoś zaburzenia. Tymczasem motywy działania takiego dziecka mają zupełnie inne źródło. Odnoszą się do jeszcze nieokreślonego celu, natomiast czyny nadają mu jakieś cechy. W zależności od sytuacji wychowanka, czyny te mogą być moralnie złe, jeśli zabraknie w życiu miłości, albo moralnie dobre.

Woroniecki zauważał, że czynniki celowe mają pierwszeństwo przed czynnikami formalnymi. Konkretna pedagogika, będzie miała sprecyzowane żywe cele etyczne, do których to ideały mogą prowadzić, by pokazać człowiekowi dane normy zachowań. Cele są pierwsze w dziedzinie działania, natomiast w dziedzinie myśli — ideały [52]. Jeżeli człowiek nie jest wstanie osiągnąć danego celu bezpośrednio, to zastanawia się nad innymi drogami, by ten cel osiągnąć. Tak powstają pośrednie cele, dzięki którym będzie się dochodziło do celu głównego.

---

50 J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t.1, dz. cyt., s. 123.

51 Tenże, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, dz. cyt.

52 Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t 1., dz. cyt., s. 123.

W tym kontekście Ojciec Woroniecki zadał pytanie: „czy całe nasze życie moralne nie jest takim jednym łańcuchem związanym w jedną całość jakimś jednym naczelnym celem?” [53]. Jak zauważył, to pytanie nigdy nie przestało interesować naukowców i kiedy wyłączyli ze swoje świadomości uprzedzenia, to doszli do wniosku, że taki cel z pewnością istnieje. Całe życie człowieka charakteryzuje się różnego rodzaju dążeniami celowościowymi.

Ojciec Woroniecki zauważa, że cała droga życiowa człowieka jest takim łańcuchem dążeń i realizacji celów, które prowadzą do ostatecznego celu. Cała rzeczywistość składa się z różnego rodzaju celów, do których każdy pojedynczy byt dąży [54]. Między każdym celem istnieje jakaś wspólna zależność, każdy cel służy innemu celowi, który w hierarchii jest ułożony w następstwie za nim. Zaś wszystko, co stworzone, służy człowiekowi, który wszystkiego używa dla zaspokajania swych potrzeb. Jaki jest jednak ten ostateczny cel? Ojciec Woroniecki pytał: „Czy to najdoskonalsze stworzenie, jakim jest człowiek, miało być bez celu i nie otrzymało od Stwórcy żadnego własnego zdania? Czyżby on sam miał być ostatecznym celem świata, w którym jednak pełnego zadowolenia swych aspiracji nie znajduje?” [55].

6. Przyczyny kryzysu współczesnej pedagogiki

Na tym tle pojawia się pytanie: co jest naczelnym motywem postępowania moralnego człowieka — obowiązek czy szczęście? Ojciec Woroniecki przytacza dwie partykularystyczne i fałszywe tendencje, które wdarły się do pedagogiki [56]. Epikureizm oraz powiązane z nim systemy wysuwają naczelną pobudkę jako pragnienie zaspokajania szczęścia, co stanowić ma kres postępowania moralnego człowieka. Eudajmoniści natomiast podporządkowują się tylko i wyłącznie pożądaniu szczęścia. W zależności od tego, co i kto będzie szukał, to obydwa kierunki zmierzają do sobie właściwych celów, jednak celem ostatecznym jest

[53] Tamże, s. 121.

[54] J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, dz. cyt., s. 81–100.

[55] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t 1, dz. cyt., s. 127.

[56] M. Krasnodębski, *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego...*, dz. cyt., s. 29–58.

hedonizm, czyli rozkosz ponad wszystko lub miłość własna zwana egoizmem [57]. Dzięki rozpowszechnieniu tego typu myślenia i związanego z nim stylu wychowania takim prawem życia kieruje się większość ludzi na świecie, by ciągnąć z życia tyle przyjemności, ile się tylko da.

Przeciwne są kierunki, które stoją po drugiej stronie, czyli deontologiczne. Przedstawicielami ich w starożytnej Grecji byli stoicy, w nowożytności Immanuel Kant. Wysuwają oni na pierwszy plan obowiązek, który czasami nawet zakłada wyrzeczenie się szczęścia i powiązanych z nim pragnień. I jak na dnie eudajmonizmu ulokowany jest zawsze egoizm, tutaj na dnie deontologicznych kierunków znajduje się miłość własna, czyli pycha.

Jak podaje Ojciec Woroniecki, jest to bardziej „subtelny egoizm" [58]. Pychę ludzką bardzo trudno wykryć, gdyż może chować się pod różnymi postaciami w określonych postawach i zachowaniach. „Niemożność znalezienia szczęścia w sobie i dania go sobie własnym wysiłkiem i konieczności szukania go u kogoś, a jak w etyce chrześcijańskiej, przyjęcia go w pokorze od nieskończonego miłosierdzia Bożego, rani zbyt silnie miłość własną. Sprawiają one, że niemal nieświadomie człowiek się przed takim szczęściem wzdryga i gotów się go wyrzec, przybierając postać bezinteresownego mędrca, który wszystko robi z obowiązku i niczego dla siebie się nie spodziewa. Na dnie tego stanowiska jest głęboka interesowność pychy i ona to nadaje ton całemu kierunkowi deontologicznemu, w szczególności różnym etykom niezależnym, chełpiącym się, w porównaniu z etyką chrześcijańską, swym altruizmem i mniemaną bezinteresownością" [59].

Zdaniem ojca Woronieckiego, to wypaczone pojęcie obowiązku, przeniknęło niestety do umysłów wielu pokoleń, żyjących współcześnie. Początek tego błędu poznawczego leży w filozofii Imanuela Kanta, który zauważył, że na dnie ludzkiej duszy istnieje naturalne pragnienie szczęścia, jednak nie zrozumiał, iż można go złączyć z obowiązkiem. Z pewnością przyczyną tego był jego agnostycyzm, który nie dał mu szansy zrozumienia obiektywnej relacji człowieka z Bogiem. Dlatego Kanta obowiązek ludzki oparł na imperatywie rozumu i zupełnie uniezależnił od pragnienia szczęścia. Zauważył nawet, że obowiązek nie może być czymś przyjemnym. W konsekwencji to państwo jako instytucja przejmuje rolę sumienia, prawa naturalnego i samego Boga.

---

[57] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., s. 141.

[58] Tamże, s. 142.

[59] Tamże.

Bardzo trudno wznieść się ponad te dwa partykularystyczne antagonizmy, by obiektywnie zauważyć, że to szczęście jest czymś obiektywnym i sięga przede wszystkim samego Boga. Ojciec Woroniecki zauważał, że to właśnie Bóg jest pełnym szczęściem, stanowiącym przedmiot dążenia każdego człowieka. Bez Boga człowiek na świecie nie znajdzie pełnego szczęścia, gdyż żyje omamiony w jakiś sztucznych założeniach rzeczywistości, które ukazują tylko aspektowe prawdy [60]. Wszelkie antagonizmy rozwiązuje się tylko w jedności z samym Bogiem.

Ojciec Woroniecki ukazuje tutaj bezpośrednią przyczynę braku zrozumienia tego antagonizmu, który spowodowany jest brakiem jednoczenia się z Bogiem. Jego zdaniem, umysł ludzki może rozróżnić dwie pobudki, obowiązku i szczęścia, jednak tylko wówczas, kiedy będziemy w relacji do Boga [61]. Czasami pobudka szczęścia przeważa i zabarwia naszą moralność w coraz większym egoizmie. Mając to na uwadze, można postawić pytanie: czy nasza etyka nie jest eudajmonizmem, skoro zwracamy się ku Bogu jako celu ostatecznemu, aby otrzymać szczęście i uniknąć potępienia?

Ojciec Woroniecki uważał, że tak nie jest i być nie może. Podaje tutaj przykład skali dóbr, chodzi o to, iż przeważa w nich nie wzgląd subiektywny, a więc to, co się nam teraz tu opłaca, a obiektywny, czyli dobro dla samego dobra. Czy człowiek spełnia czynności dla zadowolenia czy odwrotnie, przyjemność podporządkowuje działaniu?

Woroniecki przytacza tu myśl świętego Tomasza z Akwinu, pisząc, iż „Święty Tomasz jasno wykazał, że ten przyimek *propter* — dla — oznacza nie tylko jedną przyczynowość celową, lecz także sprawczą i formalną, a nawet materialną. Gdy go używamy w znaczeniu celowym, wtedy zadowolenie jest dla czynności, a nie odwrotnie. Gdy zaś mówimy przeciwnie, że czynność jest spełniana dla związanego z nią zadowolenia, oznacza to jej uzasadnienie" [62].

Jacek Woroniecki zauważał, że dążenie do Boga jest obowiązkiem społecznym każdego chrześcijanina. Obowiązek społeczny obejmuje wszystkie możliwe obowiązki indywidualne. Jednak, jeżeli będziemy zastanawiać się nad ludzką relacją do Boga, to także w nim samym, będziemy musieli postawić wzgląd na obowiązek, ponad szczęściem. Pożądanie szczęścia, jest dla nas najbardziej widocz-

[60] Tamże.

[61] J. Grzybowski, *Filozoficzne skutki kontrkultury: profetyczne diagnozy o. Jacka Woronieckiego OP*, „Universitas Gedanensis" 40(2010)22, s. 17–35.

[62] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., s. 144.

nym czynnikiem motywującym człowieka do działania, wskazującą na drogę do ostatecznego celu, który je zrealizuje. Jednak ojciec Woroniecki podkreślał, że Bóg ma też od nas coś otrzymać i to właśnie ten wzgląd ma przeważać [63].

Ojciec Woroniecki podawał za katechizmem Kościoła, że Boga winniśmy kochać ponad wszystko, dla samego Boga [64]. Bardzo dobrze wskazuje na to różnica między cnotami nadziei i miłości, że życzymy Boga sobie, natomiast druga, że życzymy siebie Bogu.

Woroniecki podkreślał, że wiele współczesnych nurtów pedagogicznych zapominało i zlekceważyło to, że człowiek przez to, że zraniony został grzechem pierworodnym, ciągle ma skłonności do miłości własnej, stąd musi nieustannie czuwać, aby różne pragnienia, pożądania, nie górowały nad poczuciem obowiązku i nie uniemożliwiały jego realizacji.

Jacek Woroniecki przytacza przykłady z życia wzięte, jak chociażby przesuwanie punktu ciężkości w praktykach religijnych na poszukiwanie wzniosłych uczuć, gdzie pewne osoby po „ostygnięciu uczuć" od razu porzucają lub odchodzą od modlitwy i pobożności, bo msza była nudna. Wielcy święci bardzo dobrze to rozumieli w chwilach, kiedy przychodziło im wyrzeczenie się szczęścia, by za cenę tej ofiary przysporzyć chwały Bogu i zjednoczyć mu więcej dusz [65].

Etyka chrześcijańska doskonale pomaga pedagogice katolickiej nakreślać właściwy harmonijny program między obowiązkiem a szczęściem, tym samym pedagogika ta ukazuje swoją integralność [66].

7. Wnioski

Ogólna charakterystyka pedagogiki integralnej (personalistycznej) pozwala nam wyciągnąć wniosek, że jest to nauka, która wyrasta z głębi dociekań o człowieku [67]. Powstałe w jej wyniku pedagogiczne wskazania analizy natury ludzkiej mają zdecydowanie większe znaczenie niż te, które pojawiają się w pedagogice

[63] Tenże, *Paedagogia perennis*, dz. cyt., s. 143–160.

[64] Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1., dz. cyt., s. 145.

[65] Tamże, s. 146.

[66] Tamże, s. 147.

[67] M. Krasnodębski, *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego...*, dz. cyt., s. 29–58.

nowożytnej. Pedagogika współczesna ma więc postać redukcyjną, która za sprawą ugruntowania w psychologii eksperymentalnej, socjologii czy też medycynie, lub też pewnych ideologiach, które płyną ze strony czynników rządzących w państwie, pragnie uczynić z wychowania i edukacji jakiś środek manipulacji. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na rozumienie człowieka jako osoby. Jest to szczególne ujęcie antropologiczne człowieka, które posiada swoją doniosłość na tle ideologicznych koncepcji człowieka, jakie wdarły się do współczesnej pedagogiki.

Współczesna pedagogika w obecnej zglobalizowanej rzeczywistości przyjmuje charakter redukcjonistyczny, gdyż wyraźnie nie akcentuje wszystkich potencjalności ludzkich. Postmodernizm i przejawiający się w nim irracjonalizm, powodują, że pedagog nie potrafi, a nawet nie może działać integralnie wobec wychowanka; redukowany jest w nim chociażby aspekty wychowania religijnego. Woroniecki wskazał na fakt, iż pedagogika katolicka uwzględnia szeroki zakres pracy nad człowiekiem. Zwrócił uwagę, że w okresie międzywojennym ironizowano już katolickie wychowanie, na rzecz wychowania niezależnego. W wieku XXI indywidualizm, sentymentalizm, materializm, egoizm zaistniały w pełni we współczesnym wychowaniu. Rzeczywisty wpływ ideologii postmodernizmu ma szeroki wpływ na pedagogikę, co przekłada się na kształcenie i wychowanie współczesne. Autorytet pedagoga/nauczyciela został całkowicie zdewaluowany przez przeakcentowanie pojęcia podmiotu, tj. wychowanka, który sam ma określać siebie i samemu ma poznawać otaczający go świat. Nauczyciel jest tylko towarzyszem, którego odpowiedzialność za powierzonego wychowanka z czasem coraz bardziej maleje. Nieprawidłowe rozumienie wolności, prowadzi do rozumienia jej jako swawoli. Ta z kolei pokazuje sprzeczności, jakie ukazuje rzeczywistość z przewartościowaniem społeczeństwa na punkcie swoich praw. Rodzi to brak hierarchii społecznej i możliwości odwoływania się do autorytetów. Wszechobecna „polityczna poprawność" powoduje lęk przed wykluczeniem społecznym, stąd ludzie wolą funkcjonować bardziej w tłumie niż ponad nim. Indywidualizm sprowadza się do skrajnego egoizmu, który urzeczywistnia się w różnych postaciach postaw hedonistycznych. Krzyk, wrzask i nieustanne zaspokajanie zmysłów to podłoże wielopostaciowych zachowań i działań skoncentrowanych na własnym interesie. Mimo wszystko obserwuje się silne zaangażowanie w wiele inicjatyw charytatywnych. Jest to wynik mentalności zakorzenionej w katolickich formach wychowania i społecznego nauczania kościoła hierarchicznego. Na tym tle pedagogika integralna (personalistyczna),

którą często nazywa się w literaturze klasyczną, w ujęciu Woronieckiego, staje się ratunkiem dla współczesnego wychowania. Właściwą drogą poznawczą tej pedagogiki jest filozofia realistyczna. Odejście od niej spowodowało szereg błędów poznawczych, które w obecnych czasach doszły do irracjonalizmu we wszelkich działaniach wychowawczych. Przedmiotem pedagogiki integralnej musi więc być człowiek, ale rozumiany jako osoba, posiadająca rozum i wolną wolę, które poprzez wychowanie usprawnia. Stąd Woroniecki podkreślał tak ważne działania jako wychowanie moralne. Przedmiotem pedagogiki integralnej jest także etyka oraz teologia moralna, określająca między innymi fakt, czym są cnoty i jak je kształtować w wychowanku. Nie sposób pominąć ważnego przedmiotu wychowania, jakim jest ludzkie poznanie, dzięki któremu formuje się prawidłowo świadomość ludzkiego „Ja". Metodę pedagogiki integralnej Woroniecki określił jako poznanie prawdziwościowe, czyli takie, które jest wierne rzeczywistości. Polega na opisie i analizie faktów ludzkich, które należy wyjaśnić. Oczywiście nie odrzuca on metod empirycznych, które dopomagają w zrozumieniu danego problemu. Pedagogika integralna (personalistyczna) wychodzi dalej, gdyż analizuje się strukturę człowieka przez potencjalności. Chodzi w tym względzie o szukanie odpowiedzi, jak dana cnota formuje się w człowieku. Oczywiście służą temu metody wypracowane na gruncie pedagogiki nowożytnej. Celem jednak jest tutaj nie tylko dana sprawność, ale doskonałość ludzka przez dążenie do najwyższego celu, jakim jest życie wieczne człowieka.

Bibliografia

Gałkowski J., *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej" Jacka Woronieckiego OP*, [w:] *Człowiek— moralność — wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M. L. Niedziela, Lublin 2000, s. 81–100.

Grzybowski J., *Filozoficzne skutki kontrkultury: profetyczne diagnozy o. Jacka Woronieckiego OP*, „Universitas Gedanensis" 40 (2010) 22, s. 17–35.

Jacek Woroniecki, red. P. S. Mazur, B. Kiereś, R. Skrzyniarz, A. Płazińska, Kraków 2019.

Jaroszyński P., *Pedagogika w służbie człowieka czy Nowego Porządku Świata*, „Człowiek w Kulturze" 29(2019), s. 7–19.

Kiereś B., *Człowiek i wychowanie. Od osoby do osobowości*, Lublin 2017.

Kiereś B., *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowaniu*, Lublin 2015.

Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu.* Lublin 2015.

Krasnodębski M., *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego jako egzemplifikacja etyki tomizmu tradycyjnego,* „Studia Ełckie" 11(2009), s. 29–58.

Krąpiec M. A., *Akt ludzki*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 133–145.

Krąpiec M. A., *O rozumienie filozofii,* Lublin 1991.

Krąpiec M. A., *Od koncepcji ku teorii osoby,* [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła, Lublin 1973, s. 173–189.

Krąpiec M. A., *Psychologia racjonalna,* Lublin 1996.

Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania,* Lublin 1995.

Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury,* Lublin 1991.

Kreutz M., *Podstawy psychologii*, Warszawa 1949.

Maryniarczyk A., *Antropologiczno–metafizyczne podstawy adekwatnej teorii wychowania w ujęciu twórców Filozofii Szkoły Lubelskiej,* „Polska Myśl Pedagogiczna" 2(2016)2, s. 103–115.

Polak R., *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Warszawa–Radzymin 2017.

Schoenebeck H. von, *Antypedagogika — być i wspierać zamiast wychowywać,* tłum. N. Szymańska, Warszawa 1994.

Siek S., *Osobowość a higiena psychiczna*, Warszawa 1980.

Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu,* Opole 2002.

Woroniecki J., *Etyka*, [w:] *Zarys filozofii. Praca zbiorowa*, t. 2, Lublin 1929, s. 179–281.

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2 (cz. I–II), Lublin 2013.

Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.

Woroniecki J., *Paedagogia perennis. Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, „Przegląd Teologiczny" 5(1924), s. 143–160.

Woroniecki J., *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.

Woroniecki J., *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Lublin 2016.

Woroniecki J., *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008.

Woroniecki J., *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961.

Woroniecki J., *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd" 9(1921), nr 1–2, s. 13–22; nr 3–4, s. 58–73.

JACEK WORONIECKI'S INTEGRAL PEDAGOGY IN THE CONTEXT OF THE CRITIQUE OF CONTEMPORARY PEDAGOGY

Summary

Contemporary pedagogy, based on contemporary liberal philosophy, struggles with problems that were already noticed by Father Jacek Woroniecki OP during the war. His specific scientific intuition, characterizing the philosophical innateness of being, allowed to determine the dependence of secular pedagogy on a specific philosophy. Thus, this wonderful, outstanding Polish Dominican brought out the most important aspects of classical pedagogy, which have been embedded in the formations of Catholic education since ancient times. This rticle is an attempt to present pedagogy based on classical philosophy, i.e. one that captures reality as it is. Against this background, Woroniecki showed the effects of the departure of his contemporary educators from philosophy and Catholic theology.

Keywords*: integral pedagogy, contemporary pedagogy, personal unity, irrationalism, personal unity.*

JAN KLIMEK [1], LESZEK WANAT [2]

BYĆ DLA I POZOSTAĆ SOBĄ… PRÓBA ODCZYTANIA DROGOWSKAZÓW PAIDEI W PRAKTYCE ŻYCIA NATALII TUŁASIEWICZ

1. Punkt wyjścia: między tradycją a nowoczesnością. 2. Osoba i czyn. 3. Źródła i dokumenty. 4. Drogowskazy Natalii Tułasiewicz. 5. Wyśpiewać „radość najcichszym milczeniem" — próba podsumowania.

Abstrakt

W pracy podjęto próbę identyfikacji najważniejszych drogowskazów filozofii wychowania, odczytanych i zastosowanych przez Natalię Tułasiewicz (1906–1945) w praktyce życia. Tłem refleksji uczyniono, na bazie indywidualnego studium przypadku, historię życia poznańskiej nauczycielki i jej drogę poszukiwania sensu życia — *logos* (*λόγος*), poprzez wysiłek osobistego doskonalenia — *areté* (*ἀρετή*), udokumentowany w notatkach własnych. Wykorzystując dostępne dokumenty źródłowe, opracowania, a także narzędzia analizy retrospektywnej i podejścia deskryptywnego, naszkicowano wyłaniający się z doświadczenia życiowego Natalii szkic *paidei* (*παιδεία*) i jej filary. W konkluzji sformułowano najważniejsze wnioski i rekomendacje, odnoszące się do perspektyw rozwoju filozofii wychowania w społeczeństwie ery cyfrowej, w epoce dominacji informacji i komunikacji.

[1] Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, Katedra Teologii i Psychologii Pastoralnej, e–mail: jan.klimek@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000–0002–6333–8215.

[2] Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu, Wydział Ekonomiczny, e–mail: leszek.wanat@up.poznan.pl; ORCID: 0000–0002–1166–9258.

Słowa kluczowe: *Natalia Tułasiewicz, filozofia wychowania, pedagogika świadectwa, duchowość, nauczyciel.*

1. Punkt wyjścia: między tradycją a nowoczesnością

Pytanie o drogowskazy współczesnej filozofii wychowania, które, choć usiłuje nadać priorytet tak zwanym kompetencjom przyszłości i podejściu określanemu wyłącznie miarą praktyczności [3], zdaje się wciąż trwać w osobliwym konflikcie. To spór między klasycznym systemem dydaktycznym Johanna Friedricha Herbarta [4], a progresywnym, niekiedy określanym jako „nowoczesny system edukacji", angażującym zarówno poszczególnych uczestników procesu, jak i instytucje, zbiorem idei proponowanych przez Johna Dewaya [5]. Opinia społeczna, wyrażona sympatią praktyków zaangażowanych w poszukiwanie wciąż nowych metod kształtowania człowieka, nauczania i wychowania, sytuuje się raczej po stronie amerykańskich doświadczeń Dewaya [6], niż w obszarze na pozór her-

[3] Warto równolegle postawić pytanie, czy filozofia wychowania stanowić może realną szansę rozstrzygnięcia najważniejszych życiowych dylematów człowieka. Społeczeństwo cyfrowe, zwane niekiedy nowoczesnym, zdaje się wymagać podjęcia wprost lub przekwalifikowania się na jeden z modnych „zawodów przyszłości". Na który? To być może podpowie sztuczna inteligencja (AI). Rozumienie pojęcia „zawód" niekoniecznie jednak musi być oczywiste. Czy owa inteligencja (AI) udzieli poszukującemu atrakcyjnej profesji gwarancji, że „zawód przyszłości" nie okaże się „rozczarowaniem" (zawodem) przyszłości? Por.: G. Wąchol, L. Wanat, *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, „Paideia" 5 /2023, s. 67–88.

[4] Herbart określił swoje poszukiwania filozoficzne dość zaskakującym odkryciem: „pedagogika nigdy nie była dla mnie niczym innym, jak filozofią stosowaną". Por. J.F. Herbart, *Aphorismen zur Pädagogik*, t. 2, s. 383. Cyt. za: B. Nawroczyński, *Wstęp: Życie i dzieło filozofa i pedagoga*, [w:] J. F. Herbart, *Pisma pedagogiczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. XXVII.

[5] John Deway zauważył, że „*differentia specifica* myślenia filozoficznego sprowadza się do tego, że sfera niepewności, będąca przedmiotem jego dociekań, mieści się w obrębie najszerzej pojętych warunków i celów społecznych, gdzie zderzają się zorganizowane interesy i zinstytucjonalizowane aspiracje". Por. J. Dewey, *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Z. Doroszowa, wstęp B. Suchodolski, Wrocław 1972, s. 456.

[6] Nawet najlepsze badania opinii publicznej to jednak zaledwie wycinek rzeczywistości. A jeśli, jak zauważył Łukasz Ryszka, to tylko mit wychowawczego pragmatyzmu? Por. Ł. Ryszka, *Pedagogiczne interpretacje mitów współczesnej edukacji człowieka*, [w:] K. Salamon, K. Kutek–Sładek, B. Karcz. *Teoretyczno–empiryczne interpretacje tożsamości społecznej z uwzględnieniem perspektywy familiologii*, Kraków 2021, s. 257–273.

metycznego, wywodzącego się z kultury niemieckiej, modelu herbartowskiego [7]. Jeśli jednak to mit? Czy na rozstaju dróg owa perspektywa przełożenia filozofii wychowania na pomyślaną permanentnie formułę kształcenia praktycznego pozostaje opcją kluczową, albo, dla niektórych, jedyną możliwą alternatywą?

Tak postawione pytanie, aktualne mimo kolejnych osiągnięć nauki, licznych prac badawczych, debat i kreślenia nowych koncepcji, wciąż nie znalazło, jak się wydaje, satysfakcjonującej odpowiedzi. Ilość różnorodnych opcji, czy to na gruncie pedagogiki, czy praktyki wychowania, zamiast dążenia do równowagi, rośnie proporcjonalnie do tempa zmian: rozwoju technologicznego, rewolucji informacyjnej i odczytywanej w tym kontekście filozofii „nowego" człowieka. Nie ułatwia to znalezienia rozwiązania. Być może jednak otwiera drzwi do poszukiwania skutecznej, poznawczej i zarazem praktycznej drogi rozwoju człowieka, jeśli, jak stwierdzą niektórzy, owa droga, oczekiwana i programowana optymalnie, istnieje. Czy wobec tych dylematów człowiek rozumny, nauczyciel, a zarazem wciąż uczeń, będąc, stając się i podejmując wysiłek kształcenia, pozostanie sobą? [8].

Ciekawe, że na tak zarysowanym tle pojawiają się propozycje i postaci nieszablonowe, szokujące, niekiedy budzące wątpliwości, a nawet sprzeciw. Przy bliższym poznaniu osobowości te skłaniają do pogłębienia pytania o człowieka i jego rozwój. Inspiracją owego pytania pozostaje „systemowa" wątpliwość: „czy można inaczej?" [9]. W dyskursie pedagogicznym wątpliwości te przemawiają mocno, lecz głosem nie zawsze słyszanym, często pomijanym. Już tylko z tych powodów warto ów głos oddać konkretnym ludziom. Komu? Na gruncie polskim do „debaty" zaprosić można: Janusza Korczaka [10], Edmunda Bojanowskiego [11], czy któregoś z pięciu młodych mężczyzn: Czesława Jóźwiaka, Franciszka Kęsego, Edwarda Kaźmierskiego, Jarogniewa Wojciechowskiego

---

[7] Por. D. Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbarta*, „Roczniki Nauk Społecznych", 36(2008)2, s. 75–97.

[8] Por. S. Szary, *Być sobą. Autorefleksja terapeutyczna*, Radzymin 2023.

[9] Por. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh–München 2019.

[10] Por. S. Szary, *Aksjologia w pedagogice i ekonomii Janusza Korczaka (1878–1942). Patron paidei współczesnych pedagogów*, „Paideia" 4/2022, s. 109–126.

[11] Por. J. A. Klimek, *Błogosławiony Edmund Bojanowski i jego wizja apostolatu*, Kraków 2007, a także: M. Krasnodębski, *Filozofia edukacji Edmunda Bojanowskiego w perspektywie XIX–wiecznej filozofii polskiej oraz filozofii klasycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 60(2020)4, s. 109–123.

i Edwarda Klinika, stanowiących tak zwaną Poznańską Piątkę [12]. A kobiety? Tu zaproszeń byłoby więcej [13]. Wciąż pozostaje wiele nieodkrytych pereł, jak choćby przedstawicielka francuskiej, praktycznej filozofii wychowania, Madeleine Delbrêl (1904–1964). Zapamiętano, że „nie czyniła hałasu, nie zajmowała żadnych pierwszych miejsc. Całe życie — ostatecznie wybrała najzwyklejsze — była wmieszana między zwykłych ludzi ogromnego paryskiego przedmieścia" [14]. Ramy niniejszej pracy wymagają skupienia się na konkretnej postaci. Głos oddano zatem innej kobiecie, Polce, wciąż mało znanej, ale realnie zaangażowanej w działanie na rzecz nauczania i wychowania. Jako rówieśniczka mogłaby być przyjaciółką Madeleine Delbrêl, choć obie panie prawdopodobnie nigdy się nie spotkały. Mowa o Natalii Tułasiewicz (1906–1945) [15].

Dlaczego tę właśnie osobę warto bliżej poznać? Czy wystarczającym powodem będzie ów „stan znamienny dla filozofa: dziwić się", skoro Platon nie znalazł „innego początku filozofii, jak ten właśnie"? [16]. Jak podjąć próbę odpowiedzi na owo zadziwienie, pogłębiające się z każdym wersem zapisków, jakie pozostawiła Natalia? Wyrażono je pytaniem o nieoczywiste drogowskazy *paidei* [17], urzeczy-

[12] Por. J. Zjawin, *Świętość dla świeckich. Błogosławieni Archidiecezji Poznańskiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1/2018, s. 267–286.

[13] Por. M. L. Opiela, *Wkład kobiet w rozwój teorii i praktyki wczesnej edukacji w Polsce XIX i XX wieku*, „Paedagogia Christiana" 34(2014)2, s. 101–120.

[14] Por. M. Delbrêl, *Zaufać Bogu*, tłum. K. Wróblewska, Kraków 1975 (cytat za: Krystyna Wróblewska, w słowie wstępnym, s. 5). Madeleine Delbrêl wypada poświęcić osobną pracę, odkrywając fundamenty bardzo prostej, a zarazem niezwykle głębokiej filozofii wychowania: „jeśli jesteśmy powołani do upraszczania tego, co skomplikowane, to odwrotnie: nigdy nie jesteśmy powołani do komplikowania tego, co proste" (tamże, s.70).

[15] Błogosławiona Natalia Tułasiewicz (1906–1945) jest jedną z dwóch świeckich kobiet, beatyfikowanych przez św. Jana Pawła II w roku 1999 (13 czerwca), w gronie 108 męczenników II wojny światowej. W dniu 19 stycznia 2022 roku, dekretem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, została ogłoszona patronką polskich nauczycieli. Dekret ogłoszono 30 kwietnia 2022 roku, na konferencji prasowej w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski, a uczynił to abp Stanisław Gądecki, Przewodniczący KEP. Życzenie owego dekretu, wyrażające, iż „błogosławioną Natalię Tułasiewicz, męczennicę, która wypełniając obowiązki nauczycielki, zatroskana była o staranność głoszenia Ewangelii, a także z największym zapałem głosiła Chrystusa, pragnąc świętości dla dusz wielu, nauczyciele w Polsce otaczają szczególnym kultem", jest darem i pozostaje zadaniem.

[16] Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, 155D.

[17] *Paideia* stanowi greckie określenie wychowania, świadomie ukierunkowanego na konkretny ideał. Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t, 1–2, Warszawa 1962–64; B. Maryniak, *Logos i paideia*, „Logopaedica Lodziensia" 1/2017, s. 63–77.

wistniającej się w życiu i działalności młodej poznanianki. Natalia, oprócz Poznania, ukochała Kraków, ale jeszcze bardziej ukochała sens, ów osobisty λόγος (logos) [18], dla którego, patrząc na osobę i czyn Natalii Tułasiewicz, warto żyć. Λόγος niekoniecznie musi pozostać statycznie „zamknięty" w martwym słowie. Może również działać dynamicznie, jako „światło", czy „wewnętrzny nauczyciel" [19], określając, trudne niekiedy do zrozumienia „bycie bytu" [20], ale zarazem proste, pożądane przez człowieka źródło „sensu" [21].

Podejmując wyzwanie w przyjętym zakresie przedmiotowym zastosowano elementy analizy retrospektywnej, a także studium przypadku. Oczywiście, nazwanie ludzkiego życia „przypadkiem", nawet dla celów badawczych, nie jest najszczęśliwsze. Podejście to usprawiedliwiać może wyłącznie kontekst metodyczny. Odwołując się do źródeł, w tym wybranych, autorskich tekstów Natalii Tułasiewicz, a także niektórych świadectw i opracowań badawczych jej poświęconych, poszukiwano filarów filozofii wychowania, inspirujących poznańską nauczycielkę nie tylko do pracy dydaktycznej, ale przede wszystkim do życia z sensem. Tak nakreślone podejście stanowi przyczynek do weryfikacji hipotezy, uznającej, że w integralnym wymiarze wychowania oryginalne, osobiste świadectwo Natalii trwa, mimo iż jej życie dobiegło ziemskiego kresu.

2. Osoba i czyn

Jak zrozumieć Natalię Tułasiewicz? Po pierwsze, podjąć próbę wsłuchania się, wczytania w spontanicznie zapisane przez nią słowa. Po drugie, podążając drogami Natalii, warto „pozwolić jej" poznać samego siebie. Każde spotkanie staje się zaproszeniem do nawiązania relacji, przebycia wspólnej drogi, a to oznacza pewien trud zmierzenia się z realnym doświadczeniem

[18] Termin grecki *logos* (λόγος) — oprócz tradycyjnych znaczeń: słowo, rozum, myśl, nawiązuje również do ujęć pokrewnych, praktycznych. Dopiero w takim kontekście można odczytać ich znaczenie, które zdaje się na pierwszy rzut oka zamykać jedynie w słowie. Por. Z. Pańpuch, *Aretologia*, [w:] *PEF*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 325–329.

[19] Por. Augustinus, *De magistro XI 36*, ed. A. Trapè, D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1992, 782, (tłum. J. Modrzejewski: Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 61; tamże XIV 46, NBA 3/2, 792–794, tłum. J. Modrzejewski, s. 69n).

[20] Por. M. Heidegger, *Logos*, tłum. J. Mizera, „Principia" XX/1998.

[21] Por. V.E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

życia. Mamy tu do czynienia z życiorysem, jak na wojenne czasy zwyczajnym, ale niebanalnym.

Ojciec Natalii, Adam, rodem z Krakowa, syn profesora gimnazjalnego, „wcześnie poszedł z domu w świat" i jako strażnik skarbowy często zmieniał miejsce zamieszkania [22]. W Oświęcimiu poznał Amalię Bromnikównę, z którą pobrali się w roku 1902. Zamieszkali w Żywcu, w którym urodziła się Maria, ich najstarsza córka (1904). Następnie, oczekując na drugie dziecko, przenieśli się do Kaniowa Dankowskiego. Wobec konieczności kolejnych podróży służbowych, Adam ulokował małżonkę w Rzeszowie. Tam, 9 kwietnia 1906, roku przyszła na świat Natalia. Urodziła się „poddana cesarska, dziewczynka z miasta". Ojciec przywitał to wydarzenie specyficznie: „był w moim sercu moment niechęci, nie żalu, że to nie syn" [23] — zapisał. Okazało się jednak, że była to typowa, męska, „konsternacja chwilowa, małe zastanowienie, które wnet za łaską Bożą, w kornej podzięce Bogu, że wszystko się odbyło tak prędko i bez złych następstw, zmieniło się w uczucie kochające tę dziecinę" [24]. W Oświęcimiu, w kolejnych latach przyszła na świat córka Maria (1907), a następnie syn Tadeusz (1908). Rok później rodzina zamieszkała w Kętach (1909), w Beskidzie Małym, gdzie urodziła się córka Halina (1911) oraz syn Józef (1913). Wreszcie, po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, Adam rozpoczął pracę jako nadkomisarz polskiej straży skarbowej w Krakowie.

Natalia zachowała w pamięci obraz dzieciństwa, które upłynęło „wśród zmagań ciężkich z trudami wyboistej, wspólnej drogi i wśród słonecznych uśmiechów zwłaszcza piękna przyrody, z którego moi Rodzice czerpali zawsze ożywcze siły dla zmęczonych dusz" [25]. Zrozumiała, że w ten sposób „rzeźbili w sobie pion człowieczeństwa, aby nam stworzyć błogosławioną przyszłość". Wiedziała, że „byli ludźmi w usterkach, a równocześnie w przenikającym ich podświadomie i świadomie dążeniu do dobra" [26]. Odkryła, że jej rozwój, swoisty „pęd zyskał siłę wzlotu w ich (Rodziców) pielgrzymim kroku, w którym bywają nawroty szukania zagubionej zda się drogi, ale w którym nigdy nie wygasa nadzieja

[22] Zob.: https://blogoslawionanatalia.eu/dziecinstwo/ [stan z dn. 17.01.2024].

[23] Zob.: https://blogoslawionanatalia.eu/ [dostęp 17.01.2024].

[24] Tamże.

[25] Tamże.

[26] Tamże.

dojścia do istotnego celu wędrówki”[27]. Czy można w prosty, bezpretensjonalny sposób oddać ideę dziecięcego wychowania? Tak. Natalia odczytała ów drogowskaz zapisując słowa o „wspólnej drodze” i „pielgrzymim kroku” Rodziców.

Młoda dziewczyna rozpoczęła edukację szkolną w Kętach Śląskich, a kontynuowała u sióstr Klarysek i w Prywatnym Gimnazjum Żeńskim w Krakowie. Wielodzietna rodzina zmuszona była działać na rzecz poprawy sytuacji materialnej i starała się odnaleźć ją w Wielkopolsce, przeprowadzając się w roku 1921 do Poznania. Natalia kontynuowała naukę w Gimnazjum Sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej, najpierw na ul. Spornej, a następnie przy Wałach Leszczyńskiego (obecnie Aleja Niepodległości), a także w konserwatorium muzycznym (uczyła się gry na skrzypcach). Niestety musiała zmierzyć się z poważnymi problemami zdrowotnymi, co w konsekwencji wymagało dłuższej rekonwalescencji u krewnych w Czarnkowie. W tym szczególnym otoczeniu, u wrót Puszczy Noteckiej, Natalia pytała, „po co żyć”? Pojawiły się pierwsze, młodzieńcze, duchowe spostrzeżenia. Być może doświadczając spotkania z nadnotecką przyrodą zauważyła, że „żadne ziemskie dobro nie wypełni tak duszy, aby nie tęskniła za czymś piękniejszym” [28]. Czy znalazła odpowiedź? Zapisała: „tylko Bóg może być dobrem ostatecznym, poza które nie sięgamy tęsknotą”.

Młodzi bywają konkretni, wymagający, oczekują jasnych, racjonalnych odpowiedzi, są ludźmi teraźniejszości i przyszłości. Zmieniają się czasy, technologie, idee. Ci, którym rozstrzygnięcie młodzieńczych dylematów przychodzi z trudem, rezygnują z wysiłku i zdają się wpadać nawet w pułapkę kryzysu suicydalnego [29].

---

[27] Zob. D. Tułasiewicz, *Dzieciństwo*, https://blogoslawionanatalia.eu/, dz. cyt.; *Być poetką życia: zapiski z lat 1938–1943 — Natalia Tułasiewicz*, red. B. Judkowiak, Poznań 2020.

[28] Zob. *Być poetką życia*, dz. cyt.

[29] *Notabene* wydaje się kwestią zastanawiającą, dlaczego nowoczesne, cyfrowe społeczeństwo zdaje się podejmować wysiłek walki z tak zwanymi skutkami kryzysu suicydalnego, identyfikowanego zwłaszcza wśród ludzi młodych, marginalizując równocześnie owego kryzysu źródła i przyczyny. Wypada ponowić pytanie, czy łatwiej leczyć skutki, czy może jednak promować profilaktykę. Por. J. Klimek, *Duszpasterstwo w kobierzyńskiej kapelanii na przestrzeni wieku*, Kraków 2019. Inspirację dla profilaktyki sensu może stanowić praktyczna filozofia wychowania, o ile nie będzie uprawiana w oderwaniu od realiów życia. To także jeden z powodów, dlaczego warto przemyśleć pytania i wątpliwości formułowane, a następnie rozstrzygane przez Natalię Tułasiewicz.

Natalia starała się owych pułapek unikać. Podjęła wyzwanie. Jeśli żyć, to po to, „aby drugim czynić dobrze” [30].

Zadomowiona w stolicy Wielkopolski dziewczyna rozpoczęła w 1926 roku studia polonistyczne i muzykologiczne na Uniwersytecie Poznańskim. Była studentką aktywną, zaangażowaną w działalność Koła Polonistów. Owocem okazała się młodzieńcza miłość. Był to związek z Jankiem, prezesem koła, późniejszym narzeczonym, deklarującym się ideowo jako komunista. Ich ośmioletnia, piękna znajomość, przeżywana równocześnie jako „okres nieustannej walki o światopogląd i duszę”, zakończyła się jednak zerwanymi przez Natalię zaręczynami [31]. Czy owe spory ideowe były czymś nadzwyczajnym? Nie. Warto zauważyć, że w tej materii niewiele zmieniło się w praktyce wychowania dorastającej młodzieży. Niektórzy mogą nawet przyznać: byliśmy niemal tacy sami. Natalia czasem ścierała się z ojcem, którego drażniły niektóre nowatorskie poglądy córki (mówią o tym wspomnienia siostry). W roku 1931 roku obroniła pracę magisterską z filologii polskiej. Wybrała temat *Mickiewicz a muzyka*. Planowała doktorat, szukając inspiracji w twórczości Karola Huberta Rostworowskiego (1877–1938), krakowskiego dramaturga i poety, muzyka i publicysty [32].

Zżyta już z Poznaniem podjęła pracę zawodową. Najpierw w prywatnej szkole katolickiej świętego Kazimierza. Następnie, po złożeniu egzaminu nauczycielskiego przed komisją państwową, pracowała w Gimnazjum Sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej. Tym samym, którego była absolwentką. Ciekawe, że zaangażowała się osobiście w proces odnowy szkoły. Swojego zaangażowania nie ograniczyła wyłącznie do pracy. Podróżowała, żartobliwie mawiając o sobie, iż ma w duszy „coś z Wikinga”. Odwiedziła Wilno, popłynęła „Batorym” do Norwegii. W Rzymie uczestniczyła w ważnych dla Polski uroczystościach kanonizacyjnych świętego Andrzeja Boboli, odwiedzając przy okazji Wenecję, Florencję, Asyż. Włączyła się w działalność Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych. Przy okazji

[30] Cytowane fragmenty pochodzą z zapisków Natalii opracowanych przez prof. Barbarę Judkowiak. Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie (Natalia Tułasiewicz 1906–1945)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2/2001, s. 347–363.

[31] Więcej o wyjątkowej relacji z Jankiem, o miłości, która, mimo zerwanych zaręczyn, nigdy nie ustała, zapisała Natalia w pamiętnikach, zwłaszcza w rozdziale dotyczącym roku 1939. Zob. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz. Poprzez ziemię ukochałam niebo: fragmenty zapisków 1938–1943*, red. D. Tułasiewicz, Poznań 2015, s. 14–65.

[32] Zob. https://blogoslawionanatalia.eu/lata–mlodziencze/ [stan z dn. 17.01.2024].

publikowała reportaże z podróży do Norwegii. W 1938 roku odważyła się na debiut literacki. Publikowała wiersze w poznańskich czasopismach katolickich „Kulturze" i „Tęczy", nowelę w „Pionie". Chciała żyć w pełni i być „poetką życia"[33].

Stopniowo dojrzewała w niej decyzja o wyborze życia w samotności. Ów wybór miał wymiar praktyczny. Zauważyła, że „walor samotności stwarza niesłychane horyzonty działania". Nie przeszkadzały jej w tych działaniach nawet niedomagania fizyczne. Odkrywała z uśmiechem, że być może jest jednym z tych „kamieni, które Bóg rzuca na szaniec". Równocześnie chciała być aktywną nauczycielką, która dla „Boga wychowuje i kształci", by wraz z młodzieżą „stawać do apelu w szeregi Boże". Mogłoby się wydawać, że ten kierunek uruchomi w Natalii nadzwyczajne doświadczenia duchowe. Nic z tych rzeczy. One, owszem, okazały się całkiem zwyczajne. O swoich działaniach pisała prosto: „nie oddzielam życia najbardziej szarego od ideałów, ku którym podążam. Wszystko, praca, nauka, sen, przyjemność, jedzenie, wszystko wciągam w swój program doskonalenia się"[34].

Jaką rolę pełnił w tym „programie dydaktycznym" poznański dom Tułasiewiczów? Natalia wspomina dom jako „otwarty na młodych, organizujących wieczorki muzyczne i taneczne, a zarazem tradycyjnie patriarchalny". Pielęgnowano w nim „staropolskie tradycje i rytuały, wyrażające szacunek dla starszych". Rodzina „brała udział w ważniejszych wydarzeniach życia kulturalnego i artystycznego Poznania". W domu „dyskutowano o polityce, życiu codziennym". Fakt, że był to dom normalny, potwierdza zapamiętany przez Natalię ton rozmów. Z uwagi na „różnicę pokoleń i wybuchowe charaktery niektórych dyskutantów, nie zawsze był spokojny i łagodny"[35]. Dom na poznańskim Łazarzu, przy ul. Śniadeckich 30, był więc autentyczny.

Niestety nadszedł wrzesień 1939 roku, wybuchła wojna, wywołana przez III Rzeszę Niemiecką. Natalia, nie czekając na ewentualne dyspozycje z poznańskiego kuratorium, zorganizowała „prowizoryczną, podwórkową szkółkę dla dzieci". Była to prosta, a zarazem heroiczna inicjatywa. Uczyła się również języka niemieckiego, mając świadomość, że „mowa jest skarbem każdego narodu". W listopadzie 1939 roku dziewięcioosobową rodzinę Tułasiewiczów wysiedlono na ul. Główną, do obozu przejściowego. Stamtąd, przewiezieni w

[33] Zob.: *Być poetką życia*, dz. cyt.

[34] Cząstkowe śródcytowania myśli Natalii Tułasiewicz w tym akapicie podano za: *Być poetką życia*, dz. cyt.

[35] Tamże.

bydlęcych wagonach, trafili do Ostrowca Świętokrzyskiego. Co na to Natalia? Reagowała zwyczajnie: „tu trzeba brać się w garść, mocno trzymać głowę na karku i tak działać, by przetrwać" — zapisała.

Rodzina poszukiwała możliwie bezpiecznych warunków do życia. Z Ostrowca Świętokrzyskiego przeniosła się do Krakowa. Natalia podjęła tajne nauczanie, korzystając z pomocy Szkoły Sióstr Urszulanek przy ul. Starowiślnej. Wyjeżdżała do Mszany Dolnej, Witowic, Kaliny Wielkiej. Wspierała swoich podopiecznych, by wojna „nie wyjałowiła ich dusz z poczucia piękna i dobra". Zaprzyjaźniła się z Krakowem, prowadziła aktywne życie. Nawet w tak mrocznych czasach kreśliła ambitne plany na przyszłość. Okres wojny potraktowała jako „czas cennych, choć trudnych rekolekcji". Planowała po jej zakończeniu „stanąć w awangardzie walki o nowe oblicze nie tylko Polski, ale świata". Czytając zapiski Natalii, warto zwrócić uwagę nie tylko na kontekst historyczny, ale podążyć wraz z Autorką w głąb owych przemyśleń. Wydaje się naturalne, że próbowała wyrażać językiem praktycznym wyzwania duchowe. Podejmowała je starając się „być Pańską apostołką miłości w rozszalałym nienawiścią świecie" [36]. Uwzględniając warunki, w jakich trudne doświadczenia ubierała w proste, zwyczajne słowa, głos ten zdumiewa, a jednocześnie zachwyca, pociąga.

Poznanianka, która ukochała Kraków, uwielbiała podróżować. Nie mogła więc oprzeć się propozycji zrealizowania dość szczególnej misji. W roku 1943 zgłosiła się w Warszawie jako wolontariusz, gotowa do wyjazdu na roboty do Niemiec. Nie była to podróż „zwyczajna". Natalia podjęła obowiązki konspiracyjnego pełnomocnika Delegatury Rządu i wysłannika Wydziału Duszpasterskiego podziemnej organizacji „Zachód", powołanej przez Rząd Londyński. Została przeszkolona przez Armię Krajową i zaprzysiężona. 18 sierpnia 1943 roku zapisała: „(...) To jest właśnie moja droga. Dojrzewałam do niej stopniowo, ale każdy próg w tym ewolucyjnym procesie był mi potrzebny, każda radość, każde cierpienie uczyły mię Bożej Miłości. Dziś jestem całkowicie Pańska. Bożą wolą żyję, w Bogu mieszkam cała" [37].

Z Warszawy wysłano ją do fabryki galanterii Güntter–Wagner „Pelican" w Hanowerze (przedmieście Heinholtz). Był to wówczas zakład o profilu zbrojeniowym. Misja narodziła się z potrzeby niesienia pomocy pracującym

[36] Zob. *Być poetką życia*, dz. cyt.

[37] Por. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, dz. cyt., s. 339 [Warszawa, 18 sierpnia 1943].

tam robotnikom przymusowym. Swoje doświadczenia Natalia dokumentowała w listach przysyłanych do Polski (niestety większość uległa zniszczeniu lub zaginęła). Mieszkając w obozowych warunkach, ta wątła, chorowita dziewczyna, oprócz pracy w fabryce prowadziła lekcje „podstaw higieny, edukacji seksualnej, psychologii, kultury współżycia" [38]. To nie wszystko. Organizowała zajęcia z polskiej ortografii, z języka niemieckiego, wzbogacane wykładami o sztuce i kulturze, inscenizacjami teatralnymi. Działał także obozowy chórek, wystawiano „Jasełka", śpiewano piosenki własnego autorstwa, czytano *Pana Tadeusza* [39]. Natalia podejmowała również wysiłki w zakresie wychowania religijnego współtowarzyszy niedoli. Prowadziła proste katechezy i nabożeństwa, inicjowała akcje samopomocy, zwłaszcza dla chorych. Nie ograniczała swojej aktywności tylko do społeczności polskiej. Działała wśród robotników przymusowych innych narodowości, rozmawiając po niemiecku, francusku, a nawet po włosku. „Co za radość mieć po wojnie znajomych w całej Europie" — miała mówić. Jednak i ta wojenna „sielanka" osiągnęła swój kres. Jak nauczyć się tracić i jeszcze ciężar tej permanentnej straty udźwignąć?

Z listu Janiny Domagalskiej do Zofii Wojnarowiczowej wiadomo, że „po wizycie nieostrożnego kuriera z Polski aresztowano Natalię" [40]. Miało to miejsce w kwietniu 1944 roku. Osadzono ją najpierw w Hanowerze, a potem w więzieniu Gestapo w Kolonii, „przesłuchiwano, bito, torturowano i katowano do krwi" [41]. Nawet w skrajnie trudnych warunkach nie przestała być nauczycielką. We wrześniu 1944 roku została wywieziona do obozu koncentracyjnego Ravensbrück. Otrzymała numer obozowy 75188. W czasie, gdy wojna miała się ku końcowi, niemieccy zbrodniarze masowo gazowali najsłabsze więźniarki. 30 marca 1945 roku, w Wielki Piątek, gdy alianci stali już niemal u bram obozu, Natalię wyselekcjonowano do gazu. Kiedy umarła? 31 marca 1945 nikt już jej nie widział [42]. Przemysł zagłady funkcjonował do ostatniej chwili. W Wielką Sobotę, w Wigilię Paschalną, do Ravensbrück pukała już wolność… Ktoś to rozumie?

---

38 Zob. https://blogoslawionanatalia.eu/lata–mlodziencze/ [stan z dn. 17.01.2024].

39 Tamże.

40 Fragmenty listu Janiny Domagalskiej, pracownicy przymusowej w Hanowerze, do siostry Natalii — Zofii Wojnarowiczowej. Za: https://blogoslawionanatalia.eu/ [stan z dn. 17.01.2024].

41 Tamże.

42 Tamże.

Czy można zrozumieć coś z tego zwyczajnego i niezwyczajnego życia, które tak się zakończyło? Czy można zrozumieć coś z życia Natalii… bez miłości?

3. Źródła i dokumenty

Zapoznać się, a może i zaprzyjaźnić z Natalią Tułasiewicz można przez lekturę jej refleksji, ocalałych z wojennej zawieruchy. Najcenniejszym źródłem są zapiski, które do dziś się zachowały. Jednym z nich jest maszynopis na prawach rękopisu, pozyskany z archiwum domu rodzinnego Państwa Tułasiewiczów [43]. Można sięgnąć również do podręcznego, cyfrowego archiwum, zawierającego listy i dokumenty pochodzące z okresu pobytu Natalii na przymusowych robotach w Rzeszy Niemieckiej [44].

Trzeba zaznaczyć, że wiele tekstów zapisanych przez Natalię zostało utraconych lub uległo zniszczeniu. Niezbędnym zatem źródłem stały się zredagowane współcześnie, dotychczas opublikowane prace o charakterze monograficznym, udostępniające zachowany dorobek pisarski Natalii Tułasiewicz. Do najważniejszych publikacji należą wydane w formie książkowej: *Przeciw barbarzyństwu: tryptyk z zapisków pamiętnikarskich, notatek do 'Psalmów wojny' i korespondencji hanowerskiej z dodatkiem wspomnień i świadectw o Błogosławionej* [45] (Kraków 2003), *Być poetką życia: zapiski z lat 1938–1943* [46] (Poznań 2006), *Przeciw barbarzyństwu: listy, dzienniki, wspomnienia* [47] (Poznań 2013), *Poprzez*

[43] Na to właśnie źródło powołała się między innymi Barbara Judkowiak, proponując zarazem zapis cytowania w tekstach wtórnych, to jest oznaczenia: numeru tomu — cyfrą rzymską, numeru strony — cyfrą arabską. Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie (Natalia Tułasiewicz 1906–1945)*, dz. cyt., s. 347–363.

[44] Zob. Zasoby cyfrowe. *N. Tułasiewicz. Dokumenty i materiały o charakterze aktowym* (mps, rps,). Źródło udostępnione online: https://kpbc.umk.pl/dlibra/doccontent?id=202357 [stan z dn. 17.01.2023].

[45] Zob. *Przeciw barbarzyństwu: tryptyk z zapisków pamiętnikarskich, notatek do 'Psalmów wojny' i korespondencji hanowerskiej z dodatkiem wspomnień i świadectw o Błogosławionej — Natalia Tułasiewicz*, red. D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, Kraków 2003.

[46] Zob. *Być poetką życia: zapiski z lat 1938–1943 — Natalia Tułasiewicz*, red. B. Judkowiak, wyd. I, Poznań 2006.

[47] Zob. *Bł. Natalia Tułasiewicz. Przeciw barbarzyństwu. Listy — Dzienniki — Wspomnienia*, red. D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, Poznań 2013.

ziemię ukochałam niebo: fragmenty zapisków 1938–1943[48] (Poznań 2015), *Droga do miłości: błogosławiona Natalia Tułasiewicz*[49] (Poznań 2019) oraz *Być poetką życia: zapiski z lat 1938–1943*[50] (Poznań 2020).

Materiał wtórny stanowią zaś artykuły naukowe i inne opracowania, w tym popularyzatorskie, strony internetowe[51] oraz inne dokumenty cyfrowe, także multimedialne, udostępniane przez archiwa i biblioteki[52]. Do niektórych z nich odwołano się w niniejszej pracy. Interesujące źródło wiedzy stanowią również nieliczne, ale zachowane świadectwa ludzi znających Natalię Tułasiewicz osobiście, w tym w szczególności Adama Tułasiewicza (ojca Natalii), Zofii Wojnarowiczowej (rodzonej siostry Natalii), Marii Woyczyńskiej[53] (prawniczki, przyjaciółki z ostatnich lat życia Natalii), czy też s. Joanny Lossow FSK (1908–2005), nazywanej siostrą Joanną od Jedności Chrześcijan, koleżanki Natalii z prywatnego Gimnazjum Sióstr Urszulanek w Poznaniu. Dodatkowo wiele materiałów zebrała, uporządkowała i rozpropagowała Dorota Tułasiewicz, spokrewniona z Natalią poprzez małżonka, a bratanka Błogosławionej, a następnie jej córka Natalia Tułasiewicz–Wala. Dostępne są wreszcie refleksje tych, którzy nie spotkali Natalii osobiście. To zazwyczaj poruszające serce świadectwa[54], a nawet

[48] Zob. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, dz. cyt.

[49] Zob. A. Rzęsoś, *Droga do miłości: błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, Poznań 2019.

[50] Zob. *Być poetką życia*, dz. cyt.

[51] Zob.: https://blogoslawionanatalia.eu/ [stan z dn. 17.01.2024].

[52] Zob. link: https://rzeszow.pbw.org.pl/zestawienia–bibliograficzne,348/blogoslawiona–natalia–tulasiewicz–1906–1945–bibliografia–podmiotowa–i–przedmiotowa–rozszerzona,13477 [stan z dn. 18.01.2024].

[53] Jak zapamiętała Maria Woyczyńska „Nata to człowiek ciekawy, [...] indywidualność mocna, bardzo dobitnie znacząca się, choć zewnętrznie niepozorna. [...] Nie jest stylizowana ani na profesjonalną społecznicę, ani na pedagoga z bożej łaski, ani też na mentora w zakresie pryncypialnych komunałów. [...] Kochała życie — nie lubiła cierpiętnictwa i żałobnej pompy. [...] Tak się złożyło, że msza święta za duszę Natalii odbyła się w letni poranek w kościele Dominikanów w Krakowie w kolorze białym. (Była to msza) bez żałobnej czerni, bez symbolicznej purpury męczenników. Dym pieca krematoryjnego zatonął w obłokach. Od ołtarza, białego ornatu i kwiatów płynęła smuga światła". Por.: https://blogoslawionanatalia.eu/slowa–o–natalii/ [stan z dn. 17.01.2024].

[54] Eugeniusz Weron SAC, pallotyn, profesor teologii życia wewnętrznego zauważył: (Natalia) „jest mi bliższa przez to, że ucieleśnia sobą pewien ideał świętości świeckiej i świętego apostolstwa. Ten ideał opisywałem teoretycznie, ale ona urzeczywistniła go praktycznie. Stąd moje oczarowanie i zdumienie". Por. https://blogoslawionanatalia.eu/slowa–o–natalii/ [dostęp 17.01.2024]. W taki sposób może dokonać się „cud spotkania", odkrywając ów duchowy, metafizyczny wymiar paidei, który, dziwna rzecz, w realnym życiu mógłby okazać się niemożliwy.

predykcje[55], niekiedy zaś cenne myśli odsłaniające, przy okazji, słabości ludzkiej natury — dotyczące *notabene* autorów owych przemyśleń. *Vivant sequentes*! Dobrze, że pojawiają się wciąż nowe.

Szczegółową bibliografię prac poświęconych Natalii Tułasiewicz publikuje *online* Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka w Rzeszowie[56]. Warto zauważyć, że zachowanych materiałów źródłowych jest „objętościowo" niewiele. Jednak ich zawartość, niesłychana wręcz siła oszczędnie dobieranych słów Autorki, wymagająca cierpliwości, namysłu, odwagi w poszukiwaniu głębi, pozwala na odczytanie wielu konkretnych, praktycznych treści. Potrzeba zatem czasu i ciszy. Poprzez swoje zapiski Natalia wciąż zaprasza do kontemplacji słowa. To misterium ciszy przemawiającej z delikatnością, czułością, ale niekiedy mocniej, niż krzyk. Jak w przestrzeni tej odnaleźć użyteczne drogowskazy?

4. Drogowskazy Natalii Tułasiewicz

Wydaje się, że próba poszukiwania w zapiskach Natalii Tułasiewicz konstrukcji spójnego „systemu" dydaktycznego, na podobieństwo tych wzorcowych, choćby herbartowsko–dewayowskich modeli, jest z góry skazana na porażkę. Tymczasem wydaje się, że Natalia myśli, czuje i działa w wolności od systemu. Czyni to po swojemu, ale zarazem w osobliwej, urzekającej perspektywie, którą dobrowolnie wybrała i w niej się zakochała.

W tym kontekście odczytano pozostawione przez Błogosławioną ślady. Drogowskazy, które łączy pewien klucz. To sens — *λόγος*, wskazujący nie tylko na wymiar powszedni, ludzki, ale i transcendentalny. Nie jest to oczywiście raport szczegółowy, raczej szkic, stanowiący punkt odniesienia dla dalszych badań. Bazą zaś pozostaje *λόγος*. Kluczem tym ów „katalog" rozpoczyna się i nim się kończy.

[55] Jeśli do „natury" powołania dominikańskiego przynależy dar przepowiadania, to w swoisty sposób posłużył się nim Jacek Salij OP: „Osoba takiego formatu (pisał o Natalii), starająca się rozumieć współczesny sobie świat i rozumiejąca go tak głęboko, tak twórcza, mająca w sobie tyle poświęcenia dla innych — wręcz wyjątkowo zasługuje na to, żeby została zauważona więcej, a kto wie, może będzie wolą Bożą, iż zostanie wybrana na patronkę nauczycieli. Por. https://blogoslawiona-natalia.eu/slowa–o–natalii/ [stan z dn. 17.01.2024]. Dziś wiadomo, że tak właśnie się wydarzyło.

[56] Zob. link: https://rzeszow.pbw.org.pl/zestawienia–bibliograficzne,348/blogoslawiona–natalia–tulasiewicz–1906–1945–bibliografia–podmiotowa–i–przedmiotowa–rozszerzona,13477 [stan z dn. 18.01.2023].

4.1. Słowo

W lutym 1943 roku Natalia zanotowała: „bolesna rzeczywistość dzisiejsza uczy nas bardzo przekonywująco, że przeżywamy kryzys słowa, że tak cały Zachód, jak i Wschód buduje na kłamstwie, które maskuje najskrajniej pojęty interes materialistyczny. Ci (…), którzy nie chcą lub nie umieją patrzeć i słuchać sami, (…) jak w katechizm zasłuchani są w przemówienia i artykuły propagandowe" [57]. Dylemat spotkania ze słowem przewija się w zapiskach Natalii jak refren, jak muzyka, której poszczególne dźwięki stara się wychwytywać, nadając im, a z czasem odczytując ich treść. Poszukując w nich… prawdy.

4.2. Prawda

W mrocznych warunkach okupacji (przełom 1940/1941), zupełnie nie sprzyjających doświadczeniu duchowemu, Natalia zauważyła: „Kocham prawdę, a oto życie samo upomina się swoim bólem o pełnię prawd ewangelicznych w stosunkach społecznych" [58]. Doświadczenie pracy w szkołach prywatnych, a także w krakowskiej czytelni, uświadomiły Natalii, że „reformy socjalne są w Polsce konieczne". W tym kontekście zauważyła, jak „nasze życie społeczne, nasz stosunek do pracy jest u inteligencji polskiej zakłamany, a religijność, chrześcijaństwo, katolickość to są kapliczki kultu na użytek domowy. Próżno szukać rzetelności i głębi prawdziwie ewangelicznej" [59]. Prawda okazała się jednak nie tyle zwykłym przeciwieństwem kłamstwa. Wymagała sięgnięcia głębiej, zwrócenia się ku światłu…

4.3. Światło

Niektórzy oceniali zaangażowanie, życzliwość, bezinteresowność i determinację Natalii w realizacji codziennych zadań, jako szczególny dar, ją samą, poprzez owe czyny, nazywając „zdarzeniem Opatrzności". Komentowała to, odnosząc się do powołania nauczycielskiego z właściwym sobie dystansem, a jednocześnie

[57] Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie*, dz. cyt., s. 350.

[58] Tamże, s. 351.

[59] Tamże, s. 352.

trzeźwą refleksją: „Jeśli świecę, to tylko tym, że w duszy mojej załamuje się światło doskonałości. Jedyna droga, którą zbliżam się ku tej tajemnicy, to miłość” [60].

Równocześnie Natalia nie wahała się przyznać, co faktycznie czuje. Zapisała: „w sprawach życiowych — miłości i decyzji o powrocie do narzeczonego — poszłam za głosem serca” [61]. Spierała się nawet ze spowiednikiem. Stawiała pytania. „Podkreślając walor kultury uczuć, serca, doceniam w pełni — zapisała — jakim fundamentem jest intelekt Bogu poddany i oddany rozum z przecudnym bogactwem myśli. Stąd nie wystarczy tylko intuicja: asceza bez podłoża myśli, podłoża racjonalnego — mocno wybrzmiewa ostrzeżenie Natalii — jest wynaturzeniem”. Jak zatem odnaleźć światło? „Głos wewnętrzny mówi mi, bym szła własną, przez Chrystusa dla mnie wytyczoną, drogą...”. Natalia szuka, zmaga się wewnętrznie, walczy. „Pewnik (...) zdobywa się — zapisała Natalia — nie olśniewającym jakimś objawieniem, tylko żmudnym, codziennym bojowaniem o prawdę” [62].

4.4. Cisza

Natalia wyznała w swoich zapiskach: „skwapliwie szukam ciszy — potrzebna mi do pracy, nauki, do odnalezienia samej siebie w wirze chaotycznych wypadków ostatnich tygodni”. Wiedziała, że „co jakiś czas powraca potrzeba odosobnienia, by w ciszy porozmyślać trochę”. Na klika dni przed swoim wyjazdem do Niemiec pragnienie to, jak zaznaczyła, było szczególne: „pragnę kilku

[60] Tamże, s. 350.

[61] Do słów kluczowych wypadałoby dołączyć oczywiście i miłość, i wierność. Wszystkie te cnoty główne Natalia postrzega, jak się wydaje, w świetle relacji z Bogiem. To ona, ta więź, jest źródłem owej determinacji. Pewnie dlatego niektórych zdumiewa wyjątkowa, mimo zmieniających się okoliczności, postawa Natalii wobec narzeczonego, wobec miłości. Zapisała: „Ja nie przyrzekałam Jankowi swojej miłości na zawsze, gdy go żegnałam po raz ostatni. Ale przyrzekłam mu ją raz na zawsze wtedy, gdyśmy się zaślubili pierwszym pocałunkiem i to mię zobowiązuje jeszcze dzisiaj, po dziesięciu latach, a blisko pięciu zupełnej i ostatecznej rozłąki. Gdyby ktoś to przeczytał, pomyślały ironicznie „Głupia romantyczka”. A niechże. Tego rodzaju głupoty jest dziś na świecie tak mało, że moja może się ostać bez szkody czyjejkolwiek, a bodaj czy nie z korzyścią nie tylko dla mnie. Por. *Być poetką życia*, dz. cyt., s. 73.

[62] Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie*, dz. cyt., s. 353–354.

dni całkowitego odosobnienia od wszelkiego gwaru — trzeba mi wsłuchać się czujnie w głos wnętrza, abym szła drogą Pańską, nie swoją" [63].

„Właśnie ta cisza daje duszy rękojmię, że z dala od zgiełku pyszałkowatej reklamy i szumu ludzkiej pochwalnej obłudy słyszy dobrze Boży głos i w skomplikowanej orkiestrze świata taką gra melodię, jaką dla jej instrumentu Boża przeznaczyła partytura" [64].

4.5. Rodzina

Młoda dziewczyna jeszcze przed wybuchem wojny poszukiwała swojej drogi, perspektywę wyboru widząc szerzej, niż by się to mogło wydawać. Tą perspektywą okazała się rodzina. Nie przypuszczała zapewne, jak w praktyce owo odkrycie zostanie zrealizowane. Zapisała: „w Kościele jest nie tylko miejsce na święte matki, święte zakony, świętych kapłanów, świętych zakonników — musi być w nim także poczesne miejsce dla świętych »samotników« w tym znaczeniu, że poniechają osobistego założenia rodziny, ale nie poniechają pewnego rodzaju »istnienia« w rodzinie" [65].

Jak to możliwe? Natalia sądziła, że owo „istnienie w rodzinie" nawet na sposób świeckiej konsekracji, pozornej samotności, stanie się „cudownym darem dla innych", a możliwe jest dzięki „osobistej wolności". Jakże miałaby to skutecznie uczynić kobieta? Stanie się to, zdaniem Natalii, realne tym bardziej, im bardziej „kobieta zachowa pozytywne cechy i wartości swojej natury, psychiki i duchowości". Jest w tym coś nadzwyczajnego? Nie. To „konsekwencja" chrztu i bierzmowania, która może sprawić, że zwyczajne, świeckie życie stanie się, poprzez codzienną, stałą relację do Boga i „apostolstwo obecności", to jest relację do drugiego człowieka, nadzwyczajne [66].

---

63 Tamże, s. 352.

64 Por. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, dz. cyt., s. 218.

65 Por. *Być poetką życia*, dz. cyt., s. 221.

66 Tamże.

4.6. Dobro

Stawiając pytanie o sens, nie można uniknąć również pytania o dobro. Natalia zapisała: „że żadne ziemskie dobro nie wypełni tak duszy, aby nie tęskniła za czymś piękniejszym". Poruszające jest jej mocne, przekonujące wyznanie: „uświadomiłam sobie, że tylko Bóg może być tym dobrem ostatecznym, poza które nie sięgamy naszą tęsknotą. (…) Zrozumiałam, że wszystko na świecie, poza Bogiem, ma wartość względną (…). Wtedy też zadałam sobie pytanie: po co żyć? i odpowiedziałam (…): Aby drugim czynić dobrze" [67].

4.7. Człowiek

Kim właściwie jest człowiek? Czy można różnicować cele wychowania? Czy zgadzać się na przeciętność? Czy rezygnować z walki o najwyższe cele? Natalia zapisała: „Nie ma szarych ludzi! Trzeba obalić ten bezduszny mit XX wieku. Wszyscy, bez wyjątku, powołani jesteśmy do współkrólowania. Staram się wychowywać młode pokolenie w tym nastawieniu, aby (…) zwyciężyło" [68].

Myśląc o człowieku, Natalia pisała z ironią o swojej słabości do książek — „potrafię wtedy zapomnieć o całym świecie. (…) Książki są cudem życia, ale coraz głębiej przekonuję się o tym, że największym darem życia jest człowiek, jego dobre, czujące serce. (…) każdy człowiek spotkany przygodnie, choćby nawet banalny, wart jest tego, by mu poświęcić trochę uwagi" [69].

4.8. Wspólnota

Pytanie o wspólnotę można w zapiskach Natalii odczytywać w kontekście myślenia o domu, stopniując jego rozumienie wzwyż. Stawiała niełatwe pytania o Ojczyznę, o przyszłość, o świat. Zanotowała wiele zwyczajnych, trzeźwych uwag, racjonalnych opinii. Zanotowała wiele zwyczajnych, trzeźwych uwag, racjonalnych opinii. To interesujący materiał na odrębną pracę. Opinie te łączy

[67] Tamże, s. 321.

[68] Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie*, dz. cyt., s. 359.

[69] Por. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, dz. cyt., s. 105–106.

troska o wspólny dom. Z pespektywy lat, ich trafność zaskakuje. Zapisała pod datą 22 czerwca 1941 roku słowa, które równie dobrze można czytać i dziś: „Ku jakim wypadkom idziemy? Każda wojna rodzi tysiące sprzecznych przypuszczeń. Optymiści spodziewają się po niej zawsze lepszego jutra, pesymiści uważają, że w skutkach będzie przerażająca. Jak będzie w istocie? (…) Jestem głęboko przeświadczona, że finałem tej wojny będzie powszechna rewolucja. W tej rewolucji jednak załamią się wszelkie dzisiejsze doktryny: i bolszewizm, i hitleryzm, i faszyzm. Ale runie też z wszelką pewnością kapitalizm. (…) Jakież więc będzie nowe oblicze świata? (…) W Paneuropę nie wierzę [70]. Stanowczo na nią za wcześnie. Ale istnieje czynnik, który dla skłóconego świata może być platformą porozumienia: katolicki chrystianizm". Czy to naiwność młodej nauczycielki? Bynajmniej. Precyzuje swoje myśli odważnie: „(…) wydaje mi się też, że chrześcijaństwo jutra musi wziąć niejedno z reform, jakich dokonały doktryny XX stulecia. (…) Duży głos w modelowaniu nowego oblicza świata powinny mieć państwa słowiańskie" [71]. Tylko bycie człowiekiem wolnym pozwala na nakreślanie tak śmiałych wizji, nie pozbawionych ani marzeń, ani trzeźwego realizmu. Obie te „umiejętności" zdają się dziś raczej omijać systemowe, „nowoczesne" koncepcje wychowania.

