

ΠΑΙΔΕΙΑ

Παιδεία

Nr 5/2023



Paideia

Παιδεία

ISSN 2657-8670

Unikatowy Identyfikator Czasopisma: 201493

ISBN 978-83-61140-97-9

Paideia

Παιδεία

Nr 5/2023



Wydawnictwo Collegium Verum
Warszawa 2023

REDAKTOR NACZELNY

Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Głogowie (historia filozofii i edukacji, filozofia wychowania, 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

Prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, emerytowany prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (członek honorowy)

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

Prof. dr hab. Henryk Kiereś, Katolicki Uniwersytet Lubelski

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

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

Prof. 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

Prof. dr hab. Adam A. Zych, Uniwersytet Wrocławski

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. 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

s. Dr Hedvig Deák, Papieski Uniwersytet Św. Tomasza z Akwinu (Angelicum), Rzym (Włochy), Collegium Sapientia, Budapeszt (Węgry)

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

Dr Sławomira Lisewska, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Głogowie

Dr Izabela Rutkowska, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Głogowie

Dr Anna Szudra-Barszcz, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Dr Joanna Wolf, Uniwersytet Wiedeński (Austria)

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

PROJEKT OKŁADKI

Przygotowanie: 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. Jacek Kulbaka, prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie.

dr hab. Michał Zembrzuski, prof. UKSW 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)

Wydawnictwo Collegium Verum w Warszawie

ul. Marii Grzegorzewskiej 10

02-778 Warszawa

Tel. (+48) 22 644 07 97

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	13
Mikołaj Krasnodębski, WSPOMNIENIE — ŚP. PROFESOR MIECZYŚLAW GOGACZ (1926–2022)	19
ROZPRAWY	25
Stefan Szary, ŹRÓDŁA I GRANICE TERAPII FILOZOFICZNEJ	27
Urszula Wolska, PRAGNIENIE DUCHOWOŚCI — CZYM JEST ŻYCIE DUCHOWE CZŁOWIEKA?	43
Grzegorz Wąchoł, Leszek Wanat, PERSPEKTYWA <i>λόγος</i> I <i>ἀρετή</i> W PROCESIE INTEGRACJI OSÓB Z DYSFUNKCJAMI PSYCHICZNYMI	67
Teresa Stankiewicz, EPISTEMOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY PROJEKTOWANIA UNIWERSALNEGO	89
Aneta Szlama, ARYSTOTELESA SZCZĘŚCIE JAKO DOBRO NAJWYŻSZE A MORALNA KONDYCJA CZŁOWIEKA POSTMODERNISTYCZNEGO	113
Mikołaj Krasnodębski, FILOZOFICZNE ROZMOWY LECZĄCE DUSZĘ. SENEKI <i>LISTY MORALNE DO LUCYLIUSZA</i> JAKO TRAKTAT TERAPEUTYCZNY	137
Izabella Andrzejuk, MIŁOŚĆ <i>CARITAS</i> JAKO MOTYW SŁUŻENIA DRUGIEMU CZŁOWIEKOWI W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU	169

Agnieszka Gondek, RÓŻNE OBLCZA MIŁOŚCI W ŚWIETLE UJĘĆ MIECZYŚLAWA GOGACZA, CLIVE'A STAPLESA LEWISA ORAZ O. FELIKSA WOJCIECHA BEDNARSKIEGO OP	181
Alicja Żywczoł, PRZEZORNOŚĆ JAKO WŁAŚCIWOŚĆ CNOTY. DOCIEKANIA ARETOLOGICZNE I PEDAGOGICZNE W KONTEKŚCIE POGLĄDÓW ARNOLDA GEULINCXA (1625–1669)	211
Marina Saltykowa–Wolkowicz (Maryna Saltykova–Vaukovich), ANALIZA WYBRANYCH PROBLEMÓW WYCHOWAWCZYCH W UJĘCIU MORALNO–TEOLOGICZNYM W.W. ZEŃKOWSKIEGO (1881–1962), K.D. USZYŃSKIEGO (1823–1871) I O. PORYFYRYJA Z GÓRY ATOS (1906–1991)	235
Piotr Szyszkwski, PATRIOTYZM, MĘSTWO I ETYKA ŻOŁNIERSKA W UJĘCIU O. JÓZEFA BOCHEŃSKIEGO OP (1902–1995)	251
Aleksander Posacki SJ, METODA PEDAGOGICZNA MARIII MONTESSORI — „KOŃ TROJAŃSKI” W EDUKACJI?	279
Anna Breś, CZŁOWIEK JAKO „BYT NIEDOKOŃCZONY” W PRAKSEOLOGICZNEJ TEORII WYCHOWANIA DIETRICHA BENNERA	313
Jakub Rawski, O POTRZEBIE I PERSPEKTYWIE NAUCZANIA ROMANTYZMU W POLSKIEJ SZKOLE W UJĘCIU DYDAKTYCZNYM ORAZ PEDAGOGICZNYM	333
VADEMECUM FILOZOFII WYCHOWANIA, KULTURY I EDUKACJI	357
Edmund Bojanowski (1814–1871), O WAŻNOŚCI WYCHOWANIA W OGÓLE I O WYCHOWANIU W OCHRONACH	359