4.9. Prawda w miłości

Zdumiewa niekiedy pedagogiczne myślenie Natalii. Nauczyciele zwykle pouczają swoich podopiecznych. Tymczasem Natalia, jeśli formułowała wskazówki, to najpierw i przede wszystkim dla siebie: „Nauczycielu dobry, prawdę czyń w miłości — powtórzmy... Święty Jan każe kochać braci w prawdzie (2 J 1,1-6 oraz 3 J 1,1-4) — to znaczy kochać ich mocą prawdy, która w nas przebywa (1 J 3,18)"". Uważała, że redukcjonizm jest nie do przyjęcia, że nie można tylko „poprzestać na psychologii, na przykład zagubić osobę ucznia–bliźniego widzianego w perspektywie prawdy objawionej" [72].

---

[70] Koncepcja utworzenia federacyjnej wspólnoty europejskiej, którą zaproponował Richard Coudenhove–Kalergi (1923), dyskutowana była już w latach dwudziestych XX–go wieku. Wskazywane wówczas problemy bynajmniej nie zniknęły. Historia lubi się powtarzać.

[71] Por. *Być poetką życia*, dz. cyt., s. 278–279.

[72] Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie*, dz. cyt., s. 355.

Zachwyt nauczycielski Natalii nad sztuką, fascynacja kulturą, twórczością literacką, nie zabił w niej, na szczęście, człowieczeństwa i zdrowego rozsądku. Szczerze zapisała: „Nie cierpię omawiania dzieł sztuki w szkole na modłę stereotypową: ogłupiająco pochwalną — sama prowokowałam moje wychowanki do ostrej krytyki” [73].

4.10. Odwieczny *Logos* — Jezus Chrystus

Nosząc w sercu doświadczenie życia, tych niewielu przecież młodzieńczych lat, Natalia dostrzegła, że to miłość, ludzka miłość „dała mi Boga”. (…) „zawsze łaknęłam Boskiej obecności, niczego nie ukochałam w życiu z pominięciem tej wszechobejmującej Miłości” [74]. Sięgając często do zapisanego w Biblii słowa, odczytywała żywe Słowo dla siebie: „Muszę być tam, gdzie Bóg chce mnie widzieć, nie gdzie mi dobrze i wygodnie” [75]. „Nigdy nie marzyłam, aby po latach, strawionych na żarliwej miłości do człowieka, zechciała Najwyższa i Jedyna Miłość powołać mnie do wyłącznej służby dla siebie” [76].

„Słowa Boga i Chrystusa zawsze mają tę szczególną żywotność, jakoby właśnie dla nas zostały wypowiedziane i nikt prócz duszy, do której Bóg mówi, nie wie, jaka melodia przewija się między tylekroć cytowanymi słowami” [77]. Jakie są konsekwencje życia Słowem? Natalia przyznaje: „Mam tego rodzaju temperament życiowy, że powiadam sobie zawsze: wszystko, albo nic! (…) bo przecież duch nie zna zmęczenia” [78]. „Dlatego — zapisała — mam odwagę chcieć być świętą, i to właśnie [taką] świętą” [79].

„Są dziś ludzie, którzy za wszelką cenę chcą być dyktatorami, są inni, co chcą być multimilionerami, królami nafty, smalcu, książętami prasy, radia, filmu, teatru. I nikt im się ni dziwi. Ja chcę o wiele mniej i o wiele jedocześnie

[73] Tamże, s. 364.

[74] Zob. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, dz. cyt., s. 191.

[75] Tamże, s. 192.

[76] Tamże, s. 214.

[77] Tamże, s. 218.

[78] Tamże, s. 236.

[79] Tamże, s. 233.

więcej. I niech się dziwi, kto chce”[80]. Natalia odkryła tajemnicę tej szczególnej i zarazem zwykłej konsekracji: „(…) tylko świętość jest najpełniejszą miłością, więc nie tylko chcę, ale muszę być świętą, nowoczesną świętą, teocentryczną humanistką! To jest moja meta…”[81].

Skoro mowa o konsekracji, co może być jej znakiem, jej dowodem? Dyplom nauczycielski? Misja? Urząd? Bynajmniej. Być może będzie nim właśnie *Λόγος*. *Logos* wymaga otwarcia przestrzeni wiary, która rodzi się ze słuchania, przeżywana jest w wolności i z wolnością realizowana jest w zwyczajnym życiu, w działaniu. To konsekracja przez miłość. Wówczas, niby samotne trwanie w rodzinie, a rozpoczynające się od słowa „słuchaj”, *Szema Jisrael* („Słuchaj, Izraelu”), poprzez doświadczenie spotkania z *Logosem* — Bogiem, sprawia, że owa „samotność” (która realnie przecież samotnością nie jest i być nie może), wciąż „rodzi” uczniów.

5. Wyśpiewać „radość najcichszym milczeniem” — próba podsumowania

Co w praktyce wynika ze spotkania z Natalią Tułasiewicz? Co oznaczają spontanicznie uchwycone drogowskazy? Czy są li tylko bezużyteczną ucieczką od życia, czy może jego urzeczywistnieniem, oczekiwanym, wymarzonym „życiem pełnią życia”? Coś nam to przypomina?

Filozof w sporze z ekonomistą postawiłby zapewne pytanie inaczej: czy Sokratesa[82] opłaca się naśladować? A jeśli taki los czeka również współczesnych filozofów, pedagogów, nauczycieli życia? Jak ocenić, czy drogowskaz, czy obrany kierunek jest dobry? Brzmi w tle przestroga Immanuela Kanta: „jeśli naśladuję jakąś filozofię, a wzór nie jest dobry (*richtig*), to także cała moja filozofia jest do niczego nieprzydatna. Naśladować czyjeś myśli nie oznacza filozofować — do tego trzeba myśleć samodzielnie i to *a priori*”[83]. Czyż więc nie idzie o to, aby dokonując wyboru, zdobyć się na odwagę bycia wolnym, stawać się i pozostać sobą?

---

[80] Tamże, s. 233–234.

[81] Zob. *Błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, dz. cyt., s. 233.

[82] Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, XXVIII.

[83] Por. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna* (tłum. Artur Banaszkiewicz) „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 14/2001, s. 191–230. To jedna z myśli wykładu Immanuela Kanta, adresowanego do studentów Uniwersytetu w Królewcu (wygłaszanego w latach 1768–1781).

Poszukiwanie wraz z Natalią drogowskazów filozofii wychowania, ukierunkowanej, świadomej, indywidualnej drogi ku doskonałości, cnocie, *ἀρετή*[84], zdaje się rodzić w sercu tęsknotę za sensem, za *λόγος* owego trudu. Filozoficzne drogowskazy warto dobierać, bazując na własnej *ἀρετή*. Kierunki błędne zamienić na filary, na *λόγος* osobistej duchowości. Na dobrze osadzonych fundamentach może być budowana już nie tylko *ἀρετή*, ale wynikająca z *λόγος* i możliwa do zastosowania praktyczna *παιδεία*[85].

W takim ujęciu wołanie o sens, *λόγος*, stanowi nie tyle problem, co szansę[86] postawienia pytania o człowieka — w łączności z pytaniem o *Λόγος*, o Boga. Tak rozumiana pedagogika spotkania[87] (nazwana przez Johna Dewaya, jak to już wspomniano, filozofią stosowaną), może stać się, *par excellence*, punktem wyjścia nie tylko filozofii wychowania, ale filozofii pierwszej i zarazem pierwszej teologii, teologii praktycznej odczytywanej nie w kontekście przywiązania do administracji, struktur i systemów, nie przy „zielonym stoliku", lecz poprzez *sensus fidei*.

Wówczas osobiste „być" nie ograniczy się tylko do samotnego zmagania się z „życiem" w procesie „bycia uczniem", ale okaże się wspólną drogą z „wewnętrznym nauczycielem"[88], stanowiącym „światło" w poszukiwaniu sensu, *λόγος*, a nawet otwarciu drzwi na spotkanie *Λόγος* (*Logosu*) — Boga…

---

84 Nawiązano w tym miejscu do aretologii, subdyscypliny kształtującej się w ramach filozofii, etyki i teologii moralnej, której przedmiotem zainteresowania jest cnota, jej rozumienie i koncepcje, sposoby realizacji. Grecki termin: *areté* (ἀρετή) — cnota, dzielność, najlepszość stawiany jest w relacji do pojęcia *logos* (λόγος) — słowo, rozum, myśl, w tym do praktycznych interpretacji owych terminów. Por. Z. Pańpuch, *Aretologia*, dz. cyt.

85 Por. B. Maryniak, *Logos i paideia*, „Logopaedica Lodziensia" 1/2017, s. 63–77.

86 Oczywiście każdy sam musi zdecydować, czy woli patrzeć na swoje życie w „każdej szansie widząc problem", czy też raczej „w każdym problemie widząc szansę".

87 Por., *Człowiek w relacji do… Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. G. Wąchol, Kraków 2020, s. 9–13, 87–101.

88 Por. Augustinus, *De magistro XI 36*, ed. A. Trapè, D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1992, 782, (tłum. J. Modrzejewski: Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 61; tamże XIV 46, NBA 3/2, 792–794, tłum. J. Modrzejewski, s. 69n).

Na swój sposób, poprzez czułą, serdeczną, zażyłą relację, Natalia odczytała tę radość spotkania, zapisując dnia 26 września 1940 roku, w Mszanie Dolnej [89], kilka wersów *Hymnu s*łonecznego [90]:

Czy się raduję, czy cierpię nad miarę,
Miłuję życie i miłuję ziemię,
Bo przenajświętszą Komunią miłości
Codzienność święcę w Pana mego chlebie.

Miłością moją na wskroś przebóstwiona
Śpiewam hymn serca dniem każdym i nocą,
A chociaż w sobie ból istnienia noszę,
Przecież mi gwiazdy ciemność duszy złocą.

Może dlatego w mroku lśnię gwiazdami,
Że nade wszystko ukochałam słońce
I tak je chłonę, tak się w nim zatapiam,
Że mnie rozświetla jak krzew gorejący.

---

89 O wyjątkowości pobytu w Mszanie Dolnej znaleźć można w zapiskach kilka szczególnych refleksji. Natalia nie wahała się napisać nie tylko z osobistej perspektywy, ale także myśląc o najbliższych. „Matuś tak kocha przyrodę. Dla niej ta Mszana była tym, czym Kraków dla Tatusia — z tą chyba różnicą, że tu nie było żadnych „ale", a Tatuś w Krakowie zdany był na łaskę mieszkaniową siostry, która go nie rozumiała nigdy". Por. *Być poetką życia*, dz. cyt., s. 199 [Mszana Dolna, 26 września 1940].

90 Wiersz został napisany przez Natalię na pamiątkę wypoczynku w Mszanie Dolnej („mszańskich dni"), spędzonych z mamą i Krystyną Polówną w 1940 roku. Hymn słoneczny stanowił część planowanego przez Natalię tomiku poezji *Słoneczna miłość*. Autorka chciała, by była to „prawda artystyczna, która wywodzi się z prawdy życia". W zapiskach wyznała, iż „przekonaniu, że winnam dać świadectwo długoletniemu rachunkowi sumienia, towarzyszy lęk o zakłamanie siebie". Planowaną pierwotnie *Słoneczną miłość* zatytułowała następnie *Miłością ludzi bez imienia*. Wreszcie zaś pracę nad zapisem swej drogi duchowej, od „miłości narzeczeńskiej ku umiłowaniu wszystkich w Bogu", porzuciła dla *Psalmów wojny i pokoju*. Wyznała: „już dawno kiełkował we mnie pomysł Psalmów współczesnych [Dawidowe nie są dopełnione chrześcijaństwem]. Ale wezwanie do tej pracy naszło mnie tak nagle. Modliłam się gorąco w czasie Mszy św. i ni stąd, ni zowąd przyszło mi na myśl z oczywistością imperatywu: Muszę napisać Psalmy współczesne" Por. B. Judkowiak, *Drogowskaz na drodze ku prawdzie*, dz. cyt., s. 354.

Więc śpiewam radość najcichszym milczeniem
I niosąc światu serce pałające
Czy się raduję, czy cierpię nad miarę,
Wołam i krzyczę: Słońce, słońce, słońce!

(Hymn słoneczny)
[Mszana Dolna, 26 września 1940, godzina 21] [91].

Bibliografia

Augustinus, *De magistro* XI 36, ed. A. Trapè, D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1992, 782, (tłum. J. Modrzejewski: Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 61; tamże XIV 46, NBA 3/2, 792–794, tłum. Modrzejewski.

Bł. Natalia Tułasiewicz. Przeciw barbarzyństwu. Listy — Dzienniki — Wspomnienia, red. D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, Poznań 2013.

Błogosławiona Natalia Tułasiewicz. Poprzez ziemię ukochałam niebo: fragmenty zapisków 1938–1943, red. D. Tułasiewicz, Poznań 2015.

Bonhoeffer D., *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft,* Gütersloh — München 2019.

Być poetką życia: zapiski z lat 1938–1943 — Natalia Tułasiewicz, red. B. Judkowiak, wyd. I, Poznań 2006.

Być poetką życia: zapiski z lat 1938–1943 — Natalia Tułasiewicz, red. B. Judkowiak, Poznań 2020.

Człowiek w relacji do… Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej, red. G. Wąchol, Kraków 2020.

Delbrêl M., *Zaufać Bogu*, tłum. K. Wróblewska, Kraków 1975.

Dewey J., *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Z. Doroszowa, wstęp B. Suchodolski, Wrocław 1972.

Frankl V. E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

Heidegger M., *Logos*, przeł. J. Mizera, „Principia" XX (1998).

Jaeger W., *Paideia,* tłum. M. Plezia, t.1–2, Warszawa 1962–64.

Judkowiak B., *Drogowskaz na drodze ku prawdzie (Natalia Tułasiewicz 1906–1945)*, „Poznańskie Studia Teologiczne" II/2001, s. 347–363.

[91] Cyt., *Być poetką życia*, dz. cyt., s. 199–200.

Kant I., *Encyklopedia filozoficzna* (tłum. A. Banaszkiewicz), „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica" 14/2001, s. 191–230.

Klimek J. A., *Błogosławiony Edmund Bojanowski i jego wizja apostolatu*, Kraków 2007.

Klimek J. A., *Duszpasterstwo w kobierzyńskiej kapelanii na przestrzeni wieku*, Kraków 2019.

Krasnodębski M., *Filozofia edukacji Edmunda Bojanowskiego w perspektywie XIX–wiecznej filozofii polskiej oraz filozofii klasycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 60(2020)4, s. 109–123.

Maryniak B., *Logos i paideia*, „Logopaedica Lodziensia" 1/2017, s. 63–77.

Nawroczyński B., *Wstęp: Życie i dzieło filozofa i pedagoga*, [w:] J. F. Herbart, *Pisma pedagogiczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.

Opiela M. L., *Wkład kobiet w rozwój teorii i praktyki wczesnej edukacji w Polsce XIX i XX wieku,* „Paedagogia Christiana" 34(2014)2, s. 101–120.

Pańpuch Z. *Aretologia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 325–329.

Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982.

Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

Przeciw barbarzyństwu: tryptyk z zapisków pamiętnikarskich, notatek do 'Psalmów wojny' i korespondencji hanowerskiej z dodatkiem wspomnień i świadectw o Błogosławionej — Natalia Tułasiewicz, red. D. Tułasiewicz, B. Judkowiak, Kraków 2003.

Ryszka Ł., *Pedagogiczne interpretacje mitów współczesnej edukacji człowieka*. [w:] K. Salamon, K. Kutek–Sładek, B. Karcz. *Teoretyczno–empiryczne interpretacje tożsamości społecznej z uwzględnieniem perspektywy familiologii*, Kraków 2021, s. 257–273.

Rzęsoś A., *Droga do miłości: błogosławiona Natalia Tułasiewicz*, Pro Christiana, Poznań 2019.

Stępkowski D., *Między pedagogiką a filozofią Herbarta*, „Roczniki Nauk Społecznych", 36(2008)2, s. 75–97.

Szary S. *Paideia w logoterapii Viktora Emila Frankla. Od logoterapii do logopedagogiki*, „Paideia" 1/ 2019, s. 89–107.

Szary S., *Być sobą. Autorefleksja terapeutyczna*, Radzymin 2023.

Wąchol G., Wanat L., *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, „Paideia" 5/2023, s. 67–88.

Zjawin J. *Świętość dla świeckich. Błogosławieni Archidiecezji Poznańskiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1/2018, s. 267–286.

Netografia

https://blogoslawionanatalia.eu/ [stan z dn. 17.01.2024].

Zasoby cyfrowe. *Natalia Tułasiewicz. Dokumenty i materiały o charakterze aktowym (mps, rps,)*. Źródło udostępnione online: https://kpbc.umk.pl/dlibra/docconten-t?id=202357 [stan z dn. 17.01.2023].

Zasoby cyfrowe Pedagogicznej Biblioteki Wojewódzkiej w Rzeszowie, https://rzeszow.pbw.org.pl/zestawienia–bibliograficzne,348/blogoslawiona–natalia–tulasiewicz–1906–1945–bibliografia–podmiotowa–i–przedmiotowa–rozszerzona,13477 [stan z dn. 18.01.2024].

TO BE FOR AND TO REMAIN ONESELF... AN ATTEMPT TO READ THE SIGNPOSTS OF PAIDEIA IN NATALIA TULASIEWICZ (1906–1945) PRACTICE OF LIFE

Summary

The study discusses the possibility of identifying the most important signposts of the philosophy of education (*paideia*), as read and applied by Natalia Tułasiewicz (1906–1945) in the practice of life. Based on an individual case study, the life story of the Poznanian teacher was made the background for reflection. Her path of searching for the meaning of life — *logos* (*λόγος*), through the effort of personal improvement — *areté* (*άρετή*), documented in personal notes was analysed. Using available source documents, studies, as well as the tools of retrospective analysis and descriptive approach, a concept of *paideia* (*παιδεία*) and its pillars emerging from Natalia's life experience was outlined. Finally, key conclusions and recommendations were formulated, relating to the prospects for the development of the philosophy of education in the society of the digital age, in the era of information and communication domain.

Keywords: *Natalia Tułasiewicz, philosophy of education, pedagogy of witness, spirituality, teacher.*

AGNIESZKA GONDEK [1]

UNIWERSYTET JAKO REALNA WSPÓLNOTA OSÓB NAUCZAJĄCYCH I NAUCZANYCH W UJĘCIU MIECZYSŁAWA GOGACZA

> Dzięki spotkaniu się ludzi w Bogu przez Chrystusa, tworzy się wspólnota Kościoła. Dzięki spotkaniu się ludzi w prawdzie — *toute proportion gardée* — przez nauczających, tworzy się wspólnota nauczających i nauczanych, właśnie uniwersytet [2].

1. Wprowadzenie. 2. Ranga relacji osobowych w nauczaniu uniwersyteckim. 3. Główne zadania uniwersytetu. 4. Realistyczna koncepcja nauczania uniwersyteckiego. 4.1. Rola nauczycieli akademickich w realizacji nauczania uniwersyteckiego. 4.2. Osoba nauczana jako podmiot nauczania. 5. Wnioski na zakończenie.

Abstrakt

Artykuł przedstawia uniwersytet jako wspólnotę osób powiązanych ze sobą relacjami osobowymi, relacją miłości, wiary i nadziei. Autor w optyce tomizmu konsekwentnego wskazuje na rolę uniwersytetu w procesie nauczania i kształcenia, na specyfikę nauczania uniwersyteckiego, na jego zadania oraz priorytety. W świetle filozofii Mieczysława Gogacza celem uniwersytetu jest poszukiwanie

[1] Doktor nauk humanistycznych, specjalizuje się w zakresie filozofii wychowania i etyki, absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, urzędnik państwowy w Centralnym Zarządzie Służby Więziennej w Warszawie, członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego agnieszka.gondek0@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000–0003–1308–6424.

[2] M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki. Nauczanie uniwersyteckie*, „Studia Philosophie Christianae" 17(1981)1, s. 247.

i upowszechnianie prawdy oraz doskonalenie człowieka w rozpoznawaniu prawdy i dobra. Nauczanie uniwersyteckie w filozofii realistycznej to wierność bytom, wierność prawdzie i dobru. To dbałość, zabieganie o dobro wspólne, o relacje osobowe, o trwanie tych relacji, dbanie o współobecność osób, przebywanie wśród osób w powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję, dbanie o mądrość.

Słowa klucze: *uniwersytet, osoby, wspólnota osób, relacje osobowe, miłość, wiara i nadzieja, Mieczysław Gogacz*

1. Wprowadzenie

Mieczysław Gogacz w świetle własnej filozofii — tomizmu konsekwentnego [3] — wskazuje na klasyczną koncepcję uniwersytetu nie tylko jako organizacji, instytucji, ale przede wszystkim jako wspólnoty osób, które powiązane są realnymi relacjami osobowymi miłości [4], wiary [5] i na-

[3] W filozofii Gogacza występują cztery zauważalne akcenty, sam realizm, metafizyka, wyjątkowość osób i wspaniałość Boga. Gogacz prezentuje filozofię w nurcie realistycznym, na przykładzie tej filozofii sięgamy do źródeł filozofii klasycznej, mianowicie do Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W myśl koncepcji realistycznej, w optyce tomizmu konsekwentnego filozofia wychowania Gogacza prezentuje, kim jest człowiek i jaki jest człowiek, zwraca uwagę, że człowiek jest realnie istniejącym bytem, o rozumnej naturze, który jest niepowtarzalny, wyjątkowy, dobry i piękny. Człowiek jako osoba kocha, ufa, wierzy, potrzebuje miłości, życzliwości wsparcia i pokładania w nim nadziei. Tezy te przekładają się na teorię nauczania i wychowania Gogacza. Zob. A. Gondek, *Pedagogika tomistyczna jako filozofia wychowania*, [w]: *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 205–216; Zob. A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm konsekwentny*, [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 11–23.

[4] Miłość według Gogacza: „[…] jest wytworzonym w dwu osobach przez wzajemne ich oddziaływanie na siebie tym przystosowaniem, które powstaje w wyniku faktu, że istnieją. Z tego względu miłość ze swej natury jest bezinteresowna. Jest wzajemną radością, wywoływaną tym, że jest przy mnie ta osoba, której wierzę, której ufam, a raczej tej osobie, która jest obecna, która istnieje i jest przy mnie, wierzę i ufam". M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 163.

[5] Wiara jest osobową relacją, której towarzyszy czynność poznania i decyzji. Jest to relacja, która buduje się na własności prawdy dwu osób, jest wzajemnym otwarciem się na siebie dwu osób. Jak pisze Gogacz: „[…] jest wzajemnym przystosowaniem się osób, wywołanym w jednej z tych dwu osób przez drugą osobę, która oddziaływa swym aspektem prawdy. Ktoś więc jawi mi się jako prawdziwość, fascynuje tym aspektem, przystosowuje do siebie, wiąże z sobą. I podobnie

dziei[6]. Gogacz zwraca uwagę na znaczącą rolę uniwersytetu, którego głównym założeniem jest odkrywanie i propagowanie prawdy, ochrona osób oraz ich rozwój[7].

W optyce tomizmu konsekwentnego uniwersytet to nie tylko instytucja, ale miejsce, w którym człowiek jako osoba ma wzrastać, rozwijać się, poznawać prawdę, zmierzać do przemiany swojego myślenia i działania, w konsekwencji dążyć do uzyskania mądrości. Gogacz wskazuje, że obok powiązań myślnych (umów, opinii, propozycji), na pierwszym miejscu w uniwersytecie powinny być osoby, relacje osobowe[8], trwanie realnych relacji osobowych i ich ochrona. Uniwersytet powinien dążyć do dobra wspólnego[9], jakim jest realna wspólnota osób, dobro osób, szacunek do człowieka, poszanowanie jego godności, niepowtarzalności, jedności, odrębności, wyjątkowości i wolności[10]. Jak pisze Gogacz: „Najważniejsze we wspólnocie, tym, co ją stanowi, jej istotą, są osoby,

ja jestem dla kogoś kimś wnoszącym prawdę, kimś, kto tym aspektem prawdziwości fascynuje, z tego powodu przywiązuje kogoś do siebie, przystosowuje. To wzajemne przystosowanie, wywołane w kimś przez kogoś, przez osobę, której prawdziwość rozpoznaję i na nią się godzę, to właśnie jest wiara, wiążąca dwie osoby relacja, dwie oddziałujące na siebie świadome i wolne osoby." M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 161–162.

6 „Nadzieja jest wzajemnym przystosowaniem się do siebie osób, wywołanym we mnie przez kogoś, kto oddziałał na mnie swym aspektem dobra. Mogę mu ufać, jest dobry. Podobnie ten ktoś mnie ufa. Oddziałałem na niego dobrem, które we mnie rozpoznał i które zaakceptował. To dobro przywiązało go do mnie. I jego dobro przywiązało mnie do niego. To przywiązanie, przystosowanie to właśnie nadzieja, osobowa relacja, więź osób". M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 162.

7 Jak pisze Gogacz: „Gdy naszym celem jako osób, jako samodzielnych bytów, jest powiązanie z osobami, z ludźmi i z Bogiem, przez miłość, wiarę i nadzieję, które wspierają są na realności, prawdzie, dobru, nie ma krzywd. Więzi takie jak miłość, wiara, nadzieja, które są środkami spotkania z osobami, nigdy nie krzywdzą, zawsze chronią, cierpliwie nas wychowują, uwalniają od zazdrości, gniewu, przemocy, kłamstwa. Poszerzają nasz świat osób o całą rzeczywistość". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków Warszawa/Struga 1985, s. 105.

8 Zob. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 438–460.

9 Gogacz przedstawia teorię dobra wspólnego, wskazując na to, że wspólnoty istnieją mocą osób, wiążących się jakimiś celami. Dobrem wspólnym według niego są przejawy istnienia osób, realność, prawda i dobro, które udzielają się osobom poprzez relacje osobowe: miłości, wiary i nadziei. Dobrem wspólnym zatem są relacje osobowe, jest doznawanie czyjejś życzliwości, miłości, zaufania czy pokładania w kimś nadziei. Dobrem wspólnym dla Gogacza jest również obecność osób, mądrość, humanizm i religia. Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 92–105.

10 Szerzej na temat teorii dobra wspólnego, istoty wspólnoty można znaleźć m.in., [w:] M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s. 93–95.

lecz powiązane różnymi odniesieniami. Te odniesienia nazywają się relacjami […] Wspólnota jest zespołem osób, powiązanych relacjami zarówno realnymi, jak i myślnymi. W spójnej wspólnocie relacje myślne powinny stanowić sposób chronienia relacji osobowych, które zawsze są realne. Osoby zawsze są podmiotami relacji, tym samym więc podmiotami wspólnot" [11]. W świetle założeń Gogacza to osoby zarówno nauczające, jak i nauczane są w uniwersytecie najważniejsze, to one tworzą ze sobą realną wspólnotę, więzi, w wyniku, których wzajemnie się uzupełniają, wzrastają i doskonalą [12]. Zdaniem Gogacza, uczą nie instytucje, szkoły, uniwersytety, lecz osoby, to one wzajemnie przekazują i przejmują od siebie prawdę, dzielą się nią oraz wzajemnie wrastają w prawdę [13]. Gogacz wskazuje, że nauczanie uniwersytecie jest osobową relacją pomiędzy nauczającym, profesorem, wykładowcą a nauczanym, studentem, słuchaczem. Relacja ta polega na tym, że: „Nauczający […] to ktoś, kto poznał i pojął prawdę dzięki kontemplacyjnemu z nią kontaktowi, gdyż tylko na tej drodze, w uważnym, radującym poznaniu, staje się ona bliska, cenna i własna. Z kolei nauczający dzieli się tym, czym żyje, właśnie umiłowaną prawdą. Ukazuje ją słuchaczowi wprowadzając go w swoje myślenie, którym kieruje go do prawdy. Pośredniczy w zetknięciu słuchacza z prawdą. Kieruje się do niego, staje na pozycjach jego myślenia i zabiega o to, aby przejął prawdę, uczynił ją czymś dla siebie cennym, czymś bliskim i własnym. […] Słuchacz […] lub uczeń to ktoś, kto właśnie wzrasta w myślnie nauczającego, w jego radość i miłość do prawdy, w „duchową rzeczywistość", której jeszcze w pełni nie pojmuje, której jednak oczekuje ufając nauczającemu, jego intelektualnej dojrzałości i jego wierności prawdzie" [14].

---

11 Tamże, s. 92.

12 Jak pisze Gogacz: „[…] więzi osób ze wszystkimi osobami, zarówno z ludźmi, jak i z Bogiem, są najpełniejszym kontekstem osób i ich prawidłowego wykształcenia oraz wychowania.", M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 93.

13 Jak pisze Gogacz: „Kształcenie wymaga osób, które kształcą, gdyż mądrości i trafnych decyzji uczą nie teorie i podręczniki, lecz człowiek mądry, ukazujący w wiedzy to, co prawdziwe, a w celach, wartościach i ludziach to, co dobre". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 132.

14 M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 173.

2. Ranga relacji osobowych w nauczaniu uniwersyteckim

Gogacz wskazuje na nauczanie uniwersyteckie jako więź pomiędzy nauczającym, wykładowcą, mistrzem a słuchaczem [15], studentem, na wspólnotę osób oraz ich wędrówkę ku prawdzie, dobru i pięknu. W procesie nauczania i kształcenia uniwersyteckiego Gogacz podkreśla wagę miłości, jako życzliwości, wiary i nadziei [16], twierdzi, że tylko w atmosferze wzajemnego szacunku, życzliwości, stałej przyjaźni, zaufania możliwe jest prawidłowe kształcenie, doskonalenie słuchacza, studenta. Według niego, wzrastanie ucznia w myślenie nauczającego, możliwe jest wyłącznie w sprzyjających ku temu warunkach [17], w atmosferze zaufania i dialogu oraz w poczuciu bezpieczeństwa i troski, w środowisku osób, w realnej ich wspólnocie, w humanizmie [18]. Jak pisze Gogacz: „Aby to życie intelektualne nauczającego i dominującą w nim prawdę słuchacz uczynił swym własnym życiem duchowym, musi toczyć dialog poprzez pytania, gdy — oczywiście — darząc nauczającego zaufaniem doznaje jego troski, życzliwości, wprost trwałej, niezawodnej przyjaźni" [19]. Warto podkreślić tu umiejętność odnoszenia się do realnych osób, Gogacz nazywa to mądrością, sprawnością nabytą przez człowieka w procesie wychowania i nauczania, która wskazuje

---

15 Jak pisze Gogacz: „[…] nauczanie wymaga więzi osobowych, łączących nauczającego ze słuchaczami. Jest nawiązaniem tych więzi z motywu wspólnego poszukiwania prawdy. Bez tych więzi, bez obecności wiary, miłości i nadziei, nauczający i słuchacz nie dojdą do prawdy, nie osiągną celu nauczania. Bez tych więzi nauczanie jest spektaklem, publicystyką, denerwującą słuchacza, gdyż naruszającą jego schematy, już gotowe odpowiedzi i stosowane wartościowanie. Jest nudnym, mechanicznym sposobem gromadzenia informacji, ich powtarzaniem i przetwarzaniem w idee, teorie, twory techniki, wyznaczone użytecznością, której zakres określa jakaś typowa dla różnych czasów ideologia i jej apologetyka. Nauczanie jako więzi osobowe, nawiązane dla poszukiwania prawdy, to żywy, ludzki kontakt, radosny, wprost fascynujący proces aktywizowania w słuchaczu jego rozumności, a gdy owocuje wiedzą i mądrością, ujawnia niezwykłość i godność człowieka". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 217.

16 Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 112–117; s.161–164.

17 Zob. A. Gondek, *Warunki niezbędne w wychowaniu i kształceniu w szkole średniej w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny" 10/2021, s. 213–222.

18 Jak pisze Gogacz: „Relacje osobowe ludzi z ludźmi tworzą humanizm. Relacje osobowe z Bogiem są religią. Więź ludzi z ludźmi i więzi ludzi z Bogiem są pełnym zespołem warunków prawidłowego wychowania i wykształcenia człowieka. Bez tych warunków kształtują się osobowości niepełne, wręcz kalekie". M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 27.

19 Tamże, s. 174.

na jego dojrzałość intelektu i woli, przejawia się w wierności prawdzie i dobru. Mądrość kieruje do osób oraz wskazuje na nawiązywanie relacji osobowych [20]. Należy wskazać również na miłość jako pierwszą relację wiążącą osoby z racji ich realności, która w postaci życzliwości i przyjaźni pozwala łączyć nauczyciela i słuchacza oraz na wiarę, która pojawia się dzięki wzajemnemu otwieraniu się na siebie, zaufaniu sobie. W procesie kształcenia należy również wskazać na nadzieję, której nie może zabraknąć, jako dążenie do trwania w miłości i wzajemnym zaufaniu. Gogacz podkreśla w nauczaniu uniwersyteckim rangę relacji osobowych, wskazuje przy tym wprost na nauczanie uniwersyteckie jako osobową relację pomiędzy nauczającymi a nauczanymi, którzy poprzez współprzebywanie ze sobą, wzajemne obcowanie, wspólnie dążą do odkrywania prawdy, dobra i piękna. Gogacz ukazuje pewną charakterystykę nauczania uniwersyteckiego, podkreśla, że nauczanie jest przekazywaniem przez nauczającego prawdy nauczającemu poprzez nie tylko wykład, ćwiczenia, ale także swoje postępowanie i działania. Gogacz podkreśla, że student uczy się wyboru prawdy i dobra od nauczyciela, który sam jest wierny prawdzie i dobru. Na początku swej drogi edukacyjnej, jak pisze, to: „Od nich […] uczymy się posługiwania się mądrością. Zarazem poznając ich jako realne osoby, formułujemy sobie pierwsze ujęcia relacji osobowych, gdy tych relacji doznajemy" [21]. Nauczyciel staje się dla studenta mistrzem, przewodnikiem, mentorem, osobą, która swoim postępowaniem i działaniem wskazuje, czym jest prawda i dobro.

3. Główne zadania uniwersytetu

Zdaniem Gogacza, głównym celem uniwersytetu jest przekazywanie prawdy [22], doskonalenie nauczania rozumienia oraz uczenie zaufania oso-

[20] Zob. A, Gondek, *Pedagogika tomistyczna jako filozofia wychowania*, [w]: *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s.205–217.

[21] M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 21.

[22] Jak pisze Gogacz: „Miejscem służby prawdzie wyłącznie, bezwzględnie i konsekwentnie jest uniwersytet. Szkoła, która nie wyznacza prawdzie pierwszego miejsca, nie jest uniwersytetem, nawet gdy się tak nazywa. Do spotkania z prawdą prowadzi studentów profesor w ten sposób, że wprowadza ich w swe żywe myślenie naukowe, gdyż prawda przebywa nie w dziełach i wytworach, lecz w tym, co istnieje stanowiąc kres relacji osobowych. Relacje osobowe, a więc życzliwość w tej wersji miłości, która jest przyjaźnią, zaufanie i nadzieja, że kierowane dobrem i pracą poszukiwa-

bom [23]. W uniwersytecie nauczający i słuchacze wspólnie poszukują prawdy, wiąże ich więź poznania i więź wiary. „Ta więź czyni ich wspólnotą osób rozumiejących prawdy samodzielnie odkryte przez ludzki intelekt […] [24].

W świetle tomizmu konsekwentnego Gogacza, nauczanie uniwersyteckie to osobowa relacja nauczających i nauczanych, to wzajemny ich udział w odkrywaniu i dążeniu do prawdy [25], to wspólne dociekania, wspólne badania, odkrywanie, pogłębianie rozumienia i decyzji. To w końcu wspólny trud, to wspólne rozpoznawanie prawdy, ciągłe poprawianie myślenia, wnioskowania, analizowania, korygowanie wiedzy. Zdaniem Gogacza, nauczanie uniwersyteckie nie powinno być nastawione jedynie na erudycję, przekazywanie określonych treści, przyznanie pierwszeństwa teorii, nauczaniu, zmechanizowanemu myśleniu, sprawności produkowania, lecz przede wszystkim na rozwój intelektu człowieka, jego rozumności oraz zaangażowania [26]. Gogacz w swej filozofii wielokrotnie podkreśla wyjście z koncepcji nauczania, w stronę osób i ich dobra. Według niego, nauczania i kształcenia nie da się ująć w sztywne ramy, zaplanować w taki spo-

nia w żywym myśleniu profesora, aktywizującym myślenie studenta, doprowadza do prawdy, są obok skierowania ku prawdzie cechą i warunkiem stanowienia uniwersytetu. Tak realizowany uniwersytet nie wychowa robotów operujących pojęciami, lecz żywych ludzi, rozumiejących prawdę i czyniących dobro na poziomie humanizmu i mądrości". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 213.

[23] Gogacz zwraca uwagę na to, że: „Trudnością w nauczaniu jest […] kształtowane od lat aksjologiczne myślenie słuchaczy. Nie są wrażliwi na to, co prawdziwe. Sprawdzają wszystko takimi wartościami jak użyteczność, moda, efekt artystyczny. Nie przemawia do nich trafność ujęcia, rozumowanie. Powoli do niego przywykają. Ratują się zaufaniem do wykładającego. Niezwykle więc doniosłe w nauczaniu uniwersyteckim jest zaufanie do nauczającego". M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt., s. 236.

[24] Tamże, s. 104.

[25] Zdaniem Gogacza: „Prawda musi pozostać wprost jedynym, najwyższym i dominującym celem nauczania uniwersyteckiego, podstawowym zadaniem uniwersytetu. Nie użyteczność uprawianych nauk, moda, efekt artystyczny, tak zwana nowoczesność, postęp, aktualność. Właśnie to, co prawdziwe, jest zawsze aktualne, wyprzedzające, nowoczesne, modne, faktycznie użyteczne, gdyż aktywizuje ono w człowieku to, co typowo ludzkie: jego rozumność. Poprzez rozumienia, poprzez poddaną rozumności wiedzę, prowadzi aż do mądrości, do tej samodzielności i trafności myślenia, która jest chwałą człowieka, jawieniem się jego godności" M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 174.

[26] Jak pisze Gogacz: „Przygotowanie do pogłębienia samego rozumienia tak dalece, by owocowało samodzielnym identyfikowaniem rzeczywistości; zarazem identyfikowaniem zgodności z nią wewnętrznych i zewnętrznych dzieł kultury oraz by owocowało proporcjonalnymi do tego rozumienia decyzjami sytuując człowieka w pełnej wierności prawdzie i dobru temu, co realnie istnieje. Takie cele nauczania wyznaczają uniwersytet". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 215.

sób, by realizować je krok po kroku, biorąc pod uwagę, jedynie określone cele[27]. Doskonalenie człowieka, bo w taki sposób Gogacz określa nauczanie i kształcenie, to złożony proces, gdzie należy być gotowym na spontaniczność, na odkrywanie, błądzenie, zawracanie i wspólne dochodzenie do prawdy. To proces, który powinien prowadzić do samodoskonalenia, samokształcenia, nabywania nowych umiejętności, sprawności, wiedzy i dojrzałości zarówno intelektualnej, jak i moralnej. Realistyczna koncepcja Gogacza akcentuje, że wychowując i kształcąc, należy przede wszystkim mieć na uwadze człowieka, jego dobro i potrzeby. Proces nauczania i wychowania polega nie tylko na przekazywaniu wiedzy, ale także na usprawnianiu człowieka, by mógł on prawidłowo poznawać, decydować i postępować[28]. Podmiotem w tym procesie jest człowiek jako osoba, byt rozumny, który zasługuje na godne traktowanie, na szacunek i uznanie.

4. Realistyczna koncepcja nauczania uniwersyteckiego

Miarą uniwersytetu, według Gogacza, obok wierności prawdzie i w niej bytom, jest realizowanie nauczania jako relacji osobowej, wspólnego życia intelektualnego nauczających i słuchaczy. Uniwersytet to „[…] powiązanie ludzi wspólnie coś rozumiejących, a nie tylko osobno wypełnionych martwymi wiadomościami. Nauczanie uniwersyteckie ma tworzyć wspólnotę, a nie samotne wyspy erudytów"[29]. Według Gogacza, wychowanie i wykształcenie nie jest mechaniczną czynnością, lecz skutkiem więzi z realnymi osobami i uczeniem się od nich. O wychowaniu mogą decydować tylko osoby, zarówno osoba nauczająca, jak i osoba nauczana. Nauczanie jest relacją osobową, postacią obecności, współprzebywania, współotwarcia się osób na siebie oraz pozostawania w zasięgu miłości i wiary.

[27] Koncepcja doskonalenia, usprawniania człowieka, według Gogacza, wyklucza w wychowaniu i wykształceniu perfekcjonizm, proces liniowo–uporządkowany, skupia się na realnych skutkach, a nie tylko na celach. Zob. A. Gondek, *Pryncypia (zasady) wychowania i wykształcenia w ujęciu realistycznej filozofii Mieczysława Gogacza*, „Paideia" 2/2020, s. 85–106.

[28] Gogacz wskazuje na zmianę myślenia, działania i postępowania w wyniku prawidłowego wychowania i kształcenia, którą określa mianem metanoi, pewnej przemiany człowieka, która polega na kierowaniu się do osób, chronieniu relacji osobowych, zdystansowaniu rzeczy, rozpoznawaniu prawdy, otaczającej rzeczywistości, uzyskaniu dojrzałej postawy człowieka. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996, s. 102.

[29] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 176.

Uniwersytet nie może zatem poprzestać na działalności administracyjnej, organizacyjnej, na koncepcji nauczania wyznaczonego jedynie użytecznością erudycji, zmierzającego do werbalizmu i zmechanizowanego myślenia [30]. Takie podejście wskazuje na idealistyczny nurt (idealistyczną koncepcję wychowania i wykształcenia), w którym maleje rola osób i pierwsze stają się konstrukcje myślowe, takie jak: państwo, instytucje, technika, ideologia czy administracja [31]. Jak pisze Gogacz: „Taki efekt wykształcenia uniwersyteckiego jest nieszczęściem społeczeństwa i zaprzeczeniem uniwersytetu. Winę za to ponosi konkretny zespół nauczających, którzy nie dostrzegli, że akcentując nauczanie, jako kategorię wyniesioną ponad prawdę i wynikającą z rozumności człowieka jego niezbywalną potrzebę rozwoju intelektu i życia duchowego, popełnili błąd z zakresu metafizyki bytu traktując czynność nauczania, a więc własność człowieka, jako samodzielny byt. Samą też erudycję uznali za byt, któremu ma podlegać człowiek, jak gdyby to, co myślane, miało większą godność niż człowiek. Przyznanie pierwszeństwa teorii i myśleniu na niekorzyść realności, nazywa się idealizmem. Typową cechą idealizmu jest to, że punktem wyjścia wszelkich badań jest teoria, treść świadomości, sama czynność, usamodzielniona relacja. I wtedy abstrakcyjnie pojmowana relacja określa ludzi, ich zadania i cele. Modelowi przyporządkowuje się ludzi" [32].

Zdaniem Gogacza, nauczanie uniwersyteckie powinno kierować do osób [33], w stronę realnego człowieka, do trwania w relacjach osobowych, we wspólnocie osób powiązanych miłością, wiarą i nadzieją, do trwania w powiązaniach z ludźmi przez stałą życzliwość i zaufanie [34]. Na pierwszym miejscu powinien być człowiek nauczający i nauczany, słuchacz, student, którzy są autorami relacji: „[…] której celem i zadaniem jest prawda, nadająca tej relacji charakter nauczania" [35]. Według Gogacza, w uniwersytecie powinna być przyjęta realistyczna koncepcja naucza-

---

30 Zob. tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 111.

31 Zob. A. Gondek, *Pedagogika Mieczysława Gogacza — propozycja realistycznego wychowania i wykształcenia na tle współczesnej pedagogiki zorientowanej idealistycznie*, „Rocznik Tomistyczny" 5/2016, s. 91–112.

32 M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt., s. 239.

33 Gogacz podkreśla, że: „[…] naszym światem […] światem osób, żywych i rozumnych ludzi, nie są idee, teorie, modele, nawet sztuka i technika, nawet kosmos. Naszym światem są osoby […] szeroki świat rzeczywistych bytów, którym wszystko, co wytworzone, ma służyć dla chronienia realnych relacji wiary, nadziei i miłości". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz., cyt., s. 103.

34 Zob. tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s.43–51.

35 M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt., s. 239.

nia, która wskazuje na sam realizm, na metafizykę, na wyjątkowość osób oraz na pierwszeństwo realnych bytów przed ujmującą je myślą. Jak pisze Gogacz, charakter nauczania uniwersyteckiego wyznaczają: „Rozumność słuchacza i jego ufność, z kolei głębokie, autentyczne życie przedmiotem badanej dziedziny u nauczającego i potrzeba życzliwego, troskliwego dzielenia się ze słuchaczem poznaną prawdą. Typowy charakter tego nauczania, wyróżniające go cechy, to właśnie realizm, wyjście z koncepcji nauczania od faktu osób i wiążącej ich prawdy. Prawie drobne przesunięcie akcentu, lecz jakże zmieniające nauczanie: nie nauczanie na pierwszym miejscu, lecz człowiek nauczający i nauczany słuchacz”[36].

4.1. Rola nauczycieli akademickich w realizacji nauczania uniwersyteckiego

Warto zwrócić uwagę, że Gogacz szczegółowo przedstawia realizację nauczania uniwersyteckiego poprzez udział i rolę poszczególnych osób w procesie nauczania i kształcenia. Wskazuje on zarówno na nauczających, jak i na słuchaczy oraz na drogę dydaktyczną samego nauczania[37]. Gogacz stawia wysokie wymagania przed nauczycielem[38], podkreśla jego predyspozycje do zawodu, umiejętne podejście do osoby nauczanej. Nauczający, według niego, powinien odznaczać się zaangażowaniem, zamiłowaniem do tego, co robi, dawać słucha-

[36] Tenże, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 177.

[37] Gogacz opisuje dokładnie realizowanie nauczania uniwersyteckiego również od strony *stricte* dydaktycznej, wskazuje na instytucjonalne formy osobowego nauczania, na stosowanie wykładu (kursorycznego, monograficznego), wielostopniowych seminariów (ćwiczenia, proseminaria, seminaria problemowe i seminaria dyplomowe) oraz egzaminu. Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 178–186; tenże, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt., s. 240–247.

[38] Gogacz wskazuje na eschaton człowieka, który jest pracownikiem nauki. Według niego pracownicy nauki to świadkowie prawdy dla dobra osób, którzy muszą być znakami i nauczycielami mądrości osób, służyć ze czcią i miłością. Jak pisze Gogacz: „W eschatonie człowieka, który jest pracownikiem nauki, możemy […] umieścić kilka jasnych perspektyw: być świadkiem prawdy w obszarze przedmiotu specjalizacji, służyć prawdą dobru osób, scalając w sobie wierność prawdzie i dobru stać się znakiem i nauczycielem mądrości, nie lękać się zakwestionowania, trudności życiowych, gdyż prawda i dobro, które chronią istnienie, miłość i wiarę, stawiają nas w zasięgu Boga”. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 209.

czowi świadectwo tego, czym autentycznie żyje, wzbudzać ufność i przyjaźń [39]. Nauczający powinien również zapewnić słuchaczowi sprzyjające warunki do wzrastania i dążenia do mądrości. Biorąc pod uwagę to, że nauczanie jest procesem wrastania ucznia, słuchacza w życie intelektualne nauczyciela, jak pisze Gogacz: „[…] to wszyscy nauczający, zarówno samodzielni, jak i niesamodzielni, to życie, zdominowane prawdą, której słuchacz poszukuje, muszą posiadać. Ponieważ prawdy nie zastaje się w teoriach i w wiedzy, lecz w nieustannym jej poszukiwaniu na drodze wyznaczonej badaniami, rejestrowanymi przez historię poznawanej dziedziny, właśnie poszukiwania, prowadzenie badań tworzy to życie intelektualne nauczającego. Teorie i wiedza są tylko narzędziami badań.

Nauczający to ktoś uprawiający badania naukowe w zakresie poznawanej przez siebie dziedziny, badania, które tworzą jego życie intelektualne. W to życie ma wrastać słuchacz, gdyż tylko w ten sposób, przez myślenie nauczającego i w tym myśleniu rozpozna prawdę. To życie intelektualne nauczającego musi […] mieć tę rozległość i miarę, a zarazem tak wyraźnie wytyczone drogi rozumowań, by słuchacz poczuł się wolnym wędrowcem, zmierzającym do wyraźnego celu. W innych warunkach słuchacz czuje się przymuszony do powtarzania informacji, których nie czuje i nie rozumie, gdyż są martwymi pojęciami, a nie zespołem rozumowań, w które nauczający wprowadza słuchacza.

Miarą nauczającego nie zawsze jest więc zajmowane stanowisko uniwersyteckie, lecz — jak mówi już Jan z Salisbury — „zamiłowanie do poszukiwań", właśnie pasja badawcza, realizowanie jej dzięki przygotowaniu i wrażliwej, uważnej inteligencji w warunkach budzenia zaufania słuchaczy oraz umiejętnego wprowadzania ich w te badania z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań" [40].

Gogacz zwraca uwagę, że realizowanie na co dzień w uniwersytecie osobowego nauczania jest tylko pozornie trudne, może odbywać się za pomocą stosowania instytucjonalnych form: wykładu, seminariów, ćwiczeń, prosemi-

[39] W procesie doskonalenia młodego człowieka nauczyciel nie może zawieść zaufania. Jak pisze Gogacz: „Nigdy nie wolno zawieść zaufania. Odnosząc się do wychowawców jako osób uczymy się od nich wyboru prawdy i dobra, gdy są wierni prawdzie i dobru. Od nich więc uczymy się posługiwania mądrością. Zarazem poznając ich jako realne osoby, formułujemy sobie pierwsze ujęcia relacji osobowych, gdy tych relacji doznajemy". M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 21.

[40] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 178–179.

nariów czy w końcu egzaminu. Każda z tych podstawowych form nauczania uniwersyteckiego użyta przez nauczyciela może posłużyć do:

— prezentowania omawianego problemu;
— wprowadzenia słuchacza w swoje życie intelektualne;
— rozwiązywania problemu;
— odkrywania prawdy;
— stawiania pytań;
— ukazywania argumentacji;
— nabywania przez słuchacza samodzielności, wnikliwości badawczej pod okiem nauczyciela;
— kształtowania myślenia;
— przyswajania języka danej dziedziny;
— wytyczania nowych dróg rozumowania;
— poszukiwania tego, co niezbadane;
— analizowania argumentów, rozpoznawania ich trafności:
— osiągania sprawności filozofowania [41].

Gogacz podkreśla, że pielęgnowanie wrodzonych skłonności człowieka ku temu, co dobre i szlachetne wymaga pomocy, zaangażowania, współpracy, motywowania, zachęcania i wspierania. Sprawności nie są wrodzone, trzeba je zdobywać, dlatego też należy to czynić nie na zasadzie nawyku, w sposób nieświadomy, działając mechanicznie i odruchowo, lecz w sposób świadomy i umiejętny. Gogacz akcentuje rolę nauczyciela jako wychowawcy, przewodnika i przyjaciela oraz eksponuje po raz kolejny nauczanie w świetle relacji osobowych, miłości, wiary i nadziei. Wskazuje również na więzi między nauczającymi i nauczanymi i stwierdza, że rozpoznawanie przez młodego człowieka prawdy i dobra może odbywać się jedynie w warunkach życzliwości, troski, zaufania i przyjaźni. Rolą nauczyciela jest zachęcanie do wytrwałości, okazywanie radości na widok wysiłku, pobudzanie ku doskonaleniu się oraz niesienie pomocy w usuwaniu przeszkód, których słuchacze nie potrafią sami pokonać [42].

---

41 Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt. s. 180–185.

42 Jak pisze Gogacz: „Słuchacz to […] ten uczeń wzrastający w nasze życie intelektualne, który w tym naszym myśleniu nie może pozostać, który musi je minąć i dojść do ukazywanej mu przez nas prawdy. Tam jego miejsce. Tam może pozostać. I w tym dojściu do prawdy musimy mu pomóc. Musimy mu pomóc w odchodzeniu od nas ku prawdzie. Jesteśmy, jak wszyscy rodzice, tylko drogą uczniów do samodzielności, nie kresem drogi. Nasze przejęte życie intelektualne muszą

4.2. Osoba nauczana jako podmiot nauczania

Według Gogacza: „Słuchacz Uniwersytetu, student, uczeń to […] żywy człowiek, który ufa i przeżywa zwątpienia, mobilizuje się i traci siły, fascynuje się i dosłownie podlega pokusie zaniechania wysiłku, chce poznać to, co wybrał, i zraża się trudnościami. To także przecież nadzieja nauczającego, lecz i wymagający subtelnych ingerencji złożony mechanizm psychiczny. Trzeba go wciąż, jak dziecko, zasilać bodźcami wyzwalającymi energię do efektywnego trwania na wybranej drodze i więcej, do wrastania w życie intelektualne nauczającego. To ostatecznie dziecko, kapryśne, oporne, często okrutne, nawet sprytne na swą naiwną miarę, niecierpliwe, wymuszające zabawkę w postaci nie oddania pracy na termin, przesunięcia egzaminu, i zawsze, jak każde dziecko, zamierające psychicznie, gdy nie jest zauważone, wybrane, obdarowane sprawiedliwą pochwałą jako zachętą, dziecko, gdyż przecież raczkujące, i powoli uczące się chodzić po drogach myślenia profesora. Trzeba w nim podtrzymać zaufanie, nie zlecać mu nudnych zabaw w postaci prac ćwiczeniowych, lecz dopuścić go do udziału w badaniach profesora, tak jak w domu dopuszcza się dziecko do mycia naczyń czy naprawy samochodu. Tak wychowuje się ludzi. Tak wychowuje się także uczonych. Porównanie z dzieckiem nie jest zbagatelizowaniem problemu, lecz zwróceniem uwagi, że obowiązuje nauczających bardzo poważne traktowanie studentów, aż takie jak dzieci, za których rodzice ponoszą pełną odpowiedzialność. Nauczający ponoszą odpowiedzialność za życie intelektualne słuchaczy, gdyż jest ono przejmowanym ich własnym życiem duchowym”[43].

Należy podkreślić, że opis osoby słuchacza, studenta, sporządzony przez Gogacza wskazuje na jego olbrzymią wrażliwość, życzliwość i troskę w stosunku do młodych ludzi, studentów, którzy niczym małe dzieci szukają swojej drogi w uniwersytecie. Warto zwrócić uwagę, że nauczanie i wychowanie w ujęciu jego realistycznej filozofii nie opiera się na nakazach i zakazach, lecz na współpracy nauczyciela ze studentem. Gogacz wielokrotnie wskazuje, że usprawnianie wymaga rozumnego i wolnego wyboru, a nie przymusu. Nauczycielowi potrzebna jest mądrość, która pozwoli mu otworzyć się na spotkanego słuchacza i nawiązać z nim relacje osobowe (miłości–życzliwości, wiary–otwartości, zaufania

zdystansować. Muszą długo powtarzać nasze ujęcia i ukształtowani naszym myśleniem muszą je porzucić”. M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt., s. 247.

[43] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 185–186.

i nadziei)[44]. Pozwoli to na budowanie wspólnoty osób dociekających i poszukujących, które zmierzają do nabycia usprawnień wspólnym wysiłkiem i jak najstaranniej. Według Gogacza, ta wspólnota osób, a nie samotne wyspy erudytów jest niezwykle ważna, nie tylko w celu zapewnienia sprzyjających warunków rozwoju, ale przede wszystkim prawidłowego wychowania i wykształcenia młodego człowieka. Z ujęć Gogacza wynika, że uniwersytetu nie należy zatem utożsamiać wyłącznie z instytucją, w której podmiotem jest prawo, ideologia, propozycje czy umowy, lecz z realną wspólnotą, w której podmiotem są osoby.

5. Wnioski na zakończenie

W świetle tomizmu konsekwentnego Gogacza nauczanie uniwersyteckie tworzy wspólnotę osób, powiązanych ze sobą realnymi relacjami osobowymi pomiędzy nauczycielem a uczniem, słuchaczem, która może wyzwalać rozumienie i metanoię decyzji, realizować humanizm[45], prawdziwe środowisko osób, wiązać osoby w prawdzie, zaufaniu i przyjaźni. Może ułatwić nabywanie usprawnień intelektu i woli. Warunkiem owego nabywania usprawnień jest żywy, ludzki kontakt osób, relacja nauczającego z nauczanym. Warto podkreślić, że zarówno nauczyciel, jak i słuchacz, oddziałują na siebie nawzajem, mogą oni stwarzać wspólną okazję do samodzielnego ćwiczenia się, doskonalenia, usprawniania. Ten żywy kontakt staje się dla nich szansą zetknięcia się z prawdą i dobrem we wspólnym jej poszukiwaniu. Gogacz wskazuje na relacje osobowe jako relacje dwukierunkowe, dwustronne, które są odniesieniem jednej osoby do drugiej, gdzie podmiotem relacji jest nauczający, a kresem słuchacz i na odwrót, obie ze stron oddziałują na siebie nawzajem.

---

[44] Jak podkreśla Gogacz: „Nauczają i wychowują ludzie, nie idee i teorie, nie pojęcia i instytucje, właśnie ludzie, w których trwa prawda i mądrość. Nikt więc nigdy nie może zwolnić uniwersytetu jako wspólnoty osób, a głównie nauczających, z obowiązku wiedzy na poziomie merytorycznej i dydaktycznej mądrości, której poszukując w nauczających słuchacze odnajdują prawdę". M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt., s. 248.

[45] Zdaniem Gogacza, świat humanizmu jest naszym światem, środowiskiem osób: „Jest prawdziwym światem człowieka. Stanowią ten świat realne byty, osoby, realne związki miłości, wiary i nadziei". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 103.

Gogacz w procesie nauczania i kształcenia akcentuje nie tylko rolę relacji osobowych, ale w ogóle doniosłość więzi z osobami [46]. Podkreśla on osobowy charakter nauczania i kształcenia, wskazuje na uniwersytet jako wspólnotę osób, wspólnie dążących do określonego celu, do rozwoju intelektualnego, do uzyskania mądrości, do zmiany myślenia i działania. Uniwersytet jest tu nie tylko instytucją administracyjną, ale przede wszystkim miejscem, gdzie dokonuje się wspólny wysiłek intelektualny zarówno nauczycieli, badaczy, jak i studentów, słuchaczy. Gogacz prezentuje osobową strukturę uniwersytetu, wskazuje na osoby, na relacje osobowe oraz wspólne ich poszukiwanie prawdy. Jak pisze: „Uniwersytet jako instytucja jest dla nauczających i dla nauczanych. Strzeże ich poszukiwań. Jest na to, aby swą administracją chronił i ułatwiał badania, wyznaczone pasjami i poszukiwaniami nauczających i nauczanych, aby scalił inicjatywy naukowe. Właściwe życie uniwersytetu dzieje się więc w dojrzewających badaniach i intelektach nauczających, inaczej mówiąc w seminariach naukowych, nie w jakiejkolwiek innej aktywności i nie w aktywności administracyjnej, często oderwanej od tego, czym żyją na swych seminariach nauczający i słuchacze" [47].

Tomizm konsekwentny Gogacza wskazuje, że uniwersytet to wspólnota nauczających i nauczanych, to współobecność osób udostępniających się sobie przez miłość, wiarę i zaufanie. Należy chronić i dbać o tę wspólnotę, chronić relacje osobowe oraz osoby. Trzeba zabiegać o trwanie tych relacji, aby trwała wspólnota osób, właściwe ludzkie środowisko człowieka. Żeby to robić, warto w taki sposób wychowywać i kształcić młode umysły, by same o to zabiegały: […] trzeba tak ukształtować myślenie i tak ukierunkować decyzje, aby zawsze wygrała wierność człowiekowi przed wiernością ideom, ideałom, teoriom, aby nastąpiła zgodność myślenia i działania, scalona prawdą i dobrem, aby celem człowieka był człowiek uobecniający się osobom przez miłość, wiarę, zaufanie, aby ta współobecność jako wspólnota osób wciąż trwała, coraz pełniej ujawniając człowieczeństwo ludzi. Spotkanie się osób w ich człowieczeństwie to cel godny człowieka, prawdziwy i dobry sens życia" [48].

---

[46] Zob. A. Gondek, *Warunki niezbędne w wychowaniu i kształceniu*, dz. cyt., s. 216–221.

[47] M. Gogacz, *Z zagadnień dydaktyki*, dz. cyt. s. 241.

[48] Tenże, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 147.

Bibliografia

Andrzejuk A., *Czym jest tomizm konsekwentny,* [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 11–23.

Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych,* Warszawa 2012

Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997

Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka,* Warszawa 1985

Gogacz M., *Podstawy wychowania,* Niepokalanów 1993

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996

Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób,* Warszawa 1995

Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków Warszawa/Struga 1985

Gogacz M., *Modlitwa i mistyka,* Kraków — Warszawa/Struga 1987

Gogacz M., *Z zagadnień dydaktyki. Nauczanie uniwersyteckie,* „Studia Philosophie Christianae" 17(1981)1, s. 235–248.

Gondek A., *Pedagogika Mieczysława Gogacza — propozycja realistycznego wychowania i wykształcenia na tle współczesnej pedagogiki zorientowanej idealistycznie,* „Rocznik Tomistyczny" 5/2016, s. 91–112.

Gondek A., *Pryncypia (zasady) wychowania i wykształcenia w ujęciu realistycznej filozofii Mieczysława Gogacza,* „Paideia" 2/2020, s. 85–106.

Gondek A., *Warunki niezbędne w wychowaniu i kształceniu w szkole średniej w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny" 10/2021, s. 213–222.

Gondek A., *Pedagogika tomistyczna jako filozofia wychowania*, [w:] *Tomizm konsekwentny,* red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 205–207.

THE UNIVERSITY AS A REAL COMMUNITY OF PEOPLE TEACHING AND TAUGH ACCORDING TO MIECZYSŁAW GOGACZ

Summary

The article presents the university as a community of people connected by personal relationships, love, faith and hope. In the perspective of consistent thomism, the author points to the role of the university in the teaching and learning process, the specificity of university teaching, its tasks and priorities. In the

light of Mieczysław Gogacz's philosophy the aim of the university is to search for and disseminate truth and improve man in recognizing truth and goodness. University teaching in realistic philosophy is faithfulness to beings, faithfulness to truth and goodness. It is caring about striving for the common good, about personal relationships, about the continuation of these relationships, taking care of the co–presence of people, being among people in connections through love, faith and hope, and caring for wisdom.

Keywords: *university, people, community of people, personal relationships, love, belief and hope, Mieczysław Gogacz.*

ALEKSANDER POSACKI SJ[1]

DEMONOLOGIA WOBEC PSYCHOLOGII, PSYCHOTERAPII I PSYCHIATRII

1. Znaczenie demonologii teologicznej w nauce Kościoła katolickiego. 2. Problem istnienia szatana i negacja znaczenia demonologii. 3. Problem istnienia duchów. 4. Bezzasadny antropocentryzm i błędny redukcjonizm ontologiczny. 5. Pomniejszanie lub eliminacja powagi i tajemnicy Zła. 6. „Ideologizacja" nauki a relacja między teologią a psychiatrią, psychologią i psychoterapią. 7. Kompleksowa i nieredukcyjna fenomenologia opętania diabelskiego. 8. Ochronić prawdę przed błędem i redukcjonizmem.

Abstrakt

Celem artykułu jest ponowne umocowanie demonologii teologicznej w kontekście współczesnej psychologii, psychoterapii i psychiatrii, które dziś mają tendencję czynić zamach na tajemnice chrześcijańskiej wiary. W tym także zamach na powagę i tajemnicę Zła oraz Złego, czyli szatana, którego tradycja chrześcijańska traktuje jako byt osobowy i „ojca grzechu" oraz „kłamcę i zabójcę".

[1] Dr filozofii, dr hab. teologii — wykładał m.in. w Akademii Filozoficzno–Pedagogicznej „Ignatianum" w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Karagandzie (Kazachstan), współpracował z wieloma Uniwersytetami kazachskimi (w tym z Akademią Nauk w Almaty), a także z Państwowym Uniwersytetem w Woroneżu (Rosja); współpracuje także z polskimi uczelniami jak Uniwersytet IGNATIANUM (Kraków), KUL (Lublin), UPJPII (Kraków) i Polską Akademią Umiejętności [PAU] (Kraków), gdzie jest członkiem Komisji Naukowej Kultury Słowian. Jest także współzałożycielem i członkiem Krakowskiego Instytutu Logoterapii; e–mail: posacki@wp.pl. ORCID 0000–0003–4482–4549.

Podobna tendencja dotyczy także parapsychologii, która jako paranauka jest formą „unaukowienia okultyzmu" i wyrasta z badań nad spirytyzmem. Autor zwraca uwagę na kwestie semantyczne i metodologiczne, które niewłaściwie poprowadzone mogą prowadzić do błędów antropologicznych i teologicznych, o niebezpiecznych duchowych i kulturowych następstwach.

Słowa kluczowe: *demonologia, psychologia, psychoterapia, psychiatria, parapsychologia, zło, szatan*

1. Znaczenie demonologii teologicznej w nauce Kościoła katolickiego

Demonologia katolicka wyrasta z demonologii biblijnej. Jest ona częścią teologii, a nie jej antytezą. Demonologia nie stanowi więc osobnej rzeczywistości, lecz jest powiązana ze wszystkimi tematami dotyczącymi zbawienia, o którym naucza Objawienie chrześcijańskie bazujące na Starym i Nowym Testamencie. W tym sensie demonologia jest ważną częścią teologii, która nie jest czymś centralnym, ale również nie jest czymś marginalnym. Eliminacja czy przedefiniowanie demonologii, np. ewangelicznej, zmusiłoby również do przedefiniowania fundamentalnych prawd wiary [2].

Tak rozumianą „demonologię teologiczną" należy odróżnić od „demonologii magicznej", rozpowszechnionej w Renesansie i w czasach procesów czarownic, która była bardziej pomocniczą gałęzią czarnej magii lub czarów niż częścią teologii [3].

Jak stwierdza dokument Kongregacji Nauki Wiary, „Wiara chrześcijańska i demonologia" z 26 czerwca 1975, „byłoby czymś niewłaściwym twierdzić, że chrześcijaństwo zapominając o powszechnej władzy Chrystusa, uczyniło kiedykolwiek z szatana uprzywilejowany przedmiot głoszonej nauki, zmieniając w przerażające przesłanie Dobrą Nowinę Zmartwychwstałego Pana. »Z pewnością nie znajdujemy przyjemności w mówieniu wam o diable — wyznawał

[2] Por. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005, s. 35n.

[3] R.H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998.

niegdyś św. Jan Chryzostom chrześcijanom z Antiochii, ale doktryna, która daje mi ku temu okazję, jest dla was jak najbardziej pożyteczna«" [4].

Już zresztą papież Paweł VI, obserwując nadużycia nauki Soboru Watykańskiego II, w konferencji z 15 listopada 1972 roku stwierdził, iż demonologia tj. studiowanie wpływu szatana i demonów na poszczególnego człowieka, na wspólnotę ludzką, na całe społeczeństwo czy historyczne wydarzenia jest bardzo ważnym odcinkiem nauki katolickiej do ponownego przestudiowania, co dzisiaj zostało jednak niesłusznie zaniedbane. Dla zrozumienia złożoności kondycji ludzkiej, szczególnie w kontekście pochodzenia zła czy grzechu (*mysterium iniquitatis*), niezbędna jest wiec znajomość podstawowych prawd demonologicznych, objawionych zresztą przez samego Boga dla dobra człowieka [5].

Dokument Kongregacji Wiary z 1975 r. określa istnienie diabła i demonów jako „fakt dogmatyczny", a więc nie jako dogmat [6]. Innymi słowy, istnienie szatana i innych złych duchów nie jest zdogmatyzowane we właściwym, bezpośrednim sensie, bo właściwy dogmat jest darem Bożym i ma charakter zbawczy oraz twórczy. Szatan nie ma tych właściwości pozytywnych. Wierzymy zbawczo w Boga, a nie wierzymy (przynajmniej w tym samym znaczeniu słowa „wierzyć") w szatana. Niemniej istnienie szatana i innych demonów jest faktem dogmatycznym w sensie prostej informacji z objawienia oraz pewności poznania teologicznego [7].

Mimo narastającej negacji istnienia szatana, a przynajmniej jego charakteru osobowego, nauka Soboru Watykańskiego II o szatanie i demonach jest dosyć powściągliwa (istnieje w temacie tylko 18 drugorzędnych odniesień: KK 16, 17, 35, 55; DM 9, 14; KDK 13, 22, 37 i inne). Może z tej racji, a zwłaszcza z powodu pewnego zamętu w teologii posoborowej wobec istnienia szatana i jego osobowego charakteru, musieli podnieść zdecydowanie głos obydwaj papieże: Paweł VI (homilie z 29 VI 1972; 15 XI 1972 i 23 II 1978 r; *Fede christiana e demonologia*, [w:] *Enchiridion Vaticanum*, t. V, Bologna 1975, nr 1347–1393) oraz Jan Paweł II (por. homilia z 9 VII 1986 r. oraz inne). Jan Paweł II (zob. nauczanie środowe z roku 1986 i *List apostolski do kapłanów* z 25 III 1988) już na samym

---

4 Por. *Fede christiana e demonologia*; wyd. pol. *Wiara chrześcijańska a demonologia*, [w:] *O aniołach i szatanie. Jan Paweł II naucza*, red. A. Sujka, Kraków 1998.

5 Por. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, dz. cyt., s. 35–36.

6 Por. *Fede christiana e demonologia*, dz. cyt., s. 23.

7 Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.

początku swego pontyfikatu powiedział, że podejmuje posługę Ewangelii, która jest walką przeciw mocom ciemności [8].

Obydwaj papieże nawiązali także do poprzedników, np. do encykliki Piusa XII z 1950 r. *Humani generis*, głoszącej, że aniołowie (a więc i upadli) są „stworzeniami osobowymi" *(creaturae personales).* Przy tym Pius XII potępił zdanie, że Bóg „nie może stworzyć istot rozumnych, których by nie przeznaczył i nie powołał do uszczęśliwiającego widzenia w niebie", czyli także złych duchów. Ponadto odrzucił zdanie tych, którzy „burzą właściwe pojęcie grzechu pierworodnego, a zarazem i grzechu w ogóle jako obrazy Bożej" (DH 3891; BF VII 156). A zatem szatan i inne złe duchy stworzone jako aniołowie zaistniały jako osoby (por. DH 286, 800, 3002). Naukę papieży poparł zdecydowanie *Katechizm Kościoła Katolickiego* z roku 1992, stojący na gruncie realności objawionej angelologii i demonologii (KKK 391–395). W Katechizmie Kościoła Katolickiego stanowczo mówi się, że zło „nie jest jakąś abstrakcją, lecz oznacza osobę. Szatana, Złego, anioła, który sprzeciwił się Bogu" (nr 2851).

Potwierdzeniem odwiecznej i niezmiennej wiary Kościoła jest wydanie (z upoważnienia Jana Pawła II) nowego Rytuału Egzorcyzmów (Rytuał Rzymski) w 1999 roku. W teologicznym *Wstępie* pisze się tam „W ciągu całej historii zbawienia występują dobrzy aniołowie, którzy pełnią Boży plan, niosąc Kościołowi nieustannie tajemniczą i potężną pomoc, oraz duchy upadłe, zwane diabelskimi, które sprzeciwiając się Bogu, Jego zbawczej woli i dziełu dokonanemu przez Chrystusa, usiłują wciągnąć człowieka we własny bunt przeciw Bogu" [9].

Podsumowując, istnieją więc trzy główne zasady *katolickiej demonologii*:

1. Realistyczne i osobowe istnienie Szatana i demonów nie stanowi dogmatu wiary w ścisłym sensie tego słowa (nie było definiowane, gdyż było oczywiste jako doświadczenie wiary, a ponadto zło nie jest godne dogmatu).
2. Jest ono jednak na tyle obecne w Piśmie Świętym i w przepowiadaniu Kościoła, że nie można mu zaprzeczyć bez obawy naruszenia całości przekazu objawionego.
3. Istnienie to zostaje przez Magisterium współczesne potwierdzone i zachowane.