Woroniecki Jacek OP, („O RADOŚCI”) KOMENTARZE DO WYBRANYCH KWESTII <i>SUMY TEOLOGICZNEJ</i> ŚW. TOMASZA (II–II)	379
Mieczysław Gogacz, ZAGROŻENIE INTELEKTU. DOMINUJĄCE PRĄDY UMYSŁOWE	393
RECENZJE, SPRAWOZDANIA, VARIA	417
EWA AGNIESZKA PICHOLA, <i>Agnieszka Gondek, Filozofia wychowania. Filozofia jako podstawa wykształcenia ogólnego w szkole średniej</i>	419
MATEUSZ PENCZEK, <i>Alicja Żywczok, Bogumiła Bobik, Pedagogika analityczna. Od porządkowania wiedzy naukowej do odkrywania jej nowych obszarów</i>	425
GRZEGORZ BACZEWSKI, <i>Zbigniew Zdunowski, Filozofia jest ciekawa. Z ćwiczeniami dla lubiących myśleć</i>	433
GRZEGORZ BACZEWSKI, <i>Izabela Rutkowska, Przez zastłonę ciała</i>	441
INFORMACJE DLA AUTORÓW	447
Wydawnictwo Collegium Verum	451

TABLE OF CONTENTS

Foreword	13
Mikołaj Krasnodębski, <i>Remembrance: The Professor Mieczysław Gogacz (1926–2022)</i>	19
DISSERTATIONS	25
Stefan Szary, <i>The sources and limits of philosophical therapy</i>	27
Urszula Wolska, <i>Desire for spirituality — what is human spiritual life?</i>	43
Grzegorz Wąchol, Leszek Wanat, <i>Perspective of λόγος and ἀρετή in the integration process of persons with mental disorders</i>	67
Teresa Stankiewicz, <i>Epistemological and anthropological aspects of universal design</i>	89
Aneta Szlama, <i>Aristotelian happiness as the highest good and moral condition of postmodern man</i>	113
Mikołaj Krasnodębski, <i>Philosophical conversations that heal the soul. Seneca’s “Moral letters to Lucilius” as a therapeutic treatise</i>	137
Izabella Andrzejuk, <i>The love caritas as a motive of serving the other man in the Thomas Aquinas’s account</i>	169
Agnieszka Gondek, <i>Different faces of love in the light of view of Mieczysław Gogacz, Clive Staples Lewis and Feliks Wojciech Bednarski OP</i>	181

Alicja Żywczok, <i>Prudence as a property of virtue. Aretological and pedagogical inquiries in the context of the views of Arnold Geulincx (1625–1669)</i>	211
Marina Saltykova–Wolkowicz (Maryna Saltykova–Vaukovich), <i>Analysis of selected educational problems in the moral–theological approach of W.W. Zenkowsky (1881–1962), K.D. Uhzynski (1823–1871) and fr Porifyry from Atos (1906–1991)</i>	235
Piotr Szyszkowski, <i>Patriotism, fortitude and soldier ethics in the point of fr Józef Bocheński (1902–1995)</i>	251
Aleksander Posacki, <i>The pedagogical method of Maria Montessori — the “trojan horse” in education?</i>	279
Anna Breś, <i>Human as an „unfinished being” in praxeological upbringing theory by Dietrich Benner</i>	313
Jakub Rawski, <i>On the need and perspective of teaching romanticism in the Polish school in terms of didactics and pedagogy</i>	333
VADEMECUM OF PHILOSOPHY OF EDUCATION, CULTURE AND EDUCATION	357
Edmund Bojanowski (1814–1871), <i>On the importance of education in general and on education in protection</i>	359
Jacek Woroniecki OP (1878–1949), <i>About joy. Commentaries on selected issues of the “Summa Theologiae” of St. Thomas (II–II)</i>	379
Mieczysław Gogacz (1926–2022), <i>A threat to the intellect. Dominant mental currents</i>	393

BOOK REVIEWS, REPORTS, VARIA	417
EWA AGNIESZKA PICHOLA, <i>Agnieszka Gondek, Philosophy of education. Philosophy as the basis of general education in secondary school</i>	419
MATEUSZ PENCZEK, <i>Alicja Żywczok, Bogumiła Bobik, Analytical pedagogy. From organizing scientific knowledge to discovering its new areas</i>	425
GRZEGORZ BACZEWSKI, <i>Zbigniew Zdunowski, Philosophy is interesting. With exercises for those who like to think</i>	433
GRZEGORZ BACZEWSKI, <i>Izabela Rutkowska, Through the veil of the body</i>	441
Information for authors	447
Publishing house Collegium Verum	449

PRZEDMOWA

W dniu 13 września 2022 roku zmarł prof. zw. dr hab. Mieczysław Gogacz — wybitny filozof, historyk filozofii, twórca tomizmu konsekwentnego, etyki chronienia osób i realistycznej pedagogiki oraz Honorowy Członek Rady Naukowej „Paidei”. Mieczysław Gogacz był nie tylko wybitnym uczonym, ale przede wszystkim szlachetnym człowiekiem... Rodzinie Pana Profesora, Jego Przyjaciołom i Opiekunom, Współpracownikom i Uczniom Redakcja „Paidei” składa kondolencje.