---

[8] Tamże. Por. też. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, dz. cyt., s. 19–21.

[9] Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2003; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 332. 391. 414. 2851.

2. Problem istnienia szatana i negacja znaczenia demonologii

Także mistrzowie duchowości (również niechrześcijańskich) opierając się na swoich świętych księgach, a następnie na swoim doświadczeniu, potwierdzają istnienie duchów złych. Osobowe istnienie diabła jest też potwierdzone przez najwybitniejszych teologów. Kard. J. Ratzinger, zarówno jako teolog, jak i wcześniejszy prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przypomniał nie tak dawno, iż istnienie szatana i demonów jest dla wiary chrześcijańskiej obecnością tajemniczą, ale realną i osobową, a nie symboliczną. Teologów kwestionujących tak pojęte istnienie złych mocy kard. J. Ratzinger nazywa ludźmi powierzchownymi (*Raport o stanie wiary*).

Tezę Ratzingera potwierdza trafnie wybitny teolog niemiecki bp K. Lehmann, kierując się do tych, którzy odrzucają pozytywne stwierdzenie na temat osobowego istnienia szatana i demonów. Stwierdza on, iż kto „sądzi, że winien się opowiedzieć za czymś innym, ten nie powinien mimo wszystko zadowolić się zwykłą negacją, ale powinien ukazać, iż jest w stanie podać faktycznie lepsze wytłumaczenie początków zła. A wówczas łatwo będzie można się przekonać, że nie uda się skończyć tak prędko z postacią szatana. Tajemnica zła nie jest bowiem jakimś liściem figowym zasłaniającym nierealne supozycje mitologiczne, ale stanowi coś, co uniemożliwia zadanie mu śmiertelnego ciosu przez racjonalistyczną gilotynę” [10].

Według H. U. von Balthasara, demonicznej mocy zła nie dostrzeże płaski racjonalizm kołtunów — nie wyłączając spośród nich filozofów i teologów — lecz czy można posądzać o naiwną łatwowierność świętych, którzy, jak Jan Bosko lub Proboszcz z Ars, wchodzili z nią w twarde starcia? [11]. Podobnie L. Scheffczyk zauważył prawidłowość, która jest ciągle aktualna. Negacja diabła wypływa, według niego, z głębokiej awersji do świata duchowego w ogóle, z oporu wobec wszelkiej nadprzyrodzoności i wszelkiej transcendencji. Gdzie tego rodzaju postawy się ugruntują, tam musi dojść — zdaniem wybitnego teologa — do sprzeciwu także wobec innych punktów doktryny chrześcijańskiej, poza samą kwestią diabła [12]. Zwłaszcza negacja grzechu, szatana i piekła, są ze sobą

[10] Por. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, dz. cyt., s. 35n.

[11] Por. H. U. von Balthasar, *Vorverständnis des Dämonischen*, „Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«“ 8/1979, s. 24

[12] Por. L. Scheffczyk, *Der Sinn des Exorcismus*, „Klerusblatt“ 68(1978)5, s. 105.

ściśle powiązane, co stale przypominał znany włoski demonolog C. Balducci [13]. Negacja grzechu (i jego związku z chorobą), jak też wcześniejszego związku grzechu z szatanem, jak też negacja szatana, obecna u niektórych teologów, jest więc ich całkowicie prywatną opinią [14].

Ma to związek z naszym tematem. Na wielorakie działanie szatana otwierają szczególnie grzechy ciężkie, zwłaszcza duchowe (jak idolatria — w tym szczególnie okultyzm, będący też wyrazem pychy i grzechu przeciwko Duchowi Świętemu), ale nie tylko (może być np. grzeszne hołdowanie cielesności). Tu pojawia się filozoficzno–teologiczny problem zła (tajemnica wolności łącznie z tajemnicą zła), a także problem określenia choroby w relacji do zła (grzechu) lub problem teologii zdrowia i choroby (zob. dok. watykański: „Instrukcja o modlitwach o uzdrowienie od Boga") [15].

Idąc za chrześcijańską tradycją, należy przyjąć „pozytywne", czyli realistyczne istnienie grzechu (S. Kierkegaard) i realistyczne „istnienie" zła, ale nie na sposób materialno–energetyczny, jak w gnozie (C. G. Jung), lecz na sposób moralno–duchowy, który jest określonym, choć niewyrażalnym sposobem „istnienia" [16].

Z istnieniem zła łączy się problem istnienia złych duchów, które da się pomyśleć w sposób jeszcze bardziej realistyczny.

---

13 Por. C. Balducci, *Il Diavolo*, Cassale Monferrato 1988, s. 162.

14 Według nestora dogmatyków polskich ks. prof. Cz. Bartnika, na szeroką skalę negują osobowe istnienie szatana teologowie protestanccy (anglikanie), a za nimi także bardzo wielu teologów katolickich (teologów protestanckich jest jednak więcej): H. Haag (upomniany przez Kongregację Nauki Wiary), autorzy Nowego katechizmu holenderskiego (Antwerpen, 1966), P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, H. Küng, B. van Jersel, A. Kelly, E. Drewermann, M. Limbeck, J. P. Jossua, G. Franzoni, Th. Schneider, w Polsce — A. Skowronek (powtarzający jednak nieprzekonywujące i przestarzałe argumenty herezjarchy H. Haaga, który powoływał się na pseudonaukowe tezy parapsychologii), reklamowany niestety przez „Tygodnik Powszechny" i inne liberalne media (jakiś czas temu w „Liście" i w „Życiu Duchowym", które do tej pory nie były tak skrajnie liberalne i chyba nie są).

15 Istnieje teologiczny związek choroby z grzechem. „W Starym Testamencie Izrael doświadcza tego, że choroba w tajemniczy sposób wiąże się z grzechem i złem. Wśród kar, którymi Bóg grozi ludowi za jego niewierność, szerokie miejsce zajmują choroby (por. Pwt 28, 21–22.27–29.35). Chory, który błaga Boga o uzdrowienie, wyznaje, że został słusznie ukarany za swoje grzechy (por. Ps 37; 40; 106, 17–21)". Por. *Instrukcja o modlitwach o uzdrowienie od Boga* — Dokument Kongregacji Nauki Wiary z 14 września 2000 roku.

16 Z punktu widzenia klasycznej filozofii zło jest niebytem i brakiem dobra. Te słuszne klasyfikacje nie są jednak pełne, co wynika z ograniczeń systemowych. Więcej o tym problemie zob. M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Lublin 2005, s. 69–104.

3. Problem istnienia duchów

Demonologia teologiczna jest zawsze przygotowana przez demonologię filozoficzną. Żeby mówić sensownie o złych duchach czy demonach, trzeba najpierw rozstrzygnąć intelektualny problem dotyczący duchów jako takich. Demonologia teologiczna jakby tylko dookreśla ich charakter czy naturę [17].

Chodzi tu o problem istnienia duchów jako bytów niematerialnych czy bezcielesnych. Czy jest to fakt? Problem duchów należy do etnologii i historii idei (pierwotne i powszechne doświadczenie opętania jako *Ur–Erlebniss*) [18]. Należy też do filozofii racjonalistycznej, która może rozpatrywać istnienie bytów bezcielesnych, jako problemu ontologicznego za zasadzie pluralizmu ontologicznego (św. Tomasz z Akwinu, R. Ingarden, E. Stein [św. Benedykta od Krzyża]) [19]. Również nauka, przez eliminację, pośrednio potwierdza czasami istnienie duchów, a na gruncie teorii nie może go wykluczyć. Wynika z tego, że oprócz udowodnienia istnienia szatana przez Biblię i teologię, mogą ten problem czy fakt rozważać niezależnie filozofia i nauki szczegółowe (psychologia, psychiatria, parapsychologia, religioznawstwo).

O ontologię tu bowiem chodzi. Demonologia to „historia zła", rzeczywistości realnej i obiektywnej (M. Eliade), a nie historia obrazów zła, jako subiektywnego „muzeum wyobraźni" (A. Malreaux). Jeśli odrzuci się ontologię stojącą za „epistemologią" — np. w duchu neokantyzmu — to wtedy łatwo utożsami się wszelkie doświadczenie zła, z doświadczeniem obrazów zła, któremu z góry (w kluczu fałszywego *dogmatyzmu intelektualnego*) przypisze się całkowity subiektywizm czy immanentyzm [20]. W następstwie jakiekolwiek choćby „filozo-

---

[17] Por. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, dz. cyt., s. 35n.

[18] Więcej na ten ważny temat zob. A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, tłum. B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005, s. 7–29.

[19] Więcej o problemie sporu o ontologię spirytyzmu czy spirytystyczne „źródła mocy" — zob. A. Posacki, *Posłowie: chrześcijaństwo pomiędzy ezoteryzmem a okultyzmem*, [w:] B. Grom, *Ezoteryzm — nowa nadzieja?*, Kraków 2006, s. 165–180. Zob. też problem istnienia duchów bezcielesnych w argumentacji filozoficznej [w:] E. Stein, *Byt Skończony a Byt Wieczny*, Kraków 1998, s. 392–421.

[20] Tu pojawia się filozoficzny i metodologiczny problem relacji „Fides" i „Ratio", teologii i nauki. To nie są dwa równorzędne języki (B. de Barbaro, *Opętanie — kategoria teologiczna czy psychiatryczna?*, „Nomos" 39/40 2002, s. 67–78). Język Objawienia — w tym biblijnej teologii–demonologii — jest językiem „świętym", transcendentnym, choć uwarunkowanym. Teologia to dookreślona ontologia, a nie tylko semantyka czy czysto subiektywne ludzkie „obrazowanie". Dlatego antropo-

ficzne" odrzucanie błędu poznawczego tak pojętego, „kantowskiego" subiektywizmu w kwestii duchów, łatwo generuje oskarżenia o psychopatologię (sama definicja omamów jest w psychiatrii arbitralnie subiektywistyczna, co nie jest tylko sprawą języka). Tę diagnozę patologii „potwierdza" potem psychoanaliza, traktowana przez wielu jako pseudonauka [21].

Rodzi się więc błędne koło, zwłaszcza gdy chodzi o diagnozy pochodzące z jungowskiego sposobu interpretacji. Do bezprawnego w sensie filozoficznym przedefiniowania duchów na *energie nieświadomości* przyczynił się bowiem C. G. Jung, który w 1919 roku, wcześniej wierząc w realne istnienie duchów, wygłosił na forum Brytyjskiego Towarzystwa Badań Parapsychologicznych odczyt o psychologicznych podstawach wiary w duchy; jednak ujrzał on światło dzienne jako publikacja w języku niemieckim dopiero po roku 1928 w tomie *Über die Energetik der Seele*.

Zgodnie z przyjętym przez Junga rzekomo psychologicznym punktem widzenia, duchy i inne zjawiska okultystyczne to „nic innego" (oto przykład języka *redukcjonizmu,* jak określiłby go V. Frankl [22]) jak tylko „nieświadome kompleksy

log kulturowy nie może być rozjemcą pomiędzy egzorcystą–teologiem, a psychiatrą–naukowcem, jak twierdzi psychiatra dr. B. de Barbaro (tamże). Analiza kultury nie rozstrzyga bowiem o naturze, a tym bardziej o nadnaturalności i nadprzyrodzoności. Nie może oceniać ontologii, w tym teologii jako ontologii.

[21] Do najważniejszych prac krytycznie analizujących założenia i teoretyczne podstawy psychoanalizy należą prace takich autorów jak: J. Wolpe, S. Rachman, E. Fromm, S. Timpanaro, A. Moreno, A. Grünbaum, E. Gellner, E. Innocenti, L. de Urtubey, G. Magniani, A.K. Dewdney, Ch.T. Eschenröder M. Scharnberg, W. Greve i J. Roes, H.J. Eysenck., M. Macmilian. Wydane w Polsce, prace autorów o światowej sławie, ukazujące pseudonaukowy charakter psychoanalizy freudowskiej to: E. Gellner, *Uwodzicielski urok psychoanalizy, czyli chytrość antyrozumu*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1997; H. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, Kraków 2002; *Spór o dziedzictwo Freuda. Frederick Crews i jego krytycy* (praca zbiorowa), Kraków 2001. Pseudonaukowe nadużycia modnego psychoanalityka J. Lacana, którego używa się często dla obalania chrześcijańskiej demonologii, może prześledzić w pracy A. Sokala i J. Bricmonta, który wykazali jak, wybitni luminarze postmodernizmu (J. Kristeva, J. Lacan, J. Baudrillard), w celu wzmocnienia argumentów w swoich teoriach, posługiwali się terminami zaczerpniętymi z teorii matematycznych i fizycznych, zupełnie nie rozumiejąc ich sensu (A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury*, Warszawa 2004). Por. też. A. Posacki, *S. Freud*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam"*, red. A. Winiarczyk, t. 6, Radom 2001, s. 198–205.

[22] Por. V.E. Frankl, *Self-transcendence as a human phenomenon*, „Journal of Humanistic Psychology" 6/1996, s. 100.

autonomiczne, które pojawiają się w formie projekcji" (są one „uzewnętrznionymi skutkami działania kompleksów nieświadomości") [23].

C. G. Jung pisał też: „O tym, że się rzeczywiście uzewnętrzniają, jestem zresztą przekonany. Często np. obserwowałem telepatyczne efekty działania kompleksów nieświadomości, jak również widziałem szereg zjawisk parapsychicznych. Jednakże nigdzie nie mogłem znaleźć dowodu na istnienie rzeczywistych duchów, całą tę sferę zjawisk musiałem więc uznać (do czasu) za rozdział psychologii" [24]. Według Junga więc, manifestacje parapsychologiczne nie są wynikiem działania autonomicznych i transcendentnych istot duchowych (hipoteza spirytystyczna), lecz przejawami aktywności duszy (hipoteza animistyczna) [25].

Do wygłoszonego w 1919 r. wykładu o psychologicznych podstawach wiary w duchy Jung powrócił raz jeszcze po prawie 30 latach, zamieszczając go w wydanej w Zürychu (1948) książce *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*. W tekście z roku 1948 Jung zaskakuje ważnym przypisem (kluczowym w sporze o duchy) do cytowanego wyżej zdania z poprzedniego wydania: „Jednakże nigdzie nie mogłem znaleźć dowodu na istnienie rzeczywistych duchów. Całą tę sferę zjawisk musiałem więc uznać (do czasu) za rozdział psychologii". Oto treść tego ważnego przypisu: „Zebrawszy w ciągu pół wieku od wielu ludzi i z wielu krajów doświadczenia psychologiczne, nie *czuję się dziś już tak pewny, jak w 1919 r., kiedy pisałem to zdanie* [podkr. A.P.]. Szczerze mówiąc, wątpię w to, że metodyka i refleksja ściśle psychologiczna są w stanie oddać sprawiedliwość omawianemu zjawisku" [26]. Jest to kluczowe zdanie dla argumentu, że sam Jung wahał się w kwestii duchów! Dopiero u schyłku życia Jung przyznał otwarcie, że hipoteza duchów inteligentnych „daje znacznie lepsze rezultaty w praktyce niż każda inna" [27].

Tak więc irracjonalne odrzucenie tej możliwości istnienia duchów może mieć przyczyny prozaicznie psychologiczne (lęk przed opinią świata naukowego jak to

---

[23] Por. C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Jankowski, Warszawa 1990, s. 158–181. Krytykę takiej koncepcji duchów w ujęciu Junga przeprowadza wnikliwie prof. zw. dr hab. R. Stachowski. Zob. R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, Warszawa 2000, s. 251–253.

[24] Tamże.

[25] Więcej o tym zob. A. Posacki, *Parapsychologia*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam"*, dz. cyt., s. 64–70.

[26] Por. C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, dz. cyt., s.160n.

[27] Por. tenże, *Collected Letters, Vol. 1, 1906–1950*, Princeton University Press 1973.

było w przypadku Junga, poprawność polityczna, mniejsza pewność siebie w przypadku „zagrożenia" przez realne duchy) a w ostateczności — światopoglądowe.

4. Bezzasadny antropocentryzm i błędny redukcjonizm ontologiczny

Na podobnej, „antropocentrycznej" bazie funkcjonuje heglowski schemat (dogmat) „eksterioryzacji–alienacji" i feuerbachowski schemat (dogmat) „projekcji", rozpropagowany właśnie przez psychoanalizę (S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm) i stosowany jednostronnie także przy „wyjaśnianiu" zjawisk religijnych i duchowych. Na tej m.in. podstawie egzorcyzm (jego istota, czyli ruch „poza", czyli *ad extra*, tłumaczony był jako bezsensowny, gdyż chodziło rzekomo wyłącznie o projekcję czy eksterioryzację) zastąpiono dogmatycznie, arbitralnie i jednostronnie terapią (ruch „do środka", *ad intra*) [28]. Niepotrzebnie wyklucza się duchy na rzecz nieświadomości, hipotezę spirytystyczną na rzecz animistycznej (odwołującej się wyłącznie do ludzkiego potencjału). Obydwie hipotezy mogą doskonale współistnieć.

Inwersja ta wyrażona jest w *Mistrzu i Małgorzacie* autorstwa M. Bułhakowa, książce, która jest może w jakiejś mierze genialnym podręcznikiem demonologii [29]. Poeta Bezdomnyj znalazł się w szpitalu psychiatrycznym, bo jest świadkiem prawdy — widział działania „siły nieczystej" (wyrażonej w postaci Wolanda), podczas gdy wszyscy, mający bielmo na oczach, są uważani za normalnych [30].

Oświecenie to samo demaskujący się mit Rozumu (L. Kołakowski, Th. Adorno). Problematyczna jest zarówno strona naukowa Rozumu, jak też hermeneutyczna, jeśli mamy się odwołać do takiego dwupodziału nauk [31]. Hermeneutyka jest interpretacją, a nie nauką, choć się pod nią podszywa i chętnie

---

28 Por. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, dz. cyt., s. 96–142.

29 Por. V.E., Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernewski, J. Morawski Warszawa 1984.

30 Zob. M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2000.

31 „Próbuję uświadomić moim pacjentom, że wszystko, co przytrafia się im wbrew ich woli, stanowi akt siły wyższej. Mogą ją nazywać imieniem Boga czy diabła — nieważne, jak to nazwą, byleby tylko rozumieli, że mają wówczas do czynienia z jakąś siłą wyższą" (C. G. Jung, *Mężczyźni, kobiety i Bóg*, [w:] *Rozmowy, wywiady, spotkania*, (praca zbiorowa) tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 260). Jung ocenia doświadczenia pacjentów według własnego, pseudomistycznego doświadczenia.

z nią współpracuje. Współczesna liberalna demonologia (czy raczej antydemonologia) odzwierciedla błędy tzw. „współczesności", co było analizowane przez wielu wybitnych teologów, m.in. przez J. Ratzingera (*Raport o stanie wiary*). Demonologia — już niegodna tego słowa — popełnia ciągle błędy Oświecenia: bezzasadny redukcjonizm ontologiczny i naiwny antropocentryzm, oparte na micie Rozumu i kulcie Nauki.

5. Pomniejszanie lub eliminacja powagi i tajemnicy Zła

Istotnym błędem jest także odejście od epistemologii Doświadczenia, co łączy się z racjonalizacją epistemologii Mitu. Odejście od Doświadczenia w obrębie filozofii pomniejsza powagę i tajemnicę Zła. Problem zła moralnego ściśle łączy się z problemem wolności (człowieka i Węża — mit adamicki), a więc z problemem antropologii nieredukcyjnej [32]. Łączy się także z filozoficznym problemem woli i wolności (wedle J. Maritaina, szatan był pierwszym woluntarystą) [33].

Zło jest przede wszystkim doświadczeniem tajemnicy Zła. Istotny jest wiec epistemologiczny problem tajemnicy Zła. Jest on „odkrywany" np. przez pierwotne doświadczenie wewnętrzne Sumienia czy poprzez chrześcijańskie doświadczenie „rozeznawania duchowego" (praktyki duchowej znanej od wieków). W tym kontekście pojawiają się problemy teoretyczne i metodologiczne, w stosunku do — lekceważonej przez dominujący w kulturze „obiektywizm" nauk empirycznych — epistemologii Doświadczenia i jego ontologicznego czy metafizycznego znaczenia. Takie Doswiadczenie znajdowało wyraz także od dawien dawna w epistemologii Mitu, który był często zapisem Doświadczenia Tajemnicy czy też źródłowego Doświadczenia Archetypowego (M. Eliade, P. Ricoeur, J. Nabert, G. Marcel) [34]. Odejście od epistemologii Doświadczenia i epistemologii Tajemnicy, czyni powagę i tajemnicę zła jakby czymś niedostrzegalnym [35].

---

[32] Istnieje filozoficzny związek wolności i zła. Wolność wyjaśnia ścisły też teologiczny związek grzechu, szatana i piekła. Wolność wyjaśnia także mechanizm działania nieredukcyjnego spektrum: od pokusy do opętania.

[33] Więcej o tym zob. A. Posacki, *Powaga i tajemnica zła. Mysterium iniquitatis a demonologia* [w:] *Resocjalizacja wobec tajemnicy zła*, red. K. Biel, M. Sztuka, Kraków 2010, s. 75–85.

[34] Por. E. Mukoid, *Filozofia zła: P. Ricoeur, J. Nabert, G. Marcel*, Kraków 1999.

[35] Zob. V. Possenti, *Trzecie żeglowanie*, tłum. A. Fligel–Piotrowska, J. Merecki, Lublin 2006, s. 56.

Także od strony egzegezy czy hermeneutyki symbolu przyjmuje się z kolei gnostycki punkt widzenia, ponieważ odpowiada on bardziej łatwemu racjonalizmowi, niż trudnym paradoksom tajemnicy [36]. Owocem tych błędów są: teologia antropocentryczna i oświeceniowy redukcjonizm, symbolizm odrzucony lub narzucona symbolika gnozy, brak powiązań teologii z duchowością i świętością, w tym z doświadczeniem i rozeznaniem duchowym — w tym także egzorcystów, których się często lekceważy, także w środowiskach kościelnych, nad czym ubolewał wybitny teolog R. Laurentin [37].

Powstaje błędne koło inwersji. Ci, którzy mają być źródłem wiedzy duchowej, są nieustannie podejrzewani w świetle wiedzy „obiektywistycznej", która jest wysoce problematyczna [38]. Łączy się to z bezprawną filozoficznie negacją ontologii, której odrzucanie („ontofobia") — w imię psychologii — jest zwykłym chowaniem głowy w piasek [39]. W podobny sposób humanizm zachodni nie jest neutralny/naturalny, ale przyjmuje ukrytą formę „buntu metafizycznego" aż do (istnieją różne stopnie) antyreligii (kontrinicjacji), np. w postaci „humanizmu satanicznego" (F. Dostojewski) [40].

6. „Ideologizacja" nauki a relacja między teologią a psychiatrią, psychologią i psychoterapią

Zbyt często psychiatrzy, psychologowie i psychoterapeuci odnoszący się do teologii czy — szerzej — religii, traktują ją jako złą i szkodliwą ideologię (freudowski przesąd, że religia jest patogenna). W większym stopniu ta krytyka

---

[36] Hermeneutyka gnostycka odwraca inwersyjnie problem grzechu i szatana — jednocześnie. Por. W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses Księga I i II*, Katowice 2016, s.98–99.

[37] Por. A. Posacki, *Problem okultyzmu w starym i nowym Rytuale egzorcyzmów*, „Horyzonty wiary" 3(2001), s. 27–51.

[38] Por. A. Posacki, *Duchowy charakter zła: wokół Fiodora Dostojewskiego*, „Horyzonty Wychowania", 4 (2005), s. 115–135.

[39] Pojęcie chętnie używane przez prof. V. Possentiego, metafizyka włoskiego, ogromnie cenionego w środowisku KUL–u.

[40] Por. A. Posacki, *„Humanizm sataniczny" u F. Dostojewskiego — na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora*, [w:] *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 318–344.

dotyczy demonologii, będącej przecież częścią teologii. Krytycy przejawiają tu nierzadko wielką ignorancję, a czasami i arogancję [41].

Teologia nie ukrywa, że jest nauką opartą na określonych aksjomatach. W przeciwieństwie do wielu teorii psychiatrycznych, psychologicznych i psychoterapeutycznych. Można tu jeszcze dodać mocno uwikłaną światopoglądowo parapsychologię, paranaukę (dla wielu pseudonaukę) przyjmującą jednostronnie „antropocentryzm" w postaci preferowanej *hipotezy animistycznej*, dotyczącej ludzkiego potencjału (a wykluczającej arbitralnie *hipotezę spirytystyczną*, mówiącą o istnieniu i działaniu duchów, które mogą generować zjawiska paranormalne). Tu z pomocą przychodzi filozofia (której jest więcej w psychiatrii francuskiej niż amerykańskiej, jak to wykazał prof. J. Bomba), która może to dostrzec.

Tego często nie rozumieją psychiatria, psychologia, psychoterapia, które jako systemy konceptualne, a czasami światopoglądowe, wpływają bezpośrednio na myślenie ludzi jako tzw. specjalistów z określonych dziedzin, których — w konsekwencji — „ogranicza" wspomniany światopogląd, a czasem zwykła teoria. Nie istnieją więc omawiane tu nauki „psy" (można tu dodać parapsychologię czy psychotronikę) bez założeń światopoglądowych (często odrzucenie lub przedefiniowanie świata duchów, biocentryzm lub kosmocentryzm jako idolatria) i antropologicznych (antropocentryzm podążający w kierunku antropolatrii). Najbardziej naukowa jest niejako psychiatria, zaś najmniej naukowa psychoterapia, mająca często cechy kryptoreligijnej inicjacji [42]. Psychologia jest jakby po środku. Dzisiaj też wchodzi wszędzie pseudopsychologia i pseudoterapia [43].

Czym jest jednak koncepcja nauki wlokąca się od czasów Oświecenia, odradzająca się dziś jako pseudofilozoficzny scjentyzm, ukrywający materialistyczne założenia w kluczu redukcjonizmu ontologicznego? „Ideologizacja" nauki występuje jednak w każdym przypadku i ciągnie się od czasów Oświecenia. Detronizacja nie tylko teologii, ale także filozofii (rezygnacja z Prawdy Absolutnej),

---

[41] Więcej na temat relacji pomiędzy psychiatrią a demonologią zob. A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] P. Ernetti, *Pouczenia złego ducha*, tłum. W. Dzieża, Kraków 2003, s. 5–31; tenże, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, tłum. J. Zarzycka, Kraków 2005, s. 7–26.

[42] Zob. więcej: A. Posacki, *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007.

[43] Zob. więcej: tenże, *Neospirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012.

czyni z nauki formę religii, nawet jeśli ten fakt jest ukryty pod płaszczykiem *nowomowy*. Towarzyszy temu nieustanne przedefiniowywanie (nie tyle polemika, co arbitralna i dogmatyczna zmiana znaczeń) tradycji chrześcijańskiej, najczęściej w duchu gnozy [44].

To *przedefiniowanie* — rozpoczęte już przez S. Freuda — dotyczy także demonologii. Inaczej to jednak wygląda w koncepcji *materialistycznej* (kulturowej) Freuda i *energetyczne*j (archetypowej) C. G. Junga (Szatan jako archetyp Cienia) [45].

Spirytyzm czy — szerzej — działanie duchów, semantycznie i naiwnie przedefiniowane w kluczu arbitralnej *nowomowy* — nie przestaje być realne, a przy tym niebezpieczne. Hipnoza, parapsychologia, odmienne stany świadomości, medytacja, a nawet „relaks" (rozmyte pojęcie, które może oznaczać także rożne „transtechniki"), wcale nie muszą oznaczać to, z czym są kojarzone potocznie, nawet w tzw. mentalności i nomenklaturze naukowej. Mogą oznaczać metapsychiczne doświadczenie mediumiczne czy spirytystyczne, o nieokreślonej proweniencji, gdzie zbyt jasne określanie przyczyn takiego doświadczenia ma charakter światopoglądowy i ideologiczny, a nie naukowy.

Błędem jest więc język alternatywy w określaniu relacji „opętania" i choroby, ale też nie jest możliwe zbyt łatwe, monistyczne, jakoby systemowe przymierze. Wielu otwartych ontologicznie psychiatrów, psychologów czy antropologów uważa, że przyczyną choroby może być opętanie (co jest uderzeniem we wspomnianą fałszywą alternatywę), często kojarzone przyczynowo z działaniem bytów bezcielesnych, różnych do człowieka i nie będących jego subiektywną, „kantowską" konstrukcją (A. Guirdham, R. Assagioli, C. Wickland, D. Boadella, S. Grof, R. Monroe, R. Moody, F. Goodman, S. Morabito) [46].

W tym kontekście należy obalać uporczywie powtarzany mit, że opętanie diabelskie (oraz jego lżejsze pochodne) można wyjaśnić naukowo (każdy fakt

---

[44] Por. tenże, *Antropologia gnozy*, [w:] *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 547–568.

[45] Na temat Junga krytycznie, por. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, dz. cyt., s.68n.

[46] W tym kontekście ważny jest fakt, że szatan imituje chorobę (obydwa Rytuały Egzorcyzmów publicznych mówią o takiej możliwości to samo — 1614 r., 1999 r.). Wynika z tego, że może też „uzdrowić" to, co sam zakaził chorobą (F. Mc Nutt), co zakłada problem fałszywych uzdrowień, znanych duszpasterzom.

opętania jest zresztą inny, a więc tego rodzaju deklarowany *dogmatyczny optymizm*, nie byłby wiernym naukowej metodzie indukcji).

7. Kompleksowa i nieredukcyjna *fenomenologia opętania diabelskiego*

Opętanie diabelskie, jest szczytem ingerencji złego ducha w ludzki byt. Choć nie zdarza się często, właśnie ze względu na swoją skrajność może być punktem odniesienia dla lżejszych form ingerencji demonicznych, jak obsesja, nękanie czy dręczenie [47].

Potrójna kompleksowa *fenomenologia opętania diabelskiego*, którego nie można „wyjaśnić" naukowo bez ryzyka arbitralnego redukcjonizmu to:

1. Elementy psychopatologii, gdzie pojawiają się różne wyizolowane symptomy podręcznikowych chorób psychicznych, stąd można mówić tylko o symptomatyce „psychiatrycznopodobnej' (tu można ukazać zastrzeżenia antypsychiatrii wobec „mitu choroby psychicznej" choćby w ujęciu T. Szasza) oraz ukrytego *fundamentalizmu biologicznego* psychiatrii, co wymusza farmakoterapię i jest naznaczone „błędem antropologicznym") [48].
2. Elementy paranormalne [49] (tu przywołam zastrzeżenia wobec nienaukowości parapsychologii, co uderza w naiwny i obronny optymizm różnych wyjaśniaczy–redukcjonistów, posługujących się tą paranauką),

[47] Te nowsze klasyfikacje demonologiczne, które mogą być różne, spotykamy w nowym *Podręczniku*, wydanym przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Egzorcystów (zaaprobowanym przez Watykan): *Wskazania dla posługi egzorcyzmu w świetle aktualnego rytuału*, Wrocław 2023, s 152n.

[48] Por. T. Szasz, *Mit choroby psychicznej*, [w:] *Ochrona zdrowia psychicznego*, red. W. Galewicz, Kraków 2019, s. 45–56.

[49] Wymienione w obydwu Rytuałach, starym (1614) i nowym (1999), co oznacza, że ten nie–psychiatryczny komponent opętania jest bardzo istotny, choć zwykle jest beztrosko lekceważony przez psychiatrów lub naiwnie „wyjaśniany" parapsychologią, która sama domaga się wyjaśnienia. Przed tzw. parapsychologią ostrzegają Egzorcyści w nowym *Podręczniku*, wydanym niedawno przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Egzorcystów, dz. cyt., s. 262–263. Ważne jest, że ten tekst wyrasta także z wieloletniej praktyki.

3. *Awersja wobec sacrum* [50] (o często paranormalnym charakterze, czego parapsychologia nie wyjaśni, zaś psychologia i psychiatria po prostu nie zna pojęcia czy doświadczenia „sacrum") [51].

8. Ochronić prawdę przed błędem i redukcjonizmem

Nieredukcyjność polega więc na nieograniczaniu możliwości ontologicznych (1) i teologicznych (2) (tu metodologia filozoficzna i teologiczna są ze sobą ściśle powiązane). Takie ograniczanie jest wyrazem ideologii i ciasnoty, a nie odwrotnie.

Jest to zarazem zamach na prawdziwie pojętą naukę, opartą na filozoficznych podstawach ontologii otwartej (1) czy też nieredukcyjnej antropologii (2), których przeciwieństwem i zarazem błędem czysto intelektualnym i metodologicznym jest — odpowiednio — „redukcjonizm ontologiczny" (1) i „błąd antropologiczny"(2).

Filozofia broni jednak naukę przed uzurpacją. W tę otwartą przestrzeń może dopiero wejść teologia. Gorzej jest, gdy nauka przekraczając swoje kompetencje staje się pseudonauką, otwierając miejsce dla okultyzmu (który współpracuje z pseudonauką) czy gnozy (teozofii, przedefiniowującej teologię) jak to jest u C. G. Junga. Mit chrześcijański „wyjaśnia" w tym przypadku gnostycki mit psychoanalizy (nie zgadzał się na to L. Kołakowski), deformując przy tym inwersyjnie jego znaczenie [52]. W ten sposób teozofia zastępuje teologię, zaś gnostycka

[50] W *Podręczniku* wydanym przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Egzorcystów znajdziemy wiele informacji o tym najważniejszym kryterium diagnostycznym w zniewoleniach demonicznych, którego nie należy mylić z nerwicą eklezjalną czy urazami religijnymi (dz. cyt., s. 139n).

[51] Parapsychologia jest dziś tendencyjną paranauką (dla wielu pseudonauką) o problematycznej metodologii, która nie jest w stanie „wyjaśnić" opętania (ryzyko błędu logicznego: *idem per idem* — „to samo przez to samo" lub *circulus vitiosus* — „błędne koło"). Tym bardziej, że parapsychologia jako nauka empiryczna nie może posiadać antropologii (chyba że w ukryciu) i nie może decydować o naturze człowieka. Nie może tego czynić zresztą żadna z nauk (ryzyko błędu logicznego: *pars pro toto*). Chodzi więc o błędy logiczne i metodologiczne.

[52] Wykazano jasno na poziomie analizy naukowej, iż źródłem inspiracji Freuda są motywy gnostyckie i kabalistyczne czy talmudyczne (centralne znaczenie seksu, teoria biseksualności, znaczenie interpretacji snów, numerologia). Jak zauważa inspirujący się gnozą C.G. Jung, Freud także wprowadza swoje teorie „wykorzystując klasyczne motywy gnostyckie: z jednej strony seksualizm, z drugiej srogi autorytet ojcowski. Motyw gnostyckiego Jahwe i demiurga pojawił się ponownie we freudowskim micie praojca i wywodzącego się od tego ojca, mrocznego »nad–ja«" (C.G., Jung *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewcz, Warszawa 1993, s. 192). Także K. Jaspers

demonozofia — chrześcijańską demonologię. Nie ma tu wtedy ani nauki, ani filozofii, ani teologii, które szanowałyby obszar swojej kompetencji, ale wszystko jest niebezpiecznie poplątane i przedefiniowane.

Problem istnienia świata duchowego jako rzeczywistości autonomicznej jest od czasów Oświecenia stronniczo i ideologicznie ignorowany, a nawet bezprawnie wyparty z obszaru wiedzy. W zamian w ukryciu przyjęto przesłanki światopoglądu materialistycznego, dominującego w psychiatrii (przyjmującego czasami różne formy np. *panenergetyzmu*, który chętnie przejmuje z kolei psychologia i psychoterapia).

Mamy tu do czynienia z bezprawnym redukcjonizmem ontologicznym, opartym zresztą o redukcjonistyczną antropologię. Redukcjonizm występuje także w psychoterapii, która jednak nie tyle jest materialistyczna, co traktuje wymiar duchowy w kategoriach energetycznych (co wypływa często z inspiracji orientalnych i okultystycznych, ale jest niebezpiecznym błędem filozoficznym i teologicznym). Ważne jest jednak, że psychologia, psychiatria czy psychoterapia nie są w stanie podać wystarczających racji dla tego rodzaju arbitralnej negacji (1) czy przedefiniowania (2) świata duchowego, w tym istnienia duchów, co widać na przykładzie C. G. Junga i jego modnych koncepcji [53].

W kontekście filozoficznego (logicznego, metodologicznego) błędu — obecnego nagminnie w humanizmie oraz w psychiatrii, psychologii czy psychoterapii — *pars pro toto* (M. Krąpiec, V. Frankl) pojawia się kwestia radykalnej deformacji prawdy, a nie tylko jej fragmentaryczności [54]. Zamiast pożądanego

stwierdził, iż „psychoanaliza nie może być nauką" rodząc myśl, która „dwuznacznie oscyluje pomiędzy nauką i gnostyką. Cały ten sposób myślenia jawi się bowiem jako powtórka myśli i zachowań późnoantycznych magów, proroków, założycieli sekt" (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 232). Podobne badania czy opinie są dziś tak samo marginalizowane czy ukrywane, tak jak badania nad bractwami tajemnymi. Zob. też L. de Urtubey, *Freud e il diavolo*, Roma 1984; Robert M., *Da Edipo a Mose. Freud e la coscienza ebraica*, Firenze 1981.

53 Por. R. Stachowski, *Psychoteologia Carla Gustava Junga*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 15/2003, s. 211–234. Autor wyraźnie ukazuje przekraczanie granic psychologii empirycznej przez Junga i wchodzenie w obszary religijne.

54 O błędzie filozoficznym naturalizmu „naukowego" mówi wnikliwie M. A. Krąpiec (*Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu*, [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień, *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 43n.). Zob. też V.E., Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt. Por. też D. Buksik, *Nuda, apocomia, pustka — choroby dotykające współczesnego człowieka, czy nerwica noogenna w ujęciu V.E. Frankla?*, „Studia Psychologia" 9/2009, s. 191–199.

w nauce *redukcjonizmu metodologicznego* mamy nieproszony, choć ukrywany, *redukcjonizm ontologiczny*. Redukcjonizm ontologiczny może być jednak formą nie tylko „ontofobii" (V. Possenti), ale też „nihilizmu" (V. Frankl) [55].

W takich redukcyjnych kontekstach dokonuje się często profaniczne „wyjaśnianie" (zwykle o strukturze innego błędu logicznego *idem per idem*), które jest deformacją prawdy (a nie tylko wyjaśnionym fragmentem, z uczciwym intelektualnie pozostawieniem „otwartego" pola ontologii), a w następstwie dezinformacją i manipulacją.

Bibliografia

Balducci C., *Il Diavolo*, Cassale Monferrato 1988.

Balthasar H. U. von, *Vorverständnis des Dämonischen*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio" 8/1979.

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.

Buksik D., *Nuda, apocomia, pustka — choroby dotykające współczesnego człowieka, czy nerwica noogenna w ujęciu V.E. Frankla?*, „Studia Psychologia" 9/2009, s. 191–199.

Bułhakow M., *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2000.

de Barbaro B., *Opętanie — kategoria teologiczna czy psychiatryczna?*, „Nomos" 39/40 2002, s. 67–78.

de Urtubey L., *Freud e il diavolo*, Roma 1984.

Eysenck H., *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, tłum. A. Jarczyk, Kraków 2002.

Fede christiana e demonologia; wyd. pol. *Wiara chrześcijańska a demonologia*, [w:] *O aniołach i szatanie. Jan Paweł II naucza,* red.,A. Sujka, Kraków 1998.

Frankl V.E., *Homo patiens*, tłum. R. Czernewski, J. Morawski, Warszawa 1984.

Frankl V.E., *Self-transcendence as a human phenomenon*, „Journal of Humanistic Psychology" 6/1996.

Gellner E., *Uwodzicielski urok psychoanalizy*, *czyli chytrość antyrozumu*, tłum. T. Hołówka Warszawa 1997.

[55] Por. V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki, Lublin 2003.

Instrukcja o modlitwach o uzdrowienie od Boga — Dokument Kongregacji Nauki Wiary z 14 września 2000 r.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia,* tłum. G. Sowiński Kraków 1999.

Jung C. G., *Collected Letters*, Vol. 1, 1906–1950, Princeton University Press 1973.

Jung C. G., *Mężczyźni, kobiety i Bóg*, [w:] C. G. Jung, *Mężczyźni, kobiety i Bóg*, [w:] *Rozmowy, wywiady, spotkania*, (praca zbiorowa) tłum. R. Reszke, Warszawa 1999*Rozmowy, wywiady, spotkania*, Warszawa 1999.

Jung C. G., *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Jankowski, Warszawa 1990.

Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewcz, Warszawa 1993.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Konferencja Episkopatu Polski, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2003.

Krąpiec M. A., *Dlaczego zło?,* Lublin 2005.

Krąpiec M. A., *Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu*, [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień, *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 13–48.

Mukoid E., *Filozofia zła: P. Ricoeur, J. Nabert, G. Marcel*, Kraków 1999.

Myszor W., *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses Księga I i II*, Katowice 2016.

*Podręcznik [*Międzynarodowe Stowarzyszenie Egzorcystów] *Wskazania dla posługi egzorcyzmu w świetle aktualnego rytuału*, Wrocław 2023.

Posacki A., *„Humanizm sataniczny" u F. Dostojewskiego — na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora,* [w:] *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 318–344.

Posacki A., *Antropologia gnozy*, [w:] *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 547–568.

Posacki A., *Duchowy charakter zła: wokół Fiodora Dostojewskiego*, „Horyzonty Wychowania", 4 (2005), s. 115–135.

Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.

Posacki A., *Neospirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012.

Posacki A., *Parapsychologia*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam"*, red. A. Winiarczyk, t. 14, Radom 2004, s. 64–70.

Posacki A., *Posłowie: chrześcijaństwo pomiędzy ezoteryzmem a okultyzmem* [w:] B. Grom, *Ezoteryzm — nowa nadzieja?,* Kraków 2006, s. 165–180.

Posacki A., *Powaga i tajemnica zła. Mysterium iniquitatis a demonologia* [w:] *Resocjalizacja wobec tajemnicy zła*, red. K. Biel, M. Sztuka, Kraków 2010, s.75–85.

Posacki A., *Problem okultyzmu w starym i nowym Rytuale egzorcyzmów*, „Horyzonty wiary" 3(2001), s. 27–51.

Posacki A., *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007.

Posacki A., *S. Freud*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam"*, red. A. Winiarczyk, t. 6, Radom 2001, s. 198–205.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego* [w:] M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, tłum. J. Zarzycka,. Kraków 2005, s. 7–26.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego* [w:] P. Ernetti, *Pouczenia złego ducha*, tłum. W. Dzieża, Kraków 2003, s. 5–31.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, tłum.B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005, s. 7–29.

Possenti V., *Filozofia po nihilizmie*,tłum. J. Merecki Lublin 2003.

Possenti V., *Trzecie żeglowanie*, tłum. A. Fligel–Piotrowska, J. Merecki, Lublin 2006, s. 56.

Robbins R.H., *Encyklopedia czarów i demonologii,* tłum. M. Urbański Warszawa 1998.

Robert M., *Da Edipo a Mose. Freud e la coscienza ebraica*, Firenze 1981.

Scheffczyk L., *Der Sinn des Exorcismus*, „Klerusblatt" 68(1978)5.

Spór o dziedzictwo Freuda. Frederick Crews i jego krytycy (praca zbiorowa), Kraków 2001.

Stachowski R., *Historia współczesnej myśli psychologicznej*, Warszawa 2000.

Stachowski R., *Psychoteologia Carla Gustava Junga*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 15/2003, s. 211–234.

Stein E., *Byt Skończony a Byt Wieczny*, tłum J.I. Adamska. Kraków 1998.

Szasz T., *Mit choroby psychicznej*, [w:] *Ochrona zdrowia psychicznego*, red. W. Galewicz, Kraków 2019, s. 45–56.

DEMONOLOGY TOWARDS PSYCHOLOGY, PSYCHOTHERAPY AND PSYCHIATRY

Summary

The aim of the article is to re–establish theological demonology in the context of contemporary psychology, psychotherapy and psychiatry, which today tend to attack the mysteries of the Christian faith. This also includes an attack on the seriousness and mystery of Evil and the Evil One, i.e. Satan, who the

Christian tradition treats as a personal being and the „father of sin" and a „liar and murderer".

A similar tendency also applies to parapsychology, which, as a parascience, is a form of „scientific occultism" and grows out of research on spiritualism. The author draws attention to semantic and methodological issues that, if handled incorrectly, may lead to anthropological and theological errors with dangerous spiritual and cultural consequences.

Keywords: *demonology, psychology, psychotherapy, psychiatry, parapsychology, evil, Satan*

AGNIESZKA PILICHOWSKA [1]

CYFROWA INFANTYLIZACJA – JAK NADUŻYWANIE URZĄDZEŃ EKRANOWYCH ZAMIENIA DOROSŁYCH W DZIECI

1.Wprowadzenie. 2. Powrót do przeszłości. 3. Całe życie w lunaparku. 4. Żelkowo–balonowy gust. 5. Clickbaitowe baśnie. 6. Clickbaitowa gra w „a kuku". 7. Prowadzeni za rękę. 8. Hikikomori. 9. Dorośli są nudni — to dobrze.

Abstrakt

Wśród uzależnień behawioralnych na plan pierwszy wysuwają się dziś uzależnienia od urządzeń ekranowych i Internetu. Ich rozmaite formy niosą poważne a rzadko dostrzegane zagrożenia związane z regresem cech mieszczących się w kategorii psychospołecznej dojrzałości. Cyfrowa infantylizacja, czyli zjawisko cofania się dorosłych pod wpływem nadmiarowego zanurzenia w świecie ekranowej elektroniki do etapu upodobań, nawyków, stylu funkcjonowania kojarzonych z okresem dzieciństwa, jest coraz wyraźniej obserwowalna i niesie niepokojące konsekwencje. Narastający deficyt umiejętności radzenia sobie z wyzwaniami realnego życia, utrata kompetencji znamionujących dojrzałość, takich jak autonomia, samoświadomość, zdolność planowania, uważność, wytrwałość, odpowiedzialność, generują problemy w zakresie zdrowia psychicznego i poprawnego wypełniania ról społecznych przez osoby dorosłe.

[1] Doktor nauk humanistycznych, psycholog, pedagog, wykłada w Collegium Verum w Warszawie, e–mail: agnieszka.pilichowska.cv@gmail.com

Jednym z ważnych filarów psychoprofilaktyki skupionej wokół zjawiska cyfrowej infantylizacji powinna być zmiana dotycząca społeczno–kulturowego postrzegania zarządzania czasem i aktywnościami, polegająca na odejściu od afirmacji postawy nieustannej aktywności i zaangażowania. Ograniczenie presji na hiperaktywność i dowartościowanie celowego, świadomego i możliwie częstego zawieszania działań na rzecz momentów wyciszenia, refleksji, uważności, koncentracji na rzeczywistości „tu i teraz" to jedno z praktycznych remediów na niebezpieczne zjawisko cyfrowej infantylizacji.

Słowa klucze*: uzależnienia behawioralne, PUI, FOMO, hikikomori, cyfrowa demencja, cyfrowa infantylizacja, wewnątrzsterowność/zewnątrzsterowność, psychoprofilaktyka.*

1. Wprowadzenie

W ostatnich czasach środowiska badawcze skupione wokół tematyki związanej z uzależnieniami behawioralnymi coraz chętniej operują pojęciem „cyfrowej demencji", po raz pierwszy użytym przez południowokoreańskich lekarzy na określenie zestawu symptomów chorobowych będących skutkiem niekontrolowanego korzystania z mediów cyfrowych. Pojęcie to wyrosło na gruncie rozważań nad tym, jak zacieśniający się związek współczesnego człowieka z urządzeniami ekranowymi, głównie z rozmaitymi wcieleniami telefonów, upośledza jego percepcję oraz zdolności poznawcze [2]. Psychologowie, pedagodzy, socjologowie, a także specjaliści w zakresie fizjologii mózgu posługujący się kategorią „cyfrowej demencji" odwołują się, świadomie bądź nie, do leksykalnych skojarzeń, które implikują geriatryzujący charakter zmian wywoływanych przez uzależnienie ekranowe. Wydaje się jednak zasadne zwrócenie uwagi na inny, równie wyraźny kierunek, w jakim zmierzają następstwa nadużywania „ekranów". Przy założeniu, że problem dotyczy dorosłych, chodzi tu o głęboki regres lub niewykształcenie się u tychże umiejętności i cech znamio-

[2] Zob. M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, tłum. A. Lipiński, Gdańsk 2013.

nujących dojrzałość psychiczno–emocjonalną. Zjawisko to, szersze niż pojęcie „cyfrowej demencji", nazwać można cyfrową infantylizacją.

2. Powrót do przeszłości

Filmowo–literacki motyw komediowy, w którym odpowiedzialny, logiczny, panujący nad wyzwaniami rzeczywistości dorosły na skutek nadnaturalnych wydarzeń przeobraża się w naiwne dziecko, może się dziś wydawać nieco mniej zabawny, gdy przyglądamy się osobom pełnoletnim w aspekcie ich relacji z urządzeniami ekranowymi. Nader często zamiast świadomych i czujnych, odpowiedzialnych i zdolnych dawać wsparcie, i przewodnictwo osób dojrzałych widzimy bowiem ludzi pogrążonych w cyfrowym śnie: nieświadomych, nieuważnych, niezdolnych do przytomnego i celowego prowadzenia siebie, a tym bardziej swoich podopiecznych. Widzimy duże dzieci: pogrążone w dopaminozależnym klikaniu, pochłaniające bezkrytycznie puste kalorie fejkowych informacji, rozmawiające z wymyślonym przyjacielem–botem oraz dające się prowadzić algorytmom, niekiedy wprost pod koła samochodów, ponieważ, wpatrzone w ekran, nie zauważyły zmiany świateł. Ci ludzie to ofiary różnych form uzależnień ekranowych, zazwyczaj mieszczących się w zakresie charakterystyki PUI[3].

Rozwinięcie, które kryje się za skrótem PUI, to „Problemowe Używanie Internetu", będące częścią szerszego spektrum uzależnień, obejmującego także uzależnienie od gier, popularnych komunikatorów i innych ofert wirtualnego świata[4]. Nie jest odkryciem wymagającym szerokich badań statystycznych, a zjawiskiem powszechnie dostrzegalnym, fakt, że coraz więcej osób dorosłych nie radzi sobie z życiowymi wyzwaniami i z własnym nastrojem z powodu nadużywania „ekranów". Zjawisko to łączy się nie tylko z osłabieniem sprawności intelektualnych, lecz także zmienia osobowość w kierunku bezradności operowania w realnym świecie, mającej wiele wspólnego z niedojrzałością psychospołeczną.

Zapamiętałym internetowym surferom czy graczom w miarę narastania uzależnienia coraz trudniej wszak prowadzić życie na miarę ludzi dorosłych. Rozproszeni nadmiarem bodźców, mają coraz większe problemy z koncentra-

[3] A. Alter, *Uzależnienia 2.0. Dlaczego tak trudno oprzeć się nowym technikom*, tłum. A. Gomola, Kraków 2018, s. 21–73.

[4] Tamże, s. 247–250.

cją na złożonych abstrakcjach, a więc i z refleksją na temat własnych wartości, wyznaczaniem celów, formułowaniem planów. Nie potrafią też wyjść z kolorowego świata natychmiastowych gratyfikacji do szarej prozy samodyscypliny. Uzależniony od ekranów dorosły nie tylko zresztą sabotuje własne możliwości rozwojowe. Traci również — lub nigdy ich nie wykształca — ważne umiejętności społeczne [5]. Często zatrzymuje się bowiem na etapie dziecięcej nieśmiałości, u dorosłych klasyfikowanej jako fobia społeczna. Nie odnajduje się w rzeczywistości sklepów, urzędów, szkół, firm, nie potrafi nawiązywać znajomości, zwłaszcza o charakterze romantycznym (sieciowa społeczność *inceli* [6]). Wyraźnie widać więc, że w czasach inwazji ekranów obok cyfrowej demencji ogromnym zagrożeniem jest również cyfrowa infantylizacja.

3. Całe życie w lunaparku

Decyzja o spędzaniu czasu z aktywnym smartfonem wydaje się być coraz częstszym wyborem współczesnych dorosłych. Wybór ten postrzegany jest jako konieczność, wszak na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza skutecznie wygenerowano w konsumentach potrzebę posiadania elektronicznych urządzeń ekranowych i niemalże stałego bycia online, co często nabiera charakteru FOMO (*Fear of Missing Out*) [7]. Po długich epokach nieznających symbiotycznego związku człowieka z telefonem opatrzonym w liczne aplikacje, upowszechnia się mniemanie, że spędzenie dłuższego czasu *offline* jest przedsięwzięciem nieodpowiedzialnym, ryzykownym i, ogólnie rzecz biorąc, konotowanym negatywnie. Zaprzecza bowiem wymogowi stałej dostępności, równie świeżo ukutemu, konotowanemu dla odmiany pozytywnie.

Bycie „online", „w kontakcie", ciągła łączność, aktywność i dyspozycyjność to częsty, niekiedy nieoficjalny, ale świadczący o zaangażowaniu, warunek związany z pracą zawodową, który rozlewa się także na coraz bardziej niknącą prywatność. Nie jest dziś niczym zaskakującym fakt, że nauczyciele, handlowcy

---

5 C. Saarni, *Społeczny kontekst rozwoju emocjonalnego*, [w:] *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J. M. Haviland–Jones, tłum. M. Kacmajor, Gdańsk 2005, s. 392–408.

6 Zob. A. Herzyk, P. Wieczorkiewicz, *Przegryw, Mężczyźni w pułapce gniewu i samotności*, Warszawa 2023.

7 Zob. M. Poser, *FOMO — Fear of Missing Out*, Amerang 2018.

czy przedstawiciele innych profesji związanych z pracą z ludźmi otrzymują w teoretycznie prywatnym czasie, takim jak noce, święta czy weekendy, wiadomości zawodowe wymagające szybkiej reakcji. Ludzie uznają bowiem ciągłą dostępność innych osób za normę [8]. Z owym zaburzającym *work–life balance* uzusem dzielnie walczą niektóre firmy, wprowadzając prawo do bycia wylogowanym, niemniej sama konieczność odwoływania się tu do odgórnych regulacji świadczy o rozmiarze i o powszechności problemu. Bycie „on" głęboko bowiem wrosło w mentalność użytkowników sieci, a wygenerowana sztucznie potrzeba zyskała rangę niemal podstawowej.

Na imperatywie stałej, aktywnej gotowości do wymiany sieciowych informacji traci też, na co warto zwrócić uwagę, sfera pozazawodowa. I ona systematycznie kolonizowana jest przez wymóg nieustannej otwartości, szczegółowości oraz dostępności. Niezwykle popularna rodzinnie i towarzysko aktywność na portalach społecznościowych, skupionych wokół profili, oznacza w miarę regularne raportowanie bieżących wydarzeń, upublicznione komentowanie ich, oraz zwielokrotnia możliwości dość wnikliwego wzajemnego monitoringu. W ekstremalnych przypadkach, a jednak coraz mniej niebywałych, o czym świadczy całkiem prężna sprzedaż takich usług, monitoring sieciowy osób prywatnych przez inne prywatne osoby wykorzystuje lokalizacje, śledzenia, podsłuchy. Bez szczególnego trudu można wszak zdalnie lokalizować wybranego posiadacza aktywnego smartfona albo wysłuchać bez wiedzy uczestników rozmowy posiadacza aktywnego smartwatcha. Mimo teoretycznie skutecznych zabezpieczeń, za sprawą sieci drastycznie zawęża się więc sfera prywatności i intymności, kojarzona tradycyjnie ze światem dorosłych, którym wolno mieć tajemnice, niepoddawane publicznemu oglądowi. Dorośli użytkownicy sieci coraz bardziej przechodzą więc w status niesamodzielnych dzieci, na które wolno, a nawet trzeba, regularnie spoglądać i wiedzieć o nich, w miarę możliwości, wszystko.

Większości entuzjastów bycia „on" wydaje się jednak nie przeszkadzać abdykacja z prerogatyw wieku, gdy za cenę utraty prywatności nabywają stały udział w pełnym bodźców świecie sieci. Oferta nieustannej zabawy pod okiem

[8] Por. M. Kapica, *Prawo do bycia odłączonym to warunek zdrowego środowiska pracy*, www.cyfroweobywatelstwo.pl, https://cyfroweobywatelstwo.pl/author/marta/, [stan z dn. 23.11.2023], *versus*: *Prawo pracowników do bycia offline to zagrożenie dla zatrudnienia*, https://forsal.pl/praca/artykuly/8075449,prawo–pracownikow–do–bycia–offline–to–zagrozenie–dla–zatrudnienia.html, [stan z dn.27.11.2023].

„Wielkiego Brata" wydaje się wielu pociągać, zważywszy na liczbę ochoczo publikowanych prywatnych zdjęć czy detalicznych szczegółów na temat spożytych w danym dniu kalorii, pokonanych dystansów, obejrzanych seriali lub poziomów osiągniętych w grach. Liczne funkcje urządzeń ekranowych, z których użytkownicy wydatnie i nałogowo korzystają, są wszak, obiektywnie rzecz biorąc, doskonale zbędne. Niepożyteczne, niekonieczne, czasochłonne i absorbujące, zagrażające naruszeniami prywatności, niewiele dają, a zabierają wiele cennych zasobów. Odwołują się przy tym do upodobań o charakterze narcystycznym, kompulsywnym oraz plotkarsko–sensacyjnym, co nie pomaga w kształtowaniu dojrzałości psychoemocjonalnej. Jeśli zaś chodzi o walor socjalizacyjny — bywają przeciw skuteczne w budowaniu głębokich relacji. Zastępując realne kontakty i tworząc sztucznie wypreparowany obraz użytkowników, mnożą źródła konfliktów i rywalizacji oraz wywierają presję, która męczy i staje się przeciwieństwem atmosfery bliskości i zaufania. Czemu więc aż tak bardzo wciągają współczesnych dorosłych?

Trudno, w ramach szukania odpowiedzi, nie zatrzymać się właśnie na pojęciu dorosłości, czyli psychospołecznej i emocjonalnej dojrzałości. Tej właśnie wydaje się brakować tam, gdzie podstawowym sposobem funkcjonowania staje się korzystanie z urządzeń ekranowych i zasobów sieci, nacechowane brakiem refleksji, świadomości i przewidywania konsekwencji. Nieustanne bycie „on" i domaganie się atencji dla wydarzeń z życia, takich jak spożycie posiłku, kąpiel, zabawa z domowym pupilem — to typowa postawa dziecka, które chce się bawić i odbierać „polubienia" oraz przykuwać uwagę otoczenia. Dziecięca w charakterze jest też pogoń za płynącą z obecności w sieci przyjemnością, o którą nie trzeba się cierpliwie starać [9]. Kolorowe prezenty od sieciowego Mikołaja skutecznie jednak wabią tych, którzy z ufnością malców przyjmują oferowane przez obcych słodycze, wierząc, że nic złego w związku z tym nie może się stać. Czy to jest ufność, czy naiwność? Odpowiedź niosą statystyki potwierdzające, że bezrefleksyjna, nadmiarowa obecność w sieci prowadzi do uzależnienia. Staje się ono udziałem coraz większej liczby dorosłych — to zjawisko uznane i dostrzegane, lecz zazwyczaj wypierane, maskowane i negowane, gdy dotyczy osoby pełnoletniej, której nikt postronny nie jest w stanie zmusić do diagnozy

[9] Zob. A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęctwa do dorosłości*, tłum. M. Olejnik, Warszawa 1998.

i leczenia. Pionierskie badania nad nadużywaniem urządzeń ekranowych przez osoby dorosłe w Polsce podjęła w ostatnim czasie Fundacja Orange. Statystyki z nich wynikające alarmują: 85,7% osób dorosłych nie ma kontroli nad czasem spędzanym z aktywnym urządzeniem ekranowym, 78,1 % aprobuje pojawiające się w dowolnym czasie sygnały powiadomień, 75% dorosłych spożywając posiłki i 79,7% wykonując czynności wymagające skupienia jak praca czy uczenie się ma telefon w zasięgu wzroku, 90,7% badanych dorosłych używa go przed snem, a 81,9% zasypia z telefonem leżącym przy łóżku lub w łóżku [10]. „Ekrany" w sposób niezdrowy i zagrażający sprawnemu funkcjonowaniu przywiązują więc ogromną większość pełnoletnich użytkowników. Pogrążeni w zabawie, pozbawieni czasu na wątpliwości, psychiczny dyskomfort i nudę dorośli, w coraz większej liczbie nałogowo sięgają po wirtualną rozrywkę, realizując typowe dziecięce marzenie, by móc całe życie spędzać w lunaparku.

4. Żelkowo–balonowy gust

Lunapark sieci wabi grą barw i świateł, zgiełkiem pełnym ekscytacji i ofertą intensywnych wrażeń. Wabi dziś zarówno dzieci, jak dorosłych, którzy, jak zauważa Tarzycjusz Baliński w studium antropologicznym *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka*, zlewają się w jedną kategorię konsumpcyjnej młodości, zaczynają myśleć podobnie, objawiają podobne gusta, kupują te same usługi i produkty, przejawiają te same potrzeby [11]. Nie są to, co warto dodać, *en masse* potrzeby oryginalne, ku zaspokojeniu których prowadziłyby internautów dbające o ich rozwój, troskliwe algorytmy. Sieć proponuje raczej wysoko sprzedawalne, popularne produkty, choć, naturalnie, w opisach oferowane one będą jako dyskretne i zindywidualizowane odpowiedzi na preferencje konkretnego użytkownika. W rzeczywistości gros internetowego marketingu stanowią rekla-

[10] Zob. *Jak używamy urządzeń ekranowych — wyniki pierwszego badania higieny cyfrowej*, raport Fundacji Orange — badanie przeprowadzone metodą CAWI na grupie 1067 respondentów, reprezentatywnej dla osób powyżej 18 r. ż. Mieszkających w Polsce i używających Internetu, [w:] www.fundacjaorange.pl, https://fundacja.orange.pl/strefa–wiedzy/post/jak–uzywamy–urzadzen–ekranowych–wyniki–pierwszego–badania–higieny–cyfrowej, [stan z dn. 13.03.2023].

[11] Zob. T. Buliński, *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne*, Poznań 2002.

my generujące nowe potrzeby, reklamy nad obecne i ocierające się o kategorię kiczu, a więc przeładowane kolorem, ruchem, atakujące hałasem. Estetyka oferowanych produktów i contentów oparta jest zazwyczaj na prostych zasadach, wynikających z ustaleń psychologii ewolucyjnej i badań behawioralnych. Za atrakcyjne uważa się rzeczy o transparentnych, intensywnych barwach, twarze i sylwetki o idealnej symetrii i o zestawie charakterystycznych cech (*vide* — popularność Photoshopa czy też influencerek reprezentujących niemal identyczny typ urody), dźwięki o wyraźnym rytmie i nieskomplikowanej linii melodycznej. Są to tzw. superbodźce, które skutecznie przyciągają uwagę adresata, o, jak widać, dość dziecięcym guście [12]. W estetyce sieci trudno za to szukać cenionej przez wielu dorosłych monochromatyczności, niespiesznej refleksji oraz stonowania. Superbodźce najskuteczniej przecież wabią konsumenta i stymulują — aż po permanentny stan przebodźcowania.

Rzecz jest o tyle nowa i niepokojąca, że, w odróżnieniu od przerabianego od dziesięcioleci przestymulowania telewizyjnego, przebodźcowanie nadużywaniem mobilnych urządzeń ekranowych ma charakter w miarę ciągły. O ile zwykły telewidz nie ma łatwości spędzania czasu niemal stale przed odbiornikiem, bo musiałby w tym celu nie wychodzić z domu, o tyle współczesny użytkownik przenośnych „ekranów" swe źródło stymulacji zwykle ma non–stop przy sobie. Nieustannie więc może dryfować po zasobach sieci, sycąc potrzebę przeżyć jej produktami i rozsmakowując się w treściach o estetyce baloników i pożywności żelków. Tenże stymulujący emocjonalnie „cukier" ewidentnie uzależnia i sprawia, że infantylna zabawa w sieci coraz bardziej zastępuje wielu dorosłym świadome, wieloaspektowe życie [13].

5. Clickbaitowe baśnie

Jednymi z najbardziej skutecznych sieciowych pułapek na uwagę i czas dorosłych odbiorców są znane skądinąd, bo z telewizji i z brukowej prasy, opowieści o charakterze „historii z życia wziętej". Co znamienne, nie są już one wpisane w ofertę mediów plotkarsko–sensacyjnych, albo adresowane do młodzieży przez

[12] Zob. T. Szlendak, T. Kozłowski, *Gust godzien dziecięcia*, [w:] T. Szlendak, T. Kozłowski, *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej*, Warszawa 2008, s.103–118.

[13] Zob. T. Szlendak, T. Kozłowski, *Umysł w stanie wrzenia*, [w:] tamże, s. 310–319.

równie młodych youtuberów, lecz pojawiają się w zasobach portali z założenia informacyjnych, aspirujących do poważnych analiz tudzież ambitnego dziennikarstwa dla dorosłych. Onet, Interia, Wirtualna Polska, pomiędzy wiadomościami gospodarczymi czy komentarzami politycznymi publikują opisy prywatnych przeżyć „zwyczajnych czytelników". Oferowane są one odbiorcom w formie skrótowych i wyrazistych, w zamierzeniu chwytliwych tytułów, w które ci mogą kliknąć i otworzyć pełną treść. Są to dobrze skądś znane, bo wielokroć słyszane opowieści, skupione wokół miłości, małżeństwa, zdrady, dzieci, pieniędzy, występku i kary. Zazwyczaj, zgodnie z baśniową konwencją właściwą takim przekazom, finalizuje je spektakularny tryumf dobra nad złem. Tak dzieje się chociażby w publikowanym ostatnio przez Onet obszernym artykule „Mąż odszedł do młodszej", gdzie opisywany mąż, który opuścił żonę dla innej kobiety, popada w kłopoty związane z perspektywą ojcostwa, więc skruszony przeprasza i pragnie powrotu [14]. Jak łatwo się domyślić, absolucji nie otrzymuje, wszak w baśniach zło musi być bezwzględnie ukarane i myśliwy nie może puścić wolno zbrodniczego wilka. Taka jest logika opowieści ufundowanych na baśniowym konwenansie — wypraktykowanym od stuleci sposobie na utrzymanie uwagi odbiorcy.

Osobną kategorią często odnajdywanych na internetowych portalach „kotwic", zdolnych przez długi czas utrzymać uwagę czytelnika, są też tzw. *Listy do redakcji*. Z obfitości, treści i stylu tychże można by wnioskować, że mnóstwo ludzi fascynuje się obecnie epistolografią. Co więcej, ci niedostrzegalni postronnym, a jakże liczni hobbyści, opisami swych przeżyć chętnie darzą zwłaszcza portal onet.pl. Czy jest to prawda, czy kolejna z clickbaitowych etykiet mających zwielokrotnić zaciekawienie czytelnika, wabionego tym razem poufnością „listu" — pozostawmy tajemnicy dziennikarskiej kuchni. Przyjrzyjmy się tymczasem treściom, które faktyczni lub rzekomi epistolografowie odkrywają światu za pośrednictwem „informacyjnego" Internetu dla dorosłych… a odkryjemy tam to samo, co w przytaczanym wcześniej przykładzie. Publikowane w ostatnich dniach zwierzenia pani Diany — „Było wesele z pompą, a potem rozwód z przytupem" [15],

[14] A. Frydrychiewicz, *Mąż odszedł do młodszej*, [w:] www. onet.pl, https://kobieta.onet.pl/wiadomosci/dlaczego–mezowie–zdradzaja–swoje–zony–wiedzialam–od–razu–ze–kogos–ma/kgq1f2d, [stan z dn. 29.11.2023].

[15] List pani Diany: *Było wesele z pompą, a potem rozwód z przytupem*, www.onet.pl, https://dziecko.co.pl/bylo–wesele–z–pompa–a–potem–rozwod–z–przytupem–tak–zostalam–samotna–matka–list–6542898.html, [stan z dn. 29.11.2023].

pani Eweliny — „Zdradził, a potem chciał wrócić" [16], Pani Malwiny — „Dziś dziękuję, że mnie zdradziłeś" [17], to wersje tej samej historii o zacnej kobiecie, która doznała zawodu ze strony występnego męża lub narzeczonego, w efekcie czego jej los uległ znaczącej poprawie, a on poniósł porażkę. Na tle tych opowieści prawdziwym powiewem świeżości jest list zza grobu lub przynajmniej takie wrażenie mający sprawiać: „Moje dzieci biją się nad moim grobem o spadek" [18]. Tu autorka, kryjąca się pod skromną nazwą „czytelniczki" (jak się okazuje, jednak osoba żyjąca), opisuje, dla odmiany, niewdzięczne dzieci, które trwonią pieniądze i w związku z tym nie zostaną uwzględnione w testamencie. Wszak, jak przy okazji opowieści o innym grobie wykłada genialny wieszcz, „nie ma zbrodni, bez kary" [19].

Dorośli użytkownicy sieci są spragnieni bajek, dlatego tak chętnie klikają w coraz śmielej im oferowane para–informacyjne opowieści najeżone sensacjami, epatujące strachami, targające emocjami, a przede wszystkim: przykuwające uwagę i mnożące spędzany w sieci czas. O ile czytelnicy sensacyjnej prasy mieli szansę spędzać przy niej ograniczoną ilość czasu, podobnie telewidzowie–amatorzy „życiowych" programów, o tyle wielbiciele podobnych treści w wydaniu internetowym mogą za nimi podążać niemal nieustannie, zarzucani nie kończącymi się propozycjami z ekranu mobilnego urządzenia. Pełnoletnim odbiorcom wydaje się nie wadzić fakt, że w ten sposób tracą cenny zasób, zaś świat ich informacji systematycznie anektują zawiłe i niewiarygodne treści, przez które trzeba brnąć, by znaleźć choć okruch konkretu. Rosnąca popularność słabo maskowanej fikcji w tzw. poważnych portalach świadczy o zmieniających się upodobaniach dorosłych odbiorców, coraz mniej nastawionych na „krótko i na temat", coraz chętniej zatapiających się w świecie baśniowych emocji i wzruszeń.

---

[16] List pani Eweliny: *Zdradził, a potem chciał wrócić*, www.onet.pl, https://kobieta.onet.pl/zwiazek/zdradzil–mnie–a–potem–chcial–wrocic–najlepsza–zemsta–swiata–list/vt9gbl1, [stan z dn. 1. 11. 2023].

[17] List pani Malwiny: *Dziś dziękuję, że mnie zdradziłeś*, www.onet.pl, https://kobieta.onet.pl/zwiazek/rok–temu–moj–swiat–sie–zawalil–dzis–dziekuje–ze–mnie–zdradzales–list/eeywfkt, [stan z dn. 17. 12. 2023].

[18] List czytelniczki: *Moje dzieci biją się nad moim grobem o spadek*, www.onet.pl, https://kobieta.onet.pl/zwiazek/dzieci–bija–sie–nad–moim–grobem–o–spadek–nie–dostana–ani–grosza/3r-8s68j, [stan z dn. 23.11.2023].

[19] Adam Mickiewicz, *Lilie*, [w]: tenże, *Dzieła poetyckie*, opr. T. Pini, Nowogródek 1933, s. 16–17.

6. Clickbaitowa gra w „a kuku"

Obok mrożących krew w żyłach raportów o kłótniach i zdradach, wysoką klikalność mają także artykuły, których byt opiera się na zasadzie dziecięcej gry w „a kuku". Każdy chyba kojarzy tę nieskomplikowaną zabawę, polegająca na tym, że dorosły pojawia się przed dzieckiem w aurze tajemnicy, np. zakrywa rękami twarz, chowa się za zasłonę i wydaje niepokojące odgłosy, a dziecko, powodowane zaciekawieniem, dąży do odsłonięcia zakrytej twarzy, zagląda za zasłonę — wtedy rozbawiony dorosły pokazuje się dziecku we własnej osobie i mówi dowcipnie „a kuku". Suspens polega tu na tym, że wcale go nie ma. Jest tylko wywołane sztucznie zaciekawienie, przewidywalny gest dziecka i banalna informacja. Inaczej mówiąc: Z wielkiej chmury mały deszcz. Takie są właśnie liczne clickbaitowe artykuły. Za sprawą starannie wypreparowanych skrótowych tytułów, w które można kliknąć, by otworzyć całość tekstu, epatują czytelnika tajemnicą, kuszą niezwykłą wiedzą, którą tenże posiądzie po kliknięciu i odkryciu tego, co zakryte. Po kliknięciu objawia się zaś coś, w czym nie ma żadnej nowości, sensacji. Bo też i nie o prawdy tajemne tu szło, lecz o miłe reklamodawcom kliknięcie. I nie o sensację, lecz o wiadomość o ciężarze gatunkowym babcinego „a kuku".

Tym sposobem anonsowany na Onecie *Koktajl Mołotowa dla twoich płuc* okazuje się… powietrzem. Zimą w rozgrzanych mieszkaniach warto zastosować oczyszczacz powietrza — taki przekaz kryje się właśnie za tchnącym grozą tytułem [20]. Z kolei pobrzmiewająca sensacją zapowiedź *Artur Baranowski przerwał milczenie*, wbrew sugestiom, nie dotyczy heroiczne pielęgnowanego i nagle ujawnionego przez uczestnika popularnego quizu sekretu, lecz faktu, że popsuł mu się samochód [21]. *Szok w pociągu Intercity. Po słowach konduktora opuścili skład* — nie niesie bardziej szokującej informacji niż ta, że w pociągach Intercity za bilet kupowany u konduktora trzeba wnieść dodatkową opłatę, toteż pewni podróżni, gdy się o tym dowiedzieli, pojechali pociągiem regionalnym [22]. Nawet

[20] *Koktajl Mołotowa dla twoich płuc*, www.onet.pl https://kobieta.onet.pl/jak–dziala–oczyszczacz–powietrza/qpg6p16, [stan z dn. 23.10.2023].

[21] *Artur Baranowski przerwał milczenie*, www.onet.pl, https://plejada.pl/newsy/artur–baranowski–przerwal–milczenie–odniosl–sie–do–plotek/y0krhnf, [stan z dn. 27.11.2023].

[22] *Szok w pociągu Intercity. Po słowach konduktora opuścili skład*, www.wp.pl, https://www.o2.pl/biznes/szok–w–pociagu–intercity–pod–lodzia–po–slowach–konduktora–opuscili–sklad–6968403311381376a, [stan z dn. 29.11.2023].

Bestia ze wschodu, która, zdaniem portalu gazeta.pl., idzie ku nam i oznacza *Ostatni moment,* po bliższym rozpoznaniu okazuje się układem barycznym zwiastującym pierwszy śnieg i przymrozki, a koniec października, czyli czas ukazania się tekstu, to świetny moment na zaplanowanie zakupów zimowej odzieży[23].

Orężni przeciw *Bestii* w czapki i szaliki, wciągając w płuca *Koktajl Mołotowa*, szukamy zatem trudnej odpowiedzi na pytanie, czemu dorośli wciąż nabierają się na znane sztuczki. Czemu ciągle klikają w sensacyjne zapowiedzi, za którymi, jak mogą się domyślić, nie kryje się nic? Czy z czasem nie wyrabiają w sobie detektorów clickbaitowych pożeraczy czasu? A może po prostu, niczym dzieci, klikają w fake–newsy, bo lubią prostą, z lekka kompulsywną, nie obciążającą intelektualnie zabawę w odkrywanie dawno odkrytych i banalnych prawd?

7. Prowadzeni za rękę

Warto wziąć pod uwagę fakt, że dorośli uzależniający się od obecności w sieci zdają się czerpać satysfakcję z jednej jeszcze, typowej sytuacji lubianej przez młodsze dzieci, a mianowicie z faktu bycia prowadzonym. Trudno dziś nie zdawać sobie sprawy, że nad obecnością w sieci konkretnych użytkowników czuwają algorytmy, które sterują przebiegiem ich aktywności. To one podsuwają nieprzypadkowo wybrane reklamy, proponują treści, zachęcają do klikania w tę, a nie inną zawartość. Algorytmy prowadzą do określonego mentalnego habitatu i nie prowokują odbiorcy do eksperymentów z inną „informacyjną bańką".

Teoretycznie dorosły powinien pragnąć autonomii w decydowaniu o sobie i w eksplorowaniu świata[24], świata sieci także. Tymczasem wydaje się, że dryfowanie pod wpływem algorytmicznych prądów nie niepokoi samych dryfujących. Co więcej, nie razi ich także prowadzenie mające posmak przymusu, takie, jak choćby w przypadku Facebooka/Mety, który zamyka możliwość swobodnego oglądania starszych postów użytkownikom nie dość intensywnie przyłączającym znajomych. „Dołącz znajomych, aby zobaczyć więcej" — instruuje opornych portal, uzurpując sobie niejako prawo do dyktowania dorosłym ludziom liczby

[23] Alicja Czarnecka, *Idzie bestia ze wschodu. Ostatni moment…*, www.gazeta.pl, https://www.edziecko.pl/rodzice/7,79361,30330473,idzie–bestia–ze–wschodu–jest–data–fali–mrozow–ostatni–moment.html, [stan z dn. 23.10.2023].

[24] Zob. E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Warszawa 2000.

znajomych, jaką mają mieć. A jednak praktyka ta jest przez użytkowników tolerowana i nie wzbudza masowych protestów, tak jak wiele podobnych. Ograniczające autonomię oraz horyzonty, lecz dające poczucie bezpieczeństwa i przynależności posłuszne podążanie za sieciowym przewodnikiem niejeden dorosły przedkłada nad świadome poszukiwania i nawigowanie — nie tylko w sieci, lecz także i w realnym życiu. Sieć zresztą systematycznie przejmuje jego moce sprawcze, czyli aktywności, uwagę i czas.

Pogrążeni w konsumpcji sieciowej oferty, dorośli nie zauważają, że spędzając w ten sposób większość życia tracą kompetencje przydatne w realnym świecie. Coraz częściej mają więc problemy ze spostrzegawczością i uwagą, koncentracją zadaniową, radzeniem sobie z przeszkodami i dystraktorami, z realizacją skomplikowanych zadań, wymagających wytrwałości, odporności na porażki i stres, z ponoszeniem odpowiedzialności oraz odraczaniem gratyfikacji. Nie rozwijają się także w sferze umiejętności budowania relacji, pozyskiwania samoświadomości i samokontroli, mają trudności z planowaniem, wyznaczaniem celów i ich realizowaniem. Kapitulując wobec wyzwań, ale też rezygnując z przywilejów dorosłości, przechodzą niepostrzeżenie w status dziecka spędzającego mnóstwo czasu na podsuwanych mu, zewnętrznie powtarzalnych, prostych czynnościach, bezsprzecznie ważnych rozwojowo dla malucha, ale z całą pewnością nie przynoszących wyzwań adekwatnych do etapu dorosłości [25].

Przykładem niebezpieczeństw płynących z takiego regresu może być analizowany przez media *casus* mamy z USA, która, jak wielu dzisiejszych rodziców, opiekowała się dzieckiem rozmawiając przez telefon, korzystając z Internetu i wysyłając zdjęcia. Zaniepokojony tym nawykiem ojciec niemowlęcia udał się za najbliższymi do supermarketu, i, niezauważony, wyjął dziecko z wózka i na jego miejscu położył pomarańczę. Zamiana długo nie została odkryta — dopiero chęć zrobienia fotografii dziecku i przesłania jej sprawiła, że mama zauważyła brak niemowlęcia w wózku [26]. Abstrahując od etycznej strony przytaczanego przykładu, dowodzi on jako nawiązanie do sytuacji typowej, jak bardzo dzisiejsi dorośli opuszczają rzeczywistość na rzecz obecności w świecie wirtualnym. I jak bardzo stają się w związku z tym zagubieni, narażeni i bezradni.

[25] Zob. A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, dz. cyt.

[26] A. Wiśniewska, *Chwile grozy w sklepie. Zamiast dziecka znalazła w wózku pomarańczę i wino*, www.wp.pl, https://parenting.pl/chwile–grozy–w–sklepie–zamiast–dziecka–znalazla–w–wozku–pomarancze–i–wino [stan z dn. 22.11.2023].

Zapatrzeni w telefony opiekunowie zapominają o swych podopiecznych, kierowcy powodują wypadki, piesi wchodzą pomiędzy jadące samochody. Wydaje się, że pogrążeni w wirtualnym śnie dorośli sami dziś coraz częściej potrzebują czujnego, odpowiedzialnego, opiekuńczego rodzica, by ten ich prowadził.

8. Hikikomori

Jeśli kogoś na jego kształt upatrują w swoim smartfonie tudzież ogólnie wypatrują w aktywnych ekranach, to niewątpliwie ich ufność zostanie nagrodzona. Otrzymają chętnego przewodnika, rzecz jednak w tym, że dysfunkcyjnego. Nie będzie on ich prowadził ku rozwojowi i samodzielności, lecz zrobi wszystko, by utrzymać ich w zależności dziecka. Sprzedawcom internetowych treści nie zależy wszak, by ich odbiorcy dorastali i odchodzili silni, kompetentni i świadomi w rzeczywisty świat. Chodzi o coś dokładnie przeciwnego: aby klienci nigdy ich nie opuszczali i pozostawali wierni ich ofercie, spędzając przy niej jak najwięcej czasu. To nie *novum*, ani też nie spiskowa teoria wszechświata — to zwykłe, stare prawo marketingu. Klient ma być przywiązany do produktu i inwestować weń możliwie najwięcej zasobów [27]. Twórcy internetowych ofert, a bardziej jeszcze ich sprzedawcy, chętnie zastąpią więc użytkownikom realne wyzwania światem bajkowo barwnych wirtualnych przeżyć, z którego nieprzyjemnie się oddalać, gdyż tu, w przeciwieństwie do realu, są szybkie gratyfikacje, a wyższe *levele* stanowią pociągający zamiennik rozwoju i samospełnienia.

Skończonym, ale tragicznym efektem takich inklinacji są dziś ofiary hikikomori, czyli dorośli, którzy postanowili zamknąć się w swoich dziecięcych pokojach i spędzać tam czas na aktywnościach w świecie wirtualnym, ignorując wyzwania dorosłości. Metrykalnie pełnoletni, na ogół pozostają na utrzymaniu rodziców, nie ucząc się, nie pracując, nie wychodząc z domu, z rzadka opuszczając pokój. Ze względu na niemożność oderwania się od elektronicznych urządzeń ekranowych osoby te popadają w poważne zaniedbania higieniczne, nie panują też nad estetyką pomieszczenia, w którym przebywają, żywią się w sposób chaotyczny, nieregularny, nie zażywają ruchu, nie odwiedzają lekarzy, nie mają

[27] T. Szlendak, *Linn o marketingowym walcowaniu narybku*, [w:] tenże, *Leniwe maskotki, rekiny na smyczy. W co kultura konsumpcyjna przemieniła mężczyzn i kobiety*, Warszawa 2005, s. 38–44.

bezpośrednich relacji z ludźmi. Ta skrajna forma uzależnienia ekranowego jest niebezpieczną, śmiertelną chorobą [28]. U jej podłoża leży zaś znamienny fakt, że nadmierne obcowanie z sieciowymi urządzeniami ekranowymi zawróciło część osób z drogi dorosłości i skazało na alienację w dziecięcych pokojach.

9. Dorośli są nudni — to dobrze

Analizując zjawisko cyfrowej infantylizacji i opisując wielość jego dostrzegalnych wcieleń, warto pokusić się także o szukanie jego etiologii. Określeniu właściwych kierunków profilaktyki posłużyłoby wszak najlepiej odnalezienie przyczyn niepokojącego zjawiska. Domyślając się przynajmniej niektórych z nich, można sugerować sposoby ograniczania ich wpływu na użytkowników urządzeń sieciowych.

Poszukiwania może rozpocząć postawienie pytania, dlaczego w ogóle ludzie uzależniają się od obecności w świecie aktywnych „ekranów"? Odpowiedź będzie tu prosta, dawno znana. Jak w każdym uzależnieniu, w tym przypadku o charakterze behawioralnym, ogromną rolę odgrywa biochemia organizmu, nastawionego na jak największe przepływy „szczęściodajnych" neurotransmiterów. Układ nagrody, pozytywnie pobudzony umiejętnie wysyłanymi przez sieć „strzałami dopaminy", generuje ekscytujące „dzianie się" i satysfakcję [29]. Można jednak postawić kolejne pytanie: Dlaczego dorosły wybiera taką destrukcyjną drogę? Teoretycznie, będąc osobą po w miarę długim etapie zdobywania doświadczeń i edukacji, powinien mieć świadomość chroniącą go od zatracania się w chorobliwej zabawie. I tu właśnie powstaje kolejne pytanie, na ile, w przypadku uzależnień ekranowych, dorosły świadomie wybiera, a na ile „jest wybierany" przez sprawny, bazujący na wysokospecjalistycznej wiedzy przemysł, jakim jest Internet. Na ile użytkownik sieci w sposób przemyślany decyduje, że przez kilka, kilkanaście godzin dziennie będzie korzystał z aktywnych „ekranów", a na ile skłania go ku temu niekontrolowany nawyk [30], powstały za sprawą podsuwanych mu zewnętrznie „kotwic" na jego uwagę i czas?

Wydaje się, że do sytuacji uzależnienia ekranowego zwykle dochodzi właśnie na skutek niedostrzeżonego w porę przekroczenia delikatnych granic pomię-

[28] A. Alter, *Uzależnienia 2.0. Dlaczego tak trudno oprzeć się nowym technikom*, dz. cyt., s. 247–250.

[29] H. Gasiul, *Teorie emocji i motywacji*, Warszawa 2007, s. 333–334

[30] Tamże, s. 81, 104–111.

dzy zdrowym użytkowaniem a destrukcyjnym nadużywaniem. Zwyczajność, niezbędność, czyli pozorna niewinność korzystania ze smartfonów oraz innych aktywnych „ekranów" sprawiają, że trudno tu dostrzec „cienką, czerwoną linię", której nie wolno przekraczać. Trudno też zidentyfikować zagrożenie w pragnieniu sieciowej zabawy, pozornie również niewinnym. Zewsząd wszak słyszy się przekaz, że stan ekscytującej aktywności jest normą, do której każdy powinien dążyć, przy czym jednym z najbardziej przykrych dyskomfortów jest nuda. Lepiej zatem klikać w kolorowy obrazek albo bezsensowny *lead*, niż się nudzić. Utrwalony społecznie negatywny stosunek do bierności w wyciszeniu bodźców, czyli nudy, jawi się więc jako ważna przyczyna współczesnej epidemii nadużywania „ekranów". Zapewne nie jedyna, ale warta specjalnej uwagi.

Popularne w świecie Zachodu przekonanie, że człowiek nie powinien się nudzić, bo nuda jest szkodliwa, o ile nie wręcz niemoralna, wyraża się na wiele sposobów. W Polsce mamy, chociażby wśród tzw. „potocznych mądrości", znane powiedzenie: „inteligentni ludzie nigdy się nie nudzą", tudzież dydaktyczne historyjki potępiające nudzącego się na tapczanie „lenia". Działanie, bycie zaabsorbowanym i zajętym, czyli współczesne bycie „on" to pożądany tryb funkcjonowania członka dynamicznego społeczeństwa Zachodu, nastawionego na nieustanne dążenie i progres. Leniwe kontemplowanie, ustawanie w biegu i bierne wystawianie się na strumienie przypadkowych wrażeń płynących ze świata, czyli bycie „slow" [31] i „offline", jawi się jako rodzaj współczesnej dekadencji. Ten, kto lubi się nudzić i ma wysoką tolerancję na brak intensywnych bodźców, to buntownik i kłopotliwie niezależny typ, *ergo*: raczej fatalny nabywca–konsument [32].

Czyżby więc niezależność była siostrą nudy? A może raczej jej córką, czyli swoistą pochodną? Jeśli założyć prawdziwość tej genealogii, oznaczałoby to, że droga do unikania narastających w lawinowym tempie uzależnień ekranowych wiedzie przez umiejętność życia w towarzystwie nudy, która rodzi się w świecie wyciszenia oraz powolności [33]. Przez budowanie z nudą serdecznej

---

[31] Zob. C. Honore, *Pochwała powolności*, tłum. Krzysztof Umiński, Warszawa 2011.

[32] Zob. T. Szlendak, *Leniwe maskotki, rekiny na smyczy. W co kultura konsumpcyjna przemieniła mężczyzn i kobiety*, Warszawa 2005

[33] K. Szubański, *Psycholog (dr Marta Kucharska, UŁ): nuda jest nam bardzo potrzebna, bo wyzwala kreatywność*, www.naukawpolsce.pl, https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C30522%2Cpsycholog–nuda–jest–nam–bardzo–potrzebna–bo–wyzwala–kreatywnosc.html, [stan z dn. 10. 08.2018].

relacji. Tudzież odczarowania kategorii nudy z niesłusznie negatywnych konotacji. Bo czym naprawdę owa nuda jest?

Nuda to rezerwuar rzadko uświadamianych zasobów. Jest zaproszeniem do refleksji i autorefleksji. Początkiem świadomej, przemyślanej, planowanej zmiany. Punktem wyjściowym rozeznania istotnych spraw oraz przyczyną zajmowania się istotnymi sprawami. Zdolnością do systematycznego „ogarniania prozy". Zdrowym, bo zgodnym z naturą, emocjonalnym *constans*, z lekkimi odchyleniami. Nuda to wyraz dojrzałości, polegającej między innymi na nieprzyzywaniu przy lada okazji zewnętrznego animatora („Mamo, nudzę się!"), tylko na samodzielnym organizowaniu sobie czasu. To wewnątrzsterowność[34], samokontrola oraz droga sprawczości, możliwa do przebycia dzięki odporności na poczucie dyskomfortu, cierpliwości, czekaniu, odraczaniu gratyfikacji. Jednym z ważnych remediów na narastający problem uzależnień ekranowych wydaje się być zatem przewartościowanie pojęcia nudy. Nie powinno ono uchodzić za pejoratywne, bo jest niezbywalnym elementem funkcjonowania człowieka dojrzałego psychicznie i emocjonalnie. Nuda to jego czas na własne przemyślenia i chwila w blokach startowych ku samodzielnie wyznaczonym celom. W kręgu tego pojęcia mieszczą się cenne wartości, takie jak rozwaga, samodyscyplina, planowanie, wnioskowanie, panowanie nad swoim czasem i innymi zasobami. Paradoksalnie — to nuda właśnie, jako puste pole do wypełnienia kreatywną treścią, tworzy ludzi interesujących, dojrzałych, mających coś ważnego do zaoferowania: samodzielnych twórców, solidnych budowniczych, odpowiedzialnych opiekunów. Nietolerancja nudy infantylizuje i w przypadku coraz bardziej powszechnych uzależnień ekranowych zamyka ludzi w ograniczonej relacji człowiek–ekran, zamiast otwierać na relację człowiek — świat.

Nuda, rozumiana jako stan wyciszenia bodźców, podobnie jak rozsądnie dawkowane okresy stymulacji, jest wartościowa i niezbędna. Aby odzyskać utracony dar jej obecności, trzeba przywołać na pomoc zbyt pochopnie przez zbyt licznych odrzucone cechy dojrzałości. Będzie to zdroworozsądkowe opuszczanie sieciowego lunaparku, pełnego wciągających igraszek i baśni, na rzecz szarych i monotonnych niekiedy realiów. Będzie to zmiana gustu na bardziej otwarty na „piano" oraz monochromatyczność. Będzie niełatwa zgoda na uświadomione sobie swojego niezbyt na ogół gratyfikowanego położenia w świecie

[34] Zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Kraków 2011.

offline. Będzie to zwłaszcza rezygnacja z bycia prowadzonym i budowanie w sobie wewnątrzsterowności. Będą to też: ambicja kreowania własnych pomysłów i planów. Świadomość, wola, sprawczość, uważność i odpowiedzialność. Aprobata dla rzeczy toczących się mało frapująco i powoli. Dla niedoskonałych wizerunków i poczucia niezadowolenia oraz niezaspokojenia, oraz dla szeregu innych monotonnych zdarzeń, zastępujących wirtualne fajerwerki superbodźców. Wydaje się, że ciernista droga odzyskanej nudy to jedno z najskuteczniejszych wyjść z cyfrowej infantylizacji. Jak mawiali klasycy: *Per aspera ad astra* — by nie skończyć w pułapce *per astra ad aspera*.

Bibliografia

Alter A., *Uzależnienia 2.0: dlaczego tak trudno się oprzeć nowym technikom*, tłum. A. Gomola, Kraków 2018.

Birch A., Malim T., *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęctwa do dorosłości*, tłum. M. Olejnik, Warszawa 1998.

Buliński T., *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne,* Poznań 2002.

Erikson E., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Warszawa 2000.

Franken R. E., *Psychologia motywacji*, tłum. M. Przylipiak, Gdańsk 2005.

Gasiul H., *Teorie emocji i motywacji*, Warszawa 2007.

Herzyk A., Wieczorkiewicz P., *Przegryw: Mężczyźni w pułapce gniewu i samotności*, Warszawa 2023.

Mickiewicz A., *Lilie*, [w]: tenże, *Dzieła poetyckie*, opr. T. Pini, Nowogródek 1933.

Natura emocji. Podstawowe zagadnienia, red. P. Ekman, R. J. Davidson, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1998.

Honore C., *Pochwała powolności*, tłum. K. Umiński, Warszawa 2011.

Poser M., *FOMO — Fear of Missing Out*, Amerang 2018.

Psychologia emocji, red. M. Lewis, J. M. Haviland–Jones, tłum. M. Kacmajor, Gdańsk 2005.

Riesman D., *Samotny tłum,* tłum. J. Strzelecki, Kraków 2011.

Spitzer M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, tłum. A. Lipiński, Gdańsk 2013.

Szlendak T., *Leniwe maskotki, rekiny na smyczy. W co kultura konsumpcyjna przemieniła mężczyzn i kobiety*, Warszawa 2005.

Szlendak T., Kozłowski T., *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjne*j, Warszawa 2008.

Netografia:

Artur Baranowski przerwał milczenie, www.onet.pl, https://plejada.pl/newsy/artur–baranowski–przerwal–milczenie–odniosl–sie–do–plotek/y0krhnf, [stan na dz. 27.11.2023].

Alicja Czarnecka, *Idzie bestia ze wschodu*. *Ostatni moment…*, www.gazeta.pl, https://www.edziecko.pl/rodzice/7,79361,30330473,idzie–bestia–ze–wschodu–jest–data–fali–mrozow–ostatni–moment.html, [stan na dz. 23.10.2023].

Anna Frydrychiewicz, *Mąż odszedł do młodszej*, www.onet.pl; https://kobieta.onet.pl/wiadomosci/dlaczego–mezowie–zdradzaja–swoje–zony–wiedzialam–od–razu–ze–kogos–ma/kgq1f2d, [stan na dz. 29.11.2023].

Jak używamy urządzeń ekranowych — wyniki pierwszego badania higieny cyfrowej, www.fundacja.orange.pl, https://fundacja.orange.pl/strefa–wiedzy/post/jak–uzywamy–urzadzen–ekranowych–wyniki–pierwszego–badania–higieny–cyfrowej, [stan na dz. 13.03.2023].

Marta Kapica, *Prawo do bycia odłączonym to warunek zdrowego środowiska pracy*, www.cyfroweobywatelstwo.pl, https://cyfroweobywatelstwo.pl/author/marta/ [stan na dz. 23.11.2023].

Koktajl Mołotowa dla twoich płuc, www.onet.pl, https://kobieta.onet.pl/jak–dziala–oczyszczacz–powietrza/qpg6p16 [stan na dz. 23.10.2023].

List Czytelniczki*, Moje dzieci biją się nad moim grobem o spadek, www*.onet.pl, https://kobieta.onet.pl/zwiazek/dzieci–bija–sie–nad–moim–grobem–o–spadek–nie–dostana–ani–grosza/3r8s68j, [stan na dz. 23.11.2023].

List pani Diany, *Było wesele z pompą, a potem rozwód z przytupem*, www.onet.pl, https://dziecko.co.pl/bylo–wesele–z–pompa–a–potem–rozwod–z–przytupem–tak–zostalam–samotna–matka–list–6542898.html, [stan na dz. 29.11.2023].

List pani Eweliny, *Zdradził, a potem chciał wrócić*, www.onet.pl, https://kobieta.onet.pl/zwiazek/zdradzil–mnie–a–potem–chcial–wrocic–najlepsza–zemsta–swiata–list/vt9gbl1 [stan na dz. 1. 11.2023].

List pani Malwiny, *Dziś dziękuję, że mnie zdradziłeś*, www.onet.pl https://kobieta.onet.pl/zwiazek/rok–temu–moj–swiat–sie–zawalil–dzis–dziekuje–ze–mnie–zdradzales–list/eeywfkt, [stan na dz. 17. 12. 2023].

Prawo pracowników do bycia offline to zagrożenie dla zatrudnienia, www.forsa.pl, https://forsal.pl/praca/artykuly/8075449,prawo–pracownikow–do–bycia–offline–to–zagrozenie–dla–zatrudnienia.html, [stan na dz. 24. 01.2022].

Szok w pociągu Intercity. Po słowach konduktora opuścili skład, www.wp.pl, https://www.o2.pl/biznes/szok–w–pociagu–intercity–pod–lodzia–po–slowach–konduktora–opuscili–sklad–6968403311381376a [stan na dz. 29.11.2023].

Kamil Szubański, *Psycholog (dr Marta Kucharska, UŁ): nuda jest nam bardzo potrzebna, bo wyzwala kreatywność*, www.naukawpolsce.pl, https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C30522%2Cpsycholog–nuda–jest–nam–bardzo–potrzebna–bo–wyzwala–kreatywnosc.html, [stan na dz. 10. 08.2018].

Agnieszka Wiśniewska, *Chwile grozy w sklepie. Zamiast dziecka znalazła w wózku pomarańczę i wino,* www.wp.pl, https://parenting.pl/chwile–grozy–w–sklepie–zamiast–dziecka–znalazla–w–wozku–pomarancze–i–wino [stan na dz. 22.11.2023].

DIGITAL INFANTILIZATION — HOW OVERUSE OF SCREEN DEVICES TURNS ADULTS INTO CHILDREN

Summary

Addictions to screens and the Internet currently dominate among behavioral addictions. They threaten addicted people with a regression of their mental and social maturity. Digital infantilization is the return of adults to the stage of preferences, habits, and the style of functioning typical to the period of childhood. Its consequences include a lack of ability to cope with reality, loss of competencies such as autonomy, self–awareness, planning, mindfulness, perseverance, and responsibility, as well as problems with mental health and the proper fulfillment of social roles.

Psychoprophylaxis related to digital infantilization should generate a change in social norms of time and activity management. It is necessary to move away from the affirmation of constant activity and commitment and to appreciate the state of silence, reflection, attentiveness, and concentration on the reality „here and now".

Keywords*: behavioral addictions, PUI, FOMO, hikikomori, digital dementia, digital infantilization, inner–direction/other–direction, psychoprophylaxis.*

ANNA PACH[1]

HUMANIZM A POSTRZEGANIE EDUKACJI OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIAMI

1. Wstęp. 2. Czym jest humanizm oraz kim jest humanista? 3. Godność osoby jako wiodący problem renesansowego humanizmu. 4. Sprawność, a niepełnosprawność. 5. Humanizm edukacji osób z niepełnosprawnościami. 6. Zakończenie.

Abstrakt

Artykuł niniejszy przedstawia problematykę związaną z humanizmem oraz z postrzeganiem człowieka, a także edukacją osób z niepełnosprawnościami. Humanizm kojarzący się z renesansem nie odnosi się tylko do szeroko rozumianej sztuki czy literatury. Ma on swój wymiar filozoficzny, wyrastający z antycznej kultury, w tym filozofii, scholastyki wieków średnich oraz filozofii współczesnej (etyka chronienia osób, personalizm). Stąd ujęcie humanizmu jako skutek nawiązania i ochrony osobowych relacji oraz wypracowania sprawności (*areté*).

Współcześnie na temat niepełnosprawności mówi się dużo. Powstaje również wiele programów edukacyjnych. Jednak nadal są osoby czy instytucje, które w nieodpowiedni sposób traktują osoby z niepełnosprawnościami. Osoby niepełnosprawne, tak samo jak inni, są wartościowymi ludźmi, dlatego zasługują na godne traktowanie i takie same prawa jak każdy człowiek. Celem humanizmu jest pokazanie, że niezależnie od tego, jaki ktoś się urodził, czy jest to osoba pełno–, czy niepełnosprawna, niezależnie od płci, wiary czy narodowości, każdy po-

[1] Absolwentka Państwowej Wyższej Szkoły w Legnicy (Collegium Witelona Uczelnia Państwowa), magister pedagogiki o specjalności edukacja przedszkolna i wczesnoszkolna, absolwentka PWSZ (PANS) w Głogowie. Nauczycielka edukacji wczesnoszkolnej w Szkole Podstawowej nr 10 z Oddziałami Sportowymi im. Polskich Olimpijczyków w Bielawie; e–mail: apach703@gmail.com.

siada rozum i jest w stanie stworzyć wiele wspaniałych rzeczy. Taki jest człowiek i nikogo nie można traktować jako kogoś gorszego ze względu na jakąś różnicę.

Edukacja osób z niepełnosprawnościami to również ważny temat tego artykułu. Opisane i porównane zostały tutaj: kształcenie integracyjne i nauczanie włączające. Przedstawiono wady i zalety tych systemów, które mimo wielu dobrych intencji, nie zawsze sprawdzą się i nie zawsze są odpowiednim wyborem dla osób z niepełnosprawnościami.

Słowa kluczowe: *niepełnosprawność, humanizm, osoba, edukacja.*

1. Wstęp

Temat poruszony w poniższym artykule dotyczy postrzegania i edukacji osób z niepełnosprawnościami. Celem jest popularyzacja tego tematu i zwrócenie uwagi na wartość i postrzeganie człowieka, a także edukację osób z niepełnosprawnościami. Obecnie, mimo większej świadomości na temat osób z niepełnosprawnościami, nadal często nie są one odpowiednio i sprawiedliwie traktowane, są wykluczane. Wciąż dochodzi do sytuacji, że dana szkoła lub przedszkole, mimo zapewnień, że jest placówką przystosowaną do pracy z osobami z niepełnosprawnościami, tych osób nie przyjmuje, tłumacząc, że nie jest w stanie poradzić sobie z opieką nad taką osobą. Konsekwencją takiej decyzji jest poszukiwanie nowej placówki, a częste zmiany przedszkola lub szkoły mają negatywny wpływ na psychikę dziecka, które wciąż musi zmieniać otoczenie i przyzwyczajać się do niego, co na pewno nie jest czymś komfortowym. Temat humanizmu jest ważną częścią tej pracy, ponieważ porusza on temat człowieka, jego godności, pozycji w świecie. Powinno się uświadamiać ludzi, kim są, czym jest humanizm oraz co do tego, że w życiu warto kierować się jego ideami. Człowiek nie został stworzony po to, aby zniszczyć siebie samego, lecz po to, aby żył w zgodzie z zasadami, aby tworzył społeczeństwo bezpieczne i przyjazne dla każdego, bez względu na różnice, aby każdy mógł czuć się wartościowy i tolerowany. Uświadamianie ludzi na temat humanizmu może nie zmieni nastawienia wszystkich, ponieważ zawsze będzie ktoś, kto nie zaakceptuje zmian, ale może pozwolić na to, że w przyszłości traktowanie osób niepełnosprawnych poprawi się i powstanie wiele nowych rozwiązań ułatwiających ich życie, a społeczeństwo bę-

dzie bardziej świadome i wyedukowane w tym temacie. Oprócz uświadamiania na temat humanizmu, warto przyjrzeć się szkolnictwu osób niepełnosprawnych. Edukacja jest ważnym elementem w życiu człowieka, dlatego warto zwrócić uwagę na to, jak funkcjonuje, ponieważ mimo wielu wypracowanych systemów edukacyjnych, nie każdy sprawdza się i nie każdy jest odpowiedni dla wszystkich. Większość z nich oferuje odpowiednie warunki, wyposażenie i nauczycieli dla osób z niepełnosprawnościami, ale czy tak jest naprawdę? Oferty placówek wyglądają kolorowo, ale w rzeczywistości bywa różnie, zwłaszcza wziąwszy pod uwagę realia polskich przedszkoli i szkół, nie tylko przeznaczonych dla osób niepełnosprawnych. Niestety, fundusze na przedszkola i szkoły są niskie, stąd też wyposażenie ich jest słabe. Jeszcze gorzej wygląda to, gdy chodzi o przedszkola i szkoły specjalne. Wsparcie finansowe ze strony państwa też nie prezentuje się najlepiej, natomiast protesty osób z niepełnosprawnościami i ich opiekunów, tworzenie fundacji, zbiórek świadczy o tym, że państwo nie do końca wspiera takie osoby, dlatego trzeba podejmować badania na temat humanizacji edukacji i postrzegania osób z niepełnosprawnościami, aby zdać sobie sprawę z powagi sytuacji takich osób i uświadamiać to innym.

2. Czym jest humanizm, kim jest humanista?

Tłumacząc humanizm warto przedstawić kilka definicji, które pozwolą na lepsze zrozumienie tego terminu. *Powszechna Encyklopedia Filozofii* wyjaśnia humanizm jako pogląd lub postawę afirmującą człowieka, jego godność i podmiotowość. W konsekwencji człowiek jest wartością, ze względu na swoją godność. Wyraża się ona także w twórczości człowieka, jego jednostkowości, samostanowieniu, czyli w tym, że człowiek posiada indywidualne i społeczne uprawnienia [2]. Człowiek to istota zdolna do tworzenia wielu pięknych rzeczy, jest w stanie wiele zdziałać. Każdy jest inny, nie ma dwóch takich samych osób, każdy posiada zestaw indywidualnych cech, własny wygląd, własne poglądy, przemyślenia i różniąc się od innych dalej jest wartościową istotą. *Encyklopedia Katolicka* przedstawia analogiczną definicję, podając różne nurty humanizmu, który jest nierozdzielnym elementem teologicznej antropologii i jako ostateczne

[2] R. Bartczuk, *Humanizm* [w:] *PEF*, red. A. Maryniarczyk, t.4, Lublin 2003, s. 655.

źródło godności człowieka podaje Boga, Stwórcę i Zbawcę [3]. Powyższa definicja pokazuje swoją treścią, że ostatecznym źródłem ludzkiej godności jest Bóg. *Encyklopedia Pedagogiczna* etymologię humanizmu wyprowadza z łacińskiego *homo,* co oznacza człowiek oraz *humanitas,* tj. ludzkość, człowieczeństwo, szlachetne wychowanie i wykształcenie. To ostatnie jest odpowiednikiem gr. *paidei* oraz *humanus* — coś ludzkiego, dotyczącego człowieka [4]. Powyższa encyklopedia podaje też trzy różne aspekty humanizmu:

1. Humanizm to prąd umysłowy i kulturalny, sprzeciwiający się teocentrycznej kulturze średniowiecznej. Jego ideałami są: godność, samodzielność, a także całkowity rozwój przyrodzonych możliwości człowieka;
2. Humanizm to ogólna nazwa koncepcji uznającej człowieka za najwyższą wartość, znajdującą się w centrum świata;
3. Humanizm to postawę intelektualna i moralna upatrująca w człowieku najwyższą wartość [5].

Jak widzimy, w humanizmie najważniejszy jest człowiek i jego dobro. Godność człowieka ma znaczenie, on sam jest istotą o szczególnej wartości. Wcześniej przytoczone definicje nie dzielą ludzi według ras, poglądów, orientacji, pochodzenia, wyznania itp. Każda mówi o człowieku niezależnie od tego, czy jest on niepełnosprawny, czy w pełni sprawny. Każdy jest człowiekiem, czyli najwartościowszą istotą we wszechświecie. Istota ta jest samodzielna w swoich decyzjach, posiada godność i zasługuje na odpowiednie, ludzkie traktowanie.

Omawiając humanizm warto wspomnieć o tym, kim jest humanista. Według Floriana Znanieckiego, humanista to osoba dobra, mądra i taka, która służy temu, co ludzkie, czyli tworzeniu i urzeczywistnianiu wartości [6]. Humanista to określenie nie tylko profesji, ale także postawy, co oznacza, że nie każdy filolog, czy historyk jest kimś, kto posiada w sobie humanistyczną wrażliwość, ponieważ taką wrażliwość może posiadać osoba, która nie posiada humanistycznego wykształcenia, a jest lekarzem, który zajmuje się sprawami ludzkimi [7]. Humanistę

---

[3] S. Kowalczyk, *Humanizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. J. Walkusz, t. 6, Lublin 1993, s. 1311.

[4] U. Ostrowska, *Humanizm* [w:] *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 2, Warszawa 2003, s. 267.

[5] Tamże, s. 267.

[6] I. Wojnar, *Humanistyczna pedagogika — w nieprzyjaznym otoczeniu*, [w:] *O nowy humanizm w edukacji*, red. J. Gajda, Kraków 2000, s. 30.

[7] Tamże, s. 30.

charakteryzuje stosunek do drugiej osoby i ludzkich spraw. Według Mieczysława Gogacza, humanizm to powiązanie osób przez miłość, wiarę i nadzieję, dlatego też wyraża się on w życiu wewnętrznym człowieka, w jego sprawnościach intelektu, woli oraz osobowych relacjach, które człowiek chroni [8]. Powstaje zatem wspólnota osób. Człowiek za pomocą tych relacji kieruje się także do Boga, przez co pojawiają się następujące skutki:

1. Powstaje religia, która jest relacją miłości, wiary i nadziei wiążącą człowieka z Bogiem. Ujmując ją od strony człowieka ma wymiar humanizmu jako chronienia wszystkich osób włącznie z osoba Boską, wyraża się chronieniem w podejmowaniu wobec Boga odniesień przez miłość, wiarę i nadzieję;
2. Skutkiem humanizmu i religii jest *metanoia*, oznaczająca zmianę sposobu postępowania, czyli dystansowanie świata wytworów na rzecz osób — zabieganie o trwanie relacji osobowych [9].

Witold Juliusz Kapuściński z kolei mówi o trzech zasadach, które należy spełnić, aby humanizm był obecny w naszym życiu:

1. Uczestniczyć biernie, jak i czynnie w kulturze współczesnej i dawniejszej, a dotyczy to: muzyki, sztuki, literatury, nauk humanistycznych itp. Psychika i sumienie powinny być kształtowane w większości przez wartości niematerialne, a nie zdobycze techniki;
2. Porozumiewać się we wszystkich dziedzinach życia. Humanista posługuje się kilkoma językami, jest w stanie dogadać się z wieloma osobami, to ktoś, kto jest życzliwy niezależnie od narodowości, to ktoś tolerancyjny, wolny od fanatyzmu, osoba walcząca o swoje racje tylko poprzez słowa i myśli, charakteryzująca się odpowiednim poczuciem humoru, dystansem do wielu spraw;
3. Kontemplacja dzieł sztuki, świata ludzkiego, kosmosu i samego siebie. Kontemplacja, czyli według autora skupienie się w większej mierze na życiu psychicznym i zachwycanie się poprzez intelekt i zmysły pełnią istnienia [10].

Człowiek kierujący się humanizmem w swoim życiu jest otwarty na poszerzanie swojej wiedzy, horyzontów, interesuje się kulturą współczesną i starszą. To ktoś uznawany za inteligentną osobę, kto bez problemu porozumiewa się

[8] R. Faron, M. Krasnodębski, *Poezja humanizmu, religii i metanoi. Dwugłos do książki Mieczysława Gogacza Skrzydła Aniołów*, „Ełckie Studia Teologiczne", 2/2001, s. 93.

[9] Tamże, s. 93–94.

[10] W. J. Kapuściński, *Człowiek czy humanista w kosmosie*, Kraków 1982, s. 12–13.

z innymi, nie tylko w tym samym języku, broniąc swoich racji jest kulturalna i zamiast przemocy czy krzyku używa słów i argumentuje. Współcześnie takich osób brakuje, mimo że świadomość na wiele tematów zwiększa się i jest lepszy dostęp do informacji. Obecnie trudno jest spełnić zasady przedstawione przez Witolda Juliusza Kapuścińskiego. Ze względu na rozwijającą się technologię, wielu ludziom nie chce się zagłębiać w sprawy kultury, zwłaszcza starszej, może poza muzyką, ale częściej współczesną niż klasyczną. Sztuką, którą ludzie wybierają chętniej jest kino, film, a nie teatr. Starsze dzieła literatury odstraszają młode osoby trudniejszym w zrozumieniu językiem, rzadko osoby te sięgają po takie pozycje. Mimo to jest nadzieja, że pojawi się zainteresowanie starszymi dziełami kultury, zwłaszcza wśród młodych osób, przez przenoszenie elementów kultury wyższej do kultury popularnej. Witold Kapuściński podkreśla, że niezależnie od systemu społecznego lub państwowego nie jest łatwo być humanistą i uznawać człowieka za wartość najwyższą. Przeszkadza temu egocentryzm i żądza władzy, a współczesne systemy społeczne, religijne i polityczne nie spełniają zasad humanizmu [11].

3. Godność osoby jako wiodący problem renesansowego humanizmu

Najważniejszym tematem renesansowego humanizmu była godność człowieka, jednak zanim zostanie przedstawione to, jak godność ludzka była postrzegana w tamtym okresie, należy wytłumaczyć, czym ona jest. Godność można wyjaśnić jako poczucie własnej wartości, a wartość człowieka dla humanizmu jest jednym z ważniejszych tematów, a zwłaszcza w okresie renesansu.

Wpływ na rozwój renesansowych ideałów miało opanowanie i upowszechnienie czcionki drukarskiej, dzięki czemu książki stały się bardziej dostępne. Nie bez znaczenia było też opanowanie przez Turków Konstantynopola, co w konsekwencji spowodowało przemieszczenie ludności i pojawienie się greckich uczonych we włoskich miastach [12]. Przybycie greckich (bizantyjskich) uczonych do miast włoskich dało możliwość lepszego rozpowszechnienia idei starożytności. Wraz z nimi bowiem do Włoch dotarły dzieła, które tylko we frag-

[11] Tamże, s. 92.

[12] J. Kulbaka, *Niepełnosprawni z dziejów kształcenia specjalnego*, Warszawa 2012, s. 39.

mentach lub arabskich przekładach znano w Europie Zachodniej. Renesans był czasem, kiedy dokonywano wielu zmian i nie dotyczyły one tylko przyjęcia grecko–rzymskiej filozofii, kultury, budownictwa, ale także powstania wielu ośrodków miejskich, polepszenia się higieny, wiedzy w zakresie medycyny, poprawy edukacji wraz z programami nauczania oraz większe zainteresowanie dobrym i moralnym wychowaniem, zwłaszcza młodzieży z problemami wychowawczymi [13]. Takie działania na pewno polepszyły jakość życia ludzi, co również miało pozytywny wpływ na ich samopoczucie, świadomość i wiedzę. Mistrzowie renesansu nie odcięli się od wieków średnich, co ukazuje zagadnienie godności osoby ludzkiej, które, choć należy do dorobku renesansu, wyrasta z filozofii późnego średniowiecza, m.in. Jana Dunsa Szkota [14].

Ważnym zagadnieniem dla renesansowego humanizmu była wolność człowieka, a także zachęta do tworzenia ludzkiego świata na zasadach biblijnych i podkreślanie wartości pracy [15]. Człowiek miał być istotą samodzielnie myślącą i decydującą, kimś, kto dzięki swojemu umysłowi jest zdolny tworzyć. Miał mieć możliwość dbania o swoje zdrowie, higienę, ponieważ jest najwyższą wartością i ma prawo do życia na odpowiednim poziomie. Miał być to ktoś, kto ma dostęp do sztuki, literatury, jest wolną istotą, mogącą dokonywać własnych wyborów.

Pośród humanistów szerzących renesansowe ideały można wymienić m.in. Erazma z Rotterdamu i Jana Ludwika Vivesa, a wśród Polaków Andrzeja Frycza Modrzejewskiego, Szymona Maryckiego i Sebastiana Petrycego [16]. Ich działalności przyświecało hasło: „Jestem człowiekiem i sądzę, że nic, co ludzkie, nie jest mi obce" [17]. W okresie renesansu człowiek był najważniejszy. Znacznie więcej jego zachowań i przyzwyczajeń zaczęto uznawać za zgodne z normami. Powyższy cytat pokazuje, że człowiek powinien rozumieć drugiego człowieka jako należącego do tego samego gatunku. Każdy też powinien traktować siebie z szacunkiem, ze względu na przyrodzoną mu godność. Niezależnie od pochodzenia czy stanu zdrowia ludzie są tacy sami. Mimo różnicy zwyczajów,

---

13 Tamże, s. 40.

14 M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby ludzkiej*, [w:] *Zagadnienie godności osoby ludzkiej*, red. J. Czerkawski, Lublin 1944, s. 114–115.

15 Z. Łomny, *Humanizm w szkicowanym obrazie historycznym — o jego jakościową obecność w edukacji przyszłości*, [w:] *O nowy humanizm w edukacji*, red., J. Gajda, s. 123.

16 J. Kulbaka, *Niepełnosprawni z dziejów…*, dz. cyt. s. 40.

17 Tamże, s.39.

poglądów, trybu życia, wszyscy ludzie posiadają umysł i wolną wolę, dokonują różnych wyborów, w różny sposób kształtują swoje życie. Renesans szeroko propaguje zagadnienie godności, podkreśla wartość człowieka.

1. Giovanni Pico Della Mirandola w tekście *Początek mowy o godności człowieka* tłumaczy na podstawie przywołanych cytatów, dlaczego to człowiek jest najważniejszą istotą na świecie, godną czci, znajdująca się ponad innymi istotami żywymi, niewiele niżej od aniołów. Postrzeganie człowieka w taki sposób tłumaczy tym, jak Bóg stworzył świat. Stworząc, wypełnił go różnymi istotami. Chciał, aby na świecie był ktoś jeszcze, kto mógłby kochać piękno tego, co On stworzył, aby był istotą dysponującą wolną wolą; tym kimś jest człowiek stworzony na Jego podobieństwo. Bóg postawił człowieka w centrum świata i dał mu wolną wolę, aby szedł wybraną przez siebie drogą.
2. Erazm z Rotterdamu w tekście *Człowiek zewnętrzny i człowiek wewnętrzny* dzieli człowieka na ciało i duszę. Ciałem jest niższy od zwierząt, natomiast duszą może zjednoczyć się nawet z samym Bogiem. Erazm twierdzi, że człowiek bez ciała byłby istotą boską, a dzięki temu, że ma rozum, nie jest zwierzęciem. Wspomniał Platona, który pisał o tym, że człowiek posiada dwa rodzaje duszy, jeden boski i nieśmiertelny, a drugi śmiertelny i ulegający niepokojom. Człowiek jest w stanie przeciwdziałać niepokojom, dzięki temu, że posiada rozum umieszczony w mózgu, czyli najwyższej części ciała, najbliższej niebu, najmniej zwierzęcej.
3. Gianozzo Manetti w tekście *Godność człowieka i wspaniałość dzieł ludzkich* podkreśla wspaniałość człowieka i potęgę jego umysłu. Człowiek umysłowi zawdzięcza to, że stworzył wiele dzieł: domy, osiedla, język, pismo, sztukę itp. Wszystkie te wynalazki człowieka Manetti uważa za tak wspaniałe jakby były dziełami aniołów, a nie ludzi.
4. Ambroise Pare w tekście *O człowieku* uznaje go za istotę, która znacznie przewyższa zwierzęta. Podkreśla, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, otrzymał od Niego rozum, ręce i mowę. Dzięki tym darom człowiek może tworzyć, porozumiewać się, nadawać nazwy itp. Pare widzi w człowieku króla świata; wszystko wokół podlega jego prawu [18].

[18] B. Suchodolski, I. Wojnar, *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*, Warszawa 1988, s. 118–135.

Powyższe przykłady pokazują, że humanizm renesansowy mocno podkreślał godność i znaczenie człowieka w świecie. Osoba ludzka była gloryfikowana, czasami aż przesadnie. Człowieka porównywano do aniołów lub istoty boskiej, był przedstawiany jako najważniejsza istota, która posiada władzę nad wszystkim, posiada potężny umysł, dzięki któremu mogła zbudować cywilizację, stworzyła wiele wynalazków, języków, sztukę, pismo i wszystko to, co ułatwia codzienne życie. Człowiek w tamtym okresie to ktoś stworzony na podobieństwo Boga i ozdabiający swoimi tworami świat, który stworzył Bóg, ponadto znacznie przewyższa zwierzęta i może nimi rządzić. Porównanie człowieka do istot boskich świadczy o tym, jak wysoko był on wzniesiony ponad inne istoty, jak był wychwalany i jak ważne znaczenie miał. Był najwyższą wartością, poza Bogiem.

4. Sprawność, a niepełnosprawność

Człowiek niezależnie od tego, czy jest sprawny, czy niepełnosprawny, to wciąż człowiek, który posiada wartość, jest ważny, posiada uczucia i marzenia. Może wydawać się, że tylko osoby niepełnosprawne potrzebują pomocy i wsparcia od innych, ale od nich również można się wiele nauczyć. Problemy, z jakimi muszą mierzyć się osoby z niepełnosprawnościami, często pokazują, jak bardzo są wytrwałe i cierpliwe; ich spojrzenie na świat jest nieco inne i takiego spojrzenia powinni nauczyć się ludzie z pełnią sprawności. Należy pamiętać, że osoby z niepełnosprawnościami są zbudowane tak samo jak każda inna osoba; posiadają ciało, duszę, rozum, uczucia, emocje, dlatego nie powinno się ich odrzucać i traktować jako istoty mniej wartościowe. Omawiając temat niepełnosprawności, warto omówić, czym jest sprawność. „Sprawność to umiejętność wypracowana przez intelekt lub wolę człowieka; intelekt jest odpowiedzialny za poznanie, natomiast wola odpowiada za wybór tego, co wskazał jej intelekt" [19]. Sprawność to po prostu umysł i wola. Umysł można wykształcić, a wykształcony oznacza mądrość, którą posiadają ludzie i która jest ich sprawnością. Wyróżniamy:

[19] M. Krasnodębski, *Niepełnosprawność apelem o humanizm*, „EPI. Kwartalnik problemów społecznych i medycznych" 1(17)2005, s. 12–13.

1. Sprawności intelektu — dzielą się one na teoretyczne i praktyczne. Teoretyczne są tymi, które wyznaczają cel działaniom, a praktyczne — to działanie. Do teoretycznych sprawności zalicza się:
   a) Sprawność pierwszych zasad poznania — dzięki nim człowiek opisuje świat: zasada niesprzeczności (jeden byt nie jest drugim bytem, ale nie jest też niebytem), zasada tożsamości (byt to byt i ma w sobie to, co go stanowi), zasada wyłączonego środka (dwa byty nie posiadają części wspólnych), zasada racji dostatecznej (przyczyną bytu może być tylko byt);
   b) Sprawność wiedzy — dzięki niej w jasny, zrozumiały sposób możemy przekazywać informacje na temat istoty spraw i rzeczy;
   c) Sprawność mądrości — to umiejętność przedstawiania prawdy o świecie, rzeczywistości, otaczających nas osobach zgodnie z dobrem;
2. Praktyczne sprawności intelektu:
   a) Prasumienie — oznacza to, że człowiek chce dobra, ale unika tego, co mu szkodzi, nie jest to sumienie;
   b) Roztropność — umiejętność realizowania celu określonego przez mądrość poprzez dobranie odpowiednich środków;
   c) Sprawność sztuki — umiejętność wytwarzania, dzięki temu wiadomo, jak coś wykonać;
3. Sprawności woli — działania ujawniają wolę, skierowaną ku moralnemu dobru. Sprawności moralne odpowiadają za postępowanie, są przyczyną życiowej satysfakcji i dzieli się je na:
   a) Roztropność — jest sprawnością intelektu i woli, odpowiada za słuszne postępowanie. Dotyczy życia prywatnego, jak i wspólnotowego;
   b) Sprawiedliwość — jest sprawnością, dzięki której panuje ład w życiu człowieka i społeczeństw. Każdy powinien otrzymać to, co mu się należy;
   c) Męstwo — chroni przed zwątpieniem i powoduje dążenie do wybranego dobra; dzięki niemu człowiek nie wybiera łatwiejszej drogi, która może być niesłuszna. Jest stały w uczuciach, cierpliwy, zdolny do poświęcenia;
   d) Umiarkowanie — jest to cnota woli, która dotyczy uczuć. Powinno się w sposób rozumny traktować dobra. Zadaniem umiarkowania jest porządkowanie uczuć, które pojawiają się pod wpływem pożądania naturalnego [20].

[20] Tamże, s. 13–14.

Wyżej przedstawiona definicja i sprawności dowodzą, że sprawność to nie tylko możliwość poruszania się, chodzenia, wykonywania czynności, czy ogólnie zdrowie. Sprawność to przede wszystkim umysł, który posiada każdy człowiek niezależnie od tego, skąd pochodzi, jak wygląda. Wciąż kształcony umysł daje człowiekowi mądrość, potrafi rozróżniać dobro od zła, rozróżniać prawdziwe informacje od fałszywych, zdaje sobie sprawę ze swojego istnienia i rozróżnia siebie od innych ludzi oraz rzeczy. Umysł to również uczucia, zdolność podejmowania decyzji, jest w stanie realizować cele, tworzyć różne rzeczy, bo wie, jak je robić. Sprawność to też wola, która u każdego jest raczej skierowana do czynienia dobrych rzeczy, a więc jest też sprawnością moralną, dzięki której człowiek postępuje zgodnie z dobrem, sprawiedliwie i oczekuje sprawiedliwości. W swoich czynach nie poddaje się i stara się wybrać najsłuszniejszą drogę, wybiera dobro, a odrzuca zło. Umysł i wola odpowiadają za to, jak człowiek żyje, jakie podejmuje decyzje, za to, że jest rozumny, rozpoznaje rzeczywistość, zdaje sobie sprawę ze swojego istnienia, że jest indywidualnym bytem samym w sobie, że może działać i tworzyć.

Analizując pojęcie sprawności, warto wiedzieć, po co i w jakim celu są. Sprawności są dla tego, co istnieje, są po to, aby chronić relacje istnieniowe, czyli chronić humanizm, czyli powiązania z innymi osobami, a także chronić religie, co oznacza powiązania z Bogiem [21]. Należy wykształcić i wychować, usprawnić trzy sfery władz:

1. Intelekt — jego wychowanie powoduje uzyskanie sprawności, jaką jest trwanie intelektu przy prawdzie, która jest dla niego cenna i ważna;
2. Wola — jest to możliwość decydowania. Wykształcenie jej daje sprawność, która powoduje, że wola nie wybiera czegokolwiek, tego, co podpowiadają jej uczucia, lecz wybiera to, co wskazuje intelekt, co on uzna za cenne. Intelekt może trwać przy prawdzie, ale wola powinna trwać przy dobru. Trwanie przy dobru potrzebuje męstwa; wychowanie woli sprawia więc, że jest ona przy tym, co dobre, cenne oraz przy Bogu;
3. Uczucia — kształcąc uczucia uzyskujemy uwrażliwienie ich piękno, aby móc wybrać to, co posiada najmniej niedoskonałości. Wychowanie uczuć to panowanie nad nimi, nie mogą być one ponad intelektem i wolą,

[21] M. Gogacz, A. Andrzejuk, *Niepełnosprawność (aspekty teologiczne)*, Poznań 1991, s. 41.

są potrzebne, ale nie najważniejsze, ponieważ gdyby dominowały nad intelektem i wolą, człowiek nie różniłby się niczym od zwierzęcia [22].

Kształcenie władz powoduje pojawienie się sprawności. Wśród nich najważniejszy jest intelekt, który jest przy cennej i ważnej prawdzie, natomiast wola musi podporządkować się intelektowi, a uczucia powinny podporządkować się intelektowi i woli. Wykształcenie tego wszystkiego tworzy człowieka, który trzyma się tego, co prawdziwe i cenne. Człowiek dokonuje odpowiednich wyborów, zgodne z intelektem, a uczucia uwrażliwiają go na piękno i jest w stanie nad nimi panować i kierować się przede wszystkim intelektem. Do sprawności, jakie otrzymuje człowiek, można zaliczyć dary Ducha Świętego:

1. Bojaźń Boża — czyli patrzenie na wszystko w odpowiednich proporcjach. Człowiek powinien odczuwać pokorę, ponieważ nie jest istotą idealną jak Bóg;
2. Umiejętność — wspomaga nadzieję, która jest potrzebna do zaufania Bogu, mimo tęsknoty, trzeba poczekać, zaufać i mieć nadzieję;
3. Pobożność — oznacza właściwe postępowanie wobec ludzi i Boga. Takimi sprawnościami jest pokora i łagodność. Jest częścią składową sprawiedliwości (Platon).
4. Męstwo — dotyczy wytrwałości, czegoś, co boli, ale trzeba przetrwać;
5. Mądrość — powoduje przygotowanie do kontemplacji Boga, czyli pewnej formy modlitwy. Kontemplacja i mądrość pogłębiają miłość, ponieważ mądrość ujmuje prawdę i dobro. Patrząc od strony dobra to właśnie więź z Bogiem jest bardzo cenna, jest jak dobro;
6. Rozum — umiejętność bycia w kontakcie tylko z Bogiem, co daje czystość, która polega na tym, że Bóg jest dla człowieka najważniejszy, a inne rzeczy mniej ważne;
7. Rada — dar ten pomaga w czynieniu dobra drugiemu człowiekowi ze względu na Boga [23].

Podsumowując, każdy może osiągać sprawności, niezależnie od tego, czy jest osobą niepełnosprawna, czy sprawną. Istnieje bardzo duży zakres sprawności, które każdy człowiek może zdobyć, utrzymać i rozwijać. Tych sprawności nie da się odebrać. Są one cenne przede wszystkim dla osobowości i jedyne, co można z nimi zrobić, to dbać o nie i kształcić, a one będą rozwijać osobowość.

---

[22] Tamże, 43–45.

[23] Tamże, s. 48–49.

Wyżej opisane sprawności mogą posiadać również osoby niepełnosprawne. To właśnie osoby z niepełnosprawnościami uczą innych sprawności, humanizmu, zaufania, którego często inni nie mają, uczą życzliwości przez to, że sami jej wymagają, uczą miłości do Boga i ludzi, są strażnikami humanizmu [24]. Spojrzenie osób z niepełnosprawnościami na wiele spraw jest inne. Są to najczęściej osoby silne, cierpliwe, walczące, radzące sobie z rzeczywistością i trudnościami, jakie ich spotykają, są nadzieją dla innych, motywują, sprawiają, że inni podnoszą się na duchu, wierzą w przezwyciężenie kryzysów.

5. Humanizm edukacji osób z niepełnosprawnościami

Edukacja to ważny element w życiu każdego człowieka. Daje możliwość rozwoju osobowości, umysłu, uczy odpowiednich postaw, zachowań, w części kształtuje poglądy na różne sprawy, tworzy osobę ludzką. Bez edukacji człowiek nie byłby w stanie poradzić sobie w życiu, nie umiałby tworzyć, komunikować się w odpowiedni sposób, pisać, zachowywać się w różnych sytuacjach, nie mógłby tworzyć własnej osobowości, nie znając dóbr kultury, których poznanie zapewnia edukacja. W edukacji powinien być obecny humanizm, dla którego najwyższą wartością jest człowiek, ważna jest jego godność, wolność i to, co go wyróżnia wśród innych istot, czyli rozum. Pojęciem powiązanym z humanizmem jest podmiotowość jednostki ludzkiej, którą łączą ze światem realne relacje, która tworzy własne wartości i wprowadza je w działania społeczne [25]. Każdy jest indywidualnością i ma prawo wyrażać siebie, dokonywać własnych wyborów, wpływać na otaczającą rzeczywistość i dowolnie ją zmieniać. Z pedagogicznego punktu widzenia o podmiotowości możemy mówić z trzech poziomów:

1. O jednostce, która podlega socjalizacji, czyli o kształtowaniu tożsamości jednostki, jej autonomii oraz orientacji podmiotowej;
2. O relacji jednostki z grupami pierwotnymi, do których zaliczamy rodzinę, także o autonomii jednostki i orientacji podmiotowej;

[24] Tamże, s. 49–50.

[25] A. Warchał, *Podmiotowość w sferze społecznej*, [w:] *Podmiotowość, osoba, tożsamość*, red. Ł. Zaorski–Sikora, za: M. J. Szymański, *Edukacyjne problemy współczesności*, Kraków 2014, s. 105.

3. O relacji jednostki ze strukturami instytucjonalnymi, a zwłaszcza edukacyjnymi [26].

Edukacja nacechowana humanizmem nie dzieli ludzi na kategorie, niezależnie od tego, czy jest to osoba niepełnosprawna, czy w pełni sprawna, wszystkim zapewnia równy rozwój, kształcąc samodzielne jednostki. Jednostka dobrze wykształcona będzie umiała poradzić sobie w trudnych sytuacjach i zawsze znaleźć rozwiązanie, dlatego ważne jest to, aby odpowiednio podejść do każdego człowieka, aby można było nauczyć i wykształcić w nim odpowiednie cechy. Pojawienie się humanistycznych nurtów spowodowało, że skończyło się segregowanie, izolowanie uczniów, zaczęto przechodzić na modele integracyjne i włączające. W teorii i praktyce humanistyczna kultura, edukacja i pedagogika specjalna tworzą działania, które mają na celu przynieść korzyść rewalidacji; zalicza się do nich nurty postępu humanistycznego:

1. Pedagogika poszukiwania alternatywnych propozycji i wyborów edukacyjnych;
2. Pedagogika możliwości zmiany granic rozwojowych i edukacyjnych człowieka;
3. Pedagogika optymizmu i nadziei na sukces, wychowania bez porażek;
4. Pedagogika twórczości, autokreacji, samorealizacji bez względu na posiadane predyspozycje, możliwości i społeczne warunki [27].

Stworzenie szkół integrujących uczniów niepełnosprawnych z osobami w pełni sprawnie funkcjonującymi oraz z osobami z różnych środowisk na pewno ma swoje zalety, ale także wady. Integrowanie uczniów w taki sposób ma swój podział na kształcenie integracyjne i nauczanie włączające. Krótkie omówienie i porównanie tych dwóch terminów pozwoli na przedstawienie zalet i wad, jakie ma taka integracja oraz tego, na czym polega.

W kształceniu integracyjnym ważnym pojęciem jest integracja edukacyjna. Według Hulka, integracja w edukacji polega na maksymalnym włączeniu dzieci i młodzieży z niepełnosprawnościami do zwykłych szkół i innych placówek oświatowych, aby mogły wzrastać w gronie zdrowych rówieśników [28]. Integracja polega tu na połączeniu dzieci pełnosprawnych z niepełnosprawnymi

[26] R. Cichocki, *Podmiotowość w społeczeństwie*, za: M. J. Szymański, tamże, s. 107.

[27] W. Dykcik, *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki*, [w:] *Pedagogika specjalna*, red. W. Dykcik, Poznań 2007, wydanie 7, s. 40.

[28] A. Zawiślak, *Wybrane zagadnienia pedagogiki specjalnej*, Kraków 2009, s. 30.

i stworzeniu z nich jednej grupy, w której będą się wspólnie uczyć, integrować i poznawać siebie wzajemnie. Takie rozwiązanie pozwala dzieciom niepełnosprawnym uczyć się w bardziej naturalny sposób, a dzieci pełnosprawne są przyzwyczajane do społeczeństwa, w którym każdy jest inny i posiada indywidualne cechy. Nie zawsze integracja dotyczy wszystkich osób, czasem dotyczy to tylko określonych stopni niepełnosprawności. Nie każda placówka jest przeznaczona do przyjmowania osób z różnymi niepełnosprawnościami, są takie, które przystosowane są tylko do konkretnej niepełnosprawności. Cel i zadania integracji pokazują, jak ważna jest ona dla osób z niepełnosprawnościami:

1. Celem jest stworzenie osobom niepełnosprawnym takich samych warunków do życia jak osobom innych grup społecznych.
2. Zadaniami, które dotyczą integracji dzieci pełnosprawnych i niepełnosprawnych w naturalnym środowisku rówieśniczym, są:
   a) Uczenie tolerancji i akceptacji wobec innych.
   b) Wielopoziomowe nauczanie, używając wspólnego programu nauczania i dostosowanie go do potrzeb, a także możliwości wszystkich uczniów w zakresie treści, metod i tempa uczenia się różnych dzieci.
   c) Poprzez wykorzystanie metod opartych na współpracy, aktywizowanie dzieci, nawet pomimo różnic pojawiają się podobieństwa w wartościach i potrzebach.
   d) Tworzenie sytuacji, dzięki którym dzieci mają możliwość twórczego rozwoju poprzez różnorodną działalność.
   e) Stymulowanie rozwoju dziecka niepełnosprawnego i przygotowanie go do samodzielnego włączania się w życie społeczne, poprzez zrozumienie swojej odrębności.
   f) Kształtowanie postaw prospołecznych w stosunku do osób niepełnosprawnych, a także osób niepełnosprawnych w stosunku do osób pełnosprawnych [29].

Wyżej wymienione cele i zadania dowodzą tego, że kształcenie integracyjne posiada wiele zalet. Dzieci od najmłodszych lat uczone są tolerancyjnej postawy wobec innych, mają zaspokojone indywidualne potrzeby, kształtuje się w nich dobre cechy charakteru. Dzięki przystosowanym do ich potrzeb programowi

[29] M. Buchnat, *Formy organizacji kształcenia dziecka z lekką niepełnosprawnością intelektualną, a jego kompetencje społeczne*, Poznań 2015, s. 61.

są w stanie odpowiednio przyswajać wiedzę, uczą się współpracy, twórczej działalności, samodzielności. Integrowanie dzieci niepełnosprawnych z resztą społeczeństwa na pewno ułatwi im funkcjonowanie i radzenie sobie w dorosłym życiu. Niestety, oprócz zalet takie nauczanie ma też swoje wady. Integracja to nie zawsze dobry wybór dla osób z niepełnosprawnościami, ponieważ bywa tak, że dzieci w takiej szkole spotyka przemoc, izolacja, *mobbing*, co jest przyczyną zamykania się w sobie, gorszego rozwoju niż w środowisku osób o podobnym stopniu niepełnosprawności. Zdarza się też, że szkoły publiczne lub prywatne nie sprawdzają się, ponieważ dyrektorzy tych placówek chętnie przyjmują czesne, ale nie tworzą właściwego środowiska do rozwoju.

Nauczanie włączające również związane jest z integracją i łączeniem ludzi w jedną grupę, ale różni się od kształcenia integracyjnego. M. Gil tłumaczy włączanie jako coś, co wiąże się z systemem wartości akceptującym i szanującym różnorodność związaną z płcią, narodowością, niepełnosprawnością i poziomem inteligencji [30]. Z kolei A. Firkowska–Mankiewicz edukację włączającą, którą autorka tłumaczy jako możliwość nauki uczniów z niepełnosprawnościami razem ze sprawnymi rówieśnikami w zwykłych szkołach powszechnych, dostosowanych do potrzeb różnych uczniów, gdzie wspierani i doceniani są wszyscy uczniowie, czyli nie tylko niepełnosprawni [31].

Ostatnia definicja tłumaczy pojęcie włączania edukacyjnego, jako zapewniającego osobom ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi dostęp do szkół powszechnych, lokalnych placówek oświatowych, uwzględniając środowiska, które są indywidualnie dopasowane i najmniej ograniczające rozwój ucznia z niepełnosprawnością [32]. Definicje te pokazują różnice między kształceniem integracyjnym, a nauczaniem włączającym. W obu przypadkach chodzi o łączenie ludzi w jedną grupę, natomiast w przeciwieństwie do kształcenia integracyjnego, tutaj, oprócz łączenia osób w pełni sprawnych tylko z niepełnosprawnymi, łączy się ich również z osobami z różnymi problemami, potrzebami, z różnych środowisk, mniejszości etnicznych, różnej narodowości. Zaletami takiego nauczania jest umożliwienie każdemu nauki w naturalnym środowisku, w szkołach ogólnodostępnych, które znajdują się najbliżej miejsca zamieszkania. Uczęsz-

[30] B. Papuda–Dolińska, *Dziecko z niepełnosprawnością wzroku w roli ucznia szkoły ogólnodostępnej, integracyjnej i specjalnej*, Lublin 2017, s. 34–35.

[31] Tamże, s. 35.

[32] Tamże, s. 36.

czanie do takiej szkoły może uczyć tolerancji, współpracy z osobami z różnymi problemami. To nauka życia w różnorodnym społeczeństwie, nauka odpowiedniego traktowania, to także szansa na odpowiedni rozwój, kształcenie każdego bez izolacji i tworzenia specjalnych grup klasowych.

Porównując kształcenie integracyjne i nauczanie włączające warto wspomnieć o ich cechach. Oba nauczania różnią się ze względu na wybór szkół i klas, programy nauczania, nauczycieli oraz pomoc specjalną. Kształcenie integracyjne jest ograniczone tylko do szkół i klas integracyjnych. Programy nauczania są zindywidualizowane, a odpowiedzialność za kształcenie ponoszą pedagodzy specjalni. Wymagana jest też stała pomoc specjalna dla uczniów z niepełnosprawnościami. Edukacja włączająca jest otwarta na kształcenie w każdej szkole rejonowej w zwykłych klasach szkolnych. Program jest jeden, zindywidualizowany dla wszystkich, a odpowiedzialność za kształcenie ponosi nauczyciel klasowy, natomiast pomoc specjalna jest elastyczna, co oznacza, że potrafi dostosować się do nowych warunków, zmiennych potrzeb uczniów. Kształcenie integracyjne wypada lepiej przede wszystkim ze względu na zindywidualizowany dla każdego program nauczania, stałą pomoc pedagoga specjalnego, która jest niezbędna, aby uzyskać lepsze efekty w nauczaniu, a uczniowie z niepełnosprawnościami będą mieli możliwość rozwoju w jak najbardziej naturalnym środowisku. Z kolei edukacja włączająca, która ma elastyczną pomoc specjalną, sprawia wrażenie bardziej chaotycznej i niemogącej odpowiednio funkcjonować w Polsce współczesnej w tutejszych realiach edukacyjnych. W nauczaniu włączającym najtrudniej jest nauczycielom, którzy muszą mieć odpowiednio przygotowany program, odpowiednie metody, środki, aby móc spełnić indywidualne potrzeby rozwojowe wszystkich uczniów. Można stwierdzić, że nie jest to zadanie w pełni możliwe do wykonania. Praca z taką klasą na pewno nie jest łatwa; nauczyciel musi mieć dużo cierpliwości, ponieważ spotyka się z uczniami z różnych środowisk, którzy zachowują się w różny sposób, mają różne potrzeby, problemy. Dodatkowo ważne jest, aby nauczyciel miał dużą wiedzę w zakresie wychowania, uczenia takich osób, ważna jest też duża pomysłowość w rozwiązywaniu problemów, tworzeniu zajęć i zadań.

Po krótkim omówieniu edukacji włączającej można stwierdzić, że ma ona wiele słabości i nie jest sprawdzona, a integracja, jaką oferuje, jest również możliwa w społeczeństwie, gdzie każdy może spotkać różnych ludzi, co również może uczyć podejścia do innych. Pomijając wady, pojawienie się takiego systemu

jest już pewnym krokiem, który przy odpowiednim dopracowaniu może w przyszłości wprowadzić pozytywne zmiany w edukacji specjalnej. Współcześnie ten system nie spotyka się z aprobatą, takie szkoły nie są w stanie zapewnić odpowiedniego rozwoju, troska o dobro wspólne w nich nie istnieje. Klasy są trudne, dzieci niedostosowane społecznie potrafią zakłócać lekcje, a nauczyciele nie radzą sobie z tym zjawiskiem, powstaje chaos uniemożliwiający realizację programu. Niestety, w takim systemie najbardziej cierpią dzieci zdolne, które często nudzą się na lekcjach, ponieważ uwaga nauczyciela koncentruje się na uczniach, którzy nie nadążają. Hanna Dobrowolska zauważa, że w takich szkołach pogłębia się brak dyscypliny, wzrasta poziom agresji uczniów wobec kolegów oraz agresji wobec nauczycieli, którzy są pozbawieni narzędzi dyscyplinujących [33]. Edukacja włączająca, mimo swoich założeń, budzi niepokój. Nie kieruje się zasadą ochrony osób zgodnie z zasadą sprawiedliwości, nie tworzy takich możliwości, które pozwolą na optymalny rozwój. Teresa Stankiewicz postuluje, by w edukacji, która włącza uczniów niepełnosprawnych, obecne było rozumienie ich sposobu poznawania świata. To bowiem daje otoczeniu możliwość zrozumienia i akceptacji takiej osoby, a także stworzenia warunków jej osobowego rozwoju. Co najważniejsze, nie może się to odbywać kosztem innych osób [34].