Ponieważ dorobek tego uczonego został szeroko omówiony przez Jego uczniów w wielu publikacjach naukowych, pracach dyplomowych i awansowych (od licencjatu począwszy do habilitacji włącznie), ograniczam się do krótkiego, ale bardzo osobistego wspomnienia osoby Pana Profesora. Wspomnienie to otwiera niniejszy numer.

Piąty numer rocznika „Paideia” został zdominowany przez teksty o charakterze terapeutycznym. W dziale *Rozprawy* zostało opublikowanych czternaście rozpraw, z których aż sześć to prace z zakresu terapii filozoficznej. Pozostałe tradycyjnie wiążą się z filozofią wychowania, historią myśli pedagogicznej oraz etyką wychowania i dydaktyką. *Rozprawy* otwiera artykuł dr. Stefana Szarego, prof. Wyższej Szkoły Edukacji i Terapii im. prof. Kazimierzy Milanowskiej w Poznaniu, pt. *Źródła i granice terapii filozoficznej*, który nie tylko uzasadnia konieczność i potrzebę uprawiania terapii filozoficznej, ale także, co wydaje się może nawet ważniejsze, zauważa jej ograniczenia i granice, wyznaczone przez problemy przerastające jej kompetencje. Te ograniczenia wyznacza nie tylko jej warsztat, ale również zawodowa uczciwość. Terapia filozoficzna nie może bowiem zastąpić psychologii, psychiatrii czy terapii psychologicznej. Nie wystarczy bowiem wysoki poziom altruizmu, żeby w sposób kompetentny komuś pomóc i nie zaszkodzić.

Kolejny tekst, autorstwa dr Urszuli Wolskiej, teoretyka i praktyka terapii filozoficznej, autorki licznych tekstów, w tym publikowanych na łamach „Paidei”, zatytułowany *Pragnienie duchowości — czym jest życie duchowe człowieka?*, przekonuje Czytelników, iż ludzka duchowość stanowi właściwe środowisko

człowieka, w którym może on poznać samego siebie, odpowiedzieć na pytanie: *kim jestem?* Uprawa duchowości nie należy tylko do teoretycznej refleksji nad człowiekiem, jego egzystencją i kondycją. Przeciwnie, jest czymś praktycznym, przekładającym się na konkret ludzkiego życia. Antyczna i klasyczna filozofia stanowią inspirujące źródło dla współczesnej terapii — w tym terapii filozoficznej. Wydaje się zatem, iż mieli rację stoicy, Epikur i Plutarch z Cheroni, podkreślający, że filozofia nie lecząca ludzkiej duszy, nie jest filozofią godną uwagi. Za nimi problem ten dostrzegają autorzy współcześni, parający się terapią filozoficzną. Jednym z nich jest Lech Ostasz piszący, że „tradycja ta [filozofia antyczna i klasyczna — uzup. MK] chroni również przed nadmiarem ideologii, a ideologie różnej maści, są przez ludzi stosowane na co dzień łatwo i chętnie — większość w ogóle ich nie dostrzega”¹.

Egzemplifikację tak ujętej filozofii praktycznej znajdujemy w artykule *Perspektywa λόγος i ἀρετή w procesie integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi*, autorstwa dr. Grzegorza Wąchola i dr. Leszka Wanata. Autorzy sięgający do logoterapii, areteologii i filozofii dialogu, obrazują, w jaki sposób terapia filozoficzna może stać się narzędziem wspomagającym pracę specjalistów — psychologa, terapeuty, psychiatry czy duchownego.

Z kolei dr Teresa Stankiewicz, prorektor Collegium Verum, w tekście pt. *Epistemologiczne i antropologiczne aspekty projektowania uniwersalnego* podkreśla godność osoby z niepełnosprawnościami i wypływający z tego szacunek do niej i jej afirmację. W artykule znajdujemy metafizykę i teorię poznania niepełnosprawności. Autorka zaznacza, że subiektywny odbiór rzeczywistości, w tym osób z niepełnosprawnościami, nie wpływa na ich obiektywną strukturę bytową, na fakt, że są osobami i w związku z tym posiadają z niezbywalną godność. W konsekwencji należy zapewnić im godne warunki, dostosowane do ich duchowo-fizycznych możliwości, także na polu edukacji. Wydaje się, że liderzy edukacji włączającej, pomimo że kierują się szlachetną troską o wyrównanie szans niepełnosprawnych, nie do końca liczą się z trudnościami adaptacyjnymi, które te osoby muszą przejść w tzw. zwyczajnej szkole, a wraz z nimi ich rówieśnicy i sami pedagodzy. Czytając artykuł Stankiewicz, możemy zapytać *cui bono?* Komu ma służyć pedagogika włączająca i inkluzyjna? W tekście znajdujemy wiele odniesień do problematyki terapeutycznej.

¹ L. Ostasz, *Psychoterapia filozoficzna. O usprawnianiu rozumu i leczeniu duszy*, Warszawa 2011, s. 9.

Mgr Aneta Szlama, nauczycielka etyki, praktykująca terapię filozoficzną, w pracy pt. *Arystotelesowa koncepcja szczęścia jako dobra najwyższego a kondycja współczesnego człowieka w kontekście terapeutycznym* podejmuje ważny problem eudajmonizmu, próbując nakłonić do refleksji nad tym, czy współczesny, postmodernistyczny człowiek odrzucający *logos* i *arete* może być szczęśliwy? Nie pozostawiając nas tylko z pozostawioną przez siebie *aporią*, wskazuje na rolę terapii filozoficznej w życiu codziennym, także na drogach poszukiwania własnej eudajmonii — szczęścia.

Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. PWSZ w Głogowie, przedstawia wątki terapeutyczne zawarte w wybranych pismach Seneki Młodszego. Jego artykuł *Filozoficzne rozmowy leczące duszę. Seneki „Listy moralne do Lucyliusza” jako traktat terapeutyczny* wskazuje na ewolucję stoicyzmu, dokonaną w myśli Seneki oraz jej humanistyczny, uniwersalny i praktyczny wymiar na gruncie terapeutyczno-moralnej. Filozofia moralna Seneki może prowadzić do *metanoi*, ponieważ stanowi nie tylko poradnik dla Lucyliusza, ale przede wszystkim „rachunek sumienia” i rozliczenie się z własnym życiem samego jej autora, mającego świadomość, że jego dni są policzone, a własne życie było pełne wad i błędów, co łatwiej ocenić z tej ostatecznej perspektywy. *Listy moralne* niemal w całości można potraktować jako poradnik z zakresu terapii filozoficznej.

Dr Izabella Andrzejuk z Bielskiej Akademii Nauk Stosowanych im. Jana Pawła II w Białej Podlaskiej pisze o *Miłości caritas jako motywie służenia drugiemu człowiekowi według św. Tomasza z Akwinu*. Ten tekst jest cennym wprowadzeniem do filozoficznej teorii relacji osobowych, która w swojej istocie stanowi *clou* etyki chronienia osób oraz realistycznej terapii filozoficznej. *Caritas* wprowadza w relację osobową, rozwijającą i chroniącą osobowe powiązania.

Z kolei dr Agnieszka Gondek, członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, w artykule *Różne oblicza miłości w świetle ujęć Mieczysława Gogacza (1926–2022), Clive’a Staples’a Lewis’a (1898–1963) oraz Feliksa Wojciecha Bednarskiego OP (1911–2006)* rozwija problematykę osobowej relacji miłości w ujęciu tych trzech wybitnych uczonych i twórców kultury. Artykuł ten jest uzupełnieniem rozważań podjętych przez I. Andrzejuk.

W artykule dr hab. Alicji Żywczok, prof. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, pt. *Przezorność jako własność cnoty. Dociekania areteologiczne i pedagogiczne w kontekście poglądów Arnalda Geulincxa (1625–1669)* znajdujemy

kontynuację jej badań² nad aretologią flamandzko–niderlandzkiego filozofa i lekarza. Szczególnie cenna wydaje się podejmowana przez niego problematyka przezorności, która ma swoje zastosowanie w procesie rozwoju moralnego człowieka, jego wychowania oraz samowychowania. Ponadto warto sięgać do wciąż drogocennej skarbnicy, jaką jest aretologia prowadząca do uprawy intelektu i woli człowieka.

Problematykę wychowawczą w duchu areteologicznej uprawy człowieka podejmuje także dr hab. Marina Saltykowa–Wolkowicz z Uniwersytetu Przyrodniczo–Humanistycznego w Siedlcach w tekście pt. *Analiza wybranych problemów wychowania w ujęciu moralno–teologicznym W. W. Zeńkowskiego (1881–1962), K. D. Uszyńskiego (1823–1871) i o. Poryfiryja z Góry Atos (1906–1991)*. Autorka sięga w nim do filozofii neopłatońskiej, stanowiącej fundament teologii i pedagogiki prawosławnej, które prowadzą do harmonii duszy i jej powrotu do zjednoczenia się ze swoim źródłem — Bogiem. Artykuł nie tylko informuje o założeniach prawosławnej aretologii, ale pokazuje, iż jest ona uniwersalną drogą do integralnej uprawy człowieka — *paidei*.