6. Zakończenie

Humanizm jest niezwykle ważny w życiu człowieka. Można powiedzieć, że humanizm jest właściwym środowiskiem człowieka. Wyraża się w postawie akceptacji, życzliwości i zaufania, budowaniu moralnie dobrych relacji osobowych, tworzących najważniejsze wspólnoty ludzkie: dom i szkołę. Stąd Mieczysław Gogacz pisze, że humanizm jest skutkiem osobowych relacji miłości, wiary i nadziei [35]. Humanizm więc pozwala na wyróżnienie osoby, uznanie jej wartości, ochronę i rozwój. Zakłada on także głębsze poznanie człowieka i skupienie się

[33] H. Dobrowolska, *Totalna rewolucja w polskiej szkole. Komu służy produkcja „homo debilis"?*, https://ruchochronyszkoly.pl/aktualnosci/totalna–rewolucja–w–polskiej–szkole–komu–sluzy–produkcja–homo–debilis/, [dostęp: 14. 05. 2023].

[34] T. Stankiewicz, *Epistemologiczne i antropologiczne aspekty projektowania uniwersalnego*, „Paideia" 5/2023, s. 107.

[35] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 127–128 i 158–159.

na działaniach podkreślających godność osoby. Nikt nie zasługuje na wykluczenie, separację czy złe traktowanie ze względu na jakąś różnicę. Społeczeństwo, mimo rosnącej świadomości, nie do końca wie, jak traktować takie osoby, dlatego tak ważne jest uświadamianie ludzi. Dzięki humanizacji edukacji, osoby z niepełnosprawnościami nie są już oddzielane od społeczeństwa. Powstało wiele placówek integrujących takie osoby z osobami w pełni sprawnie funkcjonującymi, co pozwala na rozwój osób z niepełnosprawnościami w możliwie jak najbardziej naturalnym środowisku. Założenia takich szkół i przedszkoli są szczytne, mają pozwolić na integrację z różnymi osobami i nauczyć wzajemnej tolerancji, akceptacji, zrozumienia, ale nie zawsze wybór takiej placówki będzie odpowiedni, komfortowy dla osób z niepełnosprawnościami. W takich placówkach również zdarza się nieodpowiednie traktowanie, co demotywuje uczniów do dalszego rozwoju, powoduje ich samoizolację i w końcu przynosi skutki przeciwne do założonych.

Oprócz placówek powstały specjalne metody nauczania i wychowania, a nauczyciele są edukowani do pracy z takimi osobami. Powstały też nowe systemy edukacyjne, rozwija się kształcenie integracyjne i nauczanie włączające. To dowodzi, że społeczeństwo chce, aby osobom niepełnosprawnym żyło się lepiej, aby nie były izolowane, integrowały się z innymi, aby społeczeństwo było świadome, że każdy jest inny i należy wszystkich odpowiednio traktować. Humanizm powinien być cały czas obecny w świadomości ludzi, aby świat wciąż pamiętał o wartości każdego człowieka, aby wprowadzał zmiany, które pozwolą na to, aby społeczeństwo było przyjazną, bezpieczną przestrzenią dla każdego. Człowiek musi pamiętać o wadze chronienia relacji osobowych, powinien o nie dbać i stawiać je ponad dobra materialne.

Bibliografia

Bartczuk R., *Humanizm* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk t. 4, Lublin 2003, s. 655–657.

Buchnat M., *Formy organizacji kształcenia dziecka z lekką niepełnosprawnością intelektualną, a jego kompetencje społeczne*, Poznań 2015.

Cichocki R., Podmiotowość w społeczeństwie, Poznań 2003.

Dykcik W., *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki,* Poznań 2007.

Faron R., Krasnodębski M., *Poezja humanizmu, religii i metanoi. Dwugłos do książki Mieczysława Gogacza Skrzydła Aniołów*, „Ełckie Studia Teologiczne" 2/2001, s. 91–106.

Gogacz M., Andrzejuk A., *Niepełnosprawność (aspekty teologiczne)*, Poznań 1991.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki,* Warszawa 1987.

Gogacz M., *Filozoficzna identyfikacja godności osoby ludzkiej,* [w:] *Zagadnienie godności osoby ludzkiej*, red. J. Czerkawski, Lublin 1944, s. 113–140

Kapuściński W. J., *Człowiek czy humanista w kosmosie*, Kraków 1982.

Kowalczyk S., *Humanizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. Walkusz J., Lublin 1993, s. 1311–1314.

Krasnodębski M., *Niepełnosprawność apelem o humanizm*, „EPI. Kwartalnik problemów społecznych i medycznych" 1(17)2005, s. 12–15.

Kulbaka J., *Niepełnosprawni z dziejów kształcenia specjalnego*, Warszawa 2012.

Łomny Z., *Humanizm w szkicowanym obrazie historycznym — o jego jakościową obecność w edukacji przyszłości,* Kraków 2000.

O nowy humanizm w edukacji, red. Gajda J., Kraków 2000.

Ostrowska U., *Humanizm* [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, red. Pilch T., Warszawa 2003.

Papuda–Dolińska B., *Dziecko z niepełnosprawnością wzroku w roli ucznia szkoły ogólnodostępnej, integracyjnej i specjalnej*, Lublin 2017.

Pedagogika specjalna, red. Dykcik W., Poznań 2007.

Podmiotowość, osoba, tożsamość, red. Zaorski — Sikora Ł., Łódź 2007.

Stankiewicz T., *Epistemologiczne i antropologiczne aspekty projektowania uniwersalnego*, „Paideia" 5/2023, s. 89–112.

Suchodolski B., Wojnar I., *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*, Warszawa 1988.

Szymański M. J., *Edukacyjne problemy współczesności*, Kraków 2014.

Warchał A., *Podmiotowość w sferze społecznej*, Łódź 2007.

Wojnar I., *Humanistyczna pedagogika — w nieprzyjaznym otoczeniu*, Kraków 2000.

Zawiślak A., *Wybrane zagadnienia pedagogiki specjalnej,* Kraków 2009.

Źródła internetowe

Dobrowolska H., *Totalna rewolucja w polskiej szkole. Komu służy produkcja „homo debilis"?*,https://ruchochronyszkoly.pl/aktualnosci/totalna–rewolucja–w–polskiej–szkole–komu–sluzy–produkcja–homo–debilis/, [dostęp: 14. 05. 2023].

HUMANISM AND THE PERCEPTION AND EDUCATION OF PEOPLE WITH DISABILITIES

Summary

The following article titled *Humanization of the perception and education of people with disabilities* presents issues related to humanism and the perception of humans, as well as the education of people with disabilities. The aim of the article is to popularize this topic, draw attention to the value of humans and the problems that disabled people have to struggle with.

Nowadays, a lot is said about disability. Many educational programs are also being developed. However, there are still people and institutions that treat people with disabilities inappropriately. Disabled people, just like others, are valuable people, therefore they deserve decent treatment and the same rights as every human being. The goal of humanism is to show that regardless of how someone was born, whether they are disabled or not, regardless of gender, faith or nationality, everyone has a mind and is able to create many wonderful things. That's who we are and no one should be treated as inferior because of their differences.

Education of people with disabilities is also an important topic of this article. Integrative education and inclusive learning are described and compared here. The advantages and disadvantages of these systems are presented. Despite many good intentions, those systems do not always work and are not always the right choice for people with disabilities.

Keywords: *disability, humanism, person, education.*

VADEMECUM
FILOZOFII WYCHOWANIA, KULTURY I EDUKACJI

JACEK WORONIECKI OP

CO TO JEST FILOZOFIA? BIBLIOTEKA FILOZOFII UNIWERSALNEJ[1]

1. Filozofia a zdrowy rozsądek. 2. Filozofia a nauka. 3. Filozofia a filozofie. 4. Istotne cechy filozofii uniwersalnej. 5. Ogólny podział filozofii uniwersalnej. 6. Wskazówki bibliograficzne.

1. Filozofia a zdrowy rozsądek

Znany jest wszystkim ustęp z komedii Moliera *Mieszczanin szlachcicem*, w którym bohater jej Dandin ze zdziwieniem dowiaduje się, że skoro nie mówi wierszem, zatem mówi prozą: jest on z tego poniekąd dumny, nie zdając sobie sprawy, że podobnie do niego wszyscy inni ludzie też zawsze mówią prozą.

Coś podobnego bywa także, gdy idzie o filozofię. Jak wszyscy ludzie nieświadomie mówią prozą, tak samo poniekąd i filozofują, nie zdając sobie z tego zupełnie sprawy. Nie używają oni do tego osobnych terminów, jak to czynią filozofowie z zawodu, nie idą w swych dociekaniach tak daleko jak tamci — dodajmy też, nie błądzą po tylu manowcach co oni — ale niemniej w tym, co myślą, mówią i piszą, zajmują zawsze pewne stanowisko wobec podstawowych zagadnień filozoficznych, z którymi życie codzienne im się narzuca. Nawet gdy nie umieją czytać i pisać, i żadnego wykształcenia nie otrzymali, nie mogą oni nie zastanawiać się nad takimi podstawowymi zjawiskami, z którymi się wciąż spotykają, jako to śmierć i życie, przejawy i stopnie tego życia wśród stworzeń, zmienność, a jednak stała powtarzalność zjawisk w przyrodzie, porządek, jaki w niej panuje,

[1] Rękopis z Archiwum Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi w Zielonce sygn. APPD S39/135.

i zdarzające się od niego odchylenia, dobro i zło czysto fizyczne, czy moralne ze wszystkimi ich następstwami, i wiele innych. Oto najistotniejsze zagadnienia, które stają przed umysłem każdego człowieka i o których on coś myśli, choć się nad samym faktem myślenia o nich nie zastanawia.

Dalej nieco idą ci, którzy mieli możność otrzymać jakieś wykształcenie, choć kilka niższych klas szkoły powszechnej ukończyli. W nauce katechizmu, gramatyki i rachunków podstawowe te zagadnienia zostały im ściślej postawione i pogłębione, przy czym nakazano im też najprostsze ich rozwiązanie, jak również zaprawiono ich do poprawniejszego mówienia o tym wszystkim, a co za tym idzie i do poprawniejszego myślenia o tym wszystkim. I oni też, nawet, gdy naukę dalej posuwają i do matury gimnazjalnej dochodzą, nie zdają sobie jeszcze sprawy, ile to zagadnień filozoficznych stanęło już przed ich myślą, i o ilu z nich mają już pewne uzasadnione przekonania. A jednak cały ten dorobek umysłowy jest już początkiem filozofii, który w ogromnej większości ludzi winien wystarczyć na całe życie i który doświadczenie dojrzałych lat winno w nich pogłębiać, rozwijać i umacniać.

Małej już tylko ilości danym będzie poświęcić osobno nieco czasu na zastanowienie się nad naczelnymi zagadnieniami filozofii, na uświadomienie sobie ich doniosłości i na powiązanie zdobytych wiadomości w jedną całość, w jeden system. Będą to ci, którzy w liceach przeszli kurs propedeutyki filozofii i którzy później na uniwersytecie, w związku ze swoimi zawodowymi studiami, będą obowiązani do przesłuchania pewnych wykładów z dziedziny filozofii.

A już nieznaczna tylko garstka znajdzie się takich, którzy badaniu tych najgłębszych i najogólniejszych zagadnień świata i życia poświęcą cały swój wysiłek umysłowy. Tych nazywamy właśnie filozofami, ich pracę filozofowaniem, a wiedzę, której się poświęcają filozofią. Tą nazwą zwykliśmy oznaczać świadome i systematyczne zastanawianie się nad najogólniejszymi sprawami bytu myśli i czynu, wiążące je w jedną ograniczoną całość, w odróżnieniu od nieświadomego lub mniej świadomego zastanawiania się nad nimi, jakie spotykamy u wszystkich ludzi, choć w nierównym stopniu, zależnie od poziomu ich wykształcenia.

Odgradzając w ten sposób ścisłą filozofią od tego mniej lub więcej nieświadomego filozofowania ogółu ludzi, nie myślimy bynajmniej tym filozofowaniem pogardzać. Przeciwnie gotowiśmy nawet przyznać mu nazwę filozofii, ale w przeciwstawieniu do filozofii ścisłej i systematycznej nazywać tamtą będziemy filozofią zdrowego rozsądku. W filozofii uniwersalistycznej zajmuje ona

bardzo poczesne miejsce pewnego jakby sprawdzianu, z którym się wszystkie systemy filozoficzne winny rachować.

Nie sposób oczywiście iść tak daleko, jak to chcieli niektórzy filozofowie szkoccy, a później za nimi i francuscy, którzy sądzili, że filozofia nie jest niczym innym jak tylko prostym rozwiązaniem tego wszystkiego, co ludzie zdrowym swym rozsądkiem za prawdę uznają. Wspólne filozofii i zdrowemu rozsądkowi są tylko te nieliczne zasady poznania, jak zasada sprzeczności głosząca, że nie może jednocześnie być i nie być. Zasada przyczynowości, w myśl której każdy skutek winien mieć swoją przyczynę, twierdzenie, że całość jest większa od swej części, lub wreszcie naczelna zasada życia moralnego, że należy czynić to, co się uważa za dobre, a unikać tego, co się uważa za złe. One to są pierwszym i naczelnym przebłyskiem przyrodzonej zdolności naszego poznania, która nam daje moc wygłaszania i to najczęściej z całą pewnością sądów twierdzących lub przeczących o wszystkim, co nas otacza, lub co się w nas dzieje. Dzięki tym pierwszym zasadom człowiek posiada pewną urodzoną zdolność rozumowania, którą można nazwać logiką codziennego użytku — i do niej to się sprowadza to, co nazywamy zdrowym rozsądkiem. To wrodzone uzdolnienie ludzie posiadają w różnym stopniu doskonałości i przedstawia ono dla nich niezmierną wartość, której nic zastąpić nie zdoła.

Z chwilą jednak, gdy wyjdziemy z kręgu tych najogólniejszych zasad i wyrastającej z nich logiki wrodzonej i gdy zaczniemy w ich świetle zastanawiać się nad czymkolwiek, bieg myśli filozofa lub uczonego, oddanego jakiejś poszczególnej nauce, będzie zupełnie inny niż tego, który zwykłym tylko zdrowym rozsądkiem zastanawia się nad tym samym przedmiotem. Ten ostatni stwierdza fakty, opisuje je tak, jak z zewnątrz wyglądają, łączy je ze sobą wedle tego, co się najczęściej zdarza, ale rozebrać ich wewnętrznych składników nie potrafi ani wyjaśnić przyczynowych między nimi związków. On wierzy, że kij włożony do wody, wbrew temu co mu wzrok mówi, nie załamuje się, ale dlaczego tak się wydaje, tego wyjaśnić nie potrafi. Słowem wie, że tak jest, ale nie wie, dlaczego i nieraz przyjmuje bardzo naiwnie wyjaśnienie zjawisk, których nie umie sobie wytłumaczyć.

W społeczeństwach kulturalnych, w których wiele wiadomości ściśle podanych rozchodzi się przez szkołę powszechną, i te dane zdrowego rozsądku zostają pogłębione i po części przynajmniej sprostowane w tym, co miały w sobie zbyt naiwnego. W ten sposób poziom umysłowy społeczeństwa powoli się podnosi, co niewątpliwie wpływa na działalność zdrowego rozsądku młodych

pokoleń. On już od maleńkości rozwija się w nich pod wpływem ściślejszych wiadomości naukowych, rozpowszechnionych w otaczającej je atmosferze umysłowej. Na tę stronę oświaty społecznej należy zwracać pilną uwagę: powinna ona rozwijać zdrowy rozsądek, a nie zastępować go erudycją.

Zdrowy rozsądek ogółu nie może jednak być fundamentem nauki lub filozofii w tym sensie, jakoby ona były tylko jego przedłużeniem lub rozwinięciem, te ostatnie bowiem posługują się innymi metodami, którymi zdrowy rozsądek niewykształconego człowieka władać nie umie. Przedmiot mogą mieć ten sam, ale podejście do niego inne i metody inne. To prawda, że nauki i filozofia sięgają głębiej w rzeczywistości, podczas gdy zdrowy rozsądek staje niejako u jej wrót i stwierdza tylko podstawowe fakta, których wyjaśnić nie jest w stanie. Jest on więc tylko ich sprawdzianem negatywnym, i w tym sensie zarówno nauka, jak i filozofia winne się z nim bardzo rachować. Jak bowiem były kierunki filozoficzne, które przeceniały doniosłość zdrowego rozsądku, tak były i takie, które zbyt nim pogardzały i twierdziły, że filozofia nie potrzebuje się zupełnie na jego głos oglądać. Dążenia te zaznaczyły się szczególnie w idealizmie niemieckim, który w XIX w. wyrwał tak głęboki wpływ na całą umysłowość naszego świata cywilizowanego i któremu nasza kultura polska niestety też bardzo silnie uległa. Jeden z naczelnych myślicieli takiego kierunku, Hegel, gdy mu zarzucono, że jego spekulacje w dziedzinie astronomii są sprzeczne z faktami, odpowiedział najspokojniej: „Tym gorzej dla faktów". Nie tędy dziwnego, że wkrótce powstała przeciw apriorycznym spekulacjom filozofów silna reakcja pozytywizmu, żądająca rachowania się z faktami, które każdy spostrzega. Nie co innego i dziś znaczą tak często rozlegające się głosy wśród wykształconego ogółu, domagającego się filozofii bardziej życiowej, starającej się nawiązać kontakt z codziennym życiem i myśleniem przeciętnego człowieka, a nie odgradzającej się od nich swą oderwaną terminologią, nieraz wprost jakby żargonem, którego prócz małej grupy wtajemniczonych nikt nie rozumie.

Tak się przedstawia stosunek nauki i filozofii do zwykłego myślenia ludzkiego. Punkt wyjścia mają wspólny, mianowicie rzeczywistość świata w nas i wokoło nas, wspólne też mają pierwsze zasady. Którymi się w poznawaniu kierują i wrodzoną logiką wspólną wszystkim ludziom. Ale zaledwie ruszą z miejsca, wnet nauka i filozofia przeganiają czynność zdrowego rozsądku i dochodzą do takich wyników, do których on nigdy by nie doszedł. Doskonale uformułował ten stosunek nauki i filozofii do naiwnych pojęć zdrowego rozsądku Schiller.

„Człowiek, mówi on, nim zaczął filozofować, jest bliższym prawdy niż filozof, który swych dociekań nie ukończył. Można przeto bez dalszego badania uważać za błędne twierdzenie filozoficzne, skoro w swym wyniku ma ogólne mniemanie przeciw sobie. Dla tej samej jednak racji można je też uważać za podejrzane, jeśli i co do formy i metody ma to ogólne mniemanie za sobą". Powyższe słowa wziął jako dewizę swego dzieła o personalizmie William Stern, jeden z najwybitniejszych umysłów filozoficznych ostatniej doby. Rozróżnia on ściśle dane zdrowego rozsądku od danych, do których dochodzi nauka i filozofia, ale bynajmniej nie pogardza pierwszymi w przekonaniu, że zawierają w sobie sporo prawdy i posiadają rzeczywistą wartość sprawdzianu dla wszelkiej wiedzy ludzkiej.

2. Filozofia a nauka

Filozoficzne myślenie tędy tym różni się od zwykłego myślenia, do którego każdy człowiek obdarzony zdrowym rozsądkiem jest uzdolniony, że świadomie posługuje się ścisłą metodą poznania, dzięki której głębiej przenika istotne składniki rzeczywistości, dostrzega ich związki ukryte przed okiem powierzchownego obserwatora i wiąże wyniki swych badań w jedną organiczną całość.

Nieraz stawiane bywa pytanie, czy filozofia jest nauką i jaki jest jej stosunek do tych licznych poszczególnych nauk, którymi zajmują się umysły ludzkie. Otóż, jeśli wziąć wyraz nauka w znaczeniu szerszym, jako pojęcie rodzajowe, którego treścią jest systematyczna wiedza jakiegokolwiek przedmiotu, to zarówno filozofia, jak i poszczególne nauki są jej gatunkami. Wśród nich zajmuje filozofia pierwsze miejsce i jej przysługuje godność naczelnej nauki, gdyż sięga dalej w głąb rzeczywistości, poznaje bardziej ukryte i bardziej istotne jej składniki i czynniki, i przez to wznosi się ponad ogół poszczególnych nauk.

Częściej jednak używa się wyrazu nauka w znaczeniu węższym i wtedy obejmuje ona tylko poszczególne nauki w przeciwstawieniu do filozofii. W tym sensie i my będziemy się tutaj tym terminem posługiwali i wnet zobaczymy, na czym polega różnica między tymi dwoma przejawami wiedzy ludzkiej, jakie nazwami nauki i filozofii oznaczamy. Pozwoli nam to następnie poznać, jaki istnieje między nimi stosunek i czy, oraz w jakiej, pozostają do siebie zależności.

To, co filozofia ma wspólnego z innymi naukami, da się sprowadzić, poza pierwszymi zasadami myśli, o których mówiliśmy przed chwilą, do naczelnej

metody poznania ludzkiego, jaką jest analiza, czyli rozbiór. Rzeczywistość jest bardzo złożona, ale jej zjawiska, które staramy się poznać, stają przed nami jako coś jednego i prostego, robiącego nawet na pierwszy rzut oka wrażenie czegoś jednolitego, nie dającego się rozłożyć. Kto by to myślał, że woda, powietrze, światło i tyle innych zjawisk w świecie nie są bynajmniej czymś prostym, ale bardzo złożonym. Dopiero dokładniejsze zastanowienie doprowadza nasz umysł do wniosku, że ta jednolitość i niezłożoność jest pozorna, że wszystko, co nas otacza, jest bardzo złożone i że chcąc to poznać, należy je rozłożyć na wszystkie jego składniki wewnętrzne, a jednocześnie poznać czynniki zewnętrzne, które się przyczyniają do jego istnienia.

Nic nie ilustruje lepiej postępu analitycznego poznania jak rozwój chemii; zaczęła ona w starożytności od czterech pierwiastków, które uważano za proste składniki wszystkich ciał, później chemia doszła do wniosku, że takich prostych składników jest o wiele więcej, i w przekonaniu, iż są one już czymś bezwzględnie prostym nie podlegającym rozkładowi, nazwała je atomami. Tymczasem ostatniemu pokoleniu fizyków udało się rozbić budowy atomu i dowieść, że nie jest on tak prosty i niezłożony, jak to do niedawna jeszcze mniemano. Czy na tym punkcie jesteśmy już u kresu analizy materii?

Umysł ludzki może tęsknić do prostego wglądu w rzeczywistość, do poznania intuicyjnego nierównie doskonalszego, niestety jednak poza pierwszymi zasadami bardzo mało co poznajemy prostą intuicją bez ciężkiej pracy rozbierania, czyli analizowania. I jeżeli możemy sobie nieco zakres poznania intuicyjnego rozszerzyć, to tylko przez wytrwałe wysiłki, aby systematycznym rozbiorem odkryć jedność w wielości. Poznanie nasze, będące w świetle pierwszych zasad intuicyjnie chwytanych przez rozum w istocie swej analityczne, winno być oczywiście wciąż kontrolowane i uzupełniane przez syntezę tj. przez składanie w umyśle rozłożonych całości, aby się przekonać, czyśmy przy rozbiorze nie pobłądzili, i następnie, aby ją związać w wyższą całość z innymi poznanymi drogą analizy zjawiskami. Użyjmy tu porównania, które nam to zagadnienie nieco wyjaśni. Oto, gdy mamy wnieść do lokalu o małych drzwiach maszynę, która się w nich nie mieści, zmuszeni jesteśmy najpierw ją rozebrać na części, aby potem po wniesieniu złożyć ją na powrót w jedną całość. Coś podobnego jest i z naszym poznaniem teoretycznym. Bieg jego myśli jest zasadniczo analityczny, zmierza on bowiem do tego, aby sobie odtworzyć w umyśle pojęcie jakiejś rzeczywistości, czego nie możemy inaczej dokonać, jak tylko rozbierając

ją na jej składniki i czynniki. W poznaniu praktycznym dzieję się wprost przeciwnie, bieg jego myśli jest zasadniczo syntetyczny, czyli składający, zdąża ono bowiem do składania z dawnych poznanych teoretycznie tych praktycznych sądów, czyli nakazów, które mają pokierować czynem. Zobaczymy, jak to się odbywa w zeszytach poświęconych filozofii czynu.

Otóż, gdy idzie o zasadniczy bieg myśli, filozofia nie różni się od nauki, tak bowiem jedna, jak i druga jest zasadniczo analityczna, i tylko droga rozbierania poszczególnych zjawisk składających się na rzeczywistość dochodzi do syntetycznego ujęcia mniejszych lub większych całości. Co je natomiast różni, to są składniki i czynniki, którymi się w tej rzeczywistości zajmuje. Nauka zatrzymuje się nad bliższymi bezpośredniemu poznaniu przy pomocy zmysłów, a przy tym stanowiącymi to, dzięki czemu rzeczy się między sobą różnią; stąd taka mnogość poszczególnych nauk.

Tymczasem filozofia sięga i dalej, i głębiej, i wyżej. Jej przedmiotem są głębsze składniki i wyższe czynniki rządzące rzeczywistością, nie tak dostępne bezpośredniemu poznaniu od strony zmysłów i będące wspólnym podłożem wszystkich zjawisk składających się na rzeczywistość albo na pewne jej dziedziny. Stąd też podczas gdy nauk jest wiele, filozofia jest jedna.

Tak np. nauki przyrodnicze zajmują się światem materialnym, a w szczególności chemia i fizyka ogólnymi sprawami rządzącymi ciałami jako takimi, natomiast kosmologia, czyli filozofia przyrody, idzie głębiej i zastanawia się nad ogólnymi właściwościami materii, których przyrodnik swymi metodami nie chwyta, jako to istotny jej skład wyjaśniający jej powstanie, przeistaczanie się i niszczenie, jak następnie wynikające stąd jej własności, rozciągłość w przestrzeni i zmienność w czasie, którego jest miarą itd. Są to inne poziomy poznania analitycznego, i kto to dobrze zrozumie, ochroni się raz na zawsze od konfliktów między badaniem wspólnych zjawisk przyrody różnymi, ale bynajmniej nie sprzecznymi i nie wykluczającymi się nawzajem metodami nauki i filozofii. Podobnie i w ramach nauk przyrodniczych botanika i zoologia, a nad nimi ogólniejsza biologia zajmują się światem istot żyjących i metodami swymi badają przejawy tego życia w poszczególnych grupach czy to roślin, czy zwierząt; biologia szuka nawet tego, co może być we wszystkich zjawiskach życia wspólnego. Psychologia natomiast w szerszym znaczeniu, tak ją w starożytności i średniowieczu zrozumiano, idzie dalej i zastanawia się nad samym pierwiastkiem życia, któremu istoty żyjące zawdzięczają, że się różnią od świata istot martwych. Stąd

też inaczej podchodzi do zagadnienia życia i innymi metodami je bada filozof niż biolog. Wreszcie weźmy jeszcze inny przykład psychologii w dzisiejszym, ciaśniejszym tego słowa znaczeniu jako nauki o życiu świadomym człowieka. I one też winne być badane na dwóch poziomach. I na jednym wspólnym z naukami przyrodniczymi, a zatem metodami podobnymi do tych, jakimi się one posługują, i na drugim — wyższym, filozoficznym, docierającym głębiej i sięgającym wyżej do istotnych składników i czynników życia psychicznego.

Słowem, gdy filozofia stara się poznać dalsze wspólne składniki i czynniki wszechrzeczy, czyli, jak się to dawniej mówiło, ich „przyczyny pierwsze", nauki zajmują się ich składnikami i czynnikami bliższymi i własnymi, czyli w porządku bytu ich „przyczynami drugimi".

Jaki jest zatem wzajemny stosunek nauki i filozofii, czy i jaka istnieje między nimi zależność? Czy filozofia winna być na naukach zbudowana, jak chcą niektórzy, tak iż póki nie dojdą one do pełni rozwoju, o filozofii mowy być nie może? Ona miałaby być tylko ich uogólnieniem, a do tego konieczne jest opracowanie materiału, z którego ma ono być snute. Na tym stanowisku stanął pozytywizm, w przeciwstawie do idealizmu poprzedniej epoki, który raczej wszystkie nauki sprowadzał od filozofii. Stanowisko pozytywizmu winno być jednak odrzucone jako błędne.

Świadczy przeciw niemu najpierw niezależny od siebie w ciągu wieków rozwój tych dziedzin wiedzy ludzkiej, przy czym uderzającym jest, jak filozofia wyprzedziła nauki. Ona już w starożytności doszła do trwałych wyników, około których obraca się dotąd myśl ludzka, nie bez zmagań, ma się rozumieć i wielu odchyleń w różne strony. Nauki natomiast o wiele później doszły do trwałych wyników i to, co starożytność nam z ich dziedziny przekazała, rzadko, i w małym tylko stopniu przekracza zwykłe obserwacje zdrowego rozsądku.

Dodajmy tu nawiasem, że w starożytności u takiego np. Arystotelesa odróżnienie nauk od filozofii, choć w zasadzie znane, nie zawsze było w praktyce przeprowadzone, tak iż w jego spuściźnie obok prawd charakteru filozoficznego, znajduje się sporo materiału z dziedziny nauk, szczególnie przyrodniczych, nierównie mniej wartościowego od tamtych. Po odrodzeniu się jego filozofii w średniowieczu nie wszyscy dostrzegali te różnice i wiadomości naukowe czerpane z jego dzieł są często traktowane na równi z doktryną filozoficzną. Tu niewątpliwie leży źródło wielu uprzedzeń do wielkiego myśliciela greckiego, z chwilą, gdy się zaczął nowożytny rozwój nauk przyrodniczych, coraz bardziej posługujących się narzędziami do obserwacji i matematyką do ujmowania jej w ściślejsze ramy.

Niezależność wzajemna filozofii i nauki potwierdza następnie inny fakt, oto wielu uczonych, bardzo biegłych w swojej dziedzinie, filozofii nie zna, podobnie jak wielu filozofów nie zna wielu poszczególnych nauk, co nie przeszkadza, że tak jedni, jak i drudzy w granicach swej wiedzy bardzo owocnie pracują.

Sprowadzenie filozofii do takiej ogólnej syntezy wszystkich nauk równałoby się zresztą zaprzeczeniu jej możliwości. W samej rzeczy byłaby ona dopiero wtedy możliwa, gdy wszystkie nauki dojdą do pełni rozwoju, tak że będzie można z ich na zawsze już ustalonych wyników wysnuwać ogólną syntezę. Ale czy dojdą one kiedy do takiego stanu? Czy można się spodziewać, że przyjdzie moment, w którym myśl ludzka się zatrzyma, bo wyczerpie badania rzeczywistości, nie widząc w niej już nic dla siebie nieznanego. A gdyby nawet do tego doszło, to czy znajdą się tak potężne umysły ludzkie — choćby jeden tylko, który by w aż ciągu najdłuższego nawet życia zdołałby tak opanować dziedzinę wszystkich nauk, aby móc wysnuć z tego syntezę filozoficzną? Już dziś nikt nie może być specjalistą we wszystkich naukach, a cóż dopiero będzie, gdy dojdą one do pełni swego rozwoju!

Błędnym jest tedy traktować filozofię jedynie jako jakiś dalszy ciąg nauk, zaczynający się dopiero tam, gdzie one się kończą. Bynajmniej, filozofia i nauki wyruszają z tego samego punktu wyjścia, tj. z obserwacji tego, co się dzieje w nas i wokoło nas, ale zaraz od początku wkraczają na odrębne drogi, bo inaczej zabierają się do badania tych samych danych, czego innego szukają i odrębnymi posługują się metodami. Ciasne umysły z trudnością to pojmują. Zarówno wśród filozofów, jak i wśród uczonych nieraz znajdują się takie umysły ograniczone, które chcą za wszelką cenę metody swej wiedzy narzucić każdej innej. Tacy ani własnej swej nauki, ani filozofii daleko naprzód nie posuną. Natomiast umysły szersze i prawdziwie twórcze łatwo dojdą do rozróżnienia punktów widzenia filozofii i nauki, i nawet wtedy, gdy równorzędnie z filozofią zajmą się którąś z poszczególnych nauk, potrafią z wielką sprawnością operować w każdej z tych dziedzin odrębną a właściwą jej metodą.

Drogi nauk i filozofii są przeto dość od siebie niezależne, i ci, co na nie wstępują, winni kroczyć po nich samodzielnie, nie krępując się ponad miarę nawzajem. Zapewne, że pewien związek między nimi zawsze istnieć będzie, świadcząc o jedności wiedzy ludzkiej, będącej odbiciem w nas rzeczywistości jednej w sobie. Mają one jeden punkt wyjścia, którym jest obserwacja, i te same pierwsze zasady, w świetle których wszystko poznają i sądzą. Zapewne, że w głębi rzeczy

pewna zależność wszystkich nauk od filozofii nie da się zaprzeczyć, stąd też i pewne minimum filozoficznej kultury umysłu dla studiów każdej dziedziny naukowej jest konieczne. Jeszcze charakterystyczne były pod tym względem ubolewania wybitnego naszego lingwisty Jana Rozwadowskiego, że współczesne studia uniwersyteckie nie są oparte na jasnej, prostej i głębokiej filozofii życia w ogóle, a nauki i kultury w szczególności.

Dotyczy to przede wszystkim samych zasad prawidłowego myślenia, bez których żadna nauka obejść się nie może, a następnie i podstawowych wiadomości o procesie poznawczym i jego stosunku do rzeczywistości. Z tego tytułu filozofia zawsze będzie miała wobec całej dziedziny poszczególnych nauk pewne kierownicze stanowisko, polegające na tym, że aby je utrzymać w najogólniejszych ramach myślenia odpowiadającego obiektywnym danym. W tych granicach winna ona im jednak zostawić całkowitą samodzielność w stosowaniu własnych metod badania. Nawet gdy się zapuszczają na manowce nieznanych dotąd hipotez, winna im zostawić cierpliwie dość czasu na ich dociekania, bo i wśród tych manowców czasem czysto przypadkowo znajdowano ścieżynkę, która prowadziła do bardzo doniosłych prawd nieznanych dotąd ludzkości.

Nie będziemy się tu dłużej rozwodzić nad stosunkiem filozofii do teologii. Teologia, będąca systematycznym opracowaniem i rozwinięciem prawd objawionych przez Boga, przekraczających przyrodzone nasze poznanie, a przyjętych przez wiarę, stanowi osobną dziedzinę, odrębną i co do punktu wyjścia, i co do metody, od filozofii. Filozofia w swoim własnym zakresie spotyka się też z zagadnieniem Boga i naszego do Niego stosunku; zajmuje się Nim, jak to wnet zobaczymy osobna jej dyscyplina, zwaną teodyceą. Jest rzeczą oczywistą, że między wiedzą filozoficzną a wiedzą teologiczną o Bogu musi być ścisły związek, mimo to jednak każda w swej dziedzinie winna się wiernie trzymać swego punktu widzenia i ściśle posługiwać się właściwymi sobie metodami pracy.

3. Filozofia a filozofie

Poznawszy miejsce filozofii w całokształcie poznania ludzkiego i wyodrębniwszy ją tak od wiedzy dostępnej wszystkim i zwanej potocznie zdrowym rozsądkiem, jak i od dziedziny poszczególnych nauk, winniśmy teraz przyjrzeć się jej samej, jej stosunkowi do rzeczywistości i sposobom, w jakie

się zabiera do poznania tych dalszych i głębszych jej składników i czynników, które, jakżeśmy to widzieli, są własnym przedmiotem jej dociekań. W związku z tym okaże się koniecznym wyjaśnienie wprzódy tego faktu, że istnieją różne filozofie, i to bardzo odrębne, podczas gdy z porównania z naukami wynika, że w przeciwstawieństwie do nich filozofia jest tylko jedna.

Otóż jasnym jest, że te liczne filozofie nie różnią się między sobą tak, jak poszczególne nauki, jak np. matematyka od chemii albo filologia, ale jak różne kierunki w łonie tej samej nauki. Nikogo nie powinno dziwić, że w łonie filozofii kierunków tych jest więcej niż w jakiejkolwiek z poszczególnych nauk, skoro się weźmie pod uwagę, że ma ona najobszerniejszy przedmiot, obejmujący całość rzeczywistości, i że w niej bada to, co jest wspólne, a więc i bardziej ogólne. Na szerokim trakcie myśli ludzkiej, ciągnącym się przez wieki, sporo wydeptano osobnych ścieżek i kolein, które raz się z sobą zbiegają, to znów się rozchodzą, a czasami i zupełnie zarastają i znikają na krótszy lub dłuższy przeciąg czasu. Nietrudno wszakże między nimi dojrzeć jedną, bardziej utartą drogę, częściej używaną i przeto wyraźniej odcinającą się na tle tego szerokiego traktu wiekowej myśli ludzkiej. I ona nie zawsze jest równie widoczna dla oka badacza, bo i ona ulega wahaniom pod wpływem panujących prądów umysłowych i w pewnych momentach dziejowych zwęża się, a nawet częściowo i porasta trawą i chwastem polnym. A jednak uważne oko podróżnika zawsze ją odkryje wśród innych i na nią postara się kierować swe kroki. Tą wyjeżdżoną drogą na trakcie filozofii jest filozofia uniwersalistyczna, której niniejsza biblioteczka ma służyć, i systemów filozoficznych, czym je przewyższa i jakie są przeto jej istotne cechy.

Podstawową jej myślą jest to przekonanie, że filozofowanie jest czynnością społeczną całego rodu ludzkiego, który powoli, wspólnym wysiłkiem pokoleń przenika tajniki rzeczywistości i ujmuje w ten sposób zdobyte wiadomości w jedną systematyczną całość. Umysł pojedynczego człowieka jest ograniczony, a czas jego życia krótki, stąd też i to, co on sam jeden w poznaniu prawdy dokonać potrafi, jest czymś bardzo nieznacznym. A jeśli zacznie od tego, aby dobrze poznać pracę tych, którzy przed nim myśleli, sprawdzi jej wyniki, poprawi błędy, to, co jest w niej trwałego powiąże w całość i sam dalej zabierze się do badania zagadnień, których dotąd nikt nie tknął, to pomimo krótkiego życia niejedno będzie mógł dodać do skarbca wiedzy ludzkiej i w ten sposób przyczynić się od jej postępu. Tak się rozwijała nie tylko filozofia, ale i wszystkie nauki, i dziś uważane jest za podstawowe wymaganie metody naukowej w każdej dziedzinie

wiedzy dobrze znać historyczny rozwój zagadnienia, które się studiuje. Kto tego zaniedba i zechce tak swe poszukiwania podzielić, jakby nikt przed nim nigdy na dany temat nie myślał, ten straci wiele czasu na odkrywanie tego, co inni przed nim już odkryli — na odkrywanie Ameryki, jak się to zwykło mówić — przy czym nieraz nie dorówna swym poprzednikom i raczej zatrzyma albo nawet cofnie rozwój wiedzy, niż go naprzód popchnie.

Filozofem, który w zaraniu naszej kultury wyraźnie postawił to żądanie poznawania rzeczywistości wysiłkiem społecznym, był Arystoteles. Sam on, jak nam jego dzieła świadczą, niezmiernie dbał o to, aby dobrze poznać myśl swych poprzedników i wyłuskać z niej wszystko, co ma trwałą wartość, i na początku II Księgi swej *Metafizyki* rozwinął bardzo jasno ten proces wyszukiwania prawdy w sprzecznych nieraz poglądach myślicieli minionych wieków. Nie brakło jednak nigdy filozofów, którzy się wzdragali przed takim wchodzeniem na utarte przez poprzedników drogi. O jednym z nich — Epiklecie — opowiada Diogenes Laertios, że napisał jakieś 300 prac i w żadnej z nich nie wspomniał nawet imienia innego myśliciela.

Jasnym jest, że to przeciwstawieństwo nie da się sprowadzić tylko do różnic w zapatrywaniach i metodach filozoficznych, ale że sięga głębiej do różnic w charakterach i moralnym nastroju samych myślicieli. Kto nie opanował miłości własnej, ten łatwo i w dziedzinie wiedzy ulegnie pokusie używania jej dla swej chwały, dla pokazania swej wyższości nad innymi i niezależności swych zapatrywań od cudzych poglądów. Dla takich usposobień kroczenie utartymi torami będzie jakby jakimś pomniejszeniem i zawsze będą się oni starać wydeptywać sobie własne ścieżki, choćby nikt nie chciał na nie w ich ślady wchodzić.

Ogólnie jednak, tak w starożytności, jak i w średniowieczu, przeważała tendencja solidarnego wysiłku w dociekaniach filozoficznych. Zarysowało się tam kilka kierunków, które dzieliły między sobą ogół myślicieli, ale świadomie żądania przeciwstawienia się im wszystkim nie ujawniały się jeszcze, tak jak to miało miejsce w późniejszych czasach, po przewrocie umysłowym wywołanym reformacją. Gdy w XIII w. filozofia Arystotelesa doszła do pełni swego odrodzenia, zasada przez niego ustalona, że największym filozofem jest sam myślący ród ludzki, stała się podstawą całej pracy naukowej najgenialniejszych przedstawicieli tego kierunku myśli, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Św. Tomasz jeszcze bardziej ją rozwinął i pogłębił, a zarazem dokładniej uzasadnił tak, iż odtąd stała się ona kamieniem węgielnym tej filozofii uniwersalistycznej, której jest on po Arystotelesie najgenialniejszym przedstawicielem.

Wielki wybuch indywidualizmu XVI w., spotęgowany później wstrząsem, jaki rewolucja francuska wywołała w życiu umysłowym świata o kulturze łacińskiej, zrodził i w filozofii bardzo świadome tendencje partykularystyczne, przeciwstawiające się ostro zasadzie uniwersalistycznej minionych wieków. Główni przedstawiciele nowożytnej filozofii, Bacon, Kartezjusz, Rousseau i inni, nie tają się ze swymi uprzedzeniami do filozofii poprzedzających pokoleń i wyraźnie głoszą żądanie, aby filozof jak najmniej się rachował z tym, co przed nim myślano. Rousseau idzie tu najdalej i radzi, aby zawsze trzymać się opinii filozoficznych najbardziej odbiegających od ogólnie przyjętych. Hasła te w ostatnich trzech wiekach nadawały podstawowy ton myśli filozoficznej, i choć śliczny rozwój historii filozofii od końca XVIII w. powinien był działać tu otrzeźwiająco, to jednak do dziś dnia dążenia partykularystyczne przeważają nad starym uniwersalizmem. Stąd ten chaos, jaki w dziedzinie filozofii panuje, ta nie dająca się ująć w jakąś całość rozbieżność systemów, te wciąż nowe próby stworzenia systemów oryginalnych, które na moment zajaśnieją na firmamencie myśli, aby wkrótce zginąć w zapomnieniu. Śmieszność tego stanowiska niejednego uderza, stąd to humorystyczne określenie filozofa, które można usłyszeć w Niemczech: „Taki pan, który zawsze innego jest zdania". Pomimo tego, ilu wykształconych ludzi żywi przekonanie, że o wartości filozofa decyduje nie tyle prawdziwość, ile oryginalność jego poglądów, tak jakby to szło przede wszystkim o powiedzenie czegoś nowego, a nie o ściślejsze poznanie prawdy.

Stąd też się tłumaczy i to zjawisko, że tyle podręczników historii filozofii ogranicza się do inwentaryzowania systemów filozoficznych i do oceniania tylko stopnia nowości poglądów ich twórców, a tak mało z nich się interesuje pytaniom, gdzie jest prawda. Oczywistą jest rzeczą, iż autorzy takich podręczników nie mają wiele zrozumienia dla myśli filozoficznej dawnych wieków, a szczególnie dla kierunku tak uniwersalistycznego jak ten, którego naczelnymi przedstawicielami są Arystoteles i św. Tomasz. Dla nich prawdziwa twórczość w dziedzinie filozofii budzi się dopiero z chwilą, kiedy w umysłowości ludzkiej pojawia się reakcja indywidualizmu przeciw wszelkim więzom społecznym i kiedy zaczyna filozofii nadawać zasadniczy ton punkt widzenia partykularystyczny. Poznawszy powstanie filozofii uniwersalistycznej w perspektywie dziejowej i antagonizmu, w jakim z konieczności znajdują się do niej filozofie partykularystyczne, porównujemy je teraz między sobą pod względem ogólnej ich treści. Pozwoli nam to jeszcze lepiej dać ogólną charakterystykę tego

głębokiego kierunku myślowego, którego uprzystępnieniu ma służyć nasza biblioteczka.

4. Istotne cechy filozofii uniwersalistycznej

Właściwą charakterystyką filozofii uniwersalistycznej, w odróżnieniu od kierunków partykularystycznych, jest to, czemu zawdzięcza ona swą nazwę, a mianowicie całkowitość, nieograniczanie się do jednego jakiegoś składnika czy też czynnika badanego zjawiska, ale obejmowanie ich wszystkich. W przeciwieństwie do nich systemy partykularystyczne wyrywają z całości jeden składnik lub czynnik i około niego rozbudowują swą doktryną, pomijając pozostałe, a nieraz nawet odrzucając je całkowicie. Wystarczy wymienić takie doktryny filozoficzne czy to ogólniejsze czy bardziej szczegółowe, jak materializm i spirytualizm (typu Kartezjusza), jak realizm i konceptualizm, sensualizm i idealizm, determinizm i indeterminizm i tyle, tyle innych, aby sobie uprzytomnić ułamkowość podobnych wysiłków. W każdej z tych doktryn tkwi sporo prawdy; ten jeden składnik badanego zagadnienia, który wysunęła ona na czoło, jak np. materia lub duch, rozum i jego granice, prawo i sumienie, zmysły i umysł itd. jest w niej dobrze zbadany i nieraz mogła ona na tym punkcie posunąć naszą wiedzę naprzód. A jednak w całości zadowolić nas nie może, bo pomija inne składniki zagadnienia, równie ważne, a nieraz i ważniejsze, przez co temu jednemu, które wysunęła na czoło, przypisuje zbyt wyłączne znaczenie nieodpowiadające rzeczywistości. Czynnik materialny odgrywa na świecie ogromną rolę i materializm w badaniu tego składnika rzeczywistości sporo odkrył nowych, nieznanych dotąd ludzkości prawd, które weszły na stałe do skarbca wiedzy. A jednak jest on jako system filozoficzny z gruntu błędny, nie tyle przez to, co twierdzi ze świata materii, ile przez negacje pierwiastków duchowych rządzących materią. I samej dziedziny materii nie jest on w stanie dzięki swemu negatywnemu nastawieniu dobrze poznać i przeniknąć, bo nie jest w stanie wyjaśnić, czym się różnią ciała żywe od martwych.

Ułamkowość systemów partykularystycznych tym się tłumaczy, że są one dziełem jednego człowieka, rozwijanym najwyżej jakiś czas przez grupę jego uczniów, którzy podobnie jak mistrz nie chcą lub nie umieją czerpać ze skarbca wiedzy nagromadzonego przez zastępy myślicieli poprzednich wieków. Jednego umysłu

i jego życia choćby najdłuższego jest za mało na to, aby o własnych siłach objąć całość zagadnień, którymi zajmuje się filozofia. Trzeba sobie wprzódy i to długim a wytrwałym wysiłkiem, przyswoić to, co już ludzkość posiada nagromadzonych wiadomości, i dopiero wtedy można się zabierać do badania nietkniętych dotąd jeszcze zagadnień, a tych jest więcej, niż ogół mniema. Rzeczywistości twierdzącej w nas i otaczającej nas zewsząd nie wyczerpiemy tak łatwo naszą wiedzą.

Otóż uniwersalistyczna doktryna filozoficzna tej ułamkowości, a z nią i jednostronności nie posiada. Nie w tym sensie oczywiście, aby nie było w niej luk i braków i aby już wszystkie zagadnienia miały rozwiązanie. Bynajmniej i ona widzi przed sobą ogromne, nietknięte jeszcze wiedzą ludzką złoża, które pragnie badać, ale w tym sensie, że w każdym zagadnieniu, stara się dotrzeć do wszystkich jego składników i wszystkie je uwzględnić. Dane swoje czerpie wszędzie, gdzie je można znaleźć, czy to z tradycji własnej szkoły, czy w najbardziej obcych sobie doktrynach, z których chętnie wyłuskuje wszystko, co w nich jest pozytywnego, aby to wcielić do własnej syntezy. Nieraz naraża ją to na zarzut elektyzmu, ale zarzut tego rodzaju świadczy tylko, jak mało kto umie odróżnić materialną kompilację od żywej syntezy przetwarzającej w organiczną jedność nieraz bardzo różne między sobą nierówności.

Tym się tłumaczy, że owi historycy filozofii, którzy się zajmują przeważnie inwentaryzowaniem doktryn filozoficznych i układaniem ich w pewne ramki czy też szufladki z odpowiednimi napisami, mają z filozofią uniwersalistyczną niemały kłopot, bo ona się w tych ramkach nie mieści. Nie jest bowiem ani materialistyczna, ani spirytualistyczna (w sensie Kartezjusza), bo choć broni do ostatniego tchnienia pierwiastka duchowego i jego substancji, widzi go jednak w człowieku organicznie (substancjalnie) związanym z materią i zmuszonym rachować się z jej prawami, w całej swej działalności. To samo można by powiedzieć i o innych przeciwstawieństwach, któreśmy wyżej wymienili, jak realizm i konceptualizm, racjonalizm i agnostycyzm, sensualizm i idealizm, heteronomizm i autonomizm, determinizm i indeterminizm i inne. Wszystko to są ramki zbyt ciasne, aby uniwersalistyczne rozwiązanie tych rozmaitych zagadnień mogło się w nich pomieścić. Filozofia uniwersalistyczna wszystkie je przekracza, bo nad nimi góruje i doskonale łączy w sobie to wszystko, co w tamtych jednostronnych doktrynach jest twórczą prawdą. Stąd słusznie możemy mówić o jej transcendentalności w stosunku do wszystkich systemów partykularystycznych.

Tutaj znajduje się źródło tych wszystkich uprzedzeń do filozofii uniwersalistycznej, jakich nie jest w stanie przemóc, ktokolwiek stoi na stanowisku partykularystycznym. Raz wydaje mu się ona tylko eklektyczną kompilacją z różnych przeciwnych sobie doktryn, to znów zarzuca jej brak oryginalności, wyrzeczenie się samodzielności w pogoni za prawdą, zbytnie uleganie tradycji, opieranie się na powagach dawnych myślicieli, szczególnie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu itp. Nie jednemu sama nazwa filozofii uniwersalistycznej zda się nieuzasadnioną, albo nawet pretensjonalną, bo w filozofii perypatetycznej, zapoczątkowanej przez Arystotelesa, a rozwiniętej dalej przez Tomasza, nie widzi on nic innego jak tylko doktrynę partykularystyczną tych dwóch myślicieli, jedną z wielu, jakie wieki wydały.

Otóż tak bynajmniej nie jest. Jeśli ten kierunek myśli nie chce występować pod nazwą filozofii Arystotelesa lub Tomasza, ale pretenduje do nazwy filozofii uniwersalistycznej, to właśnie dlatego, aby zaznaczyć jak najwyraźniej, że nie idzie mu bynajmniej tylko o przechowywanie lub komentowanie, albo choćby nawet rozwijanie doktryn filozoficznych tych dwóch poszczególnych ludzi, ale o rozbudowywanie pod ich przewodem myśli filozoficznej całego rodu ludzkiego. Oni dwaj pojęli tak jak nikt inny tę prawdę, że filozofowanie jest funkcją społeczną i że jedynie w mocnym oparciu o pracę minionych pokoleń indywidualne poczynania na tym polu mogą przynieść trwałe rezultaty. Dzięki temu ich doktrynę możemy w potocznej mowie nazywać arystotelizmem, ale bynajmniej nie w tym sensie, w jakim doktrynę Kartezjusza nazywamy kartezjanizmem lub Kanta — kantyzmem. Do doktryny dwóch wielkich koryfeuszów filozofii uniwersalistycznej należy zastosować to, co o samym tylko Tomaszu z Akwinu mówił jeden z jego najwybitniejszych zwolenników w XVII w.: „My w Tomaszu szukamy i bronimy czegoś więcej niż samego Tomasza".

Osobisty wkład dwóch genialnych umysłów do filozofii uniwersalistycznej jest ogromny, ale jak Tomasz jasno sobie zdawał sprawę, że Arystoteles filozofii nie wykończył i że dalej należy ją rozwijać, tak i my nie myślimy uważać syntezy arystotelesowsko–tomistycznej za ukończoną i ograniczać się tylko do jej wykładania i bronienia. To drugie należy postawić na ostatnim miejscu i tylko w razie konieczności poświęcić mu nieco czasu. Głównym naszym zadaniem winno być najpierw przypominać tyle zapomnianych fragmentów tej głębokiej doktryny i po odpowiednim zaktualizowaniu ich i odświeżeniu podawać współczesnym nam umysłom. Następnie wypadnie, jak to się mówi w języku

szkolnym, rozwijać dalej potężną jej wirtualność, tzn. wysnuwać z niej dalej, nieapriorystycznie, ale pod ciągłą kontrolą obserwacji rzeczywistości, zawarte w niej prawdy, na których umysł ludzki się jeszcze nie zatrzymał, albo przynajmniej, których dotąd ściśle i metodycznie jeszcze nie opracował. Tej pracy starczy na pokolenia.

W stosunku do Arystotelesa i Tomasza zajmiemy zawsze stanowisko pełne szacunku i ufności w myśl zasady, którą pierwszy z nich wygłosił: *pisteuci gar dei ton mantanonta* („uczący się musi wierzyć nauczającemu"). Ich twierdzeń nie myślimy przyjmować jako jakichś nieomylnych orzeczeń, ale uważamy, że nad każdym z nich warto się zawsze głęboko zastanowić, choć nieraz wypadnie je pogłębić, sprecyzować, poprawić, a czasami nawet odrzucić. To ostatnie wypadnie uczynić z większością poglądów odnoszących się do poszczególnych nauk, które, jakeśmy to wyżej wyznaczyli, w starożytności i średniowieczu zbyt były z filozofią pomieszane, a które wobec nowożytnego rozwoju nauk ostać się nie mogą. Nieraz nam się zdarzy, ku zgorszeniu partykularystów, wysnuwać z nauki Arystotelesa i Tomasza wnioski, których oni sami nie wysnuwali, ale które się tego wysnucia na mocy logiki domagają. Najlepszym tego przykładem jest np. nauka o Bogu tak fragmantarystycznie jeszcze zarysowana u Arystotelesa, a jednak zawierające w sobie wirtualnie to wszystko, co z niej późniejsze pokolenia wysnułem i co Tomasz tak genialnie ujął w jedną syntezę. Nikogo nie powinno dziwić, że w tej pracy nieraz ukażą się w gronie filozofii uniwersalistycznej rozbieżne poglądy. Źle byłoby, gdyby było inaczej. Kto śledzi bieg tego potężnego prądu myśli od wieków, wie dobrze, że jest pełen zmagań i sporów wewnętrznych, co najlepiej świadczy o żywotności jego.

Filozofia uniwersalistyczna nie myśli też bynajmniej płacić swym rywalkom partykularystycznym pięknym za nadobne i przesłaniać sobie uprzedzeniami prawdziwe wartości, które nieraz (nie zawsze i nie wszystkie) mogą zawierać. Stosunek jej do nich jest zawsze raczej życzliwy i nawet, jak to dobrze wyrażono, zaborczy. Ceni ona sobie włożoną w nie pracę, i pomijając ich uprzedzenia, negację i całą jednostronność, stara się wyłuskać zawarte w nich prawdy, a gdy są czymś nowym, wciela je nawet do swej syntezy. Hasło to wygłosił już w starożytności Justyn Męczennik w II w. po Chr., a zanim powtórzył je Ambroży: „Każda prawda, ktokolwiek by ją wygłosił, pochodzi od Ducha Św.", a więc jest naszą i winna być do naszego skarbca wiedzy włączona. Nawet i do błądzeń w poszukiwaniu prawdy należy się odnosić z szacunkiem i z wdzięcznością, jak tego żąda

Tomasz z Akwinu, bo i z nich wiele się nauczyć i skorzystać można. Wskazują nam one, że na tej lub owej drodze przejścia nie ma, i sprawiają, że nie tracimy czasu na wchodzenie na nie i od razu szukamy pewniejszych przejść. Oto, jak się przedstawia ogólną charakterystykę filozofii uniwersalistycznej w porównaniu z kierunkami partykularystycznymi, które zapanowały nad Umysłowością ostatnich trzech wieków. Jest to prąd głęboki i szeroki, na pozór spokojny, ale w istocie swojej wartki i zdolny porwać i daleko zaprowadzić umysły, które zainteresuje. Żądać on od nich będzie, wszakże nie tylko uzdolnień w dziedzinie poznania, ale i pewnych zalet w dziedzinie charakteru, a szczególnie opanowania tej chęci wyróżnienia się w poszukiwaniu prawdy, a nieraz niestety i kosztem tejże prawdy. Filozofia uniwersalistyczna żąda pewnej ascezy w życiu umysłowym i żąda ona karnego stanięcia szeregu myślicieli, którzy solidarnym wysiłkiem społecznym badają rzeczywistość świata, żąda opanowania wciąż budzącego się w duszy pragnienia, aby zaimponować innym oryginalnością poglądów, choćby z uszczerbkiem prawdy. Słowem, przyświeca jej głęboki ideał bezinteresowności w poszukiwaniu tej prawdy, i to niewątpliwie wielu od niej odstrasza, natomiast wielu innych właśnie pociąga i zagrzewa do pracy.

5. Ogólny podział filozofii uniwersalistycznej

Przyjrzyjmy się teraz w krótkości na zakończenie ogólnemu podziałowi filozofii, nie wchodząc w pewne spory, które się wkoło tego zagadnienia toczą. Na jedno tylko zwrócimy uwagę, że od czasów starożytnych i średniowiecznych nastąpiły pewne przesunięcia w związku z wyraźniejszym wyodrębnieniem nauk przyrodniczych i psychologii doświadczalnej, których już dziś do filozofii nie zaliczamy. Stąd miejsce fizyki u Arystotelesa zajęła kosmologia, a psychologia filozoficzna, czyli jak ją dziś nazywamy racjonalna, też już nie odpowiada temu, co nauka o życiu obejmowała u wielkiego myśliciela greckiego.

Filozofię zwykło się dzielić na trzy podstawowe działy, a mianowicie na logikę, filozofię spekulatywną i filozofią praktyczną. Zaznaczamy jednak zaraz, że nazwa ostatniego działu nie jest ścisła, filozofia bowiem praktyczna, jeśli idzie o metodę poznania, jest także spekulatywna, a nazwę swą zawdzięcza temu tylko, że ma za przedmiot działalność człowieka, podczas gdy tak zwana filozofia spekulatywna zajmuje się tym wszystkim, co do zakresu jego działalności nie należy.

Logika jest niejako przedsionkiem filozofii, przynajmniej co się tyczy pierwszej jej części tzw. logiki formalnej. Zajmuje się ona samym przebiegiem poznawczym rozumu, który nazywamy rozumowaniem, i przez zastanowienie się nad nim daje umiejętność prawidłowego używania tego narzędzia naszej myśli. Racją, dla której nie zalicza się jej do właściwości filozofii, jest to, że jest w równym stopniu konieczna każdej nauce, nie jest bowiem niczym innym jak uświadomienie sobie i systematycznym opracowaniem tej logiki codziennego użytku — *logica utens* — o której wyżej mówiliśmy i która jest naczelnym składnikiem tego, co nazywamy zdrowym rozsądkiem.

Poza prawidłowość rozumowania logika formalna nie wychodzi i treścią rozumowania się nie zajmuje, ani też jego zasadami wynikającymi ze stosunku do tej treści. To zadanie przypadła w udziale tak zwanej logice materialnej, która już całkowicie należy do filozofii, gdyż bada analitycznie składniki procesu poznawczego, tak jak się one w rozumowaniu przejawiają i działają. W niej po raz pierwszy staje przed nami jedno z centralnych zagadnień całej filozofii uniwersalistycznej, będące kluczem do zrozumienia jej budowy, a mianowicie zagadnienie pojęć ogólnych, czyli, jak zwykliśmy je od niedawna nazywać, powszechników. Logika nie rozwiązuje go całkowicie, pozostawiając to, gdy idzie o ich powstanie w umyśle, psychologii, a o wartość rzeczywistą ontologii.

Filozofia spekulatywna zaczyna swoją pracę od dołu, od tego, co jest nam najprzystępniejsze, czyli od świata materialnego. Pomija ona na razie podstawowy jego podział na istoty martwe i żyjące i zajmuje się tylko tym, co obie dziedziny mają wspólnego, a więc głębszymi składnikami wszelkich istot, w których skład wchodzi materia i których wspólną cechą jest zmienność w ramach przestrzeni pod miarą czasu. Ten podział filozofii nazywamy kosmologią lub filozofią przyrody.

Następny dział filozofii zajmuje się już tylko światem istot żyjących. Pozostawia on naukom przyrodniczym: biologii, fizjologii i psychologii doświadczalnej badanie bliższych składników i czynników życia rozróżniających jego podstawowe zjawiska i nawet rodzaje, i gatunki istot żyjących, i idzie w głąb do tego, co jest źródłem wspólnym zjawisk życiowych. Mamy tu do czynienia z psychologią, zwaną w odróżnieniu od doświadczalnej racjonalną lub spekulatywną. Zajmuje się ona najpierw w swej części ogólnej podstawowym zagadnieniem samego pierwiastka życia zwanego duszą i jego stosunkiem do ciała, jakie ożywia, a następnie w części szczegółowej bada jego czynności, najpierw wspólne

duszy i ciału, potem własne samemu pierwiastkowi duchowemu, co ma miejsce tylko u istot rozumnych, świadomych swojego życia duchowego.

Po kosmologii i psychologii wzrok filozofa sięga głębiej, i wiedząc już z tej ostatniej, że świat nie ogranicza się tylko do samej materii i że oprócz niej istnieje jeszcze odrębny świat ducha, zastanawia się teraz z kolei nad tym, co oba te światy mają wspólnego, a mianowicie nad bytem jako takim. Podobnie jak kosmologia analizowała ogólne warunki i składniki bytu materialnego, tak teraz metafizyka stara się poznać składniki bytu w ogóle. Najpierw czyni to ona ze strony samego przedmiotu i ten dział stanowi jej część najogólniejszą, zwaną ontologią. Jest ona nauką o bycie jako takim i o najogólniejszych, a zarazem najistotniejszych składnikach i czynnikach dających się wyodrębnić umysłem we wszystkim, co istnieje.

Z ontologią łączy się następnie kryteriologia, która ma za zadanie zbadać poznawalność bytu przez nasz rozum. Nawiązuje przeto ona do psychologii, ale właściwie należy już do metafizyki, gdyż zajmuje się nie samym procesem poznawania, ale jego wartością w stosunku do rzeczywistego bytu. Ten dział filozofii nabrał szczególnego znaczenia w ostatnich wiekach, odkąd zaczęto pod wpływem Kanta podawać w wątpliwość obiektywność naszego poznania, a przeto zdolność naszego umysłu do ujmowania prawdy w rzeczach.

Wreszcie pozostaje metafizyce jeszcze jedno spekulatywne zagadnienie, a mianowicie zagadnienie istnienia i natury czystego ducha, niezwiązanego w swym bycie i działalności z materią. Przekonanie, wyniesione z psychologii o istnieniu czynnika niematerialnego na świecie, i ogólna nauka o bycie zniewala umysł do postawienia tego pytania, tym bardziej że i obserwacja zarówno własnego życia wewnętrznego, jak i otaczającego nas świata skłania nas do szukania wyjaśnienia takich zjawisk jak poczucie obowiązku i ład we wszechświecie. Prowadzą nas one do uznania jakieś istoty rozumnej rządzącej tak wszechświatem — makrokosmosem — jak i sumieniem — mikrokosmosem. Ten ostatni dział filozofii stanowi przedmiot teodycei, która w odróżnieniu od teologii bez opierania się na objawieniu stara się o samych siłach przyrodzonych naszego rozumu dojść do poznania istnienia i natury pierwszego Bytu, od którego wszystkie inne są zależne.

Po wyczerpaniu wszystkiego, co nie wchodzi w zakres naszej działalności, i przez to stanowi przedmiot filozofii spekulatywnej w ściślejszym jej znaczeniu, przechodzimy na koniec do tego działu filozofii, który ma za przedmiot własną naszą działalność i który obejmuje nazwą filozofii praktycznej. Jakeśmy to już zaznaczyli, różnica między tymi dwoma działami jest czysto przedmio-

towa. Z punktu widzenia metody, filozofia praktyczna jest mniej spekulatywna od tak zwanej praktycznej, nie ma ona bowiem bynajmniej na celu dać bezpośrednio umiejętność praktyczną tej lub innej naszej czynności, ale pokierować drogą analizy poznaniem składników i czynników wszelkiej działalności ludzkiej. Działalność ta jest bardzo rozmaita, ale na czoło jej wysuwa się to, co nazywamy postępowaniem moralnym i co obejmuje zespół wszystkich dobrowolnych czynów człowieka, za które ponosi on, choć nie zawsze w równym stopniu odpowiedzialność. Ogólną tą działalnością człowieka zajmuje się filozofia moralna, rozróżniamy w niej jednak działalność jego jednostkową, czyli indywidualną, będącą przedmiotem etyki i działalność społeczną, będącą przedmiotem socjologii.

Oprócz tej ogólnej działalności człowieka niewytwarzającej nic poza nim, istnieje jeszcze działalność jego przetwarzająca coś z otaczającego go świata. I ona też winna być przedmiotem osobnego zastanowienia, szczególnie gdy jest wyrazem potrzeby odtworzenia pewnego ideału piękna. Zajmuje się nią estetyka, która, biorąc ogólne pojęcie piękna z antologii, Bada jego przejawy w różnych dziedzinach życia i jest podstawą tak bardzo różnorodnej twórczości artystycznej człowieka. Z nią powracamy znowu do świata materii i zmysłów, już jednak widzialnego z wyższego i idealniejszego punktu widzenia piękna, i ona to zamyka cykl dyscyplin filozoficznych.

Aczkolwiek różne własnym swym przedmiotem, zachowują one wszystkie między sobą głęboką jednolitość, co nie ma miejsca w dziedzinie nauk . Racją zaś tego jest to, że filozofia zajmuje się głębszymi, a przeto i bardziej wspólnymi składnikami i czynnikami wszechrzeczy, podczas gdy nauki zajmują się ich składnikami i czynnikami bliższymi, stanowiącymi właśnie o ich rozmaitości. Toteż filozofia wymaga objęcia całości składających się działów i dopiero po pewnym opanowaniu tej całości pozwala na specjalizowanie się w tej lub owej z poszczególnych jej dyscyplin.

Dodajmy jeszcze na zakończenie, jak wielką doniosłość dla studium filozofii uniwersalistycznej posiada historia filozofii. Nie powinna ona być oczywiście traktowana jako proste inwentaryzowanie poglądów poszczególnych filozofów w ciągu dziejów, ale jako dzieje zmagania się umysłu ludzkiego, aby się dowiedzieć, jak się mają rzeczy w prawdzie i rzeczywistości. Hasłem jej winny być te słowa Tomasza z Akwinu: „Nie o to nam przede wszystkim idzie, co ludzie myśleli, ale gdzie jest prawda".

Chcąc przedstawić powyższy podział filozofii w sposób bardziej przejrzysty, damy na zakończenie schematyczny rozkład dyscyplin, które się na nią składają, w tym porządku, w jakim je tu wymieniliśmy. Dodajmy do nich na początku jeszcze jedną, mianowicie wstęp do filozofii, który jak to niniejsza praca czyni, ułatwić ma ogólne zorientowanie się w całej tej tak ważnej dziedzinie myśli ludzkiej.

Każdej z tych dyscyplin pragniemy poświęcić jeden albo i kilka zeszytów naszej biblioteczki i starać się będziemy wysuwać w każdym z nich na czoło zagadnienia centralne, koło których i wszystkie inne w tej samej dziedzinie się obracają.

			1. Wstęp do filozofii
Logika	Logika formalna	Wzgląd na prawidłowość rozumowania.	2. Logika (fil. myśli)
	Logika materialna	Wzgląd na jego treść w ogólności	3. Kosmologia (Fil. Mater.)
	Fil. świata widzialnego, czyli fil. przyrody	Przyrody ożywionej, w szczególności świadomego życia człowieka	4. Psychologia, (Fil. życia, zwłaszcza świadomego)
Filozofia spekulatywna		Bytu w ogólności.	5. Ontologia (Fil. bytu).
	Fil. świata niewidzialnego, czyli Metafizyka albo filozofia bytu	Bytu pod względem jego poznawalności.	6. Kryteriologia (Fil. prawdy)
		Pierwszego Bytu istniejącego z samego siebie	7. Teodycea (Fil. Boga i religii)
Filozofia praktyczna	Fil. postępowania moralnego	Pojedynczego człowieka	8. Etyka (Fil. czynu)
		Grup społecznych	9. Socjologia (Fil. życia społecznego)
	Fil. techniki	Twórczości artystycznej	10. Estetyka (Fil. piękna)
	Dzieje rozwoju myśli filozoficznej		11. Historia filozofii

6. Wskazówki bibliograficzne

Ogólny rzut oka na filozofię uniwersalistyczną i poszczególne jej działy znaleźć można w następujących pracach:

Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu. Praca zbiorowa pod redakcją E. Feillaube (Poznań, 1925–1930).

Hugon E. OP., *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*. Przekład Ks. Al. Zychlińskiego (Poznań, 1925).

Urmanowicz Ks. W., *Zasady filozofii chrześcijańskiej* (Wilno, 1938).

Chojnacki Ks. P., *Elementy filozofii chrześcijańskiej* (Warszawa, 1938).

Woroniecki J.OP., *Katolickość tomizmu*. II wyd. (Warszawa, 1938).

Maritain J., *Introduction generale a la philosophie* (Paryż, 1930).

End J., *Einleitung in die Philosophie* (Paderborn, 1922).

Jeleńska T., *La construction du systeme philosophique d'apres Saint Thomas d'Aquin* (Fribourg, 1915).

MIECZYSŁAW GOGACZ

JAK UPRAWIAĆ EGZYSTENCJALNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA? [1]

1. Zastane stanowiska filozoficzne

Publikowane prace i dyskusje w wydawnictwach filozoficznych i nawet popularnych wskazują nie tylko, że antropologia filozoficzna dominuje dziś w refleksji filozoficznej zarówno fachowych, jak i niefachowych filozofów, lecz że filozoficzny obraz człowieka kształtują ujęcia głównie J. P. Sartre'a, S. Kierkegaarda, Teilharda de Chardin, E. Cassirera, M. Eliadego, K. Rahnera, M. Bubera, J. Maritaina, E. Fromma; C. Rogersa, C. Levi–Straussa. Znaczy to, że kształt współczesnej antropologii filozoficznej wyznacza egzystencjalizm (Sartre, Kierkegaard), scjentystyczny ewolucjonizm (Teilhard de Chardin), filozofie lingwistyczne (Cassirer), nurty religioznawcze (Eliade), egzystencjalistyczno–tomistyczna teologia podmiotu (Rahner), neoplatonizująca teologia podmiotu (Buber), tomizm egzystencjalny (Maritain), humanizująca psychoanaliza (Fromm), psychoanaliza nawiązująca do teologii podmiotu u Bubera i do tomistycznej terminologii Maritaina (Rogers), strukturalizm (Levi–Strauss) [2]. Teologowie najczęściej podlegają dominacji ujęć

[1] Pierwodruk: *Jak uprawiać egzystencjalną filozofię człowieka?*, [w:] M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 142–159; *Jak uprawiać egzystencjalno–tomistyczną filozofię człowieka (Projekt metodologicznej i merytorycznej problematyki)*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s.127–142.