Z kolei mgr Piotr Szyszkowski, nauczyciel wychowania fizycznego, sportsmen i trener tenisa, przypomina nam o etyce wojskowej i aretologii wybitnego logika i sowietologa w tekście pt. *Cnota męstwa w ujęciu J.M. Bocheńskiego OP (1905–1995)*. Ten artykuł, w związku z wojną na Ukrainie i agresją Rosji, wskazuje na aktualność myśli Bocheńskiego, zmuszając Czytelnika do refleksji nad znaczeniem patriotyzmu, obrony Ojczyzny, poświęcenia dla niej oraz męstwa na polu bitwy, a także nad wychowaniem żołnierza. Można go dedykować nie tylko obrońcom Ojczyzny i służbom mundurowym...

Artykuł dra hab. Aleksandra Posackiego SJ pt. *Metoda pedagogiczna Marii Montessori (1870–1972) — koń trojański w edukacji?* otwiera bardzo ważną dyskusję na temat teoretycznych podstaw metody pedagogicznej włoskiej pedagog. Powszechnie znane, wprowadzone przez nią pomoce dydaktyczne i metoda raczej nie budzą zastrzeżeń na gruncie praktycznym jako przydatne w pracy z dziećmi posiadającymi deficyty w nauce. Teoria, w tym „filozofia”, na której Montessori zbudowała swój pedagogiczny „system” nie doczekały się jednak całościowego i krytycznego opracowania. Taką próbę podejmuje A. Po-

² W czwartym numerze „Paidei” autorka opublikowała artykuł: *Gratyfikacje płynące z życia dobrego. Refleksje inspirowane poglądami etycznymi Arnolda Geulincxa (1624–1669)*.

sacki. W artykule znajduje się między innymi odpowiedź na pytanie, czym jest „kosmiczna edukacja”? Píše on także o kontrowersyjnych związkach Włoszki z Heleną Bławatską, Anną Besant, Rudolfem Steinerem czy Benonito Mussolinim, o wpływie teozofii, antropozofii na teoretyczno-filozoficzne podstawy jej pedagogiki. Sądzę, że niniejszy artykuł może być zachętą do merytorycznej dyskusji pomiędzy zwolennikami i krytykami metody włoskiej pedagog, a forum wymiany argumentów mogą być łamy „Paidei”.

W kolejnym artykule *Człowiek jako „byt niedokończony” w prakseologicznej teorii wychowania Dietricha Bennera* dr Anna Breś, dziekan Wydziału Pedagogiki i Psychologii Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, omawia zagadnienie *praxis* w pedagogice niemieckiego pedagoga, nawiązującego do poglądów Kanta i Herbart. Człowiek jako „byt niedokończony” potrzebuje *paidei* jako uprawy jego człowieczeństwa — uprawy integralnej obejmującej jego istotę i istnienie (*esse*), duszę, ciało, egzystencję oraz podmiotowane relacje.

W ostatnim artykule dr Jakub Rawski z Instytutu Humanistycznego PWSZ w Głogowie pisze *O potrzebie i perspektywie nauczania romantyzmu w polskiej szkole w ujęciu dydaktycznym oraz pedagogicznym*. Autor w sugestywny sposób przekonuje, że w polskiej szkole nie należy rezygnować z recepcji dzieł polskich romantyków. Ich prace stanowią bowiem kod kulturowy, bez którego młody człowiek może mieć problem ze zrozumieniem swojej kulturowej tożsamości, a *Pan Tadeusz*, *Balladyna*, czy *Nie-boska komedia* nie muszą być i nie są utworami anachronicznymi, które nie znajdują zainteresowania u młodego odbiorcy.

W dziale *VADEMECUM FILOZOFII WYCHOWANIA, KULTURY I EDUKACJI* zostały zamieszczone trzy teksty. Pierwszy to wybrane fragmenty z dzieł Edmunda Bojanowskiego (1814–1871) zatytułowane: *O ważności wychowania w ogóle i o wychowaniu w ochronkach*. Wyboru dokonała s. dr hab. Maria Loyola Opieła BDNP, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Drugi to dotychczas nieopublikowany rękopis fragmentu komentarza Jacka Woronieckiego OP do *Summy teologii* Akwinaty. Trzeci zaś to fragment książki Mieczysława Gogacza *Obrona intelektu* z roku 1969, dotyczący zagrożeń intelektu.

W dziale *RECENZJE, SPRAWOZDANIA, VARIA* zostały opublikowane cztery recenzje: dr Ewy Picholi (Agnieszka Anna Gondek: *Filozofia wychowania. Filozofia jako podstawa wykształcenia ogólnego w szkole średniej*, Wydawnictwo Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, Warszawa 2022), dr. Mateusza Penczek (Alicja Żywczok, Bogumiła Bobik, *Pedagogika analityczna. Od porządkowania*

wiedzy naukowej do odkrywania jej nowych obszarów, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2022) oraz dr. Grzegorza Baczewskiego (Zbigniew Zdunowski, *Filozofia jest ciekawa. Z ćwiczeniami dla lubiących myśleć*, Wydawnictwo von borowiecky, Radzymin 2011; Izabela Rutkowska, *Przez zasłone ciała. Symbolika ciała Jezusa w obrazie Bożego Miłosierdzia i w „Dzienniczku” św. Faustyny Kowalskiej*, Wydawnictwo Teologii Politycznej, Warszawa 2022).

Kończąc, składam podziękowanie Recenzentom niniejszego tomu: Dr. hab. Jackowi Kulbace, prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej i Dr. hab. Michałowi Zembrzuskiemu, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego za recenzowanie tomu i za ich cenne uwagi oraz Wydawnictwu za skład i przygotowanie periodyku do druku. Dziękuję również Prorektor Collegium Verum dr Teresie Stankiewicz za jej cenne sugestie, które zgłosiła po przejrzeniu niniejszego numeru oraz 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 oraz s. dr Gabrieli Wisztubie OP za udostępnienie rękopisu o. Jacka Woronieckiego.

w lutym 2023

Mikołaj Krasnodębski
Redaktor naczelny

WSPOMNIENIE

ŚP. PROFESOR MIECZYŚŁAW GOGACZ (1926–2022)¹

Osoba

Mieczysław Gogacz (11.11.1926²–13.09.2022) — historyk filozofii, metafizyk, antropolog, etyk, pedagog, teoretyk mistyki, badacz filozofii Tomasza z Akwinu i katolicki publicysta, przyjaciel św. Jana Pawła II, odznaczony przez niego za zasługi dla katolickiej kultury Komandorią Orderu Św. Sylwestra Papieża.

Od metafizyki człowieka do pedagogiki

Filarem jego filozofii człowieka, etyki i pedagogiki jest teoria osobowych relacji istnieniowych oraz ogólnych i szczegółowych norm pedagogiki. Teoria relacji osobowych głosi, że osoba i jej osobowe powiązania na płaszczyźnie

¹ Niniejszy tekst stanowi uzupełniony artykuł pt. *Mieczysław Gogacz — człowiek i mistrz*, opublikowany na stronie internetowej „Edukacji klasycznej” w dn. 11 października 2011: <https://www.edukacja-klasyczna.pl/mieczyslaw-gogacz-czlowiek-i-mistrz> [dostęp z dn. 10.12.2022].

Należy zauważyć, że dorobek naukowy Mieczysława Gogacza został opracowany przez jego uczniów i naśladowców. Lista monografii i prac poświęconych jego twórczości jest obszerna i znajduje się na stronie „Naukowego Towarzystwa Tomistycznego”. Ostatnio ukazał się podręcznik pod red. Artura Andrzejuka pt. *Tomizm konsekwentny* (Warszawa 2022). Autor niniejszego wspomnienia w kilkudziesięciu swoich publikacjach odniósł się do filozofii i pedagogiki Gogacza, m. in. [w:] *Dusza i ciało* (Warszawa 2004), *Człowiek i paideia* (Warszawa 2008, 2009, 2019), *Integralna antropologia wychowania* (Białystok 2013), *Spór o rodzinę* (Warszawa 2019), *W poszukiwaniu duchowej elegancji* (Chicago–Warszawa 2011, 2019).

² W dowodzie osobistym Mieczysława Gogacza widnieje data 17 listopada. Według mamy Profesora, urodził się on sześć dni wcześniej.

miłości (życzliwości), wiary (otwartości) i nadziei (zaufania) stanowią pierwotne i właściwe środowisko osób, które Mieczysław Gogacz określił mianem humanizmu. Zadaniem człowieka, a zarazem kultury, którą tworzy człowiek, jest ochrona osób i osobowych powiązań, życia, zdrowia. To jest zadanie filozofa: kształtowanie i uprawa kultury, tak by sprzyjała ona człowiekowi, rozwijała go, chroniła i w konsekwencji kierowała do realnej rzeczywistości, czyli do tego, co duchowe (intelektualne) i Transcendentalne, czyli do drugiego człowieka i Boga. M. Gogacz był świadomy, że współczesna kultura nie zawsze służy człowiekowi, że zmagamy się z dehumanizacją. Stąd jego głos, wołający o humanizację kultury poprzez „uprawę” intelektu, woli i uczuć człowieka. Gogacz nazywa to „duchową elegancją”. Duchowa elegancja to zarazem wierność prawdzie i dobru, a zatem humanizacja kultury i wychowania. Służy temu właśnie pedagogika, która, zdaniem Profesora, jest nauką filozoficzną, gdyż mówi o zasadach. Wyróżnia on zasady ogólne i szczegółowe pedagogiki, które wyznaczają działania wychowujące i kształcące (mądrość, zaufanie, cierpliwość, pokora, umartwienie, posłuszeństwo i ubóstwo). Są to zasady wyboru tego, co udoskonala intelekt i wolę człowieka. Stąd konieczna jest wiedza filozoficzna na temat człowieka i jego działania. Dlatego antropologia filozoficzna i etyka winny być fundamentem pedagogiki. Filozoficzna wiedza na temat człowieka i jego działania pozwala nie tylko na pełniejsze nawiązanie relacji wychowawczych (teoria relacji osobowych), ale jest też powodem podjęcia ich ochrony i troski o rozwój osoby. Kształci się i wychowuje na płaszczyźnie osobowych relacji. Na tej właśnie płaszczyźnie kształcił swoich studentów Mieczysław Gogacz.