[2] Przytoczmy dla przykładu niektóre dzieła tych uczonych, dotyczące człowieka: K. Rahner, *Hoerer des Wortes*, Munchen 1963; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Saale 1941; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969; J.P. Sartre, *L'etre et le neant*, Paris 1957; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970; C. R. Rogers, *Le developpement de la personne*, tłum. E. L. Herbert, Paris 1968; M. Buber, *I and Thou*, New York 1970; P. Teilhard de Chardin, *Czło-*

Rahnera i lingwistycznej atmosferze tzw. hermeneutyki. Filozofowie są na ogół metodologicznie i merytorycznie zdezorientowani sugestiami egzystencjalizmu, scjentyzmu, ewolucjonizmu, mieszanką platonizującej i arystotelizującej perspektywy poznawczej. Psychologowie i wychowawcy sięgają do rozwiązań różnych teorii osobowości i często, w wersji Rogersa, do scjentyzmu i ewolucjonizmu w ujęciach materialistycznych. Zwykli, myślący ludzie fascynują się najczęściej stanowiskiem Teilharda de Chardin lub Eliadego, czy wprost religijną, lecz dowolnie interpretowaną wizją człowieka.

2. Sytuacja metodologiczna problemu człowieka

Pomijając kłopoty teologów, psychologów, wychowawców i oczekujących odpowiedzi zwykłych, myślących ludzi, niefachowo, spontanicznie i intuicyjnie rozwiązujących swoje światopoglądowe problemy, stajemy wobec metodologicznie skomplikowanych trudności filozofów.

Często rezygnując z klasycznego sposobu uprawiania filozofii człowieka przy pomocy takich narzędzi badawczych jak pojęcie bytu, istoty i istnienia, materii i formy, postępowania redukcyjnego, rozumowania przez sprowadzenie do absurdu tezy przeciwnej, filozofowie poszukują nowych inspiracji w zakresie metody badań i w zakresie rozwiązań. Sięgają do scjentystycznych i empiriologicznych propozycji metodologów neopozytywizmu, do historycystycznych ujęć religioznawców i marksistów, do fenomenologicznego i przeżyciowego punktu wyjścia w badaniach. Rozważają stanowiska egzystencjalistyczne, strukturalistyczne, nawet teologiczne. Eliminują w nich momenty spekulacji i pojęciowych konstrukcji słusznie dążąc do ujęcia faktyczności człowieka, do egzystencjalnej struktury, nazywanej człowiekiem.

wiek, tłum. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1967; C. Levi–Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970; J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1938; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960. Zwróćmy uwagę, że przegląd problemów z zakresu filozofii człowieka można znaleźć w pracach: T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970; C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembrzuski, Warszawa 1971. Stanowiska klasycznej filozofii, naświetlane przez polskich tomistów, są publikowane w pracy zbiorowej pt. *O Bogu i o człowieku*, wydawanej jako wydawnictwo ciągłe w Warszawie pod redakcją B. Bejze.

Metody empiriologiczne pozwalają tylko mierzyć zjawiska, wskazujące na wyznaczającą je wcześniejszą strukturę ontyczną. Istota człowieka nie zostaje więc badawczo osiągnięta. Analizy przeżyć i zachowań domagają się dodatkowych reguł metodologicznych, które pozwoliłyby przejść z opisującego zdania szczegółowego do zdań powszechnych, stwierdzających analogiczny podmiot przeżyć i zachowań człowieka. Ujęcia Heideggera, Sartre'a, Teilharda de Chardin, Levi–Straussa domagają się eliminacji hermeneutyki lingwistycznej, wersji poetyckich, akcentów światopoglądowych. Po rozważeniu i eliminacji tych momentów okazuje się, że podmiot działań ludzkich, właśnie istota człowieka, jest poza zasięgiem analizy lub rysuje się jako niesprecyzowana warstwa ontyczna ewoluującej (Teilhard de Chardin), ewentualnie statycznej (Levi–Strauss) rzeczywistości.

Obserwator tych metodologicznych i treściowych poszukiwań dochodzi do trzech głównych wniosków:

A. Ujęcie kompilacyjne

Metody badań w zakresie dziś uprawianej antropologii filozoficznej są zbitką sposobów ujęć, właściwych różnym naukom i różnym kierunkom filozoficznym. Najczęściej łączy się w sposób metodologicznie niedozwolony przyrodniczy punkt wyjścia z zespołem zdań typu filozoficznego lub miesza się wykluczające się stanowiska filozoficzne, takie jak platonizm i arystotelizm, egzystencjalizm i strukturalizm, nawet pozytywizm i filozofię podmiotu choćby w wersji Fromma.

Wyjaśnijmy zaraz, że w nurtach platońskich to, kim jest człowiek, znajduje się poza nim, np. w warunkach biologicznych i historycznych (Hegel), w Bogu (Eliade, Rahner). Według arystotelizmu, to, kim jest człowiek, znajduje się wewnątrz człowieka, stanowi go i uzasadnia (Boecjusz, Tomasz z Akwinu, Maritain). Według egzystencjalizmu przeżycia człowieka, jako sytuacje graniczne, są drogą do wykrycia ontycznego statusu człowieka; według strukturalizmu człowiek jest taki, jak go skonstruuje ogólnoludzkie myślenie. Pozytywizm w wersji scjentyzmu podkreśla przyrodnicze ukształtowanie się człowieka, filozofia podmiotu akcentuje otwartość człowieka, niedookreśloność, domaganie się ugruntowania, zakorzenienia w transcendentnym „Ty". Połączenie stwierdzeń przyrodniczych i stwierdzeń psychologiczno–filozoficznych daje odpowiedź typu światopoglądowego, a nie filozoficznego.

Każde zresztą łączenie ujęć empiriologicznych z ujęciami filozoficznymi znajduje swe uzasadnienie głównie w stanowisku światopoglądowym i w pozytywistycznej koncepcji filozofii, dopuszczającej syntezę wyników nauk szczegółowych z wynikami innych nauk, nawet z teologią i religia, co najwyraźniej występuje u Teilharda de Chardin.

Metody i treści kompilacyjne wykorzystywane w antropologii filozoficznej nie mogą doprowadzić do wyraźnej i zgodnej z faktami teorii człowieka. I to właśnie stwierdzenie kompilacyjnego stanu metod badawczych w antropologii filozoficznej jest pierwszym wnioskiem opisu sytuacji metodologicznej uprawianego dziś problemu człowieka.

B. Esencjalizm

Większość wymienionych tu ujęć jest przekształceniem lub wykorzystaniem neoplatonizmu lub wprost platonizmu. Neoplatonizm przecież swoją teorią emanacji dopuszcza ewolucjonizm, dopuszcza także platońskie tłumaczenie człowieka warunkami biologicznymi, historycznymi, transcendentnymi, ilościową i zewnętrzną różnicą z innymi bytami. Gdy się doda, że wszystkie te ilościowe analizy, hierarchizujące byty, są powiązane z arystotelesowskim zabiegiem opisania bytów przez odróżnienie gatunku, rodzaju, i różnicy gatunkowej, jesteśmy na tropie zakresowych ujęć treściowych, tych w człowieku momentów strukturalnych, które są opisane poza faktem istnienia. Gdy z kolei doda się, że analiza empiriologiczna dotyczy przecież nie istnienia, lecz treści matematycznie mierzonych zjawisk, nasuwa się wniosek, że w badaniach nad problemem człowieka dominuje analiza esencjalistyczna.

Przez esencjalizm można rozumieć stanowisko, według którego realną rzeczywistość stanowią zespoły treści bez aktu istnienia.

Analiza esencjalistyczna jest ujmowaniem tych treści bez uwzględnienia ontycznie uzasadniającego realność tych treści aktu istnienia.

Obecność analizy esencjalistycznej w badaniach filozoficznych uzasadniają dzieje problemów filozoficznych, cała prawie historia filozofii.

Jeżeli filozoficzną analizę rzeczywistości rozpoczął Parmenides swym odróżnieniem bytu i niebytu, to uznając za byt intelektualnie ujęte i wyrażone w pojęciu powszechnym treści, ustalił esencjalistyczny punkt wyjścia i przedmiot

badań filozoficznych. Te treści kolektywnie ujęte doprowadziły do odpowiedzi monistycznych, według których cała rzeczywistość jest jednym, spójnym i jedynym bytem koniecznym. To, co zmienne, znalazło się poza bytem.

Platon dystrybutywnie traktując treści wypracował teorię idei, jako prawdziwie bytujących istot. Temu, co zmienne, przyznał status nieprawdziwego bytowania w postaci odbitek idei. Idee noszą więc istotną treść znajdujących się poza nimi odbitek. Platon wyznaczył tym samym dualistyczną wizję rzeczywistości, zbudowanej z dwu sfer bytów.

Arystoteles dostrzegł błędy w platońskiej metafizyce akcentującej jedność jako zasadę strukturalną bytu. Uważał, że atakuje ją fakt wielości bytów. Przyjął, że wewnętrzne złożenie bytu z czynnika dokonanego i dokonującego, z aktu i możności, tę wielość bytów właśnie wyznacza, miłował pluralizm, lecz sprowadzający się wciąż jeszcze do analizy treści. Aby bowiem być bytem, według Arystotelesa, wystarczy stanowić strukturę z aktu i możności, które w konkretnym bycie są tą oto wyznaczającą odrębność bytu formą i dezabsolutyzującą formę materią.

Awicenna dostrzegł w arystotelesowskim ujęciu bytu brak czynnika uzasadniającego egzystencjalną realność treści. Ponieważ tym czynnikiem nie jest forma i materia, uznał istnienie za przypadłość.

Tomasz z Akwinu dostrzegł, że istnienie jest zasadą zrealizowania bytu, że jest więc aktem, w którym istota, jako możność, jako zespół treści wyznaczający ten oto byt, jest ukonstytuowana z formy i materii w wypadku bytów dostępnych nam w poznaniu zmysłowo–umysłowym. Zastosował analizę egzystencjalną, która polega na takim opisie bytu, że istnienie i istotę ujmuje się jako konieczne, współ–konstytuujące byt czynniki ontyczne, których nie można osobno traktować ani w porządku bytu, ani w porządku poznania.

Analiza ta jednak nie była kontynuowana i do dzisiaj, nawet w tomizmie, jest czymś rzadko spotykanym. Najczęściej bowiem tradycyjnie analizuje się treści i deklaratywnie orzeka się o nich, że istnieją.

Filozoficzna analiza treści, słusznie poszukująca istotnych czynników stanowiących człowieka, nie jest jednak w stanie wybronić się przed zarzutem dowolnych spekulacji ogólnikowych i ogólnych, uwolnić się zupełnie od idealizmu, przypisującego treściom bytowanie na tej zasadzie, że zostały poznane, i nie jest w stanie odeprzeć zarzutu, że przyrodnicze analizy treści są dokładniejsze, bardziej uzasadnione i dosłownie sprawdzalne.

Esencjalizm na terenie teorii człowieka podlega wszystkim tym zarzutom. I rzeczywiście opisy treściowe występują w analizach filozofów uprawiających antropologię filozoficzną. Ten drugi wniosek rozważania sytuacji metodologicznej problemu człowieka dotyczy zarówno Sartre'a, Teilharda de Chardin, Rahnera, jak i wielu filozofów z kręgu tomizmu.

C. Tendencje egzystencjalne

Nie mogąc poradzić sobie z problemem faktyczności człowieka, filozofowie ufnie i z nadzieją kierują się na ogół do dwu świetnie reklamujących się dziedzin: do nauk przyrodniczych i do egzystencjalizmu. Niepokój filozofów i ich poszukiwanie egzystencjalnych terenów w punkcie wyjścia i w uzasadnieniach antropologii filozoficznej są słuszne. Obrany kierunek poszukiwań i wybór dziedzin, które mają uwolnić od metodologicznych i treściowych trudności, są, jak już wiemy, dość zawodne. Egzystencjalizm bowiem pozostaje w zewnętrznej warstwie, owszem, faktycznych przeżyć, lecz ich fenomenologiczny opis nie jest ujęciem konstytuującej człowieka struktury ontycznej. Nauki szczegółowe nie osiągają więcej niż egzystencjalizm, przywłaszczający sobie tytuł analizy filozoficznej.

Należy jednak, jako trzeci wniosek opisu sytuacji metodologicznej uprawianego dziś problemu człowieka, stwierdzić fakt, że dążenie do egzystencjalnego punktu wyjścia i do egzystencjalnej analizy jest trafne, niepokojące i otwierające możliwości badawcze ujęciom filozoficznym.

3. Sytuacja metodologiczna w tomistycznych ujęciach człowieka

Pamiętamy, oczywiście, że tomizm nie jest dziś jednolity. Wyróżniamy przecież przynajmniej tomizm tradycyjny, który nie odróżnia arystotelesowskiej i Tomaszowej teorii bytu, za co innego uważamy tomizm lowański, który oprócz konfrontacji tomizmu z naukami szczegółowymi i innymi kierunkami filozofii często tworzy z tych różnych ujęć jeden obszar metodologiczny, i mamy świadomość możliwości badawczych tomizmu egzystencjalnego, który z wykładu tomizmu usunął twierdzenia obce, głównie arystotelesowskie, który uwalnia analizę od esencjalizmu i usiłuje bez kompilacji pozostawać w pluralizmie.

Śledząc publikacje naukowe tomistów wszystkich tych orientacji odnosi się wrażenie, że w większym lub mniejszym stopniu na terenie filozofii człowieka nie przezwyciężyli oni głównie platonizmu i dualizmu, a co za tym idzie tradycji esencjalistycznych przynajmniej na terenie języka filozoficznego.

Zatrzymanie się przy tomizmie można uzasadnić podjęciem tendencji egzystencjalnych w antropologii filozoficznej i próbą poszukiwania możliwości egzystencjalnych rozwiązań w sformułowanej przez Tomasza z Akwinu i dziś kontynuowanej teorii bytu jako istniejącego.

A. Kontynuacja platonizmu

Bliższa tomizmowi egzystencjalnemu byłaby problematyka osoby ludzkiej jako struktury duchowo–materialnej. Tymczasem ciążenie platonizmu powoduje podejmowanie wciąż problemu duszy, co obserwujemy w Polsce nawet w pracach Krąpca, Kłósaka, Stępnia, Gogacza[3]. Podkreśla się za Platonem, choć często w języku Arystotelesa (częściej Kłósak) lub Tomasza z Akwinu (Krąpiec, Stępień), że dusza jest swoistą jednością wewnętrzną, że nie zależąc w istnieniu od materii nie podlega rozpadowi, że jako forma ciała organicznego jest źródłem życia człowieka, pozostając wciąż strukturą ukonstytuowaną z istnienia i formy, wypełniającej jej istotę. Gogacz w swojej książce *Istnieć i poznawać* próbuje ukazać wewnętrzną, zgodną z pluralizmem, złożoność duszy nawet w obrębie formy, dość nieśmiało przekraczając w ten sposób platonizm.

W publikacjach tomistycznych platonizm jest najwyraźniejszy w teorii nieśmiertelności duszy, która wieczyście trwa dzięki swej strukturalnej odrębności od ciała, wyznaczonej jej rozumnością. Rozumność jest czynnikiem treściowym bytu i stąd platońska analiza w tomizmie, sięgająca po problem wewnętrznej niezłożoności i metafizycznej jedności duszy ontycznie wyróżniającej się rozumnością, wiąże się z ujęciami esencjalizującymi.

Połączenie tomizmu na terenie filozofii człowieka z tradycją platońską i treściowym arystotelizmem uniemożliwia rozwinięcie egzystencjalnej analizy człowieka.

---

[3] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 123–148; K. Kłósak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, s. 165–177; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 134–188.

B. Niebezpieczeństwo dualizmu

Tendencja platońska na odcinku niektórych zagadnień tomistycznej filozofii człowieka sprzyja pojawieniu się i rozwijaniu dualizmu, umacniającego się w tomizmie pod wpływem wciąż funkcjonujących w myśleniu stanowisk kartezjańskich, heglowskich, pozytywistycznych i neopozytywistycznych.

Najogólniej mówiąc kartezjanizm wyakcentował substancjalną odrębność duszy i ciała, pozytywizm zatrzymał uwagę tylko przy substancji materialnej, heglizm dopuszczał różnorodne teorie jej przekształcenia się na terenie przyrody i historii w rozumny byt ludzki, neopozytywizm, akcentując empiriologiczny punkt wyjścia i wyłączną naukowość sądów protokolarnych, zasugerował konieczność dowodzenia duchowości duszy, której trzeba wprost apriorycznie domyślać się w ciele ludzkim, głównie stanowiącym człowieka.

Dualizm, który polega na tezie, że rzeczywistość stanowią dwa rodzaje bytów, to znaczy materialne i czysto duchowe, wyraża się na terenie tomizmu przynajmniej w stanowisku, że ciało ludzkie jest swoistą całością ontyczną, niekiedy samodzielną na miarę substancji, której trzeba przeciwstawić żmudnie wykrywaną w człowieku substancję duchową.

Wyraża się to wszystko w niepisanej, lecz praktycznie stosowanej wprost regule metodologicznej, którą można ująć w dwu wersjach:

a) Nie ulega wątpliwości istnienie ciała, trzeba więc dowieść, że oprócz ciała konstytuuje człowieka także niematerialna dusza.

b) Substancję duchową należy przeciwstawić ciału i dowodzić istnienia duszy przez rozważenie ontycznych odrębności duszy i ciała oraz przez rozważenie niezależności duszy od ciała w jej istnieniu.

Dodajmy, że praktycznie traktuje się ciało raczej jako substancję, teoretycznie deklarując jego niesubstancjalne bytowanie.

4. Zespół problemów wyznaczonych opisem sytuacji metodologicznej tomizmu i innych kierunków filozoficznych w zakresie teorii człowieka

a) Czy filozoficzna teoria człowieka, słusznie korzystając inspirujących ujęć różnych kierunków filozoficznych, musi być kompilacją tych stanowisk

w ujęciach merytorycznych? Czy taka kompilacja jest jedynym warunkiem pełnego obrazu człowieka? Jeżeli teorie filozoficzne, w wypadku np. platonizmu i arystotelizmu, kartezjanizmu i pozytywizmu, są zasadniczo przeciwstawne, nawet wykluczające się, czy kompilacyjnie uzyskany obraz będzie stanowił odpowiedź spełniającą wymogi niesprzecznego ujęcia?

b) Czy stojąc wobec tak wielu ujęć filozoficznych badacz problemu człowieka nie ma obiektywnych danych, aby podać w wątpliwość niektóre stanowiska filozoficzne i zakwestionować ich obowiązywalność mimo atrakcyjności tych stanowisk i światopoglądowej ich przydatności?
c) Czy empiriologiczny punkt wyjścia, ujęcie dualistyczne, łączące fenomenologiczny opis z tezami filozofii, stanowisko egzystencjalistyczne, zapewniają egzystencjalną analizę i dotarcie do faktu człowieka w jego wyróżniających go czynnikach strukturalnych?
d) Czy tylko na drodze przeciwstawienia duszy ciału odkrywa się filozoficzną prawdę o człowieku? Jeżeli droga ta jest wyznaczona kompilacją platonizmu i arystotelizmu, nauk przyrodniczych i filozofii, neopozytywizmu i spirytualizmu, czy jest uzasadnione na niekorzyść duszy traktowanie ciała jako samodzielnej całości ontycznej?
e) Czy w ogóle jest słuszne na terenie filozofii analizującej realne byty, a więc w metafizyce różnej od stanowisk scjentystycznych, lingwistycznych, fenomenologicznych, rozdzielanie duszy i ciała, a nie traktowanie człowieka jako spójnego choć pluralistycznie ukonstytuowanego bytu?
f) Jak przeprowadzić analizę człowieka od tej strony, że jest realnym, pluralistycznie ukonstytuowanym bytem?

Zauważmy, że czymś innym jest znajomość różnych stanowisk filozoficznych, teorii człowieka, ujęć przyrodniczych, literackich, światopoglądowych, i jest czymś innym jednolity obszar metodologiczny, zespół twierdzeń, uzyskanych na temat człowieka przy pomocy odpowiednich metod badawczych w ramach pytań, formułowanych z tego samego punktu widzenia, z pozycji tej samej nauki. Wolno więc znać różne stanowiska, teorie, nauki, metody badań. Nie wolno jednak ich mieszać, kompilować w narzędzie badawcze. Wolno mieć bogatą wiedzę o człowieku, dostarczaną przez różne nauki. Nie wolno jednak uprawiać analizy filozoficznej w taki sposób, który byłby traktowaniem filozofii: jako sumy nauk lub sumy różnych kierunków filozoficznych. Prawidłowość

wniosków filozoficznych zależy od utrzymania analizy w ramach jednolitego obszaru metodologicznego.

5. Próba sformułowania reguł metodologicznych egzystencjalnej analizy człowieka

Wyjaśnijmy najpierw, że analiza egzystencjalna nie oznacza sposobu badań właściwych egzystencjalizmowi. Nie oznacza też punktu wyjścia w sensie doświadczenia, interesującego nauki szczegółowe, a więc jako ujęcia aparaturą fizykalną przejawów życia. Wyjaśnijmy z kolei, że stanowisko egzystencjalne nie pokrywa się też ze znaczeniem terminu życie. Egzystencjalne, faktyczne są byty nie tylko żywe. Fakt życia jest przedmiotem badań raczej nauk biologicznych. Dla filozofa jest ono szczegółową własnością danego bytu. Może być rozpatrywane w opozycji żywe–nieżywe, jako czynnik uzasadniający pluralizm i wykluczający monistyczną koncepcję tzw. jedności materii.

Przez analizę egzystencjalną chcemy tu rozumieć te filozoficzne badania, które dotyczą bytu jako istniejącego. Znaczy to, że prawidłowe ujęcie bytu domaga się opisu istnienia w ciągłym jego powiązaniu z istotą i opisu istoty z uwzględnieniem jej relacji do istnienia.

Dotyczy to także człowieka. Egzystencjalne ujęcie człowieka, powoli przezwyciężające tradycję esencjalistyczną i wyłaniające się z niej, dźwigające jeszcze przynajmniej terminologiczne obciążenia, polega na takim opisie, że fakt istnienia nie zostaje pominięty przy charakteryzowaniu jakiegokolwiek czynnika ontycznego konstytuującego człowieka. Owszem, fakt istnienia człowieka wyznacza filozoficzną problematykę antropologii filozoficznej i rozwiązania poszczególnych problemów.

Kryje się w tych sformułowaniach już kilka reguł metodologicznych ujęcia egzystencjalnego:

a) W filozoficznej analizie człowieka nie należy wychodzić od faktu życia, od przeżyć, od fenomenologicznie lub eksperymentalnie ujętych zjawisk i własności.
b) Filozoficzna analiza człowieka sprowadza się do opisu człowieka jako istniejącego bytu.

W związku ze sformułowaniem w tym ostatnim punkcie należy wyjaśnić, że często filozofowie traktują człowieka jako fakt przyrodniczy, jako strukturę biologiczną, której fizjologia jest punktem wyjścia opracowań i wniosków filozoficznych. Wnioski te, oczywiście, muszą być wątpliwe, ponieważ wątpliwe jest przejście ze zdań nauk przyrodniczych do zdań filozoficznych.

Obciążenie analiz filozoficznych tradycją monistyczną i dualistyczną, esencjalizmem i tendencją do kompilowania ujęć, co ma źródło w dążeniu intelektu do porządkowania wiedzy przez jej scalenie, przez poetycki skrót, nie ułatwia pluralistycznego opisu egzystencjalnego.

Często poza tym oczekuje się od filozofii, a głównie od metafizyki człowieka, wyjaśnienia człowieka jako konkretu od strony całej jego szczegółowości. Tymczasem metafizyka rozpoznaje to, co istotne, bez czego człowiek nie byłby bytem, a więc czymś istniejącym. Nie znaczy to, że metafizyka jest opisem istot. Jest opisem bytu, który konstytuuje się z istnienia i istoty dzięki działaniu przyczyny sprawczej i celowej.

Subtelnym źródłem nieporozumień i błędu może być przekonanie, że metafizyka człowieka opisuje człowieka jako człowieka. Nie ujmuje go jako konkretu od strony jego szczegółowości i nawet nie opisuje człowieka jako człowieka, czyli ze względu na to, dzięki czemu jest człowiekiem. Metafizyka opisuje człowieka jako istniejący byt, a więc ustalając, bez czego człowiek nie istnieje, bez czego jest niebytem. Opisuje człowieka ze względu na to, dzięki czemu jest bytem. Ten aspekt ujęcia pozwala wyprowadzić z kolei wnioski na temat czynników stanowiących człowieka jako człowieka. Inna kolejność ujęć nie może być wolna od sugestii dodatkowych teorii i zniekształca faktyczny obraz filozoficznie ujmowanej struktury człowieka jako bytu.

Powtórzmy więc, że filozoficzna analiza człowieka musi być ujęciem człowieka jako istniejącego bytu.

6. Fakt człowieka i perspektywa oraz warunki jego filozoficznej interpretacji

Należy odróżnić fakt człowieka i jego filozoficzną interpretację.

Fakt człowieka jest czymś pierwotnym, czymś egzystencjalnym. Człowiek nie jest bowiem tylko pojęciem, fikcją, wyobrażeniem. Wyprzedza pojęcie, opi-

nie, filozoficzne ujęcia. Wszystko zresztą, co o nim powiemy, jest już ujęciem, interpretacją, wyznaczoną przez zastaną wiedzę, tradycję religijną i filozoficzną, poetycką, obyczajową i inne. Człowiek stanowi fakt, o którym możemy orzekać ujęcia trafnie lub mniej trafnie ujmujące to, kim jest.

Uwalniając się od monizmu i dualizmu, od esencjalizmu filozoficznego właściwego naukom przyrodniczym, od wiedzy zaczerpniętej z kierunków filozoficznych, od wszystkich filozoficznych interpretacji, winniśmy po doświadczeniach metodologicznych i erudycyjnych wyprowadzać wnioski tylko z faktu, że człowiek istnieje.

Uzyskiwane twierdzenia trzeba, oczywiście, wyrażać w jakimś języku. Przyjmijmy więc język tomizmu egzystencjalnego, jedynego w dziejach filozofii kierunku, który fakt istnienia traktuje jako aspekt swej filozoficznej analizy. Decydujemy się po krytyce monizmu i dualizmu na ujęcie pluralistyczne w ramach klasycznej teorii filozofii, według której opis filozoficzny polega na ujęciu człowieka w tym, co go ostatecznie tłumaczy jako byt.

7. Ontyczne czynniki strukturalne człowieka

Człowieka, jak każdy byt, przeciwstawia niebytowi istnienie. Istnienie to nie jest tylko deklaracją poznającego intelektu. Jest faktem, jest czymś realnym, i dlatego całemu realizowanemu przez siebie bytowi nadaje egzystencjalną faktyczność. Musi znajdować się na terenie człowieka, ponieważ pozostając ewentualnie z zewnątrz byłoby na sposób platoński czynnikiem, którego nie zawiera dany byt. Człowiek wtedy nie istniałby realnie. Faktyczność człowieka wymaga obecności istnienia wewnątrz bytu ludzkiego.

Istnienie, urealniające i zapoczątkowujące człowieka, nie jest tylko drugorzędną własnością bytu. Jest podstawowym właśnie początkiem zrealizowania, jest czymś dokonanym, co możemy nazwać aktem. Nie jest to absolutny akt istnienia, ponieważ miałby strukturę Boga. Z tej racji, że ludzi jest wiele, akt istnienia człowieka nie jest absolutem. Nie jest bowiem możliwa wielość bytów absolutnych. Wewnątrz człowieka musi więc znajdować się także obok istnienia, a raczej w nim, ontyczny czynnik dezabsolutyzujący. Czynnik ten nazywamy zespołem treści, ponieważ one sprawiają, że akt istnienia jest aktem tego oto człowieka. W zespole treści, skoro to już jest człowiek, znajdują się momenty

zrealizowań, momenty ważne, bez których dany byt nie istniałby jako ten byt. Są to więc treści o charakterze aktu. Nazywa się je formą. Nie są one jedyną całością treści ludzkich. Ludzi jest wiele. Treści te muszą więc zawierać czynnik ontyczny, który je dezabsolutyzuje. Czynnik ten nazwijmy materią.

Człowieka więc ontycznie stanowi akt istnienia, stworzony przez istnienie samoistne (czego tu nie wykazujemy) oraz zespół treści ludzkich, nazywanych istotą, która czyni dany akt istnienia czymś pochodnym, przygodnym, nie–absolutnym. Istota wobec aktu istnienia jest z tej racji możnością. Będąc jednak zespołem treści, stanowiących człowieka, zawiera dokonania, bo już jesteśmy ludźmi, które to dokonania nazywamy formą. Forma jest aktem w porządku treści, które — aby nie być czymś absolutnym — są przeniknięte materią jako możnością. Materia wewnątrz człowieka, jako możność wobec formy, gdy tę całość wyznaczyło istnienie, jest więc koniecznym, lecz drugorzędnym czynnikiem ontycznym. Bytuje dzięki istnieniu, urealniającemu całego człowieka.

Zauważmy, że tomiści często utożsamiają materię z całym ciałem ludzkim. Jest ona jednak, jako możność wobec formy, tylko podłożem całej szczegółowości, która charakteryzuje człowieka. Gdyby była całym ciałem ludzkim, byłaby już dokonanym czynnikiem strukturalnym, co wykluczałoby obserwowany przez nas rozwój ciała ludzkiego. Materia, zaktualizowana przez formę, jest więc w człowieku tylko podłożem wszystkich szczegółowych własności człowieka. Ten zespół własności jest grupą przypadłości zapodmiotowanych poprzez materię, jako możność, w całym człowieku, i stanowi wraz z materią to, co nazywamy ciałem ludzkim.

Zauważmy też wbrew pozytywizmowi, że podstawowa struktura człowieka nie jest materialna. Jest realna. Nie może być wyłącznie materialna, ponieważ stanowiłaby strukturę prostą i musiałaby być absolutem. Nie będąc absolutem materialnym, zawiera w sobie czynnik niematerialny, bo tylko kompozycja czynników opozycyjnych uzasadnia wielość bytów, a tym samym wielość ludzi. Nie jest to jednak kompozycja czegoś szczegółowego i ogólnego. Jest to układ czegoś aktualnego i możnościowego, zarazem realnego.

Dodajmy, że to, co jest niematerialne, nie jest zarazem duchowe. Właśnie platońskie ujęcie dopuszczało tożsamość tego, co niematerialne z tym, co duchowe. Niematerialne są przecież także pojęcia, nawet wyobrażenia, a nie stanowią bytu duchowego. Należy więc rozważyć, czy forma w zespole treści człowieka jest tylko niematerialna.

8. Specyfika formy wewnątrz istoty człowieka

Rozważając człowieka jako byt istniejący stwierdzamy jego zdolność intelektualnego, pozaszczegółowego poznania, w człowieku więc musi znajdować się racja takich jego działań. To, co materialne, jest szczegółowe. Racja działań pozaszczegółowych musi więc być także niematerialna na zasadzie proporcjonalności skutku i przyczyny. Gdyby jednak była tylko niematerialna, miałaby status czynnika opozycyjnego wobec materii i jako *ens quo*, jako coś współkomponującego dany byt, ginęłaby po rozpadnięciu się dalej struktury ontycznej, ponieważ to, co współstanowi byt, nie jest substancją. Nie jest tą substancją ani ciało, złożone z zespołu bytów przypadłościowych, zapodmiotowanych poprzez materię w człowieku, ani nie powinna być tą substancją jakakolwiek forma. Fakt jednak pozaszczegółowego poznania ludzkiego wskazuje na ontyczną specyficzność formy ludzkiej.

Źródłem działań może być tylko samodzielny byt. Materia jako materia i forma jako forma nie działają osobno. Tymczasem dusza ludzka działa niezależnie od ciała, skoro tworzy niematerialne pojęcia. Znaczy to, że jest bytem samodzielnym w istnieniu.

Należy więc, dla wytłumaczenia jej działań, założyć taką jej strukturę ontyczną, która niesprzecznie wytłumaczy jej miejsce w człowieku i swoistość zachowań.

Jako samodzielny byt, dusza musi więc być urealniona aktem istnienia. Zapoczątkowuje ją ten akt, który, aby nie być absolutem, jest przeniknięty możnością. Ta możność, którą stanowi dusza, jest formą aktualizującą materię. Skoro jednak działa poznawczo niezależnie od materii i ciała, mimo że w funkcjonalnym powiązaniu ze zmysłowymi władzami poznawczymi, także niezależnie od materii bytuje. Bytując dzięki aktowi istnienia niezależnie od materii, w swej istocie nie może doznawać dezabsolutyzujących tę istotę skutków ze strony materii. Nie może więc być czystą formą urealnioną istnieniem. Skoro jednak istnieje, ponieważ istnieje człowiek, spełniający umysłowe działania poznawcze, dusza musi zawierać w swej formie duchowy czynnik dezabsolutyzujący, aby ontyczna kompozycja z aktu i możności, warunkująca realne i przygodne bytowanie, została zachowana. Dusza więc jest strukturą ontyczną, ukonstytuowaną z istnienia i istoty, jako możności wobec aktu istnienia w taki sposób, że wewnątrz tej istoty forma jest przeniknięta duchową możnością, dezabsolutyzującą treść duszy, skoro jest wiele dusz z tej racji, że jest wiele ludzi. Akt istnienia człowieka

urealnia istotę, która stanowi forma, przeniknięta możnością duchową uzasadniającą umysłową zdolność poznawczą człowieka. Ta forma wraz z możnością duchową, urealniona istnieniem, jest samodzielną strukturą ontyczną, niezależną w bytowaniu od materii. Aby jednak realizowało się jej podstawowe działanie, to znaczy intelektualne poznanie, dusza aktualizuje w sobie dodatkowo możność materialną, w której zapodmiotowuje się zespół bytów przypadłościowych, stanowiących wraz z materią ciało ludzkie. Konstytuuje się człowiek. Poprzez jego ciało dusza dokonuje działań poznawczych realnie stykając się z bytami zawierającymi szczegółowość. Jej podstawowe dążenie do intelektualnego, a więc właściwego jej poznania, czyni ją zasadą ciała organicznego, jego formą, bez którego jednak może samodzielnie istnieć.

9. Zagadnienia wynikające ze swoistej struktury duszy ludzkiej

Cztery ważniejsze zagadnienia wynikają z tak ujętej struktury duszy ludzkiej. Są one następujące: problem związku duszy z ciałem, czyli *commensuratio ad hoc corpus*, problem intelektu możnościowego, sposób dowodzenia nieśmiertelności duszy, różnice między duszą ludzką a duszą roślin i zwierząt.

Zagadnienia te są rozwiązywane, a przynajmniej formułowane w książce *Istnieć i poznawać* [4] oraz z drobnymi zmianami w artykule *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej* [5]. Zasadniczy kierunek tych formułowań i rozwiązań w wymienionych publikacjach, mimo niezręczności terminologicznych, dalej uważam za słuszny i do niego odnoszę Czytelnika.

Należy tylko podkreślić, że to właśnie akt istnienia, w którym dusza jest jego możnością, powoduje jej nieśmiertelność na tej zasadzie, że ontyczna kompozycja z aktu istnienia i istoty, zbudowanej z formy i duchowej możności, spełniła warunek bycia bytem. Takiej kompozycji ontycznej może zagrażać tylko Bóg, który — jako samoistny akt istnienia i tylko istnienia — nie może być zarazem czynnikiem niszczenia. Śmierć może dotyczyć tylko człowieka, gdy podobne mu byty przygodne, zawierające w swej istocie materię jako podmiot przypadłości, stanowiących wraz z materią ciało, oddziałują swą niedoskonałą strukturą on-

[4] M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, s. 157–239.

[5] M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae" 6 (1970) z. 2, s. 5–28.

tyczną na równie niedoskonałą kompozycję ontyczną człowieka. Kompozycja ta może ulec zniszczeniu, z czego nie wynika, że zginie także dusza. Właśnie trwa ona dalej dzięki pełnej strukturze bytowej, ukonstytuowanej z aktu istnienia możności, która jest formą uniedoskonaloną możnością duchową.

Tę możność duchową należy uważać za intelekt możnościowy, wbudowany w istotę duszy. Czyni on duszę, jako faktycznie obecny w niej czynnik ontyczny, bytem rozumnym, zdolnym do poznania, realizowanego poprzez przypadłościowy intelekt czynny, zapodmiotowany jako przypadłość w możnościowej strukturze duszy.

Intelekt możnościowy jest też w duszy ludzkiej ontyczną podstawą jej kommensuracji, jej stałego skierowania do ciała. *Commensuratio* przestaje więc być, jak dotychczas, ontycznie nieuzasadnioną relacją transcendentalną, która miała bytować przy nieobecności ciała jako *ens quo*, koniecznego przecież warunku relacji między formą i materią. Przy nieobecności ciała musiała zginąć, lecz wtedy skierowanie duszy do ciała, jako zasada jednostkowienia, stawało się tylko deklaracją bez ontycznego uzasadnienia. Zasadą jednostkującą duszę jest więc obecny w jej formie intelekt możnościowy, współkomponujący z formą istotę duszy, urealnionej istnieniem. Ciało jest zasadą uszczegółowienia duszy i racją ontycznej struktury człowieka.

Dusze zwierząt i roślin nie ujawniając intelektualnych działań są tylko niematerialne. Stanowią *ens quo* współkomponujące się z materią. Po zniszczeniu ciała muszą ginąć nie mając ontycznej struktury, gwarantującej niezależne od ciała egzystencjalne trwanie.

10. Ważniejsze stwierdzenia egzystencjalnej analizy człowieka

a) Podstawową strukturą bytu jest kompozycja realnych czynników ontycznych, istnienia i istoty, które konstytuują byt na zasadzie powiązania aktu i możności, a nie powiązania czegoś ogólnego i szczegółowego. Akt bowiem jest zrealizowaniem się czegoś po stronie rzeczywistości; możność jest w akcie czynnikiem dezabsolutyzującym, wyznaczającym w połączeniu z aktem przygodność i pluralizm bytów.
b) Podstawową strukturą człowieka jest kompozycja realnych czynników ontycznych, istnienia i istoty. Uważna analiza człowieka prowadzi

do odkrycia osobnej struktury duszy, jako istoty wobec jej aktu istnienia, oraz do bardziej złożonej istoty człowieka, w którym materia jest koniecznym czynnikiem uszczegółowienia, nie jest jednak koniecznym czynnikiem jednostkowości duszy. Utrata przez człowieka ciała nie pociąga więc za sobą zniszczenia duszy, której dalsze bytowanie bez ciała uzasadnia i wyznacza akt istnienia skomponowany z nią w samodzielny byt przygodny o statusie duchowym.

c) Duchowość nie jest odwrotnym do materii *ens quo* bytu, nie jest czystą formą, przeciwstawioną materii pierwszej, która ginie bez formy. Duchowość jest podstawową strukturą bytu, złożonego z istnienia i istoty. W tej istocie może być zaktualizowana materia, jak np. w wypadku człowieka. Nie stanowi ona jednak koniecznego czynnika strukturalnego wobec formy ludzkiej. Kompozycja duszy z realnych czynników ontycznych jest podstawową kompozycją z istnienia i istoty, jako aktu i możności. Ta kompozycja z kolei jest niematerialna, a w wypadku człowieka jest duchowa.

d) Nie istota więc sprawia, że akt istnienia jest aktem takiego bytu, lecz istnienie powoduje, że istota jest istotą danego bytu. Podobnie nie dusza sprawia, że człowiek jest duchowo–materialny, lecz akt istnienia, urealniający duszę, czyni ją strukturą wbudowaną w siebie jako możność. Może być tą możnością, ponieważ nie jest samym aktem, nie jest czystą formą, lecz formą uniedoskonaloną możnością duchową, co jest w niej ontycznym uzasadnieniem jej obserwowalnych dzięki powiązaniu ze zmysłami działań umysłowych. Akt istnienia więc sprawia, że dusza jest formą człowieka, ponieważ akt istnienia uzasadnia realne pojawienie się w człowieku możności materialnej, aktualizowanej w istocie człowieka przez duszę.

11. Odpowiedź na pytanie stanowiące tytuł rozdziału

Filozofia człowieka musi posługiwać się sobie właściwym sposobem analizy, wyznaczonym przez jej przedmiot badań, którym jest człowiek jako byt w aspekcie istnienia. Wolno więc o ontycznej strukturze człowieka powiedzieć tyle, ile wynika z analizy człowieka jako bytu od strony *entia quo*, uzasadniających jego realne bytowanie. Sprawdza się uzyskane twierdzenia w sposób właściwy metafizyce, to znaczy przez wykazanie, że odrzucenie danego stwierdzenia jest

zanegowaniem realności człowieka jako istniejącego bytu. Na tej samej drodze odkrywa się strukturę formy w obrębie istoty człowieka. Tą formą jest dusza, która z racji rozumności musi być samodzielnym bytem, a więc ukonstytuowanym w swej istocie z aktu i możności, urealnionych istnieniem.

Istnienie wyznacza ontyczną strukturę człowieka i usprawiedliwia oraz urealnia wszystkie stanowiące człowieka *entia quo*.

Wiele historycznie danych koncepcji człowieka [6] stanowi bogaty materiał refleksji i doświadczeń metodologicznych. Obecna tam tendencja do egzystencjalnego ujęcia człowieka kieruje do tomizmu, który w swej egzystencjalnej wersji może uczynić filozoficzną wiedzę o człowieku zespołem spójnych, uzasadnionych i komunikatywnych twierdzeń tłumaczących fakt człowieka. Nie jest to tłumaczenie ogarniające lub zastępujące inne nauki. Jest drogą do zrozumienia, dzięki czemu człowiek, jako istniejący byt, właśnie istnieje.

[6] Por. np. C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt.

RECENZJE, SPRAWOZDANIA, VARIA

JACEK WORONIECKI OP

Refleksje nad „Bytem" Stefana Swieżawskiego[1]
Reflections on „Being" ("Byt") by Stefan Swieżawski

Nie spodziewałem się, aby mi wypadło na starość zabrać się raz jeszcze do metafizyki, którą jakieś niespełna pięćdziesiąt lat temu przerabiałem. Gdy jednak znalazła się na mym stole książka Stefana Swieżawskiego pt. „Byt — zagadnienia metafizyki tomistycznej", nie oparłem się chęci rozcięcia jej i rozpoczęcia czytania, a w miarę jak się posuwałem naprzód, budziły się w mej pamięci dawniej przemyślane zagadnienia i stawały przed umysłem w dziwnie odświeżonej postaci. Toteż książkę przeczytałem, jak się mówi od deski do deski a teraz pragnę się podzielić myślami, które mi nasunęła. Nie będzie to recenzja a tylko refleksje starego tomisty.

Najpierw zwrócę uwagę na to, że w osobie jej autora mamy zjawisko dotąd niespotykane na naszym gruncie, człowieka świeckiego, który nie miał możności przesłuchać na ławie szkolnej całokształtu filozofii tomistycznej, lecz poznał ją samodzielnym wysiłkiem już po ukończeniu studiów filozoficznych. To odbiło na jego pracy wyraźne piętno i nadaje jej szczególną wartość. Wiemy dobrze, że filozofię tzw. chrześcijańską — Swieżawski doskonale określa w jakim sensie przysługuje jej ta nazwa, a w jakim nie — studiowało do niedawna jedne tylko duchowieństwo i to przeważnie nie dla niej samej, ale dla doniosłości, którą posiada jako podłoże studiów teologicznych. Dopiero w końcu XIX w. zaczynamy spotykać świeckich, którzy się nią interesują z początku raczej z punktu widzenia historycznego, jako to de Wulf, Baümker i Hertnig, a później i dla niej samej, jak dwaj najwybitniejsi tomiści francuscy Maritain i Gilson. Stosunek ich do tomizmu jest nieco inny niż u duchownych, a tłumaczy się to tym, że podczas gdy ci ostatni zaczynają od niego a później dopiero, gdy chcą się oddać filozofii,

[1] Rękopis z Archiwum Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi w Zielonce sygn. APPD S39/139. Niniejsza recenzja o. Jacka Woronieckiego nie zachowała się w całości.

poznają dokładniej inne jej systemy, dawne czy współczesne, to pierwsi przeważnie dochodzą do tomizmu przebrnąwszy najpierw przez tę istną dżunglę zwalczających się nawzajem doktryn filozoficznych.

Pierwsza droga jest drogą normalną w programie studiów… [kościelnych] i uniwersalistyczna myśl tomistyczna, gdy się ją dobrze uchwyci, daje doskonałe ramy, które w wysokim stopniu pomagają we właściwym ocenieniu wszystkich innych partykularystycznych systemów filozoficznych. Zdarza się jednak, że poznana powierzchownie i jednostronnie nie daje tego szerokiego horyzontu i wtedy w połączeniu z innymi doktrynami filozoficznymi prowadzi do kompilacji bez wewnętrznej jedności, a przeto i bez wielkiej wartości doktrynalnej. Można by wskazać kilka przykładów takich spaczonych umysłów w ostatniej dobie, których nieszczęściem było, że chrześcijańską doktrynę filozoficzną, od której zaczęli, nie podano im jak należy, ale że ich nawet do niej silnie zrażono.

Druga droga, która poprzez studia wszystkich systemów filozofii doprowadza do tomizmu będzie zawsze czymś rzadszym, powiedzmy nawet wyjątkowym, póki tomizm nie będzie *ex professo* wykładany na wydziałach filozoficznych. Kto po niej dojdzie do poznania doktryny tomistycznej, będzie zawsze narażony na to, że może nie dość systematycznie ją pozna w jej całokształcie. Natomiast posiada ona tę przewagę, że daje większą umiejętność przedstawiania owej filozofii odwiecznej — *philosophia perennis* — w dzisiejszym nowożytnym języku filozoficznym takim, jakim się dziś posługują zwolennicy różnych kierunków w tej dziedzinie myśli. Z tym jednocześnie umysł się zaostrza nie tylko na różnice między doktrynami partykularystycznymi a uniwersalistycznym tomizmem, ale co o wiele ważniejsze na punkty styczne, na to wszystko, co w dorobku filozoficznym ostatnich siedmiu wieków jest pozytywnego, twórczego i co winno być wcielone do odwiecznej syntezy filozofii chrześcijańskiej.

Wstępne te myśli były konieczne, aby wyznaczyć właściwe miejsce Stefana Swieżawskiego w dziejach tomizmu w Polsce i aby ocenić należycie jego książkę. I on, podobnie jak Maritain i Gilson — nic przeto dziwnego, że na nich się tylokrotnie powołuje — szkolnego kursu filozofii chrześcijańskiej nie przeszedł nigdy, a doszedł do jej poznania samodzielnym wysiłkiem po zapoznaniu się uprzednio z nowoczesną filozofią w różnych jej zabarwieniach. Rzeczą fachowej krytyki będzie ocenić szczegółowo, w jakim stopniu praca jego oddaje w całości autentyczną doktrynę św. Tomasza i jego szkoły. Można się spodziewać, że na niejednym punkcie wywoła ona dyskusje i krytyki, co będzie najlepszym

dowodem uznania dla pracy, którą autor w nią włożył. Ja chcę tylko podkreślić pewne jej cechy, które, gdy idzie o uprzystępnienie tomizmu świeckim szczególnie tym, którzy z łaciną nie są zbyt obyci, mogą oddać poważne usługi.

Zacznijmy od języka. Język Swieżawskiego jest bardziej uniezależniony od *taeius* scholastycznej niż to ma miejsce w polskich pracach nas, tomistów, którzyśmy się na łacińskiej terminologii filozoficznej kształcili. Kto by mało z metafizyką obeznany chciał porównać jego pracę z metafizyką ks. Gabryla napisaną niemal pół wieku temu, ten mógłby mieć poważne wątpliwości czy to jest ta sama doktryna[2]. Jest rzeczą widoczną, że autor nie zmuszał się do pisania jakimś nowożytnym językiem filozoficznym. Nie! On w nim istotnie przemyślał podstawowe zagadnienia pierwszej filozofii, dzięki czemu jego wykład jest w gruncie zupełnie przystępny dla umysłów zaprawionych do filozoficznego myślenia. Nie było to rzeczą łatwą, toteż i czytelnik w czasie lektury nieraz się zatrzyma i nie chwyci wnet toku rozumowania, nim się z użytymi terminami otrzaska. Sądzę jednak, że te trudności nie zatrzymają żadnego poważnego umysłu i nie sprawią, aby książkę odłożył nie dokończywszy jej lektury. Winien on sobie zdawać sprawę, że stworzenie polskiej terminologii metafizycznej to praca pionierska, wymagająca czasu i wspólnego wysiłku grona pracowników. Swieżawski rozpoczął ją bardzo udatnie: nie cofnął się przed neologizmami, z których niejeden utrzyma się zapewne na stałe i co ważniejsza często sięgnął do mowy potocznej, w której się kryje tak cenna dla metafizyki filozofia zdrowego rozsądku. Nie cofnął się nawet przed używaniem modnych wyrazów powstałych w ostatniej dobie, jak np. gdy nazywa analogię i abstrakcję „chwytami filozoficznymi".

---

[2] Stefan Swieżawski w swoim *Bycie* (wyd. I z 1948) podkreśla, że jego praca nie jest ani podręcznikiem akademickim, ani monografią, a nawet pracą naukową (s. 5), co można potraktować jako przekorę ze strony jej Autora. Swieżawski wyraźnie nawiązuje w nim do tomizmu egzystencjalnego É. Gilsona i J. Maritaina (s. 7). Faktycznie praca jest napisana w klarowny i przystępny sposób, co ułatwia jej lekturę. Franciszka Gabryla *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie* (Kraków 1906, s. 528) stanowi jeden z pierwszych podręczników do metafizyki napisanej w duchu filozofii neoscholastycznej — tomizmu tradycyjnego i lowańskiego. Różnice w ujęciach istnieją i są podyktowane nie tylko sformalizowanym językiem podręcznika Gabryla i co ważniejsze sposobem odczytania metafizyki Akwinaty, ale precyzyjniejszym wykładem jego metafizyki *esse*, wyprowadzonym przez Swieżawskiego od Gilsona. Wydaje się, iż podręcznik ks. Gabryla, pomimo tej różnicy, posiada także cenne walory dydaktyczne i apologetyczne, wpisując się w filozofię *militans* i *perennis*. Zob. M. Krasnodębski, *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914)*, Warszawa–Radzymin 2020 (przyp. redakcji).

Grzegorz Baczewski, *Marcin Wasilewski, Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej, Wydawnictwo Akademii im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2020, ss. 250, ISBN 978–83–66703–00–1*
Grzegorz Baczewski, *Marcin Wasilewski, Sources for Epicuranean educational ethics, Academy of Jakub from Paradyż Publishing House, Gorzów Wielkopolski 2020, p. 250, ISBN 978–83–66703–00–1*

Grzegorz Baczewski, *Marcin Wasilewski, Chrestomatia pedagogiczna świata starożytnego (ChPS), Wydawnictwo Akademii im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2023, s. 345, ISBN 978–83–67705–05–9*
Grzegorz Baczewski, *Marcin Wasilewski, Pedagogical chrestomatia of the ancient world, Academy of Jakub from Paradyż Publishing House, Gorzów Wielkopolski 2023, p. 345, ISBN 978–83–66705–05–9*

W ostatnim czasie miałem okazję dokładnie przeczytać i przeanalizować dwie interesujące książki dr. hab. Marcina Wasilewskiego dotyczące problematyki związanej z filozofią wychowania. Pierwsza z nich nosi tytuł *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej.* Etyka wychowawcza to dziedzina filozofii zajmująca się badaniem norm, wartości, zasad moralnych oraz ich zastosowania w kontekście wychowania i edukacji. Koncentruje się głównie na badaniu etycznych aspektów procesu edukacyjno–wychowawczego, roli nauczycieli w tym procesie, jego celów oraz wpływu na rozwój moralny jednostki. Elementy etyki wychowawczej obejmują wartości i cele edukacji, określając fundamentalne wartości, którymi należy się kierować w procesie wychowawczo–dydaktycznym. Są wśród nich na przykład: sprawiedliwość, uczciwość, odpowiedzialność, empatia czy szacunek dla innych. Obejmują również kształtowanie charakteru, skupiając się zwłaszcza na wyrabianiu w uczniach moralnych cnót, uczeniu moralnych zasad, budowaniu umiejętności rozpoznawania i podejmowania właściwych decyzji moralnych w życiu. Etyka wychowawcza analizując rolę nauczyciela w tym procesie wskazuje na niego jako na wzorzec moralny i edukacyjny dla uczniów. Nauczyciele są często kluczowi w kształtowaniu postaw i wartości młodych ludzi. Badając metody nauczania, etyka wychowawcza wskazuje na takie metody, które promują rozwój moralny uczniów i integrację wiedzy naukowej z wartościami moralnymi, co stwarza uczniom szansę na praktyczne stosowanie

zasad etycznych w przyszłości w ich życiu. Nauka ta pomaga też w zrozumieniu procesów moralnego rozwoju uczniów, kwestii dylematów etycznych i ich wpływu na decyzje jednostki. Etyka wychowawcza bada także kwestie etyczne związane z życiem w szkole, takie jak: dyscyplina, sprawiedliwość, równość, szacunek wobec innych uczniów oraz nauczycieli. Stara się też ustalić, jakie normy moralne przekazywać w procesie pedagogicznym, nie tylko korzystne dla indywidualnego rozwoju moralnego indywidualnych uczniów, lecz także ich związku z moralną sferą życia społecznego.

Autor książki skupia się na myśli Epikura i jego szkoły filozoficznej, gdyż ma ona znaczny wkład w dzieje etyki wychowawczej i pedagogiki europejskiej. Epikur (341–279 p.n.e.) był starożytnym greckim filozofem, urodzonym na wyspie Samos, który założył w Atenach słynną szkołę filozoficzną zwaną *Ogrodem*. Nazwę swą zawdzięcza ona ogrodowi usytuowanemu w połowie drogi pomiędzy szkołą stoików i platoników, który służył jako miejsce spotkań Epikura z uczniami. Nad wejściem do *Ogrodu* znajdować się miał napis: *Gościu, tutaj będzie ci dobrze, tutaj dobrem najwyższym jest rozkosz*. Szkoła Epikura liczyła niewielu uczniów. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć Metrodora i Hermarcha. Epikur przyjmował do swojej szkoły również kobiety i niewolników, co było czymś wyjątkowym w tamtych czasach. Z bardzo bogatej, bo liczącej około 300 dzieł, twórczości Epikura zachowała się tylko ich niewielka ilość. Są to głównie fragmenty jego *Zasad* i odnalezione w Herkulanum części jego 37 ksiąg dzieła *O naturze*. W X księdze *Żywotów słynnych filozofów* autorstwa Diogenesa Laertiosa przechowały się natomiast: testament i trzy listy Epikura, w tym najsłynniejszy z nich *List do Monojkeusa*. Inne zachowane dla potomności fragmenty to relacje z drugiej ręki na temat tej twórczości. Możemy je znaleźć w całej starożytnej literaturze greckiej i rzymskiej. Do przekazania potomnym treści epikureizmu najbardziej przyczynił się obszerny poemat rzymskiego epikurejczyka Lukrecjusza: *O naturze rzeczy*, w którym w poetyckiej formie dokładnie opisał on poglądy Epikura. Archeolodzy odkryli także obszerne fragmenty nauk epikurejskich wypisane na ścianach portyku w Onajandzie na terenach dzisiejszej Turcji. Nauczanie Epikura skupiało się na dążeniu do osiągnięcia szczęścia poprzez uzyskanie spokoju umysłu (ataraksji), który jest wynikiem umiarkowanej przyjemności i unikania bólu. Jego zdaniem, prawdziwa przyjemność polega nie na hedonizmie czy skupianiu się wyłącznie na przyjemnościach zmysłowych, lecz na prostych przyjemnościach

dnia codziennego, na cieszeniu się naturą, życiem, przyjaźnią, wiedzą. Epikur podkreślał też, że należy pozbyć się strachu przed śmiercią i bogami, gdyż śmierci nie ma dopóki się żyje, a gdy się umrze, to już się nie istnieje i niczego nie odczuwa, zaś bogowie nie zajmują się sprawami ludzi. Jest to naturalistyczny i deistyczny wymiar jego filozofii.

Marcin Wasilewski wybrał z tego, co przetrwało z twórczości epikurejczyków, wszystkie fragmenty odnoszące się do wychowania. Z analizy jego książki można wysnuć ciekawe wnioski dotyczące epikurejskiej etyki wychowawczej. Okazuje się, że podejście wychowawcze epikurejczyków opierało się na kilku istotnych założeniach. Nauczali, że ważna jest w życiu przyjemność trwała, a nie chwilowa. Ważne jest również unikanie cierpienia. Z tego względu w wychowaniu dzieci i młodzieży promowali zdrowe nawyki i cnoty, zwłaszcza cnotę umiarkowania, które przynosiły długotrwałą satysfakcję, minimalizowały cierpienie i prowadziły do spokoju ducha. Epikurejczycy kładli też duży nacisk na rozwój intelektualny i fizyczny jednostki. Wychowanie miało według nich na celu rozwijanie zdolności intelektualnych poprzez edukację, refleksję i rozwój tych umiejętności, które mogłyby się przyczynić do osiągnięcia trwałego szczęścia. Wychowanie w duchu epikurejskim skupiało się również na umiarze i unikaniu nadmiaru we wszystkich dziedzinach życia. Dzieci miały być uczone, jak osiągnąć równowagę pomiędzy przyjemnościami, a unikaniem bólu poprzez obywanie się bez nadmiernych przyjemności, które mogłyby w rezultacie prowadzić do długotrwałego cierpienia. Chodziło o to, by nauczyć je cieszenia się przyjemnościami prostymi, wynikłymi z zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka i odrzucania zbędnych, nienaturalnych pragnień. Epikurejczycy wierzyli, że cnota, rozumiana jako umiejętność osiągania umiarkowanej przyjemności i unikania nadmiaru, była kluczowa dla osiągnięcia trwałego stanu szczęścia, czyli spokoju ducha — ataraksji. Wychowanie zatem miało promować te właśnie wartości, zachęcając do rozwoju charakteru opartego na umiarze i rozsądku. Epikur i jego następcy cenili bardzo przyjaźń i relacje międzyludzkie i uważali je za istotne dla szczęśliwego życia. Ich etyka wychowawcza kładła zatem nacisk na rozwój zdrowych relacji, empatii, wspierania innych w osiąganiu szczęścia. Niezwykle ważna była dla nich kwestia nawiązywania przyjaźni. Rezultatem epikurejskiej etyki wychowawczej miało być ukształtowanie człowieka o zdrowych nawykach i zasadach, zrównoważonych i umiarkowanych, o rozwiniętym bogactwie charakteru, który miał prowadzić do stanu spełnienia życiowego i trwałego

szczęścia. Wydaje się, że wiele elementów pedagogiki i etyki wychowawczej w ujęciu Epikura jest popularnych we współczesnych nurtach pedagogiki, zwłaszcza europejskiej.

W każdej cywilizacji wychowanie młodego pokolenia stanowi jedno z jej najważniejszych zadań. Badania archeologiczne potwierdzają istnienie szkół i materiałów używanych do kształcenia oraz wychowywania dzieci i młodzieży, na całym świecie we wszystkich epokach historycznych. W starożytnym świecie istniało na przykład wiele dzieł i tekstów, które można uznać za rodzaj tzw. chrestomatii pedagogicznej, czyli zestawu tekstów przeznaczonych do nauki. Teksty te zawierały różnorodne treści odnoszące się do wychowania, nie zaś tylko do przekazywania wiedzy teoretycznej. Znajdujemy w nich treści związane z etyką, moralnością, filozofią, naukami przyrodniczymi czy też literaturą, które były wykorzystywane w procesie dydaktyczno–wychowawczym. Dr hab. Marcin Wasilewski zebrał i opublikował książkę zawierającą właśnie taki zestaw tekstów, zatytułowany *Chrestomatia pedagogiczna świata starożytnego (ChPS)*. Trzeba podziwiać olbrzymi wkład pracy autora, który pokusił się o zebranie i uporządkowanie fragmentów pism pedagogicznych nie tylko z obszaru starożytnej cywilizacji europejskiej, zwłaszcza greckiej i rzymskiej, lecz także z Egiptu, Mezopotamii, Izraela, Persji, Indii, Chin, obszarów celtyckich, germańskich oraz amerykańskich Azteków i Inków. Publikacja ta uzupełnia brak w polskiej akademickiej dydaktyce historii edukacji. Rozszerza ona teoretyczny materiał zawarty w podręcznikach historii pedagogiki o źródłowe teksty ze wszystkich cywilizacji starożytnych, dotyczące wychowania i edukacji. Stanowi także cenną pomoc w historycznych badaniach naukowych nad wychowaniem i edukacją. Autor prezentuje fragmenty klasycznych dzieł pedagogicznych, jak: *Państwo* Platona, *Iliada* i *Odyseja* Homera, filozoficznych dzieł Konfucjusza, Buddy, Zaratustry oraz z wielu mniej znanych lub wręcz zapomnianych przez potomność. Naukowa sumienność i dokładność, z jaką autor dokonał wyboru i redakcji pism, z pewnością będzie bardzo pomocna w pracy studentów i naukowców. Książka zawiera bowiem wyczerpujące informacje o źródłach, z których pochodzą wybrane fragmenty. Przedstawia również historię podobnych przedsięwzięć redakcyjnych, jak ta, na świecie i w Polsce, wskazując na ich zalety oraz wady. Autor wskazuje również, gdzie zainteresowani tą tematyką mogą poszerzyć swoją wiedzę o chrestomatie opracowane w innych językach niż język polski. Wymienia też wcześniejsze polskie opracowania, które jednakże nie obejmują

innych cywilizacji poza europejską. Chciałbym zachęcić wszystkich zainteresowanych tematyką starożytnego wychowania i etyki do lektury obu prac naukowych dr hab. Marcina Wasilewskiego.

Dr Grzegorz Baczewski
Collegium Verum w Warszawie
e–mail: gregorius74@wp.pl

Stefan Szary, Być sobą. Autorefleksja terapeutyczna, Wydawnictwo von borowiecky, Radzymin 2023, s. 163, ISBN 978–83–66480–87–2.

Stefan Szary, To be yourself. Therapeutic self–reflection, Von borowiecky Publishing House, Radzymin 2023, pp. 163, ISBN 978–83–66480–87–2.

Mogłoby się wydawać, że nie ma nic prostszego, niż „być sobą". Ot, po prostu, powie ktoś, być i już. Nic nadzwyczajnego. Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej zestawieniu tych dwóch krótkich słów, okaże się ono ciekawą konstrukcją. Jest złożeniem bezosobowej formy bezokolicznika „być" i tym drugim, indywidualnym, spersonalizowanym określeniem konkretnego podmiotu, „wykonawcy" tej „czynności". Czyli „kim?" — a może nawet „kimś"? „Bycie sobą" nosi w sobie podmiot domyślny. Do kogo jest więc zaadresowane? Odkrywam ze zdumieniem: wprost do mnie. A zatem nie chodzi o jakieś tam, byle jakie bycie. Owo bycie zespolone jest z odkryciem: aha? To „ja"! Zaczynam rozumieć, że wobec własnego „ja" trudno mi będzie przejść obojętnie. No, nie da się. Równocześnie trzeba więc uporać się z „być". Czyli jak to: być „ja"? Czyli nie być „nie–ja". To jest nie być, kimś innym, niż „ja". Więcej, nie być kimś innym, niż „ja jestem". Nie być kimś innym, niż jestem, implikuje konieczność zdobycia wiedzy: „kim jestem"? Kim naprawdę jestem? Wówczas zaczyna się przygoda. Jeśli tylko odrobinę zostanie wprawiony w ruch wysiłek myślenia, rodzą się pytania. Wiele pytań. Zwątpień. Myśleć i wątpić? Umysł będzie próbował nadać owym myślom wspólny mianownik, ale czy to jest realne? Przecież trzeba będzie zapytać nie tylko o moje „ja", ale również o moje „być". Jak jednak owo „być", a może nawet „stawać się", „pozostać" — zrealizować w życiu, czyli zastosować w praktyce? Nie wygląda to zatem na „oczywistą oczywistość"…

Czy taka prowokacja przyświecała Autorowi umiarkowanie obszernej książeczki, którą można zabrać ze sobą w podróż bez obawy o konieczność poniesienia opłaty za nadbagaż? Nie wiem. Dająca się łatwo ukryć w większej kieszeni płaszcza publikacja liczy 163 strony. Kartkując je można zauważyć przejrzysty układ, porządek, oszczędność słów i… personalizm antropologiczny. To jest, mówiąc ludzkim językiem: brak anonimowości. Świadczy o tym nawet zamieszczony na końcu książki indeks osób: nikt z zaproszonych

do współtworzenia tej pracy nie jest bezimienny. Każdy otrzymał należne miejsce. To wyjątkowe audytorium, o ile dobrze policzyłem, stanowi, oprócz Autora, a wraz z mistrzem Vincentem van Goghiem, twórcą zamieszczonego na okładce książki wymownego obrazu „U progu wieczności", całkiem liczną grupę 177 wybitnych osobistości. Chcecie Państwo ich poznać? A może już znacie przynajmniej niektórych? Stała się zatem dziwna rzecz: wszystkich nas razem, owo dostojne audytorium i skromnego czytelnika, Autor zaprosił do wspólnej refleksji. Łącząc metaforę tytułową z przesłaniem Van Gogha można z przekąsem tę „startową" ideę uzupełnić. Autor chce razem z nami zrozumieć, jak „być sobą… u progu wieczności"? Mimo że w podtytule zdaje się ów wysiłek podejmować samodzielnie, nazywając go „autorefleksją terapeutyczną", niech nas nie zwiedzie niewinny podstęp. Podejmując lekturę, wszyscy zostaliśmy zaprzęgnięci do roboty. Jednym z podstawowych paradygmatów myślenia ekonomicznego jest świadomość, że to lenistwo jest faktycznym motorem rozwoju gospodarczego. A jeśli ten paradygmat działa skutecznie również na gruncie filozoficznym?

Innym, kluczowym źródłem konkurencyjności gospodarki jest… współpraca. Ale przed czytelnikiem otwiera się przestrzeń „gospodarowania myśleniem". Rozumiem już, dlaczego aż tylu, i to jakich, nas potrzeba. Proszę się jednak nie obawiać. W zgromadzonym przez Autora towarzystwie nie można czuć się nieswojo. Czytam, a właściwie pochłaniam kolejne kartki i — jak się zdaje — z wzajemnością — kłaniam się ludziom autentycznym, mocarzom ducha, tytanom pracowitości i wielkiej pokory. Kto wie, czy prędzej oni nie odczuliby dystansu wobec naszego „ego", niż my sami. Przed ciężarem własnego „ego" można się obronić. W trudnych chwilach warto wspomnieć zabawną myśl, którą lubi powtarzać papież Franciszek. „Wiecie Państwo, jak Argentyńczyk popełnia samobójstwo? Wchodzi na swoje *ego* i skacze". Zadbajmy więc, by nie stała nam się żadna krzywda. W każdym razie, profesorowi Stefanowi Szaremu, rektorowi poznańskiej Wyższej Szkoły Edukacji i Terapii, przyznającemu się do dziedzictwa filozoficznej szkoły księdza Józefa Tischnera, udało się wyrwać „na chwilę" zatroskanego o bieżące sprawy człowieka z codziennej rutyny i… zmusić do zastanowienia. Już sam tytuł uchwyconej w dłonie książki: „Być sobą" każe pomyśleć: o co, albo o kogo właściwie chodzi?

Czytam. Ksiądz Tischner przypomniał mi na starcie, że „filozofia stawia sobie za zadanie wyjaśnienie tego, co znajduje się u podstaw naszego myśle-

nia i co jest »niby jasne, a niejasne«…" [1]. Rzetelny badacz uruchomiłby w tym momencie ontologię czasowo określonego przedmiotu indywidualnego. Czyli powinien sięgnąć do fundamentów myślenia, próbując określić podstawę „bycia sobą". W końcu, chcieć zrozumieć filozofa, oznacza zgodzić się na przyjęcie jego sposobu rozumowania. Zatem, spotkać, odczytać i zrozumieć profesora Szarego oznacza razem z nim wyruszyć w drogę… poznania. A nawet: do Poznania, miejsca (*genius loci*), gdzie pracuje i tworzy Stefan Szary.

Wracam na chwilę do przedmiotu poznania. Trzeba równocześnie zwiększyć swoje szanse w tym niełatwym dyskursie i zaprosić do pomocy dobrego przewodnika. Ponadto zrobić to tak, by nie podkradać dostojnej osoby z audytorium goszczącym już w publikacji profesora Szarego. Ryzykując nieco, zaprosiłem Romana Ingardena. Wraz z Mistrzem polskiej fenomenologii wypada pomyśleć, co oznaczać może „bycie sobą" dla owego indywidualnego przedmiotu — jeśli nie jego tożsamość. Czy to, że nie jest on czymś innym, „czymś drugim", ale „w sobie jest sobą samym"? Jest więc takim „we wszystkim, co mu przysługuje w całym swym zasięgu bytowym" [2], jako podmiot własności. Owo „bycie" szczególnym momentem formalnym przedmiotu, które umożliwia własności. Równocześnie wydaje się, że „bycie sobą" nie oznacza nic innego, „jak [to] tylko, że przedmiot jest — dzięki ukonstytuowaniu go przez jedną naturę — cały »jeden i ten sam«" [3]. Zatem „być", więcej, „być sobą", oznacza, że ów postrzegany tak przedmiot poznania — jak zauważa Ingarden — „od pierwszej chwili swojego istnienia wciąż pozostaje sobą (...) a nie staje się jakimś drugim przedmiotem" [4].

Faktycznie jednak refleksje nad byciem sobą nie powinny skłaniać się ku „uprzedmiotowieniu". W szczególności dotyczą bowiem człowieka, jego struktury, natury, działania i postępowania. Nie próbuję więc „bycia" odczłowieczyć. Tak po ludzku chodzi przecież o to, by „czuć się sobą", co — jak podpowiada Roman Ingarden — jest stanem „pierwotnym, nie dającym się już do niczego innego sprowadzić, leżącym u podłoża wszystkich innych sposobów [poznania] i zachowania" [5]. To „bycie" ma charakter podmiotowy, integralny, pozwalając czuć „samego siebie jako jednego i tego samego, [jednego] podmiotu, jako

---

1 J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu. Teksty nieznane*, Kraków 2017, s. 73.

2 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tłum. Da. Gierulanka, t. II, cz. 1, Warszawa 1987, s. 415.

3 Tamże, s. 420.

4 Tamże, s. 420.

5 Tamże, s. 423.

tego samego »ja«" [6]. Odkrywam więc, że dotyczy to także mojego zachowania. Zgadzam się z Ingardenem, że „nic z moich sposobów zachowania się w ogóle nie dawałoby się przeprowadzić, gdyby choć na chwilę tego poczucia [jedności, integralności] zabrakło" [7]. Poczucia, że „jestem".

Owszem, mogę również pomyśleć o moim „byciu" dynamicznie, poprzez „stawanie się". W tym miejscu warto przypomnieć sobie wszystkie te zaczepki, z których wynika pewien imperatyw, że „ja", choć wolę pomyśleć: „ktoś" — „powinien być sobą", „powinien stać się sobą", czy „zdobyć się na bycie sobą". Ale czy dla „bycia sobą" wystarczy zachowanie siebie „tylko" takim, jakim się jest? Czy można „być sobą" nie okazując tego, nie dając temu żadnego wyrazu? Czy faktycznie jest się sobą, nie okazując tego? Zatem, konstatuję z uśmiechem, mam się „przejawiać"? Myślę o tym, jak trudno będzie mi stwierdzić o samym sobie, że „jestem sobą", jeśli nie zaistnieję, jako „będący sobą". Każde moje działanie, mój przejaw bycia sobą pomaga mi stawać się, ustanawiać moje „być" na nowo, aktualizując je w teraźniejszości. Pochłonięty lekturą książki przekonuję się, że bycie sobą urzeczywistnia się w realnych dokonaniach podmiotu osobowego. Nadaje im wówczas swoisty charakter.

Przygoda z Ingardenem prowadzi do nieuchronnego przekonania, że sam fakt bycia „podmiotowym dokonaniem" bynajmniej nie przesądza o byciu sobą. Owe dokonania wymagają… wolności. Pewnie myślisz — szepnął Ingarden — o „czynach własnych" [8], o wysokim stopniu uświadomienia sobie dokonań podmiotowych. Owe czyny, by ujawniały „bycie sobą", powinny być koniecznie nie tylko niewymuszone, ale wolne. Kiedy wybór, decyzję i działanie oznaczyć można priorytetem „czyn własny"? Wtedy, podpowiada Ingarden, jeśli pochodzi on „wprost z centrum »ja« tej osoby, [ma] w niej swój prawdziwy początek, i kiedy [owo] centrum »ja« panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania i kieruje nim". Nie wystarczy więc zwykłe, „osobiste zainteresowanie", ale utrzymywany wobec działania „w »swoim ręku« [mój, mojego „ja"] decydujący wpływ" [9].

Biegnę więc z ciekawością po kolejnych kartach książki, ale zatrzymuję się w miejscu, w którym Stefan Szary przypomina słowa Karola Wojtyły: „Nikt inny

---

6 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, dz. cyt., s. 162.

7 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 167.

8 Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 88.

9 Tamże, s. 90–91.

nie może za mnie chcieć”[10]. Zaczynam się przekonywać, że „bycie sobą” wymaga tego, co Papież–Polak nazywał „samostanowieniem”. Jeśli „jestem”, to sprawuję „tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może”[11]. Myśląc, mówiąc, marząc o samostanowieniu, właściwie marzę o wolności, gdyż „wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem”[12]. Spotkanie z Janem Pawłem II sprawiło, że zapragnąłem wybić się na niepodległość! Skąd się to wzięło, że „nagle” zapragnąłem być autentyczny? Z audytorium profesora Szarego zabrzmiał życzliwy głos Martina Heideggera. Mistrz wyjaśnił, że fundament mojego bycia sobą stanowi indywidualność — nie zaś sama egzystencja, która jest „substancją człowieka”[13].

Jeśli cokolwiek ma się w wyniku podjętej lektury wydarzyć, trzeba się zatrzymać, pochylić i wsłuchać w głos autorefleksji, jaką proponuje Stefan Szary. Ponadto jeszcze marzy mi się sens… Czy porywam się z motyką na słońce? Być może. Wreszcie: mam. Odkryłem w propozycji Autora intrygujący algorytm. Swoją autoterapeutyczną wyprawę filozoficzną podzielił na dwie części: pytania (wątpliwości) i odpowiedzi (drogowskazy). W każdej z części — dziesięć słów. Nad każdym z owych słów — namysł, własny i zaproszonego audytorium mistrzów. Wracam z powrotem do lektury. Czy stawiam pytania? Owszem. Pytam zatem, pragnąc „być”, o drogę (1), dom (2), księgę (3), o uważność (4), o świat (5) i o to, co poza światem (6), o twarz (7) i o maskę (8), o innego (9), a wreszcie, widząc w tym wszystkim konflikt (10), pytam również o niego. Co otrzymuję w odpowiedzi? Autor odważnie kreśli drogowskazy. Podążam za nimi. Kroczę i „staję się” poprzez widzenie (1), zdobywam się na odwagę (2), otwartość (3), krytyczność (4), weryfikuję wartości (5), staję na rozdrożu albo–albo (6) i wreszcie następuję przebudzenie (7), zatem budzi się afirmacja (8), ujawnia twórczość (9) i rodzi dobro (10). Czy to wszystko może dokonać się w wolności? Tak.

Trzeba zaznaczyć, że lekturę proponowaną przez Stefana Szarego poprzedza ispirujące wprowadzenie profesora Mikołaja Krasnodębskiego. Jest to jasne zaproszenie do świata wartości, w którym Horacy zachęca: *carpe diem*, „chwytaj dzień”. Powaraca pytanie, czy człowiek może zadowolić się przestrzenią doczesnego „tu i teraz”? Nie. Profesor przypomina, że jeśli wraz z naszym Autorem wy-

[10] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 2012, s. 13.

[11] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 133.

[12] Tamże, s. 143.

[13] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 167.

ruszamy w drogę, to na niej, by się rozwijać, by „być sobą", potrzebujemy osobowego Boga. A zatem, *prosopon* to nie tylko maska teatralna. To przede wszystkim osoba (*persona*), jako jednostkowy byt rozumny (*persona rationalis individua substantia est*). Podpowiedź Profesora Krasnodębskiego pozwala zaprosić do odkrywania siebie, do bycia sobą nie tylko inne osoby ludzkie, ale i aniołów, i Boga.

Rzeczywiście, choć trudno wyobrazić sobie podręcznik „bycia sobą", warto przynajmniej pomyśleć, o jakie „bycie" się rozchodzi. Pomyśleć, a „myśl — podpowiada Blaise Pascal — stanowi wielkość człowieka. (…) Cała wielkość człowieka jest w myśli…" [14]. Oznacza to również podjąć ryzyko i wyruszyć w drogę. Idę… mając przed sobą drogowskaz „dobro". Zapytasz może: *quo vadis*? Pomyślisz: cóż to za fanaberia w szarej rzeczywistości? Bynajmniej. Wolałbym nie zostać zrobiony na szaro. A jednak: „uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę" [15]. Podążając za myślą Autora, za graficzną inspiracją „u progu wieczności', niby ukrytą na okładce książki, szukam ciszy. Dlaczego? „Bo w wieczności — jak z fotografii zamieszczonej przez Stefana Szarego, tuż po uchyleniu owej okładki — szepnął właśnie sam Søren Kierkegaard — nie ma ani promocji, ani awansu, ani dnia przeprowadzki, ani posiłku z Jego Ekscelencją" [16]. W tej perspektywie ponownie odkrywam sens pytania: nie tylko „czy", ale jak „być", jak „stawać się sobą"? Co więc mam czynić? Patrzę na van Gogha i… wiem! Trzeba unieść porzuconą w dłoniach twarz. Wstać. Być dla...

dr inż. Leszek Wanat
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
e–mail: leszek.wanat@gmail.com
ORCID: 0000–0002–1166–9258

[14] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, s. 119.

[15] J. Liebert, *Jeździec*, 1934, [w:] *Gusła*, Warszawa 1930, s. 50.

[16] S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 114. Dlaczego tylko ta jedna myśl Kierkegaarda utkwiła mi w pamięci? Dlatego, że cała praca Stefana Szarego zdaje się być przeniknięta fascynacją, stając się „jednym wielkim przypisem" do twórczości duńskiego Mistrza.

Katechizm według Bł. Edmunda Bojanowskiego, red. Andrzej Kiciński, Wydawnictwo Werset, Lublin 2023, ss.231, ISBN 978–83–966317–1–8;

Catechism according to Blessed Edmund Bojanowski, edited by Andrzej Kiciński, Werset Publishing House, Lublin 2023, p. 231, ISBN 978–83–966317–1–8

W dniach 5–17 czerwca 1999 roku papież Jan Paweł II odbywał ósmą pielgrzymkę do Polski. Pamiętam doskonale z tamtego okresu dzień 13 czerwca, gdyż dane mi było wówczas uczestniczyć we Mszy papieskiej na Placu Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie, w czasie której do grona błogosławionych został uroczyście zaliczony Edmund Bojanowski (oprócz Reginy Protmann oraz 108 męczenników z czasów II wojny światowej). Aż do tamtego dnia bardzo niewiele wiedziałem o błogosławionym Edmundzie Bojanowskim, ale od tamtej pory zainteresowałem się jego życiem i nauczaniem. Muszę przyznać, że zafascynowała mnie ta postać i zacząłem studiować dokładnie to, co pozostawił po sobie, m.in. [w:] *Przysłowiach dla ochronek, Piosnkach wiejskich dla ochronek z przygrywką Teofila Lenartowicza* oraz wydanych w 2009 roku *Dziennikach*. Zachwyciła mnie nie tylko prostota i zarazem głębia wiary zawarta w spuściźnie literackiej bł. Edmunda Bojanowskiego, ale także jego życie przeniknięte miłością do Boga i bliźnich— zwłaszcza tych najbiedniejszych materialnie i duchowo. Boża Opatrzność, której wielkim admiratorem i głosicielem był Edmund Bojanowski, sprawiła, że zostałem wykładowcą w uczelni noszącej jego imię. Bardzo ucieszyłem się, gdy dowiedziałem się o wydaniu *Katechizmu według bł. Edmunda Bojanowskiego*, a zwłaszcza gdy otrzymałem od przyjaciela dwa egzemplarze *Katechizmu*. Na początek warto przedstawić najważniejsze fakty z życia tej wspaniałej postaci, którą był Edmund Bojanowski.

Edmund Wojciech Stanisław Bojanowski urodził się 14 listopada 1814 roku w Grabonogu niedaleko Gostynia w Wielkopolsce. Pochodził z rodziny szlacheckiej, w której pielęgnowano tradycje patriotyczne. Jego ojciec brał udział w Powstaniu Listopadowym, za co został pozbawiony majątku przez zaborców. Jego matka była siostrą generała Jana Napomucena Umińskiego. To ona w dużej mierze wszczepiła dziecku żarliwą religijność i patriotyzm. Edmund często wspominał na przykład fakt cudownego uzdrowienia w wieku 4 lat z ciężkiej choroby, dzięki modlitwie matki w sanktuarium w Gostyniu. Z powodu słabego zdrowia najpierw pobierał lekcje prywatne. Interesowały go szczególnie przedmioty hu-

manistyczne. Na 16. rok życia przypadają jego pierwsze próby literackie. Od 1832 roku uzupełniał zaległości edukacyjne, aby w 1835 roku móc rozpocząć studia m.in. z historii literatury nowożytnej we Wrocławiu, których z powodu śmierci matki w 1834 oraz ojca w 1836 roku nie mógł ukończyć. W latach 1836–38 studiował w Berlinie na wydziale filozoficznym m.in. historię sztuki i filozofię. Największą jego pasją była wówczas literatura. Pisał artykuły, wiersze oraz tłumaczył z języków obcych — serbskiego i angielskiego (jako pierwszy przetłumaczył *Manfreda* George'a Byrona). Gruźlica przerwała jego studia. Edmund musiał udać się na kurację do sanatoriów, po której powrócił do Grabonogu, gdzie zamieszkał u swego przyrodniego brata Teofila Wilkońskiego. Pomimo słabego zdrowia, działał społecznie w środowisku lokalnym, m.in. zakładając czytelnie, wypożyczalnie książek i apteki dla ubogich. W styczniu 1844 roku w Poznaniu na Śródce założył pierwszą ochronkę dla dzieci, czyli ośrodek zajmujący się opieką i kształceniem, także religijnym, dzieci z biednych rodzin. W tym samym roku powstały też ochronki w Gostyniu, Śremie i Psarach. Dały ona początek Bractwu Ochroniarek. W roku 1855 ks. Semenenko i ks. Kajsiewicz zredagowali regułę zakonną i w 1856 Bractwo Ochroniarek przekształciło się w zgromadzenie zakonne, którego misją były m.in. opieka nad ubogimi, chorymi, sierotami oraz rozwijanie religijności wśród ludu. Arcybiskup Ledóchowski w 1866 roku ostatecznie zatwierdził regułę zgromadzenia, które przyjęło nazwę Zgromadzenia Służebniczek Bogarodzicy Niepokalanie Poczętej. Jego posługa rozszerzała się nie tylko na Wielkopolskę, lecz także na Galicję, Śląsk i tereny zaboru rosyjskiego. Z czasem powstały tam jego filie, które cechowały się lokalną specyfiką w sferze misji. Z powodu prześladowań przez zaborców, powstały cztery oddzielne gałęzie zgromadzenia, które nieco zmieniły oficjalne nazwy, a obecnie tworzą Federację Zgromadzeń Służebniczek NMP. Błogosławiony Edmund Bojanowski gorąco marzył o kapłaństwie i w 1869 roku wstąpił do seminarium duchownego, lecz pogarszający się stan zdrowia nie pozwolił mu na jego ukończenie. Przekonanie wśród ludzi o jego świętości ciągle rosło. Rozwijała się też działalność założonego przez niego zgromadzenia, które nadal owocnie działa. Edmund Bojanowski zmarł 7 sierpnia 1871 roku w Górce Duchownej w wieku 57 lat. Ten właśnie dzień został oficjalnie wyznaczony przez Kościół jako jego wspomnienie liturgiczne.

Katechizm według Edmunda Bojanowskiego został opublikowany w 2022 r. w wersji elektronicznej w Repozytorium Instytucjonalnym KUL, a w wersji drukowanej wydany w 2023 roku. Opracowało go grono sióstr ze Zgroma-

dzenia Sióstr Służebniczek BDNP doskonale znających twórczość Edmunda Bojanowskiego. Prace nad *Katechizmem* były prowadzone pod kierownictwem naukowym ks. dr. hab. Andrzeja Kicińskiego, prof. KUL. Jedną z okazji dla jego opracowania była 150. rocznica śmierci błogosławionego. Były także inne powody. Przede wszystkim potrzeba duszpastersko–katechetyczna rozwijania i umacniania wiary w coraz bardziej ulegającym sekularyzacji społeczeństwie polskim. Koncepcja wychowania integralnego (cielesno–umysłowo–duchowego), zawarta w nim, stanowi antidotum na proces odzierania ludzi z godności duchowej płynącej z wiary. Katechizm ten jest pomyślany nie tylko jako pomoc w katechizacji w szkołach i grupach parafialnych, lecz przede wszystkim katechizacji w rodzinach. Idea katechizacji rodzinnej to doskonały pomysł na umocnienie wiary w sercach dzieci oraz rodziców. Autorzy *Katechizmu* oparli się na nauczaniu Kościoła o udziale katolików świeckich w prorockiej misji Chrystusa, wynikającej z sakramentu chrztu świętego. Każdy ochrzczony powołany jest bowiem do szerzenia i utwierdzania wiary, w sposób szczególny zaś rodzice względem swoich dzieci.

Gruntownie przestudiowałem *Katechizm według bł. Edmunda Bojanowskiego* i wykorzystałem w czasie katechez z moimi uczniami oraz w domu, by rozwijać wiarę z żoną i córeczką. Chciałbym dokonać jego analizy z kilku punktów widzenia — jako teolog, katecheta, filozof, poeta i wreszcie jako rodzic.

Muszę najpierw ogólnie zauważyć, że we wszystkich tych wymiarach Katechizm ma dużą wartość. Z punktu widzenia teologicznego zauważyłem, że jest on całkowicie wierny nauce Kościoła Katolickiego. Jego struktura nawiązuje do Katechizmu Kościoła Katolickiego. Jest on podobnie podzielony na cztery części, w których kolejno wyjaśniane są kwestie: wiary (*credo*), sakramentów, życia chrześcijańskiego (moralność) oraz modlitwy. Obecne są w nim wszystkie istotne treści teologiczne, obejmujące m.in. teologię dogmatyczną, teologię moralną, teologię fundamentalną, sakramentologię, eklezjologię, teologię duchowości. Ta bardzo bogata treść teologiczna jest tu przedstawiona w sposób przystępny dla dzieci, co nie jest łatwym zadaniem. Katechizm zawiera 57 tematów, a każdy z nich podzielony jest na 7 części noszących tytuły: *Przeczytaj dziecku opowiadanie, Porozmawiaj z dzieckiem, Odpowiedź Edmunda*, *Podejmij dialog z dzieckiem*, *Przeczytaj z dzieckiem Słowo Boże*, *Wyznaj z dzieckiem naszą wiarę— wspólna modlitwa* i *Poznaj przysłowie— myśl Edmunda*. Jako katecheta przyznaję, iż jest to bardzo dobre rozwiązanie dydaktyczne. Opiera się ono

na narracji w postaci np. bajki, na pogadance, wspólnej lekturze Słowa Bożego i modlitwie oraz na dialogu z dzieckiem. Dialog jest szczególnie ważną metodą dydaktyczną w procesie katechizacji, co potwierdziło moje doświadczenie w pracy z *Katechizmem* w szkole. Metoda ta sprawdziła się w stu procentach. Uczniowie byli bardzo zaciekawieni, aktywni w czasie zajęć oraz bardzo zadowoleni po zajęciach z *Katechizmem*. Muszę przyznać, iż według moich doświadczeń *Katechizm* bardzo dobrze spełnił swoją funkcję pomocniczą w katechizacji szkolnej. Mam nadzieję, że do końca roku szkolnego wykorzystam większość treści *Katechizmu* w mojej pracy katechetycznej. Przyznam, że w czasie uważnej lektury zaciekawiły mnie także filozoficzne, w szczególności etyczne, treści zawarte w *Katechizmie*. Zapadła mi w pamięć następująca filozoficzna myśl Edmunda: *Jedni żyją, żeby się bawić, inni żyją, żeby się zbawić*. Podobnych filozoficznych myśli jest tu więcej. Sądzę, że warto byłoby dokładnie przebadać i opracować naukowo filozofię zawartą w twórczości Edmunda Bojanowskiego, który, przypomnijmy, studiował w Berlinie dyscypliny filozoficzne. Wydaje się, że warto byłoby opracować naukowo–filozoficzne poglądy błogosławionego Edmunda Bojanowskiego. Kolejnym aspektem, na który chciałbym zwrócić uwagę w *Katechizmie* jest jego wartość poetycka. Jako poeta jestem pod dużym wrażeniem tejże twórczości. Owszem, wiersze zawarte w *Katechizmie* są proste w treści i formie, ale jest tak ze względu na funkcję jakiej służą, czyli katechizacji dzieci, zwłaszcza z ubogich rodzin wiejskich. Ta prostota i klarowność cechuje także bajki i opowieści zawarte w *Katechizmie*. Zarówno wiersze, jak i prozę cechuje także piękno i bogactwo językowe, zwłaszcza związane z naturą i życiem wiejskim. Przenika je zachwyt nad pięknem polskiej przyrody, głęboka religijność oraz miłość do Boga i bliźnich. Nie tylko dzieci, lecz także dorośli mogą znacznie rozwinąć bogactwo języka i wyobraźni pracując z *Katechizmem*. Zauważyłem duży talent literacki Bojanowskiego, który mógł zrobić karierę w świecie literatury, lecz zrezygnował z niej na rzecz pracy ewangelizacyjnej i edukacyjnej wśród prostych i ubogich ludzi. Jako rodzic wreszcie chciałbym przyznać, że *Katechizm* okazuje się wspaniałą pomocą we wspólnej pracy z żoną i córeczką w dziele odkrywania dobroci Boga oraz rozwijaniu naszej wiary. Pomocne w tym są także piękne ilustracje i zdjęcia oraz bardzo dobrej jakości papier i druk. Mam nadzieję, że *Katechizm według błogosławionego Edmunda Bojanowskiego* znajdzie się w wielu rodzinach katolickich, gdyż naprawdę zasługuje on na ważne miejsce w ich życiu. Chciałbym na koniec zwrócić się

do osób świeckich i duchownych z apelem, aby dołożyli wszelkich starań w celu popularyzacji *Katechizmu* wśród swoich znajomych, w rodzinach, w grupach parafialnych i innych wspólnotach katolickich oraz w szkołach.

Dr Grzegorz Baczewski
Collegium Verum w Warszawie
e–mail:gregorius74@wp.pl

Marek Marczewski, Paweł Skrzydlewski, Płciowość i wychowanie osoby, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku, Gdańsk 2020, s. 146, ISBN 978-83-952845-4-0

Marek Marczewski, Paweł Skrzydlewski, Sexuality and upbringing of a person, Publishing House of the Socio -Economic University in Gdańsk, Gdańsk 2020, pp. 146, ISBN 978-83-952845-4-0

Książka pod tytułem *Płciowość i wychowanie osoby* jest pracą zbiorową napisaną i wydaną w roku 2020 przez dwóch profesorów — dra hab. Marka Marczewskiego, teologa i pedagoga pastoralnego oraz dra hab. Pawła Skrzydlewskiego — filozofa. Publikacja podzielona jest na cztery odrębne rozdziały, a każdy z wymienionych profesorów jest Autorem dwóch. Praca dedykowana jest pamięci Karola Wojciecha Meissnera (1927–2017) lekarza, benedyktyna i terapeuty, który jak piszą sami Autorzy: „[...] wielu osobom pomógł przyjąć swoją płeć, naprawić szkody popełnione w wyniku braku rozumienia swej płciowości, wychowania i samowychowania tej niezwykle delikatnej płaszczyzny realizacji się osoby ludzkiej" (s. 7).

I tak Autorem rozdziału pierwszego i czwartego jest Paweł Skrzydlewski (*Płciowość człowieka w świetle antropologii personalistycznej; O integralnym wychowaniu kobiety i mężczyzny*). Natomiast Marek Marczewski jest Autorem rozdziałów: drugiego i trzeciego (*Stanowisko wobec dokumentu Standardy edukacji seksualnej w Europie: Podstawowe zalecenia dla decydentów oraz specjalistów zajmujących się edukacją i zdrowiem; Wokół zagadnień związanych z wychowaniem do podjęcia ludzkiej płciowości i do rodziny: wywiad dla* „Polonia Christiana").

Biorąc pod uwagę podział pracy można dostrzec, że każdy z Autorów, z racji wykształcenia, odnosi się w sposób indywidualny do zagadnień, które porusza. W poszczególnych rozdziałach widoczne są dwa punkty widzenia, dwa stanowiska: stanowisko filozoficzne i stanowisko teologiczno–pedagogiczne. W pierwszym z wymienionych tekstów profesor Skrzydlewski przedstawia rozumienie płciowości człowieka w świetle antropologii personalistycznej. Autor wskazuje (słusznie), że na tle realistycznej filozofii możliwa jest obrona prawdy o człowieku oraz jego płciowości. Skrzydlewski zwraca też uwagę na niepokojące skutki współczesnej cywilizacji, która niestety zmierza do destrukcji na polu życia rodzinnego, seksualnego, wychowania i edukacji człowieka. Płciowość, zdaniem

Autora, została związana przede wszystkim z ciałem i pożyciem seksualnym oraz osadzona na pewnym sztucznym antagonizmie kobiety i mężczyzny, który wskazuje na wyższość jednej płci nad drugą. Według Skrzydlewskiego, mamy do czynienia również z niepokojącym zjawiskiem polityzacji ludzkiej płciowości i życia seksualnego, w ramach którego traktuje się płeć jako środek ideologiczny i polityczny, co jest sprzeczne z godnością osoby ludzkiej, i z powołaniem kobiety i mężczyzny. W swoim artykule Autor wskazuje także na pojawiającą się, bliżej nieokreśloną ideologię partnerstwa, tolerancji i równości płci, która stara się zatrzeć naturalną odmienność pomiędzy kobietą i mężczyzną.

Ponadto Skrzydlewski w swoim tekście przedstawia współczesne zagrożenia ludzkiej płciowości, nowożytne, antypersonalistyczne rozumienie ludzkiej płciowości oraz zagadnienie pseudoedukacji. W związku z tym ostatnim zagadnieniem, Autor porusza temat związany z patologicznymi programami wychowawczymi, gdzie dochodzi do deformacji obszarów związanych z życiem ludzkim, z rodziną i życiem intymnym. Skrzydlewski trafnie wskazuje, że dzięki dociekaniom filozoficznym, w których poszukuje się ostatecznych przyczyn wszystkiego, co jest, staje się możliwe zrozumienie i ocena kultury oraz jej rzeczowa krytyka. Jak pisze: „Dzięki wiedzy o ostatecznych przyczynach, czyli mądrości, możemy zrozumieć, jaki jest ostateczny sens i cel wprowadzania pseudoedukacji i pseudowychowania w dziedzinie płciowości człowieka. Jak się okazuje, celem tym nie jest faktyczne i realne dobro człowieka, ale dewastacja jego rozumności i prawości, i swoista inicjacja ze złem (grzechem)" (s. 17). Autor słusznie wskazuje, że w życiu człowieka istotne jest używanie rozumu, samodzielne i krytyczne myślenie, chęć postrzegania świata i rzeczywistości w sposób obiektywny. Warto podkreślić, że nabyta sprawność mądrości umożliwia logiczne i krytyczne myślenie, i lepsze odczytywanie codzienności. Refleksyjność oraz umiejętność odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu ułatwia między innymi rozumienie siebie i drugiego człowieka oraz wszelkich zmian, jakie zachodzą wokół nas.

W dalszej części rozdziału Skrzydlewski porusza również istotny problem, mianowicie zauważalny współczesny kult egoizmu, kult siebie, który przybiera różne postacie i prowadzi do pewnej ślepoty w stosunku do drugiego człowieka. Kult ten powoduje, że człowiek czasami skupia się jedynie na sobie i własnym dobru do tego stopnia, że uważa siebie za miarę wszelkiego dobra, prawdy, piękna i świętości oraz za cel wszystkiego, co go otacza. Egoizm, o którym mowa,

sprawia, że człowiek traci w sobie pokorę, umiejętność dostrzegania drugiego człowieka i jego dobra. Ponadto owocuje on brakiem zainteresowania drugą osobą. Przyczynia się także do utracenia zdolności do przyjaźni i życzliwości, a w konsekwencji prowadzić może do zaniku bądź braku relacji osobowych w ogóle. Skrzydlewski wskazuje czytelnikowi, że w optyce tzw. miłowania siebie płciowość ludzka może być postrzegana przez pryzmat kierowania się do drugiego człowieka jak do kogoś, kogo chce się użyć, posiąść, wykorzystać głównie dla swojego dobra, sprawić jedynie, by był źródłem bądź okazją do osiągnięcia przyjemności seksualnej. W konsekwencji egoizm prowadzić może do zaniku wspólnoty osób. Zdaniem dra hab. Skrzydlewskiego, na gruncie antagonistycznej wizji płciowości ludzie przestają być dla siebie partnerami, tworząc związki nie dla dobra wspólnego, ale dla dobra własnego. Egoizm skłania do indywidualizmu, do podziału na kobietę i mężczyznę, do specyficznego odnoszenia się płci do płci. Zdaniem Autora, ten specyficzny indywidualistyczny redukcjonizm wpływa na ludzkie postępowanie, zachowanie, tworzy dwie hierarchie dobra podzielone na męską i kobiecą. To z kolei powoduje, że w sposób sztuczny absolutyzuje się wybrane cechy płciowe kobiety i mężczyzny. Takie rozróżnienie owocuje zaakceptowaniem postawy poddaństwa jednej płci względem drugiej, jednego człowieka względem drugiego. W rezultacie jest to bodźcem do stymulowania dwóch etyk i dwóch hierarchii dobra: męskiej i kobiecej. Zdaniem Skrzydlewskiego, taki stan rzeczy rozbija jedność natury ludzkiej, która jest integralnie złączona z jej wymiarem osobowym, w konsekwencji rozbija również rodzinę i małżeństwo. Rodzina przestaje być wspólnotą osób, a staje się siłą rzeczy polem walki pomiędzy kobietą i mężczyzną, walki o dobro dla siebie, a nie dobro dla całej wspólnoty. Indywidualistyczny i egoistyczny, a wręcz antagonistyczny model płciowości ludzkiej powoduje, że w związku małżeńskim zaczyna zanikać dobro wspólne, a na plan pierwszy wysuwa się dbałość jedynie o własne dobro bądź wygodę. Autor wskazuje, że dominacja indywidualistycznego egoizmu prowadzi do nieustannej konkurencji o zachowanie swej autonomii bądź ostatecznie o uzyskanie dominacji. Związek dwojga osób zaczyna przybierać z czasem postać pewnego rodzaju ugody lub kontraktu w ramach własnego interesu. Warto podkreślić, że Skrzydlewski porusza istotną kwestię dotyczącą poszanowania godności człowieka. Egoizm, o którym tu mowa, zauważalny jest obecnie wszędzie. Jest on widoczny w szkole, w domu oraz w środowisku pracy. Koncentrowanie uwagi jedynie na własnym dobru

i własnych potrzebach rzutuje na życie człowieka, na jego postępowanie oraz na relacje z innymi, powoduje często brak dostrzegania drugiego człowieka i jego dobra. Sytuacja ta zauważalna jest również w sferze płciowości człowieka.

Według Skrzydlewskiego, współcześnie mamy do czynienia z fałszywą wizją postrzegania płciowości człowieka, brakiem równości osób oraz mylnie postrzeganą ideologią równouprawnienia płciowego. Ważne jest zachowanie i uszanowanie godności osobowej, która należy się z natury każdemu człowiekowi. Autor podkreśla, że często godność osobową myli się z godnością nabytą, związaną z godnością płciową człowieka. Wskutek tego tworzą się ideologie, dążące do fikcyjnej równości płci, która realnie nie istnieje. Natomiast istnieje różność płci, która wskazuje na piękno i różnorodność między kobietą i mężczyzną oraz wymaga poszanowania, a nawet ochrony i pewnych przywilejów z racji różnic, które istnieją między płciami.

Paweł Skrzydlewski w optyce antropologii personalistycznej wskazuje, że równość istotnie ludzka, to równość w godności osobowej, która należy się każdemu. Równość tę posiadają osoby niezależnie od płci, wieku, narodowości i koloru skóry, jest ona efektem osobowego sposobu bytowania i istnienia. Autor w swym opracowaniu zwraca także uwagę na problem polityzacji płci, ludzkiej seksualności oraz na efekty polityzacji płciowości człowieka. Wskazuje na to, że nowożytna, antagonistyczna koncepcja rywalizujących ze sobą płci powoduje, że w procesie wychowania i edukacji zaczynają odgrywać ważną rolę czynniki pozarodzinne, dotowane przez państwo, związane często z różnymi ideologiami partyjnymi, które nie biorą odpowiedzialności za skutki, jakie mogą się pojawić w wyniku wprowadzenia w życie ich postulatów. Paweł Skrzydlewski wskazuje tu na projekt, tak zwanej edukacji seksualnej w dziedzinie wychowania i edukacji oraz na zjawisko implementacji różnych ideologii (typu kolektywizm, indywidualizm, hedonizm, pragmatyzm, materializm, ateizm, agnostycyzm, relatywizm czy laicyzm), które stoją w sprzeczności z dobrem człowieka, a także na skutki antyrealistycznego i antypersonalistycznego podejścia do ludzkiej płciowości. Według Autora, słaba pozycja realistycznego i personalistycznego sposobu pojmowania płci we współczesnym świecie prowadzi do wielu zagrożeń, między innymi do polityzacji płciowości człowieka, o której mowa, do uwikłania jej w jakąś ideologię (zazwyczaj w jakąś formę myślenia utopijnego), która może prowadzić do pseudowychowania i pseudoedukacji seksualnej. Warto podkreślić, że zideologizowanie płciowości człowieka może przynieść

wiele zamętu, stworzyć błędny obraz ludzkiej płciowości oraz w konsekwencji nieść niepożądane złe skutki na różnych polach, zarówno w dziedzinie życia społecznego, jak i rodzinnego, współczesnej kultury, na polu pedagogiki, wychowania czy edukacji młodego człowieka. Zdaniem Autora, współczesna ideologia płci zmierza do likwidacji wszelkich różnic, by w konsekwencji dać tak zwaną wolność bez granic wszystkim we wszystkim. W dalszej perspektywie zmierza ona do destrukcji i do dramatu współczesnej kultury, jej bezbronności w wielu dziedzinach. Należy przyznać, że zjawisko to postępuje w sposób zauważalny.

Warto podkreślić, że Autor w swoim opracowaniu słusznie wskazuje, jak istotny wpływ na ludzkie życie ma poznanie prawdy o ludzkiej płciowości. Bez odniesienia się do realistycznej filozofii, realistycznej metafizyki czy personalistycznej antropologii niemożliwe jest prawidłowe ujęcie tego zagadnienia, które niewątpliwie wywiera olbrzymi wpływ na ludzkie życie na różnych jego płaszczyznach. Należy podkreślić, że płciowość człowieka wiąże się nie tylko z jego cielesnością, jest elementem jego życia, nadaje sens i głębię relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną. Wiąże się również bezpośrednio z tajemnicą przekazywania życia. Płciowość daje człowiekowi możliwość uczestniczenia w procesie rodzicielstwa, ojcostwa, macierzyństwa. Dzięki ludzkiej płciowości człowiek może doznawać szczęścia, miłości, spełnienia, pełnić rolę ojca, matki, rodziców, tworzyć wspólnotę osób. Sfera płciowości może stanowić dla człowieka źródło zarówno wszechstronnego rozwoju osobowego, jak również być siłą destrukcyjną. Z uwagi na to, tak istotne jest prawidłowe pojmowanie ludzkiej płciowości, właściwe jej ujęcie poznawcze.

Skrzydlewski wskazuje, na różne błędy, na redukowanie płciowości człowieka do jakiegoś zjawiska kulturowego, na odrywanie ludzkiej płciowości od realistycznej filozofii, od osobowego i właściwego człowiekowi sposobu bytowania i działania czy wiązania płciowości jedynie z aktywnością seksualną. Konsekwencją tych błędów jest niewątpliwie nieobecność w szeroko pojętej kulturze personalistycznego pojmowania ludzkiej płciowości. Nasuwa się wniosek, że nie można oderwać współczesnej cywilizacji od poznania prawdy o człowieku, o tym, kim on jest, jaki jest, czego potrzebuje. Nie można oderwać płciowości człowieka od realistycznej filozofii bytu, realistycznej metafizyki czy etyki.

Drugi zespół tekstów, autorstwa dra hab. Marka Marczewskiego, zatytułowany: *Stanowisko wobec dokumentu „Standardy edukacji seksualnej w Europie: Podstawowe zalecenia dla decydentów oraz specjalistów zajmujących się edukacją*

i zdrowiem" jest przepracowanym dla potrzeb pracy zbiorowej tekstem publikacji o tym samym tytule, wydanym w 2019 roku w Ostrołęce.

Marczewski poddaje analizie i krytyce dokument wydany przez Biuro Regionalne (WHO) Światowej Organizacji Zdrowia dla Europy i Federalnego Biura ds. Edukacji Zdrowotnej w Kolonii (Niemcy). Składa się on z dwóch części, Autor koncentruje się na części pierwszej — teoretycznej, wychodząc z założenia, że to wystarczy, by ukazać swoje stanowisko w tej sprawie, które rzutuje także na część drugą dokumentu. Marczewskiemu chodzi o błędne — jak pisze — i odrażające założenia i tym samym błędną praktykę (s. 51). Marczewski już na wstępie podkreśla, że sam tytuł dokumentu, który wskazuje na tzw. standardy edukacji seksualnej jest źle skonstruowany. Jak pisze, „[…] wychowania do przyjęcia swej płci/płciowości, wychowania do małżeństwa i rodziny oraz wychowania do czystości, stanowiących obszar wychowania i kultury, nie da się sprowadzić do »standardów edukacji seksualnej«" (s. 50). Marczewski uważa, że zagadnienie związane z ludzkim wychowaniem, wychowaniem płciowości, jest zagadnieniem o wiele bardziej złożonym, „o wiele bogatszym i piękniejszym niż te skoncentrowane na »standardach edukacji seksualnej«. Odnosząc się do tej uwagi, należy bez wątpienia przyznać, że zagadnienie wychowania człowieka jest zagadnieniem złożonym i niezmiernie istotnym, jednak wydaje się, że przy wprowadzaniu nowego programu, dokumentu, należy pochylić się nad ustaleniem pewnego kryterium, nadaniem określonego kierunku, w którym należy zmierzać, by uzyskać pożądane rezultaty, zrealizować określone założenia bądź uzyskać zamierzone skutki. W związku z tym, koncentrowanie uwagi na pewnych standardach nie jest tu niczym złym bądź niestosownym. Biorąc pod uwagę proces doskonalenia młodego człowieka warto jednak podkreślić, że ważne jest nie tylko ustalenie metod, celów i środków, ale przede wszystkim należy wziąć pod uwagę skutki, czyli to, do czego wychowujemy człowieka. Ta kwestia — jak się wydaje — jest przedmiotem obaw Autora, w których zwraca on uwagę na przebieg i obrany kierunek zajęć z edukacji seksualnej. Mając na uwadze kompetencje nauczyciela (czy raczej, niestety, niekiedy ich brak), Autor tekstu wyraża słuszny niepokój o prawidłowy rozwój młodzieży. Zajęcia z edukacji seksualnej (realizowane w szkole w ramach przedmiotu o nazwie: *Wychowanie do życia w rodzinie*) powinny być prowadzone wyłącznie przez kompetentnych pedagogów, w innym przypadku mogą one przynieść więcej szkody niż pożytku.

W swoim opracowaniu Marczewski przedstawia kilka krytycznych uwag (dokładnie siedemnaście), już na początku zaznacza, że w gronie ekspertów: „Nie ma przedstawicieli krajów Europy wyzwolonych po »rewolucji Solidarności« i »upadku muru berlińskiego«, Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, Rosji, krajów islamu, a więc tych obszarów, w których nie wykluczono Boga z życia społecznego i nie okrzyknięto jego »śmierci«. Nie bierze się ich pod uwagę, wyklucza się, bo przedstawiają inne ujęcie zagadnienia podejścia do ludzkiej płciowości, jej wychowania; nie proponowanej »edukacji«" (s. 51). Autor zwraca uwagę także na to, że w dokumencie nie ma mowy o Bogu oraz o grzechu i moralności. Zauważalne jest widoczne odrzucenie Boga i moralności. Kolejna uwaga krytyczna dotyczy wprowadzania nieładu w życie rodzinne. Zdaniem Marczewskiego, autorzy dokumentu nie koncentrują się na potrzebie wychowania młodych ludzi, lecz jedynie na potrzebie edukacji, na stworzeniu nowego rodzaju świadczeń zdrowotnych. Odnosząc się do tego, warto podkreślić, że wprowadzenie nowego rodzaju świadczeń nie jest niczym złym pod warunkiem, że nie tylko sama ich teoria, ale przede wszystkim praktyka będzie zmierzać w dobrym kierunku, to znaczy w takim, który ma służyć niesieniu pomocy i wsparcia, a nie wyrządzać krzywdę i niweczyć dobre założenia. Jak pisze Marczewski: „Zamiast wychowywać do życia w małżeństwie i rodzinie, i wskazywać na wartość wychowawczą czystości i abstynencji płciowej, proponuje się bezwład i bezsilność moralną: Człowiek w analizowanych przez Marczewskiego dokumentach, to nie osoba rozumna i wolna, ale bezwładna moralnie, skoncentrowana na popędzie, zamiast na wychowaniu do miłości. Istnieje tylko STRACH Autora/Autorów tekstu tych dokumentów przed pandemią AIDS/HIV, chorób wenerycznych, nieplanowanych ciąż" (s. 53). Marczewski w swoim tekście wskazuje, że takie podejście może wpłynąć w konsekwencji na to, że ofiarami staną się zarówno rodzice, jak i dzieci. W swojej uwadze krytycznej zaznacza problem odrzucenia prawa rodziców do wychowania dziecka. Marczewski zwraca uwagę, że Autorzy dokumentu traktują opieszale przedmiot zwany *Wychowaniem do życia w rodzinie*, wskazują na błędną wizję młodego człowieka, którego należy wyłącznie edukować a nie wychowywać, ukierunkować poprzez edukację seksualną, a nie wychowanie do małżeństwa i rodziny, wychowanie do miłości. Marczewski wskazuje tu na podstawowy błąd, który w pedagogice nazywany jest intelektualizmem moralnym. Jest to kolejna jego krytyczna uwaga. Jak podkreśla, sprowadzenie wychowania do edukacji,

„absolutyzowanie wiedzy", w praktyce może być zjawiskiem niebezpiecznym. Nasuwa się wniosek, że sama edukacja tu nie wystarczy, istotne jest wychowywanie, budowanie świadomości, doskonalenie młodego człowieka, zarówno intelektualne, jak i moralne. Nabywanie przez młodzież sprawności, umiejętności wiedzy i dojrzałości zarówno intelektualnej, jak i moralnej. W swoim opracowaniu Marczewski korzystając z uwag Skrzydlewskiego, słusznie podkreśla, by kierować młodzież w stronę prawdy, dążyć do „uprawy całego człowieka". Warto tu podkreślić, że doskonalenie całego człowieka, oznacza dla Autorów książki doskonalenie jego intelektu, jak i woli uczuć i emocji, wychowywanie w taki sposób, by człowiek doskonalił się zarówno w poznaniu, jak i działaniu.

W artykule Autor wskazuje również na potrzebę umiejętnego wprowadzania dzieci w „rzeczywistość płci", tajemnicę ludzkiej płciowości. Według Marka Marczewskiego, proces ten powinien odbywać się za pośrednictwem rodziców, którzy powinni wprowadzać swoje dzieci w tajemnicę życia i płci. Autor podkreśla, że rodzina (matka i ojciec) jest dla dziecka najbezpieczniejszym i przytulnym miejscem do wprowadzenia w życie małżeńskie i rodzinne, do powołania osoby ludzkiej do miłości. Uwaga Marczewskiego jest jak najbardziej słuszna, jednak nasuwa się pytanie, co wtedy, kiedy dom i rodzina są na przykład dysfunkcyjne i nie stanowią dla dziecka przyjaznego środowiska? Niestety, bardzo często możemy spotkać się z sytuacją, że w domu występuje między innymi problem alkoholizmu, narkomanii czy przemocy w rodzinie. Dziecko wówczas nie tylko nie czuje się bezpiecznie, nie ma dogodnych i sprzyjających warunków do prawidłowego rozwoju i wzrastania, ale także nie ma wzorców i pomocy ze strony rodziny i rodziców. Często w takiej sytuacji szkoła bądź inne placówki opiekuńczo–wychowawcze muszą podjąć działania zmierzające do prawidłowego rozwoju młodego człowieka. Wówczas to właśnie nauczyciel bądź opiekun staje się jedyną osobą, która może pomóc lub wspomóc młodzież w prawidłowym ich rozwoju, wskazać prawidłowe wzorce, zachowania i przekazać wiedzę, również tę dotyczącą życia płciowego i prawidłowego funkcjonowania w rodzinie i społeczeństwie. Obecność zatem takich przedmiotów jak: *Wychowanie do życia w rodzinie*, czy *Edukacja seksualna* ma swoje uzasadnienie. Warto zaznaczyć, że budowanie świadomości, samoświadomości, umiejętność dostrzegania własnych potrzeb i potrzeb drugiego człowieka stają się niezmiernie istotne. Należy jednak zgodzić się z Autorem, że miłości, bezinteresowności, zrozumienia, tolerancji, szacunku do życia młody człowiek

może nauczyć się najlepiej od ojca i matki, w rodzinie, pod warunkiem, że ma ona dobre i zdrowe filary.

Zdaniem Autora, warto pochylić się nad zagadnieniem celu, któremu służy w życiu ludzkim płciowość. Celem tym nie może być jedynie zaspokajanie własnych potrzeb seksualnych, dążenie do własnej przyjemności czy satysfakcji emocjonalnej. Warto tu podkreślić, że zagadnienie płciowości osoby dotyczy relacji osobowych, więzi, a nie jedynie zaspokajania własnych potrzeb, traktowania drugiej osoby, jako środka, jako rzeczy, jako „czegoś", a nie „kogoś". Marczewski nawiązuje tu, podobnie jak Skrzydlewski, do zagadnienia egoizmu, realizowania własnych potrzeb kosztem drugiej osoby. Zagadnienia płciowości nie można traktować powierzchownie, związane jest ono z wychowaniem człowieka, z wychowaniem płciowości. Jak podkreśla Marczewski: „Edukacja, także seksualna, nie spełnia do końca wymogów pokładanych w wychowaniu. Potrzeba wychowania do małżeństwa i rodziny" (s. 57). W artykule Autor wskazuje na potrzebę wychowania młodego człowieka do miłości, do odpowiedzialności, szacunku, czystości czy odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Opracowanie trzecie tegoż samego Autora zatytułowane: *Wokół zagadnień związanych z wychowaniem do przyjęcia ludzkiej płciowości i do rodziny: wywiad dla* „Polonia Christiana", jak pisze sam Autor: „[…] ma formę wywiadu […] który ukazał się na łamach czasopisma w formie internetowej" (s. 73). Nawiązuje on do poprzedniego opracowania, w którym to Marczewski wypowiada się w dalszym ciągu na temat dokumentu WHO dotyczącego standardów edukacji seksualnej w Europie oraz poddaje krytyce założenia ideowe w nim zawarte. Autor podkreśla w wywiadzie, że: […] przedmiot o nazwie *Edukacja seksualna* nie powinien znaleźć się w programie szkolnym" (s. 76). Wskazuje także, po raz kolejny, że edukacja ta nie jest wychowaniem, a jedynie przekazywaniem wiedzy. Młodemu człowiekowi potrzebne jest wychowanie do przyjęcia płciowości, wskazanie, czemu ma ona służyć, w jakim kierunku zmierzać, do czego prowadzić. Ważne jest »wychowanie do miłości«, »kultura życia płciowego«, »wartości etyczne«. Jak pisze Marczewski, „[…] należałoby […] mówić o wychowaniu do odkrycia znaczenia ludzkiej płciowości lub wychowaniu do małżeństwa i rodziny" (s. 83–84). Istotną rolę mają tu do spełnienia rodzice, to oni mogą „wychowywać do miłości pojętej jako dar z siebie", wprowadzić dzieci w tajemnicę ludzkiego życia, ludzkiej płciowości czy „kultury życia płciowego". To zadanie wychowawcze rodziców z racji chociażby wyjątkowości miłości ro-

dziców do swych dzieci oraz posługi wychowawczej. Rodzina, według Autora, jest sprzyjającym środowiskiem, w którym dziecko już na samym początku w sposób naturalny odkrywa swą płciowość, różnice płci czy swą podmiotowość. Jak pisze Marczewski: „Wychowanie do przyjęcia płci winno być realizowane w atmosferze rodzinnej, która wiąże w jedno doświadczenie przeżycia i wychowania moralnego. Rodzice są naturalnymi, a przez to oczywistymi wychowawcami, którzy najlepiej wywiążą się z tego obowiązku, który jest niezwykle delikatny, a dla dziecka […] niezwykle angażującym i wymagającym poważnego i spokojnego, a jednocześnie pełnego wprowadzenia w rzeczywistość życia, na miarę możliwości jego rozumienia" (s. 93–94).

Zdaniem Marczewskiego, wychowania do przyjęcia płci nie można ograniczyć do edukacji seksualnej. Sfera płciowości powinna być poddana działaniom wychowawczym, wymaga oddziaływań wychowawczych, kierujących do odpowiedzialnego przeżywania płciowości w wymiarze zarówno biologicznym, psychologicznym, jak i społecznym. Wychowanie, o którym mowa, powinno być połączone z wychowaniem moralnym. Rozważania Autora wskazują, że wychowanie płciowości tym różni się od edukacji seksualnej, że nie polega jedynie na przekazywaniu wiedzy, informacji i wyjaśnianiu, lecz daje młodemu człowiekowi możliwość zrozumienia, czym jest miłość, rodzina, szacunek, godność osoby i odpowiedzialność w dziedzinie płciowości. Wychowanie płciowe zmierza ku miłości, zawsze ukierunkowane jest na nią, na wypracowanie w sobie właściwego odniesienia się do ciała, płci i do miłości. Nasuwa się wniosek, że nieodłącznym elementem tego wychowania powinien być dialog i dyskusje, budowanie relacji opartych na szacunku i życzliwości. Warto jednak podkreślić, że nie należałoby wykluczać definitywnie edukacji seksualnej, zarówno wychowanie, jak kształcenie powinno przebiegać równocześnie, nie powinno być od siebie oddzielane. Traktując proces doskonalenia człowieka całościowo, jak słusznie przedstawiał to Paweł Skrzydlewski, należy zarówno wychowywać i kształcić, edukować, przekazywać młodym ludziom wiedzę i zarazem wychowywać. Poszczególne etapy tego procesu powinny być nierozłączne.

Czwarty rozdział autorstwa Pawła Skrzydlewskiego, zatytułowany: *O integralnym wychowaniu mężczyzny i kobiety*, jest pewnego rodzaju klamrą spinającą trzy wcześniejsze opracowania zbiorowe zawarte w publikacji *Płciowość i wychowanie osoby.* Autor poruszając zagadnienie związane z wychowaniem człowieka, wskazuje na rodzące się pytania dotyczące tego: „[…] czym jest

samo wychowanie kobiety i mężczyzny? Dlaczego wyróżniamy je oraz dlaczego odróżniamy je od siebie? Jaka jest ich specyfika i podstawa, sens, cel?" (s. 109). Skrzydlewski wskazuje tu na podmiot wychowania, to znaczy na człowieka, który jest osobą wolną, podejmującą własne decyzje, dokonującą własnych wyborów. Podkreśla przy tym, że zagadnienie wychowania człowieka wymaga odniesienia się do antropologii, filozofii realistycznej, metafizyki, do filozofii św. Tomasza z Akwinu. Autor wskazuje na rolę antropologii integralnej, obecnej w *Summie Teologicznej* Akwinaty, która w procesie wychowania człowieka, ujmuje go całościowo, ukazuje, kim jest, czego potrzebuje, w jaki sposób należy się odnieść do człowieka w złożonym procesie wychowania i doskonalenia go. Zdaniem Autora, antropologia integralna ukazuje człowieka w kategoriach bytu osobowego, a zatem takiego, który ma swą suwerenność i godność, który działa w sposób samodzielny i świadomy. Skrzydlewski w swoim artykule wskazuje na znaczenie filozofii realistycznej, a konkretnie na filozofię jako źródło wiedzy o człowieku i fundament działań wychowawczych. W myśl założeń filozofii św. Tomasza z Akwinu, każdy człowiek jest wyjątkowy, odrębny, indywidualny, jedyny (niepowtarzalny). W procesie wychowania jest on podmiotem wychowania, zasługuje na godne traktowanie oraz na szacunek. Wychowanie człowieka powinno być procesem doskonalenia go, mieć charakter integralny. Jak pisze Skrzydlewski: „Ludzkie wychowanie musi mieć charakter integralny, to znaczy obejmować całego człowieka, z jego sferą cielesną i duchową, emocjonalną, gdyż działa cały i jeden człowiek, nie zaś tylko jedna ludzka władza (na przykład rozum, wola, wyobraźnia). Człowiek jako jeden byt ma w sobie wielkie bogactwo życia wewnętrznego, w którym jeden czynnik wpływa i przyczynuje drugi. Dlatego usprawniony musi być cały człowiek […]. Doświadczenie poucza, że brak proporcjonalnego rozwoju w człowieku ważnych, integralnych sfer ludzkiego życia prowadzi do życiowej porażki i nieszczęścia, złego życia nie tylko jednostki, ale także rodziny i całej społeczności. Tylko człowiek rozwinięty w sposób pełny, proporcjonalny, staje się silny, skuteczny, samodzielny, dojrzały i samowystarczalny, wreszcie piękny i pożyteczny dla innych" (s. 114–115).

Opracowanie Autora trafnie wskazuje, że w wychowaniu należy mieć na uwadze niepowtarzalność człowieka, jego podmiotowość, odrębność i unikalność. Należy również wiedzieć, że antropologia integralna wskazuje na człowieka, który nie jest sam, tworzy on wspólnotę zarówno z ludźmi, jak i z Bogiem. Dlatego też potrzebuje osób, człowiek żyje i działa dla bycia z innymi.

Skrzydlewski w czwartym rozdziale zwraca uwagę na poważne błędy w wychowaniu — błędy antropologiczne (błędne rozumienie człowieka i jego natury) oraz na pewien rodzaj zgubnego antyrealizmu (s. 115–116). Brak wychowania w kierunku doskonalenia zarówno mężczyzny, jak i kobiety do bycia dobrym mężem i ojcem czy matką i żoną, brak jednego kierunku, który zmierzałby do wspólnego dobra i szczęścia, do życia cnotliwego, rozbicie rodziny, małżeństwa przyczynia się niewątpliwie do tego, że młody człowiek jest zagubiony, zdezorientowany. Nie ma poczucia swojej roli, świadomości swej płciowości, traci podstawy do zrozumienia siebie, odczytania własnej natury czy misji.

Autor w opracowaniu wskazuje na współczesny kryzys w wychowaniu ludzkiej płciowości, na odejście od filozoficznego ujęcia ludzkiej płciowości oraz braku rozumienia natury człowieka. Warto tu podkreślić, że uczestnicząc w procesie doskonalenia człowieka, w procesie jego wychowania i kształcenia nie można pominąć antropologii filozoficznej czyli nauki o człowieku, która korzysta z metafizyki — nauki o realnie istniejącej rzeczywistości, i której wnioski są wykorzystywane w etyce. Należy zaakcentować, że złożony proces wychowania i kształcenia osoby wymaga znajomości człowieka, jego działania i postępowania. Zdaniem Skrzydlewskiego, „[…] trzeba podkreślić, że warunkiem koniecznym autentycznie ludzkiej pedagogiki jest dogłębna antropologia i etyka, a także, z racji nadprzyrodzonego przeznaczenia każdego człowieka, znajomość prawdy o Bogu, znajomość Bożego Objawienia. […] dobry system pedagogiki wymaga głębi ujęć z antropologii i etyki oraz teologii, która to najpełniej przybliża człowieka do poznania Boga, a także rozumienia Jego dzieła, jakim jest sam człowiek" (s.132).

Z ujęć Autora wynika, że kryzys współczesnego modelu wychowania człowieka, nieprawidłowe podejście do ludzkiej płciowości jest pokłosiem fałszywej wizji człowieka, wizji siebie, wolności, szczęścia, miłości, sukcesu czy życia rodzinnego. Odejście od realistycznej filozofii, odrzucenie realistycznej wizji człowieka jako bytu osobowego, przynosi poważne skutki w postaci ludzkiego nieszczęścia czy rozstroju rodziny. Należy podkreślić za Skrzydlewskim, że te skutki zauważalne są przede wszystkim u młodych zagubionych i zdezorientowanych ludzi, którzy często sami muszą uporać się z konsekwencjami nieprawidłowego wychowania i błędami współczesnej kultury.

Książka *Płciowość i wychowanie osoby* nie tylko ukazuje współczesne problemy dotyczące wychowania młodego człowieka jako osoby, ale także przedstawia propozycje i uwagi Autorów, z których mogą skorzystać zarówno rodzice,

jak i nauczyciele zabiegający o prawidłowy rozwój młodego człowieka w sferze płciowości. Warto zaznaczyć, że publikacja w postaci czterech rozdziałów może posłużyć szerokiemu gronu odbiorców, którym nieobce i nieobojętne jest prawidłowe wychowanie młodzieży, wychowanie płciowości.

Opracowania Autorów wskazują na złożoną problematykę dotyczącą wychowania osoby, wskazują na niepokojące założenia i błędy dotyczące często samego rozumienia człowieka i jego potrzeb. Publikacja odsyła do filozofii, dokładnie do założeń filozofii realistycznej, w których człowiek jako osoba jest priorytetem, w procesie wychowania i wykształcenia jego dobro stawiane jest na pierwszym miejscu. Książka bez wątpienia skłania do refleksji. Wskazuje na to, że liczą się nie tylko cele i środki, ale przede wszystkim skutki, czyli to, do czego wychowujemy człowieka. Dla odbiorcy opracowania zawarte w publikacji niosą także przekaz, dotyczący konsekwencji, jakie mogą zajść w wyniku braku prawidłowego podejścia do zagadnienia rozwoju młodego człowieka. Warto zaznaczyć, że nieumiejętne bądź błędne założenia, brak rozumienia swej płciowości mogą rzutować nie tylko na życie i przyszłość młodych ludzi, ale także tworzonego przez nich społeczeństwa. Świadomość płci, akceptacja siebie bądź jej brak, akceptacja własnego ciała bez wątpienia odciskają swój ślad i mają znaczący wpływ na funkcjonowanie człowieka w rodzinie, domu, w szkole, w małżeństwie czy w pracy. Dlatego też, ta niezwykle delikatna płaszczyzna realizowania się osoby, jak podkreślają Autorzy książki, zasługuje na szczególną uwagę i refleksję zwłaszcza ze strony tych wszystkich, którzy mają wpływ na proces doskonalenia młodzieży.

Publikacja trafnie wskazuje czytelnikowi, że wychowanie płciowości wymaga odpowiedniego podejścia. Młody człowiek w okresie wzrastania i dojrzewania potrzebuje wsparcia, pomocy, zrozumienia, akceptacji, życzliwości, poczucia bezpieczeństwa. W okresie odkrywania siebie, własnej tożsamości, akceptacji płci młodzi ludzie potrzebują sprzyjających warunków i odpowiedniej atmosfery. Z przedstawionych opracowań wynika, że wychowanie do przyjęcia płci powinno być realizowane jako relacja osobowa wiary, nadziei i miłości. Warto podkreślić, że w obliczu różnego rodzaju współczesnych zagrożeń: błędnego przekazu, źle pojętej wolności bez odpowiedzialności i wolnej miłości, należy towarzyszyć młodzieży przez wspólne rozwiązywanie problemów, rozwiewanie ich wątpliwości, poruszanie trudnych i niekiedy niezrozumiałych tematów dorastania, skłanianie ich do refleksji i autorefleksji, odkrywanie prawdy, dobra i piękna.

Opracowania Autorów przedstawiają odbiorcy, że w procesie akceptacji siebie, swojej płci ważne jest nie tylko nauczanie i przekazywanie wiedzy, informacji, lecz przede wszystkim wychowanie osoby. Istotne jest dostrzeganie podstawowych wartości, godności, właściwe odnoszenie się do płciowości, do siebie i drugiego człowieka, do wolności, przyjemności i miłości. Należy podkreślić, że praca stanowi cenny wkład w złożoną problematykę dotyczącą wychowania człowieka i wychowania płciowości. Przedstawia ona zaangażowanie Autorów oraz wskazuje na ich troskę o prawidłowy rozwój młodych ludzi. Książka *Płciowość i wychowanie osoby* zasługuje niewątpliwie na uznanie i na zainteresowanie.

Dr Agnieszka Gondek
urzędnik państwowy w Centralnym Zarządzie Służby Więziennej
w Warszawie, członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego
e–mail: agnieszka.gondek0@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000–0003–1308–6424

Izabella Andrzejuk,
Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu,
Wydawnictwo Rocznika Tomistycznego/ Naukowe Towarzystwo Tomistyczne,
Warszawa 2021, s. 172, ISBN 978–83–65806–30–7

Izabella Andrzejuk,
From Aristotle's ethics to the moral philosophy of Thomas Aquinas,
Thomistic Yearbook Publishing House, Scientific Thomistic Society,
Warsaw 2021, pp. 172, ISBN 978–83–65806–30–7

Uwagi ogólne

Izabella Andrzejuk w swojej publikacji podejmuje się analizy tego, co wspólne i różne w rozważaniach o moralności u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu i wydaje się uzasadniać także ponadczasowość znaczenia tych zagadnień. W dobie porażek wychowawczych, kryzysu rozproszonej tożsamości i nijakości w postrzeganiu człowieka jako osoby i ludzkiej godności takie rozważania stanowią bardzo pozytywny zwrot w stronę klasycznej myśli filozofii moralnej i zrozumienia tego, co błędne na gruncie istoty kształtowania współczesnego człowieka.

Etyka Arystotelesa jako punkt wyjścia, bo ustala strukturę człowieka, a dzięki niej można wyznaczyć cel ludzkiego działania, którego omówienia podejmuje się w filozofii moralnej Tomasz z Akwinu. Współcześnie etyka Arystotelesa i filozofia moralna Tomasza powinny stanowić fundamenty wychowawcze by poskromić antypedagogikę, zagubienie norm moralnych w wychowaniu i kształtowaniu prawidłowych postaw życiowych i wskazać też kierunek, w jakim iść powinien człowiek przez całe życie. Wydaje się, że autorka książki szczegółowo omawia to, czego brak nam współcześnie na gruncie przede wszystkim relacji z drugim człowiekiem i w wychowaniu, a w starożytności i średniowieczu stanowiło filozoficzny i wychowawczy elementarz bycia człowiekiem.

1. Struktura pracy

Publikacja Izabelli Andrzejuk zawiera *Wstęp*, w którym opisuje genezę *Komentarza* Tomasza z Akwinu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, także opisuje, czym jest w istocie *Komentarz* jako gatunek literacki oraz stan badań nad myślą etyczną Tomasza z Akwinu. Rozdział pierwszy autorka poświęca za-

gadnieniom metaetycznym, ujmując metafizyczne i antropologiczne podstawy etyki w szczegółowo opracowanych podrozdziałach. Rozdział drugi zawiera problematykę relacji osobowych analizowanych na podstawie *Komentarza* do *Etyki nikomachejskiej* i *Sumy teologii* Tomasza z Akwinu. W rozdziale trzecim autorka opisuje aretologię, czyli naukę o cnotach także w odniesieniu do *Komentarza* i *Sumy Teologii* Tomasza z Akwinu. Publikacje zamyka zakończenie i bibliografia.

2. Etyka i różne stanowiska w jej rozumieniu

Pierwszy rozdział to przedstawienie różnic w rozumieniu tego, co jest punktem wyjścia i zainteresowań w rozumieniu etyki przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Zatem punktem wyjścia etyki będą filozofia bytu, która określa człowieka jako realnie istniejący byt i antropologia, która mówi o tym, że człowieka jako osobę charakteryzuje wolność decyzji ludzkich i nieśmiertelność duszy. Autorka pisze, iż Arystoteles etykę rozumie jako naukę praktyczną, która opiera się na działaniu człowieka, a celem tego działania jest dobro. Łączył on etykę z polityką i jej nauczaniem, bo priorytetem dobra nie jest jednostka tylko dobro państwa. Natomiast Tomasz w *Komentarzu* do *Etyki nikomachejskiej* bardziej skupia się na filozofii moralnej, która dotyczy przede wszystkim jednostkowego działania człowieka, chętniej Akwinata używa pojęcia filozofia moralna. W *Sumie teologii* Tomasz akcentuje już rozważania o ludzkiej naturze, bo według Akwinaty człowiek stworzony jest na obraz Boży, ponieważ ma rozum oraz wolną wolę. Podstawowym zagadnieniem w *Sumie Teologii* jest cel ostateczny człowieka oraz środki, jakimi może osiągnąć ten cel lub co może od niego człowieka oddalać. W *Sumie Teologii* punktem wyjścia w rozważaniach etycznych są założenia antropologiczne, czyli rozumna natura człowieka, czego brak w omówieniu szczegółowym w *Komentarzu* do *Etyki nikomachejskiej*. Zatem rozdział pierwszy opiera się na trzech punktach widzenia i także trzech jednocześnie koncepcjach rozumienia etyki i jej przedmiotu zainteresowań. Dla Arystotelesa polityka stanowi podstawę etyki, w *Komentarzu* Tomasza taką postawą jest człowiek jako jednostka i członek wspólnoty domowej oraz społeczności obywatelskiej. Natomiast w *Sumie Teologii* Tomasz człowieka postrzega w swojej naturze i jego etycznych oraz nieetycznych działaniach w dążeniu do celu ostatecznego.

3. Dobro w duszy podstawą szczęścia człowieka

W rozdziale pierwszym Izabella Andrzejuk zwraca uwagę na metafizyczne postawy etyki — zarówno w *Komentarzu* Tomasza, jak i w ujęciu Arystotelesa podstawą etyki jest dobro, bo daje człowiekowi upragnione szczęście. Autorka opisuje rodzaje dobra, mamy więc dobro szlachetne, użyteczne i przyjemne. Każde z nich pełni znamienną rolę w życiu człowieka, ale najważniejszym dla nas jest to dobro, które możemy odnieść do duszy człowieka, ono daje nam poczucie szczęścia, gdy pozostałe są tylko środkami do tego celu, jakim jest szczęście człowieka. Dobro, które odnosi się do duszy, Tomasz z Akwinu nazywał cnotą, ale szczęściem jest nie tylko to, że o niej wiemy, ale to, że poprzez własne działania posiadamy cnotę. Zatem dobra dusza to życie w praktycznym zastosowaniu cnoty, a ta daje poczucie spełnienia i szczęścia, gdy człowiek dąży do dobra, aby być szczęśliwym.

Autorka zwraca uwagę na różne pojmowanie szczęścia, każdy człowiek ma swój obraz tego, co czyni go szczęśliwym i tak też w *Komentarzu* Tomasz opisuje jego rozumienie, ale uważa jednak, że celem głównym szczęścia i jego źródłem jest Bóg. Aby w pełni zrozumieć i pojąć całym sobą szczęście, trzeba wypracować w sobie cnoty, tak jak poprzez kształcenie się dążymy do zdobycia wiedzy, tak należy usprawniać siebie, wypracowując w sobie cnoty. Dopiero wtedy można za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu mówić, że szczęście to „zgodne z cnotą działanie duszy rozumnej" (s. 37).

Bywa jednak tak, jak pisze autorka, iż wybieramy dobro w naszym mniemaniu, które takim dobrem w istocie nie jest, stanowi więc cel niedoskonały, bo jest pożądane ze względu na coś innego, co w efekcie nie prowadzi nas do szczęścia duchowego. Bowiem duchowość w kontemplacji i rozum człowieka dają to najtrwalsze szczęście osiągane w dążeniu do dobra, którym jest nieustanne usprawnianie w cnotach i wiedzy pojmowanej rozumem. Zatem etyka to dobro, które prowadzi do szczęścia osiąganego poprzez systematyczne wypracowywanie w sobie cnoty— usprawnień prowadzących do szczęścia, a więc jedności człowieka z Bogiem. Autorka wskazuje także, jak Tomasz w *Sumie teologii* uzasadnia swoje stanowisko o tym, iż najważniejszym zagadnieniem etycznym jest cel ostateczny człowieka. Bowiem każdy z nas ma jakiś cel w swoim działaniu, różne jednak drogi prowadzą do celu, który nie zawsze jest tym, co daje nam poczucie szczęścia. Autorka książki za Tomaszem z Akwinu podaje liczne przykłady na to, jak w istocie szukając szczęścia jako celu naszych działań, zamiast się do niego zbliżać, w gruncie rzeczy, poprzez szukanie materialistycznie rozumianego

szczęścia oddalamy się od tego prawdziwie głębokiego, bo jest ono bowiem w duszy człowieka, a ta niekoniecznie bazuje na naszych materialnych i często iluzorycznych potrzebach. Bowiem człowiek im bardziej dąży do duchowego rozwoju i za cel ma kształtowanie własnej doskonałości na wzór i podobieństwo do Boga tym bardziej się spełnia i jest szczęśliwy. Tomasz zatem szczęśliwość w *Sumie teologii* określa jako dobro doskonale człowieka, które osiąga on swoją ukształtowaną duchowością i wypracowaną doskonałością moralną.

4. Dokonywanie wyborów jako sprawność intelektu i woli człowieka

W rozdziale pierwszym Izabella Andrzejuk omawia także aktywność ludzką, która polega na dokonywaniu wyborów, a także opisuje, które władze są za to odpowiedzialne. Jak pisze autorka w *Komentarzu*, Tomasz owe dokonywanie wyborów wyznacza woli, a więc intelektualnemu pożądaniu. Człowiek zatem wolą stanowi o swoim panowaniu nad wszelkimi działaniami, o których samodzielnie decyduje. Wola człowieka jednak podlega określonej sprawności, która działanie owego człowieka czyni dobrym ze względu na jego dobrą wolę, współpracując jednocześnie z intelektem, dającym przekonanie naszej woli co do słuszności wyboru. Zatem intelekt i wola to według Tomasza pryncypia ludzkiego działania, gdyż wola za pomocą intelektu wybiera dobro jako cel, ale wspomaga się przy tym roztropnością. Sam wybór, jak pisze autorka, „jest aktem woli określanej jako pożądanie rozumowe i dotyczy rzeczy służących do osiągnięcia celu" (s. 47). Jednak przedmiotem wyboru jest dobro lub zło, natomiast mylone bywa czasem z mniemaniem w przedmiocie prawdy lub fałszu. Tomasz wybór ów określa jako działanie woli, tak ujmowany jest także przez Arystotelesa. Poprawne działanie woli to dobrowolność, która jest samodzielnym poznaniem i taką też wewnętrzną decyzją poznającego człowieka. Bywa czasem tak, że mamy do czynienia z działaniami, które nie są dobrowolne. Izabella Andrzejuk wymienia je za Tomaszem i omawia zgodnie z ujęciem w *Komentarzu*, a są to strach, przemoc lub ignorancja. Autorka opisuje także w oparciu o *Komentarz* Akwinaty strukturę uczuć, które według Tomasza są tylko działaniami pożądliwości, natomiast władze pożądania zmysłowego wprowadzające ład w uczucia zarządzane są intelektem.

W *Sumie teologii* Tomasz bardziej szczegółowo charakteryzuje uczucia, które przypisuje określonym władzom duszy. Zatem dusza jako akt, a władze jako możności, którymi dusza się posługuje, aby w konsekwencji osiągnąć

doskonałość. Autorka książki zwraca także uwagę na fakt, że istnieją władze duszy i ciała. Pisze również, że intelekt i rozum to ta sama władza, choć rozum charakteryzuje się pewnym ruchem, jest jakby dynamiczny, natomiast myślenie określane jest już jako spoczynek. W *Sumie teologii* Tomasza wyróżniany jest intelekt teoretyczny i praktyczny, choć to ta sama władza, ale rożni się funkcją jaką pełni. Zatem intelekt teoretyczny to tylko rozważanie prawdy, jaką poznaje, natomiast intelekt praktyczny, jeśli już pozna, to kieruje się do działania. Tomasz uważa, że intelekt i wola powinny ze sobą współpracować. Intelekt wskazujący na prawdę lub fałsz, a wola jest jakby tym co powoduje działanie intelektu, bo jak uważa Tomasz, każda rzecz może być przedmiotem stanowiącym wybór woli.

5. Wolny wybór jako podstawa rozważań filozofii moralnej Tomasza z Akwinu w *Sumie teologii*.

Czym jest wolny wybór i w jaki sposób łączy się z wolna wolą i o wielu elementach, które składają się na wolny wybór, pisze Izabella Andrzejuk. Zatem wolny wybór to pewne określone etapy przechodzenia od czynności intelektu poprzez czynności woli i czynności władz zmysłowych, które szczegółowo omawia autorka w publikacji. Wolny wybór to czasem dobrowolność lub niedobrowolność ludzkich działań. O tym, czy wybór jest dobrowolny, decyduje własna, wewnętrzna skłonność człowieka, gdy ma jednak określony cel tego wyboru. Bo jak pisze autorka za Tomaszem, cel działania woli może pochodzić także od zewnętrznej przyczyny woli, którą może stanowić Bóg, nakierowując wolę człowieka na dobro jako najważniejszy przedmiot woli. Jednak człowiek dzięki rozumowi sam określa, czy owe dobro jest tym do czego dąży. To już jako działanie intelektu z wolą leży w naturze człowieka, która determinuje dobrowolność woli. Bywa jednak czasem, iż pojawiają się przyczyny ludzkich działań jako niedobrowolne, choćby strach, przemoc, niewiedza, pożądanie. W tych aspektach woli autorka za Akwinatą w *Sumie teologii* szczegółowo omawia różnice i trudności wywołane nieraz brakiem dobrej woli w działaniu, kiedy trzeba podporządkować dobro jednostki dobru ogólnemu stanowiącemu jednocześnie cel ostateczny moralnych działań woli.