Teoria, która wyraża się w praktyce życia

Sława wybitnego Filozofa z warszawskiej ATK dochodziła do mnie już w roku 1995, czyli w klasie maturalnej. Wówczas z wielkim trudem próbowałem zapoznać się z jego publikacjami, szczególnie z *Elementarzem metafizyki* (Warszawa 1987). Niestety bezskutecznie. Tekst był zbyt hermetyczny. Mimo podjęcia kilku prób, dopiero wiosną 1997 roku po raz pierwszy spotkałem Profesora i uczestniczyłem w jego zajęciach (byłem wówczas studentem UW). Pierwszy wykład zrobił na mnie „piorunujące” i niezapomniane wrażenie. Nagle okazało się, że treści zawarte w publikacjach są bardziej zrozumiałe, bardziej

czytelne. Potrzebny był klucz, którym jest osobisty przekaz. A wykład profesora był urzekający w swojej prostocie niczym muzyka Mozarta. Gogacz podkreślał znaczenie osobowego wymiaru kształcenia i wychowania. Nie kształcą biblioteki, ale osoby posiadające mądrość. Historia filozofii i kultury jest pełna „samotnych erudytów” — mówił — którzy popełnili błąd, myśląc substancję z przypadłościami, to, co ważne z tym, co drugorzędne. Błędy te mają katastrofalny wpływ na kulturę i życie człowieka, tworząc antyludzkie ideologie. Obecne są na przykład w filozofii Hegla czy Marksa.

Moje spotkanie z prof. Mieczysławem Gogaczem

Profesor był otoczony przez grono dociekliwych studentów. Chętnie odpowiadał na ich pytania, dotyczące filozoficznych tekstów. Wokół niego panowała aura nie tylko dymu tytoniowego, ale i podniosłości oraz nieodparte wrażenie, że dzieje się coś ważnego. Studenci byli nim zauroczeni. Był Mistrzem w gronie swoich czeladników. Mistrzem, który nie strzeże zazdrośnie swojego rzemiosła i fachu, ale ujawnia tajniki swojego dzieła tym, którzy do niego przyszli i chcą go słuchać. Niczym w starożytnym gimnazjonie. Po wykładzie podszedłem do M. Gogacza i poprosiłem go o dedykację. Wówczas czytałem jego książkę pt. *Platonizm i arystotelizm* (Warszawa 1996). Profesor z dużym zainteresowaniem i życzliwością zapytał, gdzie studiuje i napisał mi piękną dedykację, która brzmi: „Niech wierność prawdzie i dobru usprawni Cię w mądrości. I niech Bóg dołączy do niej mądrość jako dar Ducha Świętego. Mikołajowi Krasnodębskiemu życzę zarazem zaprzyjaźnienia się z metafizyką bytu”. To było moje pierwsze spotkanie z człowiekiem, który wyznaczył mi kierunek mojego rozwoju duchowego i intelektualnego (pracy naukowej i publicystycznej chciałem poświęcić się już wcześniej, jednak spotkanie to utwierdziło mnie w tym postanowieniu).

Warszawskie Jelonki

Zostałem studentem filozofii ATK (obecnie UKSW). W październiku 1997 roku rozpocząłem naukę od drugiego roku (dziekan zaliczył mi poprzednio odbyte dwa lata studiów na innych uczelniach). Zostałem wówczas zobowiązany do nad-