6. Przyjaźń i jej rozumienie w filozofii moralnej

W rozdziale drugim Izabella Andrzejuk pisze za Tomaszem z Akwinu, jak istotna jest we wzajemnych relacjach osób — przyjaźń, a jej fundamentem

jest cnota. Rozważania na temat cnót stanowią istotę filozofii moralnej. Czym zatem jest przyjaźń, jaką ma naturę i czemu służy „miłowanie z rozumnego wyboru" (s. 70). Rozum człowieka pomaga budować dla niego najbardziej istotne w życiu relacje, które mają swój podmiot i kres. Te podstawowe, oparte na czynieniu dobra drugiemu człowiekowi, budują się na wspólnych punktach odniesienia warunkujących przyjaźń osób będących określoną jednością i wspólnotą wiązanych tą relacją. Przyjaźń ma podmiot relacji, a są to osoby, mamy także przedmiot owej przyjaźni, którym jest dobro. Mamy jednak różne rodzaje dobra, które Izabella Andrzejuk prezentuje w książce za Tomaszem. Omawia przyjaźń jako dobro szlachetne oparte na podobieństwie do siebie osób w dobru cnót. Jest ono zatem najdoskonalsze, bo posiada wszystkie rodzaje dobra i tym samym może gwarantować trwałość przyjaźni w relacji dwóch osób. Inną odmianę przyjaźni opisuje autorka jako przyjaźń utylitarną, która nie jest już tak doskonała, bo nie musi łączyć się z cnotami, gdyż łączy dwie osoby ta relacja, gdy od siebie coś otrzymują, przy zachowaniu równości w tej wymianie użyteczności. Przyjaźń utylitarną stanowi przede wszystkim wzajemna wymiana korzyści, bo dobro osoby spycha się w takiej przyjaźni na margines relacji osobowej. Ostatnią odmianę przyjaźni, opisaną za Tomaszem w *Komentarzu*, Izabella Andrzejuk przedstawia jako przyjaźń ze względu na dobro, jakim jest przyjemność. Zwraca uwagę na fakt, że opiera się ona na zmysłach i w efekcie stanowi nietrwałą w swojej istocie przyjaźń. Autorka przytacza słowa Tomasza z innego dzieła jakoby „ona bowiem (przyjaźń) łączy w jedno ludzi cnotliwych, zachowuje cnotę i do niej pobudza" (s. 77).

Izabella Andrzejuk opisując zagadnienie przyjaźni w *Komentarzu* zwraca uwagę na to, jak ważna jest ona w relacjach z drugim człowiekiem i jak różne jej aspekty zawarł w *Komentarzu* Tomasz z Akwinu. To, co łączy przyjaźń mimo rożnych odmian to chyba istotna rola cnót człowieka, które są fundamentem trwania przyjaźni i owocują na długie lata mocno ugruntowanymi relacjami z drugim człowiekiem, zgodnie z jego postępowaniem opartym i wspomaganym przyjaźnią na gruncie czynów człowieka. Zatem aby przyjaźń stanowiła fundament relacji z drugim człowiekiem, musi iść za tym działanie człowieka. Relacje te bowiem oparte są na życzliwości, dobroczynności i zgodzie. Taka właśnie relacja powinna stanowić to, co łączy rodaków, narody i państwa, gdy zło nieustannie zatacza kręgi nienawiści i nieustannie rodzi agresję. Współcześnie brak jest chyba zrozumienia, czym jest przyjaźń dla człowieka, bowiem jest tylko tym, co rodzi

nieufność w relacjach skutkując samotnością, odrzuceniem i coraz doskonalszymi sposobami i metodami traktowania siebie nawzajem „wyuczoną" nienawiścią, brakiem tolerancji i szacunku do drugiego człowieka. Zatem człowiek jest bardzo daleko od człowieka, czasem łączy nas tyko przepaść nie do pokonania. Izabella Andrzejuk poprzez szczegółowe omówienie dzieła Arystotelesa i Tomasza z Akwinu otwiera zamknięte drzwi i rzuca światło na problemy współczesnego człowieka, jego nieudolnych relacji, które nie są ani dobre, ani zupełnie złe, tylko grzeszą nijakością, wewnętrzną pustką w życiu wielu z nas. Nie ma prawdziwie szczerych, dobrych relacji w życiu rodzin i nie ma też prawidłowo funkcjonującego społeczeństwa w państwie, gdy brak fundamentów tego, co ludzkie i podstawowe, dane przecież z natury, a więc bliskość drugiego człowieka.

Izabella Andrzejuk zwraca uwagę w odniesieniu do *Komentarza etyki nikomachejskiej* na rolę wspólnot, które łączyć się powinny na gruncie przyjaźni. Opisuje hierarchicznie, jak te wspólnoty powinny, zdaniem Akwinaty, funkcjonować zgodnie ze wspólnym dobrem, jakim jest przyjaźń. Autorka opisuje więc, jak przyjaźń łączy rodzinę, małżeństwo, rodzeństwo, jak wygląda ta relacja w przyjaźni wspólnot państwowych i sposobach sprawowania władzy.

7. Miłość — cnotą buduje człowieka i jego relacje

W *Sumie teologii* Tomasza z Akwinu miłość natomiast stanowi o relacji z drugim człowiekiem, ogrywa zasadniczą rolę, bo miłość to kochać, mówiące o tym, że życzymy innym dobra. Autorka pisze, że w *Sumie Teologii* mamy podział na miłość naturalną, uczuciową i rozumną, a ich podstawą jest natura człowieka, uczucia i rozumność. Według zarówno Arystotelesa i Tomasza, przede wszystkim rozum wyznacza to, iż aby kochać innych, musimy najpierw pokochać siebie i żeby wchodzić w trwałe relacje łącząc się różnymi odmianami miłości. Nauczmy się kochać siebie, by móc czynić dobro innym ludziom i w efekcie trwać z nimi w stabilnych więziach i relacjach osobowych.

Jednak, aby kochać i kochanym być, trzeba z cnotą w tożsamości żyć. Dlatego rozważania Tomasza zarówno w *Komentarzu*, jak i w *Sumie teologii* podejmują zagadnienia usprawnień i cnót jako podstawa aretologii stanowiąca także podstawowe źródło kształtowania się człowieka i jego osobowości jest również fundamentem filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu. Cnota pojmowana jako sprawność wybierania, a więc celem cnoty jest sprawność działania człowieka. Dobro to podmiot cnót prowadzący człowieka do tego, iż dobrze działa, jeśli

jest jednocześnie dobrym człowiekiem. Aby jednak potrafił działać według cnót, winien określić dobrze cel, do którego dąży. Powinien wybierać także dobre środki, którymi chce osiągnąć cel, a roztropność jest tą sprawnością, która dobrze doradza w osiąganiu celu. Autorka książki zwraca uwagę na to, że Tomasz dzieli cnoty na intelektualne i moralne. Intelektualne stanowią odniesienie do naszego poznania, wzmacniane są także poprzez uczenie się od innych wyboru prawdy i niekoniecznie na samodzielnym jej odkrywaniu. Mamy zatem w publikacji wymienionych pięć cnót intelektualnych, do których Tomasz za Arystotelesem zalicza: sztukę, wiedzę, roztropność, mądrość oraz rozumienie. Tomasz rozróżnia intelekt od rozumu uznając jednak, iż to ta sama władza, ale o różnych działaniach. Natomiast pisząc o cnotach moralnych traktuje je jako przyzwyczajenia, nabywane i doskonalone własnym działaniem, które podlega rozumowi. Akwinata uważa, że każdy człowiek ma pewne predyspozycje, aby działać w oparciu o cnoty. Wynika to z określonych zasad rozumu ludzkiego i z zasad działania woli, która kieruje nas ku dobru. Zatem cnoty moralne, według Tomasza w *Komentarzu*, to roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Autorka książki szczegółowo je opisuje wraz z cnotami je wspomagającymi i przeciwstawnymi im wadami.

Zagadnienia sprawności i cnót autorka omawia również w ujęciu *Sumy teologii* Tomasza z Akwinu. Dla Akwinaty to bardzo ważne części składowe jego filozofii moralnej, gdyż właśnie sprawności i cnoty normują ludzkie postępowanie poprzez tworzenie dobra w działaniu człowieka. Tomasz określa sprawności jako dobre, czyli cnoty i złe, czyli wady. Uzależnione jest to od relacji samej sprawności do natury, jeśli jest w zgodzie z naturą tego, kto ją nabył, jest więc dobra, gdy natomiast przeciwstawna jest naturze to traktowana jest jako zła sprawność, a więc wada. Sprawność, by nią była, musi opierać się na podejmowaniu wielu charakterystycznych dla niej czynności. Jak pisze Izabella Andrzejuk: „Sprawności czy też przysposobienia, które zawsze kierują osobę w nie wyposażoną do dobra, powodując zarazem dobro jej dzieła, są cnotami. [...] cnota zatem — zdaniem Akwinaty — jest dobrą jakością umysłu, przez którą słusznie się żyje, którą nikt źle się nie posługuje, którą Bóg w nas bez nas sprawia" (s. 113). Cnota służy poddaniu się samego człowieka w swoim postępowaniu własnemu rozumowi. Autorka pisząc o cnotach w *Sumie teologii* Tomasza z Akwinu szczegółowo je opisuje przytaczając jednocześnie będące w opozycji do nich określone wady. Omawia także cnoty teologiczne, a więc wiarę nadzieję i miłość, która jest

dla Tomasza szczególna, bo od niej właśnie zależą pozostałe cnoty. Miłość zatem ma fundamentalne znaczenie w filozofii moralnej Tomasza z Akwinu i kierowanie się właśnie miłością w etycznym i moralnym postępowaniu winno być podstawą kształcenia, wychowania, budowania relacji na każdym etapie rozwoju człowieka i wchodzenia w życie społeczeństw, narodów i państw, niwelując antagonizmy, zło i okrucieństwa w tych relacjach, budząc jednocześnie wiarę i nadzieję na lepszy, pełniejszy kulturowo i cywilizacyjne współczesny świat.

8. Wnioski

Recenzowana publikacja przedstawia ogromne bogactwo treściowe i w bardzo czytelny, niezwykle zrozumiały sposób, tłumaczone znaczenia licznych pojęć. Książka poprzez analityczne spojrzenie autorki bardzo interesująco przedstawia zakres niezbędnej wiedzy dotyczącej etyki, filozofii moralnej w tym aretologii jakże często niedocenianej w publikacjach. Mimo dużego natłoku pojęć, określeń swoją prostotą w przekazie autorki, publikacja budzi zainteresowanie i inspiruje do własnej analizy tego, co niedopowiedziane lub wymagające innego spojrzenia na problematykę, choćby przez pryzmat socjologii, psychologii czy pedagogiki, do czego autorka zachęca w zakończeniu książki. Ta szeroko podjęta problematyka w sposób prosty, jasny, czytelny mówi o ważnych choć pomijanych często zagadnieniach na gruncie rozważań młodego pokolenia, owładniętego konsumpcyjnym, materialistycznym stylem myślenia i życia w wirtualnej przestrzeni cyfrowego, a nie realnego świata. To stosunkowo niewielka książeczka, gdzie odnajdziemy mało słów a dużo treści, dlatego takim bogactwem może zainteresować tych czytelników, którym brak dziś głębszych przemyśleń i odniesień do etyki, moralności naszych przodków, którym te właśnie zagadnienia pomagały i sprzyjały kształtowaniu norm i wzorów dobrego i mądrego człowieka. Zachęcam do przeczytania książki tych wszystkich czytelników, dla których moralność w codziennym życiu ma jeszcze sens i stanowi o ich byciu na piedestale człowieczeństwa i poszanowania godności człowieka.

Mgr Ewa Kołogryw
Przedszkole Publiczne nr 3 w Głogowie
Absolwentka Państwowej Szkoły Zawodowej w Głogowie
(obecnie: Państwowej Akademii Nauk Stosowanych)
e–mail: ekologryw@gmail.com

SPRAWOZDANIE Z BADAŃ
Esej z antropologii wychowania moralnego
w kontekście zasady nieoznaczoności Heisenberga

RESEARCH REPORT
An essay on the anthropology of moral education
in the context of Heisenberg's uncertainty principle

Motto:

Dookreślanie prawa przyczynowego o wiedzę, cel, metody i środki pomiaru poszukiwanych informacji z zakresu kwantowej nieoznaczoności świata względem jego struktur o charakterze subatomowym winno inspirować do bardziej, m.in. poprawnego uczenia i wychowania.

T.R.

Abstrakt

Esej zawiera opis wykorzystania zasady nieoznaczoności W. Heisenberga w relacjach wychowawczo–dydaktycznych o charakterze przyczynowo–skutkowym i probabilistycznym. Poświęcony jest sprawom wartości duchowych i moralnych, którymi zajmuje się m.in. psychologia rozwoju indywidualnego i społecznego. Wprowadzeniem do eseju jest autorski model antropologii systemowej, zawierający wiedzę o przedstawieniach rzeczywistości w postaci systemu pojęciowego pełniącego funkcję porządkowania i dopasowywania struktur czynności poznawczych i teorii do empirii, z zachowaniem procedur abstrakcyjnych. Występująca w modelu, np. podczas procesu resocjalizacji, zasada nieoznaczoności sprzyja kształtowaniu relacji osobowych w sposób bardziej rzeczywisty, naturalny i zarazem subtelny, bezinwazyjny. Jest również czynnikiem dookreślającym zweryfikowane zasady reaktywności w zachowaniu się człowieka wg teorii prof. Mariana Mazura oraz koncepcji transgresji w ujęciu prof. Józefa Kozieleckiego. Dodam, że z *cybernetycznej teorii charakteru* (procesu przekazu informacji i jej przetwarzania) M. Mazura korzystałem w sensie sprawdzalności mojej koncepcji od strony m.in. myślenia i metodologii, a także dbałości o poprawność rozumowania, podporządkowania logice procesów

twórczych, włącznie z intuicyjnością zachowań transgresyjnych. Przyznam, że od strony psychologicznej koncepcja Kozieleckiego jest mi również bliska, bowiem sprzyja lepszemu zrozumieniu doświadczeń religijnych, m.in. także aporii człowieka sięgającego do świadomości doznań granic przewidywalności przyczynowości i nieoznaczoności zachowań, w tym nowych wartości, ujawniających bogactwo działań celowych (także oryginalnych). W takim rozumieniu zasada nieoznaczoności (o czym nieco poniżej) posłużyła mi do przezwyciężania ludzkiej bezradności w udzieleniu jednoznacznej odpowiedzi na zachowanie się człowieka w sytuacjach trudnych, traumatycznych, wymagających niekiedy terapii. Podkreślić wypada, że ww. zasada została odkryta przez zespół wybitnych naukowców z Heisenbergiem na czele, zajmujących się analizą struktury materii na poziomie subatomowym, pełnym tajemnic, tak jak Jej Stwórca.

Słowa klucze: *antropologia, zasada nieoznaczoności, pomiar zachowań przyczynowych, relacje, Dekalog, psychologia kwantowa w edukacji i wychowaniu, zaspakajanie potrzeb.*

Wprowadzenie: wykorzystanie zasady nieoznaczoności w relacjach wychowawczo–duchowych

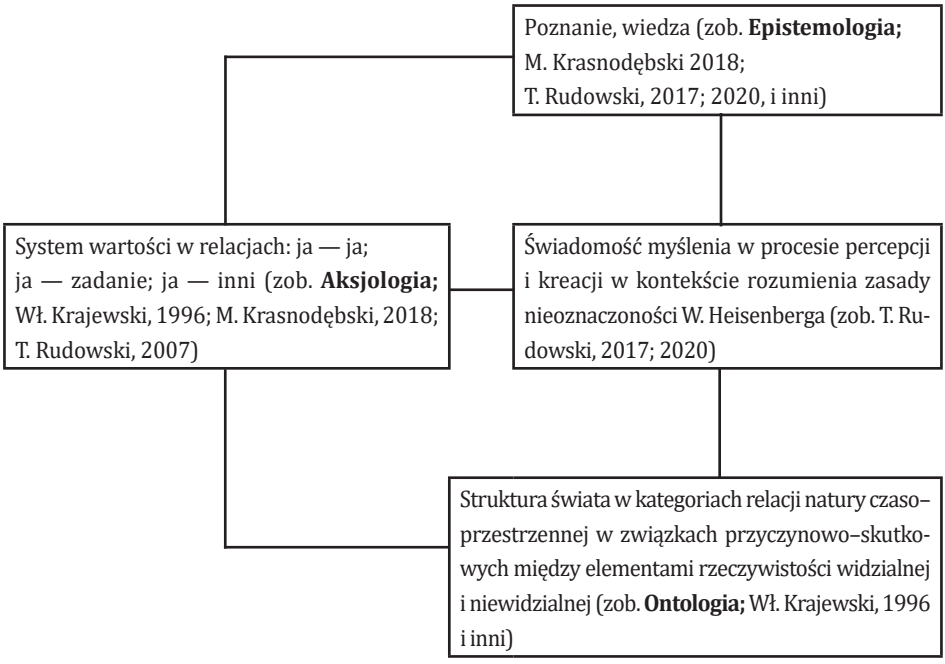
Podczas przeglądu dotychczasowych licznych działów współczesnej filozofii nauki oraz nauk rozpatrujących człowieka jako istotę za najbardziej właściwy dział uznałem antropologię systemową, uwzględniającą wiedzę o systemach, rzeczach, wartościach oraz zasadach, m.in. określonych zjawisk, relacji i struktur związków podlegających prawom przyczynowym w bezgranicznej czasoprzestrzeni. Założyłem, że w takiej antropologii (kosmologii) mieszczą się zagadnienia i problemy dotyczące m.in. licznych działań, a w nich analiz i opisów wnioskowania logicznego i statystycznego, wskazujących na możliwość właściwego zastosowania systemu pomiaru cech poznania przyczynowych zachowań świadomych bytów indywidualnych i społecznych. Ostatecznie, nie wchodząc w konflikt z wizerunkiem współczesnego świata antropologia systemowa, współokreślająca filozofie nauk przyrodniczych i humanistycznych, w tym np. psychologię kwantową, nastawioną m.in. na wychowanie i edukację, zajmuje się szeroko pojętą świadomością kwantową, będącą nośnikiem informacji roz-

poznawalnych i zarazem sprzężonych ze sobą struktur systemu(ów) w świecie rzeczywistym, pełnym fizyczności, poglądów, metafor, symboliki oraz pojęć, wskazujących na relacje podlegające, m.in., zasadzie nieoznaczoności W. Heisenberga. Założyłem, że występująca w strukturach oddziaływań w relacjach człowieka z systemem Wszechświata świadomość jest wymiarem aktywności materialno–duchowej. Możliwość poznania tzw. pozamaterialnego świata duchowego za pomocą wiedzy i intuicji, w tym ćwiczeń i praktyki, pozwala skuteczniej wychowywać człowieka. Przedstawioną definicję opracowałem dla potrzeb niniejszego eseju. Zamieściłem w nim pytania problemowe, wynikające z własnych i rozległych doświadczań pracy pedagogicznej z młodzieżą, nie tylko trudną: 1. Czy znajomość zasady nieoznaczoności może przeorientować stosunek do dotychczasowego światopoglądu, w tym postaw moralnych; 2. Czy i jak wiara w Boga wpływać może w świetle ww. zasady na przebieg postępowania zarówno w sytuacjach trudnych, jak i terapię pedagogiczną; 3. Jak w kontekście m.in. zasady nieoznaczoności rozumieć interakcje świadomego odbioru i zwrotnego przekazu informacji w procesach edukacyjno–wychowawczych; 4. Co nowego wnosi zasada nieoznaczoności do kształtowania postaw moralnych i edukacji względem poznanych praw natury i praw stanowionych; 5. Na czym polega, w świetle zasady nieoznaczoności, afirmacja sensu życia od poczęcia aż po starość; 6. Czy modlitwa, kontemplacja i medytacja oraz spowiedź powszechna sprzyja nawiązaniu relacji osobowych z tzw. światem nadprzyrodzonym; 7. Czy wyznanie rozpoznanych pokus i czynów nagannych w tzw. **spowiedzi świętej** podopiecznego, z uzyskaniem rozgrzeszenia i pokuty jest wystarczającą (lepszą) formą ekspiacji, od **spowiedzi powszechnej** nienarzucającej obowiązkowej pokuty, pozostawiającej ją sumieniu penitenta. Założyłem, że w spowiedzi powszechnej sumienie jest bardziej szczere i odpowiedzialne, by kształtować zadośćuczynienia ofierze i zarazem Jezusowi, który w świetle historycznych faktów świadomie, w ogromnych cierpieniach i upokorzeniu oddał życie za grzeszników. Założyłem również, że w kontekście zasady nieoznaczoności wszelkie uświadomione fakty i wyobrażenia skojarzeń w przetwarzaniu treści psychicznych (duchowych), przykładowo przeczuwania, rozpoznawania i przewidywania zdarzeń minionych, obecnych, a nawet przyszłych, są jaśniejsze, bardziej wytłumaczalne i pouczające w procesie uczenia się zachowań prospołecznych. Przyjąłem także, że zasada nieoznaczoności zawiera bardziej zracjonalizowany intuicjonizm, niekoniecznie identyfikowany z warunkowaniem klasycznym

i instrumentalnym. W tych okolicznościach uznałem, że informacje zawarte w świadomości kwantowej, dotyczące sposobów rozpoznania tworzenia i przebiegu procesów edukacyjno–wychowawczych, można przedstawić od strony metodologicznej w trzech płaszczyznach, tj.: ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej. Wymienione płaszczyzny (obszary) dla potrzeb eseju ujęto w model relacji, uwzględniający zasadę nieoznaczoności Wernera Heisenberga. W tym modelu poglądowym zawarłem wiedzę o przedstawianiu rzeczywistości w postaci systemu pojęciowego, pełniącego funkcję porządkowania, unifikowania oraz wyrażania i dopasowania teorii do empirii, z zachowaniem procedur abstrakcyjnych. Tu nadmienię, że **nieoznaczoność** (nieokreśloność) w występujących relacjach jest naturalna w rozwiązaniach nieliniowych (skokowych) równań różniczkowych (zob. m.in. M Mazur 1976, 1996). Odnosić ją także można do nauk społecznych. Nabrałem pewnej śmiałości w głoszonych przez siebie poglądach, gdyż podobnie czynił prof. M. Mazur w swojej cybernetycznej teorii twierdzeń o reaktywności ludzkiego zachowania się, zależnego m.in. od charakteru. Twierdzę, iż w dotychczasowej socjalizacji i edukacji pomiary zachowania się z udziałem świadomości i samoświadomości metodą introspekcji nie są pełne i wystarczające, bowiem m.in. nie pozwalają dokonać obiektywnego pomiaru odczuć, wrażeń i myśli zawierających procesy szeroko pojętej percepcji i kreacji (*zawarte w nich czynności zawierają znaczące przekłamania, związane z określonym subiektywizmem odbioru i kreacji świata, w tym siebie)*, dlatego, aby diagnoza zachowania się była bardziej trafna, **w pomiarze** już dziś stosowane winny być tzw. czytniki świadomości i myślenia względem np. sprzężeń zwrotnych, występujących w układach (relacjach) opartych na dość dobrze zdefiniowanym przez M. Mazura korelatorze przepływu energii i informacji. Zdaniem tego wybitnego profesora cybernetyki i psychologii, korelator jest utworzony z substancji identyfikowanej ze środowiskiem korelacyjnym, do którego wchodzą określone elementy korelacyjne odpowiedzialne za uzyskiwanie, przechowywanie, przetwarzanie informacji (1996). Według mnie, gdy w korelatach czy tzw. Boskiej Matrycy (przyp. TR) uwzględniamy pomiary bezpośrednich lub pośrednio uświadomionych myśli, wyobrażeń oraz inne operacje umysłowe, dochodzi do wyższego stopnia prawdopodobieństwa poznania zachowania się, czyli reaktywności. Ponieważ w probabilistyce (teorii prawdopodobieństwa) przyczynowości mieści się zasada nieoznaczoności jednoczesności miejsca i czasu określonego zjawiska (zachowania się), nale-

ży tę właściwość rzeczywistości wykorzystać także w naukach społecznych. W tym kontekście o sprawach miejsca i czasu oczekiwania dotarcia do celu, zaspokojenia określonej potrzeby podczas weryfikacji przyczyny świadczącej o przestrzeganiu praw i zasad piszę w swojej książce, przy okazji kwestii udziału wolnej woli w świadomości indywidualnej i zbiorowej (Rudowski 2017). Wypada nadmienić, że ten esej jest zaledwie teoretycznym wprowadzeniem i zarazem zachętą do przeprowadzenia badań empirycznych, pozwalających odpowiedzieć na postawione w nim powyżej pytania problemowe.

Model antropologii rzeczywistości wychowawczej w świetle zasady nieoznaczoności



Źródło: *opracowanie własne.*

Zgodnie ze **współczesną ontologią** świat wartości zawiera pary przeciwstawnych kategorii: byt — świadomość; treść — forma; istota — zjawisko; ilość — jakość; możliwość — rzeczywistość; konieczność — przypadek. Za najważniejsze uznaje się kategorie ontyczne: rzecz, zdarzenie albo proces, cechę,

relacje. Wszystkie te kategorie mają rację bytu w określonych relacjach, dzięki świadomości stanowiąc nadrzędność jej uczestniczenia w przebiegu percepcji i kreowania jednostki i otaczającego świata. W płaszczyźnie ontologicznej wyróżnia się klasy systemów rzeczywistych i systemów pojęciowych. Wyżej wymienione klasy systemów tworzą podklasy (zob. Mazur i inni). Ponieważ w obliczu fizyki kwantowej klasyczny determinizm był niewystarczający dla systemów rzeczywistych i pojęciowych, Heisenberg wskazał drogę do powiązania w pomiarach wyżej wymienionych systemów wielkości obserwowalnych z niewidocznymi, tj. na poziomie subatomowym. Uczony ten zauważa: „Wynikająca z mechaniki klasycznej niestabilność atomu nie występuje, jeśli w atomie obiektywnie nie istnieją orbity elektronów wymagane przez mechanikę klasyczną. W tejże mechanice położenie i pęd (to znaczy prędkość) elektronu określone są w każdej chwili. W stabilnym stanie atomu pęd i położenie nie istnieją jako wielkości realne. Są one »obserwablami«, mogą być zmierzone, ale pomiar niszczy stan stabilny i tworzy inny. Niemożliwość ich jednoczesnego istnienia odbija się w tym, że nie są jednocześnie mierzalne". Innymi słowy nieokreśloność polega na tym, że nie możemy obserwować biegu rzeczy w naturze bez zaburzenia tegoż biegu. Konsekwencje wynikające z tego prawa dla ludzkości i całego świata, są bardzo ważne, bowiem dotyczą prawa przyczynowo–skutkowego, jak np. prawo grawitacji czy elektromagnetyzmu. Zasada nieoznaczoności istniała, istnieje i będzie istniała. Historycznie rzecz biorąc, była ona odbierana (postrzegana), oczywiście intuicyjnie, już za czasów Chrystusa dopełniającego zasadę (prawo) przyczynowości z wysokim prawdopodobieństwem. O tym piszę w dalszej części eseju. Występuje wszędzie podczas formowania dyscyplin naukowych, włącznie z fizyką, filozofią, psychologią, pedagogiką, a nawet matematyką, czyli tam, gdzie jest mowa o przewidywalności wyniku mieszczącego się w granicach prawdopodobieństwa. Jako ciekawostkę podam za R. A. Millerem, że nad tą wszechobecną zasadą (prawem) biadolił przez dziesięciolecia sam A. Einstein. Podobnie ubolewali wybitni fizycy i matematycy, Stephan Hawking i cytowany Richard A. Miller (zob. R. A. Miller 2016 s. 282–284). Ich ubolewanie dotyczyło niemożności pozyskania pełnego opisu rzeczywistości (w tym zachowania się — przyp. TR.), w której przeszłość niezupełnie określa przyszłość (tamże). Odpowiedź na pytanie, dlaczego współczesna ontologia względem klasycznej odstaje od klasycznego determinizmu, jest prosta, bowiem wyniki pomiarów badanej rzeczywistości, zasadniczo można przewidywać

z większym stopniem prawdopodobieństwa (por. Werner Heisenberg; Carl Friedrich von Weizsacker, 1987, s. 7 i następne).

W płaszczyźnie **epistemologicznej**, przyjmuje się, że opisywane i analizowane relacje istnieniowe zachodzą między poznającym a przedmiotem poznawanym. W relacjach tych mają miejsce m.in. liczne operacje twórcze należące do zjawisk zachodzących w wyniku procesów antyredukcjonistycznych i antyatomistycznych. W operacjach pomiaru poznania i zdobywania wiedzy obowiązuje zasada nieoznaczoności, gdyż ona ma miejsce tam, gdzie mamy do czynienia z człowiekiem, a więc z jego percepcją i kreacją. Temu zagadnieniu służą niektóre opracowane narzędzia pomiaru, np. w naukach społecznych. W dość dobrze konstruowanych narzędziach jest miejsce na pomiar nieoznaczoności określonych kategorii mierzonych cech (itemów). Przypomnę, że z punktu widzenia poprawnej metodologii nauk, w tym metod opisu i wnioskowania statystycznego, wszelkie kategorie określonych cech opisu siły związku przyczynowo–skutkowego mieszczą się w granicach prawdopodobieństwa. Dodam, że z analiz wyników badań, powstałe interpretacje, **zgodnie z zasadą nieoznaczoności mieszczą się w granicach prawdopodobieństwa, zatem nie zawierają ostatecznej prawdy.** O tym należy pamiętać.

Z kolei w płaszczyźnie **aksjologicznej** dochodzi do relacji zachodzących między np. człowiekiem (istotą), a jego światem. Dzięki logice praw natury i stanowionych są one traktowane jako wartości (zob. W. W. Szczęsny 1995, s. 10; T. Rudowski, 2020, s. 12). Wypada pamiętać, że w aksjologii przyjęto podział wartości na witalne (życiowe) i duchowe (tamże). Ma on duże znaczenie w prezentacjach licznych stanowisk z nauką i sztuką. W ślad za współczesnymi uczonymi zakładam, że wartości duchowe i wartości życiowe traktowane są jako materialno–energetyczne. Ich wspólnym mianownikiem jest i n f o r m a c j a sięgająca źródeł jej powstania. Informacje o nadrzędnym funkcjonowaniu świadomości kwantowej wewnętrznej (lokalnej) i zewnętrznej (zbiorowej) wchodzą w relacje zawarte w czasoprzestrzeni, wykazując jedność podlegającą, jak na razie, prawom natury, włącznie z zasadą nieoznaczoności W. Heisenberga. Wydaje się, że w niedalekiej przyszłości, podczas rozstrzygania tu bliżej nieokreślonych spraw przez dialog, w tym pamięć, myśl, empatię, percepcję, wolę, i kreację, pomocnymi będą dostępne pomiary splątania kwantowego wieloaspektowych form świadomości, nie tylko na bliską odległość (co już miało miejsce w 2015 roku na odległość 15 km, zaś w ostatnim okresie przy uruchamianiu

świadomością woli — myśleniem, odbiorników TV będących już w sprzedaży), ale na dalsze odległości w kontekście działań w czasoprzestrzeni, w których upływ czasu jest zupełnie nieobecny (zob. R. A. Miller, 2018, s. 331–339, i inni). Zrozumienie i pomiar kwantowy informacji z prędkością przekraczającą prędkość światła jest zatem znakomitym wyzwaniem dla współczesnych fizyków. Zdaniem R. A. Millera, kierownika programu badawczego dotyczącego efektów splątania kwantowego, efekty są zadawalające (tamże). Osobiście te efekty wiążę z pomiarem wpływu świadomości kwantowej zewnętrznej (zbiorowej) na świadomość kwantową wewnętrzną (lokalną), i *vice versa*, z zachowaniem zgodności myślenia, empatii i wolnej woli z logiką przyczynowości.

Teoretyczno–empiryczne możliwości doświadczania zasady nieoznaczoności w wychowaniu religijnym w okresie dojrzewania do macierzyństwa

W świetle psychologii kwantowej przez świadomie wykonane podczas np. kontemplacji, percepcji wizerunków wyobrażanych i rzeczywistych postaci, spotkań z zaufanymi ludźmi *etc.* wytwory materialno–energetyczno–duchowe w określonej czasoprzestrzeni dochodzi do nawiązania na ogół ciągłych relacji duchowych na poziomie świadomości kwantowej o charakterze przyczynowo–skutkowym. Ich celem jest np. pokonywanie różnego rodzaju barier, zagrożeń i porażek podczas istnienia ludzkiego życia. Dodam do powyższego, że wyrazem tych relacji podczas spotkań są **potencjalne i rzeczywiste** wartości afirmujące sens życia, będącego opozycją wobec antywartości. W chrześcijańskiej kulturze osobom np. resocjalizowanym w powstawaniu relacji z bytami transcendentnymi, tj. przekraczającymi granice zwykłej świadomości rzeczywistości, jeszcze za życia pomaga wiara i nadzieja na odkupienie win w imię miłosierdzia Jezusa Chrystusa — Zbawiciela.

* * *

Ten esej powstał z powodu zapotrzebowania edukacyjnego emerytowanego Dyrektora Zakładu Poprawczego dla Dziewcząt w Falenicy Romualda Sadowskiego. Wielokrotnie z zadowoleniem odwiedzałem wraz z moimi studentkami i studentami APS i IPSiR Uniwersytetu Warszawskiego jego Zakład. Również

moi studenci odbywali w tym Zakładzie praktyki pedagogiczne oraz prowadzili badania naukowe dla potrzeb swoich prac magisterskich. Esej jest poświęcony m.in. wierze i nadziei w afirmację życia przez dojrzałych biologicznie, ale społecznie dysfunkcyjnych dziewcząt i chłopców, oczekujących i zarazem stających się rodzicami, podlegających, jak każdy dorosły obywatel — zgodnie z Konstytucją RP — wielu prawom i obowiązkom. Przechodząc do meritum eseju, podkreślę, że nadałem mu charakter naukowy. W tej sytuacji wszelkie rozważania m.in. o afirmacji sensu życia w sytuacjach trudnych dla dziewcząt i chłopców, którym znane są najważniejsze prawa przyrody (natury), także stanowione, oraz Dekalog w klasycznym ujęciu, **poszerzyłem** o słabo rozpoznawalną, często niezrozumiałą, zasadę nieoznaczoności (zob. Rudowski, 2020). Przypomnę, że tej zasadzie podlegał sam Zbawiciel, cierpiący, upokarzany i konający za nas wszystkich na krzyżu. Z tego samego historycznego przekazu (świadków) wiemy, że do ostatniej chwili, poza miejscem ukrzyżowania, nie wiedział On, kiedy nastąpi Jego śmierć. Przypomnę, że za Jego życia ziemskiego, gdy nauczał innych, nie kwestionował znanych mu praw przyrody, stanowionych, oraz Dekalogu. W zależności od okoliczności, np.: prawo odwrotności i inne, były zarezerwowane dla przysłów, przypowieści i metafor, odpowiadających aktualnym potrzebom edukowanej społeczności. Mówiąc o prawach i obowiązkach, powiedział: „nie przyszedłem zmieniać praw, a jedynie dopełniać". Takim dopełnieniem — moim zdaniem — było intuicyjne, wręcz prorocze nawiązanie do prawa nieoznaczoności, *powołanego* przez Stwórcę, mającego nadal swoje miejsce w tajemnicy Jego istnienia. Wiedząc, że nie ma po śmierci takiego samego życia jak przed śmiercią, sięgnął do praw (niedawno odkrytych i udowodnionych) rządzących na poziomie subatomowym, czyli powodujących nieodwracalność życia ziemskiego prawdopodobnie u każdej istoty. Afirmacja danego życia w i z Chrystusem nie tyle jest ucieczką przed wszelkimi trudnościami czy śmiercią, ale korzystaniem z czasu i możliwości przejścia przez nie w sposób uczciwy. Cała moja idea forsowania prawa nieoznaczoności w wychowaniu moralnym czy resocjalizacji polega na tym, aby wychowywać w poczuciu odpowiedzialności, póki jeszcze jest czas naprawy krzywd, być może odkupienia win. Świat subatomowy, ten zdawałoby się niewidzialny, wykazujący *cechy życia należące do czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego*, z występującą w nim świadomością kwantową, jej kodowaniem i dekodowaniem w strukturach m.in. korpuskularno–falowych, należy w dalszym ciągu do, najprawdopodobniej, tajemnicy istnienia Stwórcy

(Opatrzności) pozwalającego(j) rozumnym istotom korzystać z życia w sposób roztropny i odpowiedzialny, jednak w poczuciu empatii oraz osiągnięć w naukach ścisłych, społecznych i np. medycynie. O tym wiedzieli i nadal wiedzą i dążą do tzw. prawdy ostatecznej pokolenia uczonych, zgłębiających i sięgających po tę prawdę dostępnymi środkami, z umysłem włącznie. Tym zagadnieniom poświęcił dużo miejsca w swojej książce *Boska Matryca* Gregg Brade. Autor ten jest wybitnym projektantem systemów komputerowych, także bestsellerowych książek, badającym rolę duchowości w technologii fizyki kwantowej. Podobnie jak inni naukowcy, zauważa, że A. Einstein podczas tworzenia teorii względności nadał czasowi nowe znaczenie, stwierdzając: „Rozróżnienie pomiędzy przeszłością, teraźniejszością a przyszłością jest tylko uparcie utrzymującą się iluzją". Przeszłość i przyszłość komunikują się ze sobą. Tajemnica tej komunikacji polega na mechanizmie łączenia doświadczenia, z udziałem medium nazywanego Boską Matrycą. Medium przekraczając granice czasu i przestrzeni, pozwala zrozumieć wiele trudnych spraw, którymi zajmuje się parapsychologia włącznie z telepatią". Choć wszystko to wygląda jak z bajki, czyli nie z tego świata, to w istocie oparte jest na solidnych zasadach, m.in. należących do mechaniki kwantowej. Zdaniem ekspertów, pomimo że nikt nie wie dokładnie, jak działa widzenie na odległość, to odbywać się ono może w natychmiastowym kontakcie (zob. Gregg Braden, 2013, s. 107–186, i inni.)

Towarzyszące liczne materialno–duchowe uwarunkowania życia w rozwoju osobowym

Przyjmując do wiadomości, że zgodnie z tradycją chrześcijańską, uwzględniającą wszelkie możliwe prawa natury i stanowione, włącznie z Dekalogiem, nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że dochodzą do głosu odkryte zasady i prawa uwzględniające niewidoczną świadomość kwantową, w poznanie których angażuje się psychologia korzystająca także z odkryć fizyki kwantowej. Występujące u podstaw tych dyscyplin relacje istnieniowe powstają w momencie zawiązania się życia (poczęcia). Jego pojawienie się jest chronione szczególnie przez rodziców, w tym ich wiarę w Chrystusa–Zbawiciela. Wyrazem chronienia jest fakt, że w krótkim czasie po narodzeniu dziecka ma miejsce Chrzest Święty, podczas którego umysł dziecka obdarowany Duchem

Świętym, stosownie do swojego rozwoju i percepcji myślenia, ujawnia duszę. W chrześcijańskiej kulturze odkrycia molekularne, postępy współczesnej fizyki kwantowej, oraz życie codzienne wskazują, że występujący w każdym umyśle pierwiastek duchowy łączy się w byt nazywany duszą, która posiada predyspozycje do życia duchowego w Bogu, dającemu temu bytowi duchowemu program woli życia. Podczas rozwoju Bożej istoty w sensie materialno–duchowym, pomocnym w realizacji programu, jest zmartwychwstały Zbawiciel–Nauczyciel nawiązujący do prośby i zarazem podpowiadający w formie „dialogu", w relacji świadomości wewnętrznej ze świadomością zewnętrzną, określony sposób(y) postępowania. A wszystko, między innymi po to, aby w trakcie życia człowiek nie żył w nieustannym poczuciu winy (lęku) za popełniane często złe uczynki (grzechy), oczywiście w wyniku bardzo **problematycznego, szeroko pojętego procesu uczenia się**. Z historycznych przekazów wiemy, że Zbawiciel, by być przekonujący, przyjął je na siebie poddając się okrutnemu, lżeniu, biciu i ukrzyżowaniu. Wydaje się, że to duchowe wsparcie, nawiązujące, a nawet identyfikowane z cierpieniem Chrystusa, na poziomie relacji świadomości kwantowej wewnętrznej ze świadomością zewnętrzną (czyt. zbiorową), zgodnie z zasadą nieoznaczoności, wykazuje prawdopodobieństwo doznania ulgi, wyzbycia się lęku przed potępieniem w wyniku przebaczenia. Ten mechanizm psychologiczny jest prosty, rozpoznawalny i dość wiarygodny względem widocznego (odczutego) związku przyczynowo–skutkowego, zwłaszcza w przezwyciężaniu zaistniałej sytuacji trudnej, czasem traumatycznej. Wyrazem doznanej ulgi, m.in. np. po spowiedzi, jest okazanie skruchy i zdeklarowanie poprawy czy naprawy, co pozwala łatwiej organizować obecne, a co najważniejsze przyszłe czynności życia. Krótko mówiąc podkreślmy tu, że zasada nieoznaczoności ujawnia się w relacji penitenta cierpiącego za swoje przewinienia, czyli grzechy i Odkupiciela/Zbawiciela dostarczającego swoją mocą (energią) duchową świadomości wewnętrznej swoistej ulgi **tuż po szczerej spowiedzi powszechnej**. Zaś pozostałym, np. agnostykom — w czasie bliżej **nieokreślonym**. Ta zwłoka wynika z funkcjonowania dość dobrze zweryfikowanej zasady **nieoznaczoności**, której, dla np. wierzącego chrześcijanina dysponentem jest Chrystus Zmartwychwstały. Ta zasada występuje i obowiązuje względem wszelkich czynów w czasoprzestrzeni wykazującej właściwości kwantowej nieoznaczoności, zawierającej prawdopodobieństwo zaistnienia określonych efektów ze spotkania np. z Absolutem — Stwórcą, z Chrystusem Zbawicielem. Poznanie

i dookreślenie prawa przyczynowego o wiedzę z zakresu zasady nieoznaczoności świata względem struktur o charakterze subatomowym, winno inspirować do bardziej poprawnego uczenia się, i nauczania, a szerzej — wychowania.

Aporie oraz zdania z twierdzeniami (tezami), jako przykłady funkcjonowania zachowania się w sytuacjach trudnych, w świetle zasady nieoznaczoności

Wychodząc z definicji, „aporia" to pytanie postawione bez gwarancji, że istnieje odpowiedź; nieprzezwyciężalna (przynajmniej na pozór) trudność, bezradność w rozumowaniu. Wiele aporii znajdujemy u Sokratesa we wczesnych dialogach Platona oraz u Zenona z Elei; (zob. Władysław Krajewski 1996; Mikołaj Krasnodębski 2018; Władysław Tatarkiewicz T. I. 1970). O aporiach w świetle filozofii klasycznej interesującą książkę napisał prof. dr hab. Mikołaj Krasnodębski. Niektórzy, błędnie, za przykład aporii uważają słowa wypowiedziane przez konającego na krzyżu Chrystusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?". Twierdzą oni, iż „Chrystus powiedział ww. słowa do jednego, a może nawet wielu Jego prześladowców stojących pod krzyżem, tym samym nie zwracając się do Boga Ojca, ale do prześladowców(y), którzy, jak wszyscy pozostali, byli edukowani z wielu ksiąg, a w jednej z nich można było przeczytać powyższe słowa. Chrystus chciał, aby jego prześladowcy zajrzeli do tej księgi". Oczywiście takiej wersji nie wykluczam ani z nią nie polemizuję, bowiem nie mam innych dowodów poza danymi zawartymi w szeroko dostępnej literaturze. Osobiście trzymam się faktu, że Chrystus wypowiedział te słowa będąc na krzyżu, a zaraz potem skonał. Tu jednak w tej sprawie pojawia się „drugie dno". Stanowisko powyższe mieści się nadal w pojęciu aporii nie tylko w ujęciu filozofii klasycznej, ale też współczesnej, korespondującej z prawami fizyki kwantowej. Należy więc wyraźnie wyartykułować wiedzę wynikającą z fizyki kwantowej, a w niej funkcją nieoznaczoności zachowania się. Tu bowiem chodzi o aporię u osób, wywołaną słowami Chrystusa! Słowa te mogły dotyczyć zarówno tytułu księgi polecanej i zarazem tej, z której uczyli się Jego prześladowcy, jak też samego daru wizjonerstwa czy proroctwa żyjącego jeszcze Chrystusa–człowieka.

Z kolei ze względów wychowawczych, osobom nieprzyjmującym do wiadomości aporii, a poszukującym mocnych zdań z tezą osadzoną w zasadzie nie-

oznaczoności przypomnę powiedzenie: „Bóg jest nierychliwy, ale sprawiedliwy". W niej występuje zarówno powód, jak i dowód (choć niekiedy nie od razu, ba, nawet można poczekać lata) do (na) wystąpienia, nadania jej wysokiego prawdopodobieństwa w przyrodzie (u jednostki i w społeczeństwie) określonego zjawiska (zob. Rudowski, 2020), zwłaszcza w sytuacjach trudnych, wręcz beznadziejnych, np. w przypadku prowadzonych działań wojennych. Ta teza jest na ogół przestrogą, często jedyną formą obrony psychologicznej, a niekoniecznie przekleństwem, zwłaszcza w ustach osoby skrzywdzonej lub zawiedzionej. W tym świetle fizyki kwantowej wszystkie sensowne, racjonalne, logiczne **stany nieoznaczoności,** sięgające pojęć wiary i nadziei, są dla każdego człowieka, jego świadomości, m.in. tezami lub aporiami, zaś po śmierci jedynie ich **potencjalnymi wartościami np. afirmującymi nie tylko sens życia**. Mają one charakter dziedzictwa kulturowego. Jak słusznie zauważa M. Opiela, pisząca recenzję książki M. Krasnodębskiego, w *antropologii edukacji,* „są uprawą potencjalności człowieka, jego możności i natury, które wyrażają się w fenomenie" „stawania się człowiekiem"... w relacjach indywidualnych i społecznych.

W treści eseju, wraz z zamieszczonymi faktami, wypada zauważyć, iż w powiedzeniu: „Bóg jest nierychliwy, ale sprawiedliwy", nie należy doszukiwać się metafory, nie ma bowiem merytorycznych podstaw, by tak uważać. Od dziesięcioleci, a może setek lat, jest to powiedzenie często w sposób zamierzony, nieustannie weryfikowane przez naukowców i m.in. teologów. Co prawda, ww. zasada była, a nawet jest nadal trudna do przyjęcia, zrozumienia przez nie–naukowców, bowiem wymaga zmiany mentalności postrzegania świata, w tym praw fizyki współczesnej (kwantowej), to jednak jest ona dobrodziejstwem dla opisu zachowania się (reaktywności) człowieka posługującego się od dawien dawna pojęciami (cechami) zachowania, m.in.: „wiary", i „nadziei". Dzięki tym skorelowanym pojęciom (bytom), często używanym przez jednostki, a nawet całe grupy społeczne, w zależności od posiadanego przez nich typu osobowości, występują określone reakcje na bodźce, zwłaszcza odroczone w czasie bliżej nieoznaczonym. Te dwa pojęcia, byty, w jedności przeciwieństw, mają tę zaletę, że pierwszy, dotyczący wiary, w której rozbrat dotyczy miejsca i czasu wystąpienia zjawiska, czynu czy reakcji zachowania się w wyniku określonego(ch) bodźca(w), przynależy osobom o postawie ulegania, podporządkowania kosztem własnym, o „prostolinijnym", wyuczonym myśleniu i działaniu, w czasie bliżej nieokreślonym. W drugim zaś, przynależy osobom asertyw-

nym, czyli z umiejętnościami swobodnego wyrażania własnego zdania, uczuć i postaw, w sposób otwarty odmawiania, wątpiącym w siły nadprzyrodzone, często podświadomie trwające przy dobrodziejstwach nauki, w tym przyrody, z nie do końca określonym stopniem prawdopodobieństwa przesunięcia czasu do miejsca zaistnienia np. czynu, i *vice versa*, tj. względem ich nieoznaczenia. W obszarze pośredniczącym ma miejsce średnia wpływów na tzw. osi antynomii mierzonych cech. Idąc powyższym tropem, łatwo zauważyć, że w tym stanowisku o wielu konotacjach jest kilka ukazanych dróg poszukiwania rozwiązań, uwzględniających zasadę nieoznaczoności, dla sytuacji trudnych, a nawet traumatycznych. Pójście ścieżką zweryfikowanej zasady pokazuje, że daje ona dużą nadzieję tym, co są np. niewierzącymi w istnienie tzw. świata „nadprzyrodzonego", zarazem robiącymi wszystko to, co jest możliwe w świetle praw natury i stanowionych, by wyjść z traumy, nawet w określonym czasie nieoznaczoności. W przypadku pierwszym, gdy występuje większe rozgoryczenie, gdy podobne czynności terapeutyczne nie zaistnieją, także za życia pacjenta (wychowanka), kierunek poszukiwania i pogodzenia się z opcją występującej antynomii zawiera zawód, rozczarowanie, kończące się stwierdzeniem: „Bóg tak chciał", lub „Chyba Bóg tak chciał". Oczywiście *stwierdzeniem* zawierającym **prawdopodobieństwo przyczynowe**, nie do końca rozstrzygające. W świetle powyższego korelat wiary i nadziei należy do systemu kategorii cech w zachowaniu się człowieka, jego uczeniu się i wychowaniu, które winny sięgać źródeł, m.in. wartości we współczesnych systemach aksjologii, ontologii i epistemologii.

Pozyskane z wielu źródeł dane zawierające pełne troski spojrzenie na trudną sytuację zainteresowanych mają one charakter wyjątkowy, mogą być analizowane na drodze refleksji i tzw. mądrości, w celu wypracowania sposobu (ów) postępowania w świecie pełnym dialektycznej retoryki i niejednoznaczności. Duch, będąc Boskim narzędziem, z samego tchnienia ożywia umysł (część duszy, poznania i rozumienia), przekazuje świadomości informacje, dając moc (energię) uczenia się wpływania na świat przez wchodzenie z nim w interakcje. We współczesnej antropologii, w świecie subatomowym, dusza jako jednostka „niematerialna" jest bardzo problematyczna, bowiem fizyczny pomiar świadomości kwantowej jest m o ż l i w y do udowodnienia. Jest kwestią czasu odczytywanie na większą odległość i skalę określonych jej treści podczas swobody i interaktywności świadomego odbioru i zwrotnego przekazu informacji zawartych w relacjach osobowych (istotowych). Przy okazji warto pamiętać

i polecać innym, aby w chwilach zarówno wzniosłych uczuć, jak i zmagania się z wszelkiego rodzaju trudnościami słowa Jezusa, który mówił do słuchaczy: „Bądźcie więc doskonali (kompletni, ukończeni), jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48), uznać za wskazanie, otwieranie i korzystanie z drogi do lepszego przystosowania się w świecie pełnym antynomii. Doskonalenie się człowieka przy udziale boskiej świadomości (Opatrzności) we wszelkich unikalnych działaniach zapewnia po śmierci fizycznej ciała, **prawdopodobnie** istnienie. Jeśli tak, to wcielenia duszy — **zgodnie z zasadą nieoznaczoności** — mogą być od siebie oddzielone przez czas, w określonej kolejności, w różnych miejscach. Wiedząc, że wszyscy posiadają w sobie określoną Tajemnicę istnienia świata (Wszechświata), szczególnie odkrywaną w procesie wychowania podlegającego prawu przyczynowo–skutkowemu, winno się także pamiętać o tym, że każde życie czy współżycie zobowiązuje do bycia przyzwoitym i odpowiedzialnym za czyny nie tylko własne. Takie stanowisko jest antidotum na wszelką nieudolność w uczeniu się pomagania innym. Niech uzupełnieniem tych jakże ważnych spraw czy problemów wychowania będą słowa papieża Franciszka skierowane do duchownych, w których ostrzegał duchownych przed „hipokryzją, opieraniem życia na kulcie pozorów, aspektach zewnętrznych i przesadnej trosce o własny wizerunek". Przywołał też fragment z Ewangelii o uczonych w piśmie, zaznaczając, że „imieniem Boga przykrywali swoją pychę, a nawet gorzej — wykorzystywali religię, by dbać o swoje interesy, nadużywali swojej władzy i wykorzystywali biednych". Podobnie nazywał złem „wywyższanie się, wykorzystywanie i piętnowanie innych, by poczuć się doskonałym". Podkreślał, że nigdy nie można wykorzystywać pełnionej przez siebie roli, by tłamsić innych.

Reasumując, pojawiające się nieustannie w procesie wychowania relacje, prowadzące m.in. do dialogu z Chrystusem, trudno wyobrażalnym w tajemnicy istnienia Bogiem, dają nadzieję na przychylność spełnienia próśb na wszystkich etapach każdego życia, które zaczyna się i kończy w wiecznotrwałej czasoprzestrzeni wypełnionej, między innymi, świadomością tego życia. Tę przychylność wiążę z prawem nieoznaczoności (nieokreśloności). Tej przychylności doświadczył sam Chrystus jeszcze za życia ziemskiego. Poznanie przychylności w świadomości stanowić winno nieustanne wyzwanie, nie tylko dla uczonych czy teologów, ale także osób zajmujących się np. resocjalizacją oraz wychowaniem. Podjęcie określonych wyzwań wychowawczych w tym temacie nie byłoby błędem, także teologicznym. Podobnych wskazówek duchownym Kościoła katolickiego udzielał

i nadal udziela papież Franciszek. Szczególnie rok 2021 wyróżnił się wypowiedziami i zarazem apelami papieża do duchownych Kościoła.

W kontekście zasady nieoznaczoności W. Heisenberga przypomnieć należy, że w każdej szczerej modlitwie oraz towarzyszącej jej spowiedzi i skrusze czy żalu dochodzi do zawierzenia i np. podziękowania Jezusowi bądź (i) Bogu za swoje i najbliższych życie, czasem za Ojczyznę. Ich obecność jest największym darem, zwłaszcza w bardzo trudnych do rozwiązania sprawach, a to poprzez zaistnienie relacji, zwykle prowadzących do dialogu (ów), świadczących o więzi duchowej. Należy zauważyć, że powstała więź w dialogu(ach) między prezentowanymi stronami wyraża się spełnieniem obietnicy, która w świetle zasady nieoznaczoności jest doświadczaniem określonych zachowań i czynów w czasie. Tu przytoczę słowa wybitnego amerykańskiego fizyka R. Mullera (2018), że w powstającej czaso–przestrzeni, ciągle nowej, zmieniającej się, wszelkie przeżycia, jako rzeczywiste, wpływają na kierunek działania niosącego określone konsekwencje w przewidywaniu przyszłości opartej na nadziei i wierze, a więc religii. Jak dalej zauważa Muller, w takich sytuacjach: „Wbrew nadziejom A. Einsteina, dowody poczucia rzeczywistości prowadzą do wniosku, że fizyka jest niezupełna, że **nigdy** nie będzie w stanie opisać całości rzeczywistości".

* * *

Ponieważ z zamiłowania od prawie 50. lat zajmuję się między innymi szeroko pojętą twórczością, a zwłaszcza sztukami wizualnymi, w tym ich możliwościami terapeutycznymi, przyjąłem założenie, iż w Jedności świata rzeczywistego, pełnego chwalebnych czynów, nie powinno zabraknąć wybranych form działań należących do arteterapii, zwłaszcza w subdyscyplinach nauk psycho–socjo–pedagogicznych i medycznych (psychiatrii). W kontekście psychologii kwantowej arteterapię traktuję jako wszelkie dozwolone formy aktywności twórczej dostosowane do świadomości zaspakajania potrzeb indywidualnych i społecznych.

dr hab. Tomasz Rudowski
emerytowany prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Bibliografia

Jim Al–Khalili (2015): *Kwanty. Przewodnik dla zdezorientowanych*;

Francis Crick (1997): *Zdumiewająca hipoteza czyli nauka w poszukiwaniu duszy*;
Amit Goswami (2014): *Kwantowy umysł. Naukowe dowody na potęgę Twoich myśli*;
Werner Heisenberg (1987): *Część i całość*. Słowo wstępne: Carl Friedrich von Weizsacker;
Józef Kozielecki (1991): *Z Bogiem albo bez Boga*;
Władysław Krajewski (1996): *Słownik pojęć filozoficznych*;
Władysław Krajewski (1977): *O względnej prawdziwości praw i teorii naukowych*; Studia Filozoficzne nr (137);
Mikołaj Krasnodębski (2018): *Antropologia edukacji — wybrane aporie w świetle filozofii klasycznej*;
Marian Mazur (1996): *Cybernetyka i charakter*. Psychologia XXI wieku;
Richard A. Miller (2006, 2018): *Teraz. Fizyka czasu*;
Tomasz Rudowski (2017): *Resocjalizacja przez sztukę sakralną w kontekście psychologii kwantowej*;
Tomasz Rudowski (2020): *Futurystyczne idee arteterapii w resocjalizacji. Tradycyjne i nowoczesne podejście do sztuki w terapii przez sztukę*;
Wiesław W. Szczęsny (1995): *Między dobrem a złem. Wprowadzenie do systemowej antropologii pedagogicznej*;
Michael Talbot (2014): *Holograficzny wszechświat. Naukowe dowody, jak myśl wpływa na rzeczywistość*;
Władysław Tatarkiewicz (1970): *Historia filozofii,* Tom I;
Zbigniew Franciszek Zaniewski (2004): *Zasada względnej oznaczoności czynników zachowań ludzkich* (zasada WOCZ);
Włodzimierz Szewczuk (1988): *Sumienie. Studium psychologiczne*;
https://wydarzenia.interia.pl/religia/news–papież–franciszek do duchownych — to — jest zło — klerykalizm — news, nId, 56325 [stan z dn. 10.10.2023].

Sprawozdanie z wręczenia mgr Magdalenie Szalkowskiej
„NAGRODY IMIENIA PROFESORA MIECZYSŁAWA GOGACZA"
w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej
na Wydziale Filozofii UKSW w Warszawie
Report on the presentation to Magdalena Szalkowska, MA
"AWARDS IN THE NAME OF PROFESSOR MIECZYSŁAW GOGACZ"
at the Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy
at the Faculty of Philosophy of Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

18 listopada 2023 roku w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyło się uroczyste wręczenie dyplomów tegorocznej nagrody imienia prof. Mieczysława Gogacza, od 17 lat wręczanej za najlepsze prace magisterskie, odnoszące się do dorobku nestora polskiej historii filozofii, etyka i pedagoga — prof. zw. dr hab. Mieczysława Gogacza (1926–2022).

Za rok akademicki 2022/23 została wyróżniona praca Pani magister Magdaleny Szalkowskiej — absolwentki Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej (obecnie Państwowej Akademii Nauk Stosowanych) w Głogowie — zatytułowana *Pedagogia osobowych relacji od Platona do Karola Wojtyły.* Kapituła nagrody przyznała Pani mgr Małgorzacie Szalkowskiej srebrny medal (przyznany jest w dwóch kategoriach: złotej i srebrnej).

Nagrodę w imieniu Kapituły wręczyli: prof. dr hab. Artur Andrzejuk — Kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz członkowie Kapituły nagrody: dr Izabella Andrzejuk, płk dr Jerzy Niepsuj i prof. UKSW dr hab. Michał Zembrzuski. Praca magisterska Pani M. Szalkowskiej powstała pod kierunkiem dra hab. Mikołaj Krasnodębskiego — prof. PANS w Głogowie. Laureaci nagrody oprócz dyplomu otrzymują nagrodę pieniężną.

Pani mgr Szalkowska wygłosiła referat dotyczący jej pracy dyplomowej, który spotkał się z bardzo żywym i życzliwym zainteresowaniem zebranych. W uroczystości uczestniczyło kilkadziesiąt osób — nie tylko związanych z Filozofią UKSW, ale reprezentujących różne środowiska w tym Rypiński Dom Kultury (Nadroże pod Rypinem jest miejscem urodzenia Mieczysława Gogacza, profesor zaś jest honorowym obywatelem miasta).

Po spotkaniu odbyła się część nieoficjalna przy kawie, herbacie, owocach i słodyczach.

Mikołaj Krasnodębski

INFORMACJE DLA AUTORÓW
INFORMATION FOR AUTHORS
PAIDEIA
ROCZNIK

Sposób przygotowania tekstu:

W PAIDEI publikuje się teksty nie przekraczające 30 stron (znormalizowanego maszynopisu), ale nie mniejsze niż stron 15.

Teksty powinny być wyedytowane w edytorze WORD MS Office (w formacie doc lub docx). Typ czcionki: Times New Roman, wielkość czcionki: 12 pkt.; odstęp pomiędzy wierszami: 1,5 (również w przypisach); zaleca się stosowanie znormalizowanych marginesów, po 2,5cm.

Tekst należy dostarczyć w wersji elektronicznej.

Język publikacji: język polski lub języki kongresowe.

Pierwszą stronę należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora (wyśrodkować). W przypisie dolnym korzystając z odsyłacza w formie przypisy nr 1 należy podać jednostkę afiliacyjną; e–mail (służbowy lub prywatny), ewentualnie nr ORCID.

Od nowego wiersza, wyśrodkowany i pogrubiony tytuł pracy.

Pod tytułem artykułu należy podać ponumerowane śródtytuły (kursywą).

Artykuł winien otwierać abstrakt (do pół strony znormalizowanego maszynopisu). Pod nim słowa kluczowe w j. polskim.

Śródtytuły powinny być numerowe, kursywą, wyrównane do lewej.

Artykuł zamyka wyśrodkowany tytuł w języku angielskim, angielski abstrakt i słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są o podanie swoich danych do wiadomości Redakcji (adres do korespondencji, telefon). Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię z podziałem na źródła i opracowania (o ile z tych pierwszych korzysta Autor).

Tekst, w którym nie zastosowano się do zasad jego przygotowania, będzie odsyłany do Autora w celu poprawy.

Sposób cytowania:

Zaleca się stosowanie przypisów na dole strony.

W przypadku cytowania książki: inicjał imienia, nazwisko, tytuł pracy, wraz w podtytułem, miejsce i rok wydania (bez nazwy wydawnictwa), strony. Np. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej,* Lublin 1999, s. 55.

W przypadku cytowania artykuły z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł artykuły kursywą, nazwa czasopisma w cudzysłowie, rocznik, numer oraz rok wydania w nawiasie, numery stron. Np. A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki,* „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 77–104.

W przypadku cytowania z pracy zbiorowej: inicjał imienia, nazwisko, tytuł artykułu kursywą, znak '[w:]', nazwa pracy zbiorowej, pod skrócie 'red.' inicjał imienia i nazwisko redaktora lub redaktorów, miejsce i rok wydania (bez nazwy wydawnictwa), strona. Np. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób,* [w:] *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 213–221.

W przypadku cytowania pracy tłumaczonej na język polski: podać po skrócie 'tłum.' inicjał imienia i nazwisko tłumacza. Np. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych,* tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2005*.* Nie stosuje się skrótów: tł. i przekł., lub innych.

Cytowanie ze strony internetowej: inicjał imienia, nazwisko, tytuł pracy, nazwa strony internetowej wyróżniony cudzysłowem, w nawiasie kwadratowym litera '[w:]' z dwukropkiem, adres strony internetowej, w nawiasie kwadratowym „stan z dn." z datą pobrania. Np. D. Zalewski, *Wady młodości,* „Edukacja Klasyczna", [w]: https://www.edukacja–klasyczna.pl/wady–mlodosci [stan z dn. 3.06.2023].

W przypadku kolejnego cytowania tej samej pozycji należy stosować skrót 'dz. cyt.' umieszczony po inicjale imienia i nazwisku autora oraz cytowanej pozycji.

Odwołanie do pozycji stosowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym stosuje się słowo: „Tamże".

W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora stosuje się słowo: „Tenże".

Nie stosuje się łacińskich odpowiedników takich jak: *op. cit.*, *idem*, *ibidem*.

Przy cytowaniu źródeł (np. Platon, Arystoteles, Seneka, Tomasz z Akwinu, Biblia) zaleca się cytowanie tradycyjny, tj. numer księgi i numer wiersza. Np. *Listy moralne do Lucyliusza*, 16, 2.

Przy cytowaniu aktów prawnych należy podać ich stronę internetową, według wyżej podanego wzoru.

REDAKCJA

PAIDEIA

***Redaktor naczelny*:**
Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. ucz.
e-mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com

***Adres redakcji*:**
Collegium Verum
ul. M. Grzegorzewskiej 10
PL 02-778 Warszawa
tel. +48 22 644 07 97; +48 22 644 04 55

Rocznik jest dostępny w bezpłatnej wersji elektronicznej na stronie Collegium Verum w zakładce „Paideia”: https://collegiumverum.pl/paideia/

Strona internetowa z archiwalnymi numerami „Zeszytów Naukowych Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin – Seria Pedagogiczna”: http://www.swpr.edu.pl/seria-pedagogiczna/

Wydawnictwo Collegium Verum
Ul. Marii Grzegorzewskiej 10 02–778 Warszawa
Strona https://collegiumverum.pl/wydawnictwo/;
tel. (48) 22 644–07–97

Przegląd wybranych pozycji

Wydawnictwo Collegium Verum (wcześniej SWPR) wydaje zarówno książki, jak i wydawnictwa ciągłe i seryjne. Pełen spis wydanych pozycji znajduje się na stronie internetowej. Książki można zamawiać drogą internetową. Poniżej znajdują się tylko wybrane pozycje.

Z zakresu pamiętników i wspomnień:

— *Kucem na Ursynów* — Izabela Dzieduszycka (2011)
— *Spotkani na drodze* — Leszek Starkel (2011)
— *Chwile czasu minionego* — Andrzej Mycielski (2012 — wydanie trzecie, rozszerzone)
— *Ci, o których powinniśmy pamiętać. Fascynujące życiorysy Polaków rozsianych po świecie*, tom I, II i III — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło (2010, 2011, 2012)
— *50 lat Wspólnoty Parafialnej Opatrzności Bożej na Rakowcu w Warszawie, 1962–2012* — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło (2012)
— *Chleb stał się granicą* — Leon Kowalski (2013)
— *Ballada marcowa* — Jan Białek, Jan Cichy, Klaudia Dawidko, Michał Dudek (2013)
— *Polscy pianiści* — Jan Sierpiński (2014)
— *Od Uralu po Brazylię i nie tylko ...* — Alina M. Lenczewska (2014)
— *Kocham twą urodę złą, najdroższe miasto na świecie. Wspomnienia z getta łódzkiego* — Salomea Kape (2014)
— *Na drogach czasu i przestrzeni. Saga rodziny kresowej XIX–XXI wiek, wspomnienia nauczycielki* — Barbara Majewska–Luft i Maria Borsuk–Majewska (2014)
— *Wojenne dzieciństwo. Losy mojej rodziny (maj 1939 — marzec 1945)* — Elżbieta Wichrzycka–Lancaster (2014)

— *Rozmowa z Umarłymi* — Jean Clair. Tłumaczenie Maria Żurawska (2015)
— *A jednak przeżyłem ... Losy pilota dywizjonu 305 Stefana Zygnerskiego* — Krystyna Kenig (2016)
— *Przez Chiny — kraj przyjaznych ludzi, śmieci i dymu* — Aleksander Ciepiela (2017)
— *Z Żarnowa w świat* — Stanisław Majerski (2020)
— *Od Lwowa do Teheranu — wspomnienia duszpasterskie 1939–1942* — Włodzimierz Cieński (2021)

Z zakresu podręczników i monografii:

— *Projektowanie uniwersalne w inkluzji — perspektywa pedagogiczna* — pod red. Tomasza Siemieża i Teresy Stankiewicz (2022). Publikacja dostępna w wersji tradycyjnej i elektronicznej.
— *Okolice Zarzecza. Przyroda, człowiek, czas* — Piotr Szwarczewski, Maciej Dąbski, Magdalena Blok (2017)
— *Podstawy meteorologii i klimatologii* — Urszula Kossowska–Cezak (2007)
— *Badania cech tekstualnych osadów czwartorzędowych i wybrane metody oznaczania ich wieku* — pod red. Elżbiety Mycielskiej— Dowgiałło (2007)
— *Chemia dla przyrodników* (wyd. II) — Hanna Rembertowicz (2010)
— *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania* — Mikołaj Krasnodębski (2008, 2009, 2019). Nakład papierowy wyczerpany. Publikacja dostępna w wersji elektronicznej.

Z zakresu wiedzy historycznej:

— *Opactwo Czerwińskie w średniowieczu* — Marek Stawski (2007)
— *Kościół i Państwo w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością* — pod red. Marka Stawskiego (2008)
— *Duchowieństwo i laicy* — pod red. Andrzeja Wałkówskiego (2010)
— *Kościół i społeczeństwo* — pod red. Janusza Grabowskiego (2013)
— *Ksiądz Bolesław Stefański, żołnierz bezdomny* — Jacek Żurek (2014)

Z zakresu publicystyki społecznej i pedagogicznej:

— *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata* — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło, tom I — XV (2006 — 2020)
— *Nowy Nauczyciel — Nowa Edukacja* — pod red. Magdy Lejzerowicz, Teresy Stankiewicz, Mikołaja Krasnodębskiego (2014)
— *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu* — pod red. Andrzeja Murzyna i Mikołaja Krasnodębskiego (2014)
— *Gender — spojrzenie z różnych perspektyw* — pod red. Włodzimierza Wieczorka (2015)
— *Życie i Płodność* — praca zbiorowa (2016)
— *Spór o rodzinę. Filozoficzno–cywilizacyjne fundamenty myślenia o rodzinie.* Mikołaj Krasnodębski (2019). Nakład papierowy wyczerpany. Publikacja dostępna w wersji elektronicznej.
— *Projektowanie uniwersalne w inkluzji — perspektywa pedagogiczna*, red. Tomasz Siemież, Teresa Stankiewicz (2022).

Z zakresu poezji:

— *Kiedy będę do Ciebie szedł* — Marek Antoni Wasilewski (2010)
— *Na geograficznych ścieżkach życia (eseje geograficzne)* — Joanna Angiel (2012)
— *Rozmowy z Panem* — Bona (2012)
— *Odrobina Pana Boga* — Bona (2013)
— *Stabat Mater. W cieniu krzyża* — Bona (2014)
— *Tchnienie Ewangelii* — Bona (Bożena Fabiani) (2014)
— *Bliżej Boga* — Bona (2015)
— *Geograficzne wędrówki myślowe* — Joanna Angiel (2015)
— *Szkicownik A* — Krystyna Wojtyna–Drouet (2017)
— *Szkicownik B* — Krystyna Wojtyna–Drouet (2017)

Z zakresu terapii:

— *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata* — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło, tom XIII (2018)

— *Baśnie terapeutyczne dla młodzieży i dorosłych* — Jadwiga Glińska (2018)
— *Baśnie terapeutyczne dla dzieci* — Jadwiga Glińska (2019)

Z zakresu wydawnictw ciągłych recenzowanych:

— *Zeszyty Naukowe SWPR* trzech serii: geograficzno–turystycznej, pedagogicznej i humanistycznej
— *Paideia — Παιδεία.* — Pismo naukowe CV poświęcone tematyce filozofii, pedagogiki i psychologii (dotychczas ukazało się pięć numerów)

Publikacje pokonferencyjne:

— *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata*. T I–XV. Red. E. Mycielska–Dowgiałło. Warszawa, Wydawnictwo Collegium Verum (wcześniej Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie) 2006–2020.

W części *Rozprawy* znajdziemy artykuły podejmujące tematykę antropologiczną oraz pedagogiczną. Teksty są zróżnicowane zarówno pod względem szczegółowo poruszanych zagadnień, jak i pod względem sposobu ich ujęcia. Część z nich ma charakter problemowy, część zaś rekonstrukcyjny. Wszystkie mieszczą się w głównym nurcie czasopisma, zaś zróżnicowanie dotyczące sposobów przedstawiania problematyki wychowawczej sprawia, że numer dobrze się czyta. Zaletą zeszytu jest to, że w tekstach akcentuje się wymiar personalistyczny. Taki sposób ujęcia tematyki człowieka oraz wskazanie na obszary jego osobowego doskonalenia jest godny podkreślenia i propagowania.

Z recenzji wydawniczej dr. hab. Wojciecha Daszkiewicza,
prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

...publikacja ta pozwala nam sięgnąć do często odległych historycznie czasów, by odnaleźć wartości oraz do działań, które mogą być pomocne dla współczesnego człowieka. Uwaga ta w sposób ogólny odnosi się do jednego z dominujących w publikacji wątków związanych z pojęciem terapii filozoficznej. To interesująca konstrukcja teoretyczna odsyłająca nas do jakże w czasach dzisiejszych koniecznych działań refleksyjnych, w jakiejś mierze uspokajających codzienny „pęd człowieka".

Z recenzji wydawniczej dr. hab. Błażeja Kmieciaka,
prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

Fundacja Pro Verum

Wydawnictwo Collegium Verum
ul. Marii Grzegorzewskiej 10, 02–778 Warszawa
tel. (48) 22 644–07–97
http://collegiumverum.pl/paideia/
collegium@verum.edu.pl

ISBN 978–83–61140–98–6

ISSN 2657–8670

COLLEGIUM VERUM
Warszawa 2024