robienia różnic programowych. Musiałem zaliczyć „Filozofię przyrody” oraz „Wstęp do tomizmu” i „Antropologię filozoficzną”. Te dwa ostatnie przedmioty prowadził Pan Profesor M. Gogacz. Egzamin odbył się u niego w domu, przy ulicy Synów Pułku 16, na warszawskich Jelonkach (20 marca 1998). Nie będąc świadomy, iż Mieczysław Gogacz należy do tych osób, które prowadzą nocny tryb życia, umówiłem się z nim rano. Przestraszony i przejęty wyszedłem z domu ponad dwie godziny wcześniej (dojazd z Grochowa, gdzie mieszkałem, na Jelonki zajmował ok. 50 minut), pokonując ten dystans częściowo na piechotę. Powtarzałem w drodze wypisane z książek Profesora „fizyki”, przekładając je zinnymi i drżącymi rękoma. Wreszcie „z bijącym sercem” stanąłem u drzwi Gogacza. Otworzyła jego mama, zaprosiła do środka. Profesor przywitał mnie z uśmiechem, co pozwoliło mi zapomnieć o stresie. Egzamin trwał blisko półtorej godziny, był bardzo szczegółowy. Siedziałem przy stole, popijaliśmy kawę, a ja odpowiadałem na pytania. Pod koniec tej „rozmowy”, która zarazem była egzaminem (Gogacz mawiał, że egzamin jest radosną rozmową z Profesorem), spytał mnie, czy mam do niego jakieś pytania. Spytałem o problematykę przyczynowania celowego, a on udzielił mi wyczerpującej odpowiedzi. Byłem zadowolony z siebie, szczęśliwy. Na jego twarzy widziałem radość. To była piękna chwila (otrzymałem dwie oceny bardzo dobre, ale nie to było najważniejsze). Świadomość, że zdobyłem wiedzę, która przez pewien czas była dla mnie niedostępna, niezrozumiała, napełniał mnie dumą i radością. Zarazem czułem się pełniejszy o te rozumienia, które nie tylko były „czystą teorią”, ale odpowiadały mi na pytanie: „jak żyć”!

Obecność

Mimo zdanego egzaminu ze „Wstępu...”, jeszcze przez kilka lat chodziłem na ten wykład Profesora, co w tym środowisku nie było niczym nadzwyczajnym, ponieważ na jego wykłady chodzili „starsi” i „młodszy” studenci, a nawet osoby z miasta. Towarzyszyłem mu. Wówczas narodziło się we mnie pragnienie by zostać jego sekretarzem, pomocnikiem. Postanowiłem napisać tekst filozoficzny i oddając go do oceny Profesora, zwrócić na siebie uwagę. Udało się. Gogacz pozytywnie ocenił mój pierwszy esej³, zachęcając do dalszej pracy.

³ Era „New Age”, „Promocje pomorskie”, rok VII, nr 10 (82) 1999, Bydgoszcz-Toruń-Włocławek, s. 25–26.

Zaproponował, bym zrecenzował kilka przyniesionych publikacji książkowych. Tak się zaczęło. Początek „współpracy” był banalny: przepisywanie na komputerze tekstów Gogacza, prowadzenie korespondencji, zakupy..., ale ważny w sensie osobowym. Profesor Gogacz uważał, że studentów należy angażować w pracę umysłową, dając im coraz to poważniejsze prace i zadania.

„Nocne Polaków rozmowy”

Nawiązała się wówczas nić życzliwości i porozumienia, jaka jest właściwa naturalnym relacjom Mistrza i ucznia. Stałem się częstym gościem domu Profesora. Przynosiłem fragmenty swoich łacińskich tłumaczeń, które przygotowywałem w związku z pracą magisterską, które Profesor chętnie korygował. Przeglądaliśmy też maszynopisy jego książek, dotąd nieopublikowanych, a były to teksty z lat 70. i 80. W ten sposób mogłem prześledzić jego intelektualną drogę, ewolucję, którą przeszedł od tomizmu egzystencjalnego do tomizmu konsekwentnego. Mogłem też zapoznać się z jego warsztatem filozoficznym — warsztatem historyka filozofii. Prowadziliśmy długie rozmowy. Profesor chętnie opowiadał o sobie, o swojej pracy, podróżach, spotkaniach i przyjaźniach (między innymi z ks. Karolem Wojtyłą — Ojcem Świętym Janem Pawłem II). Był to czas „uzupełnień” ogromnego dorobku Gogacza, który obejmował wówczas 33 książki i ponad 900 artykułów naukowych. Niestety, ten szczególny czas został przerwany przez wylew krwi do mózgu, który M. Gogacz przeszedł 10 lutego 2001 roku. Profesor zasadniczo nie powrócił już do swoich naukowych obowiązków i ostatecznie wycofał się z życia akademickiego (zrecenzował jeszcze moją pracę dyplomową, którą wcześniej przygotowałem). Nasze spotkania przybrały inny charakter. Uczyłem się od niego, jak należy zachować się w sytuacji, kiedy osoba jest ograniczana przez swoją chorobę. Był to czas pokory i dystansu Gogacza do „własnej wielkości”. Profesor znosił to godnie, z pokorą i z dużym poczuciem humoru.

Kontynuacja

Moje spotkania i obecność Mistrza nauczyły mnie, iż można żyć ideami, które się wyklada. Mieczysław Gogacz umiał być wierny temu, co głosił. Rzymskie

przysłowie mówi, że *verba docent, exempla trahunt* (słowa uczą, przykłady pociągają). I tak jest, że pociąga nas przykład świadków. Dlatego dziś, „wbrew nadziei”, próbuję kontynuować i rozwijać myśl tego wybitnego filozofa i wychowawcy, ponieważ doświadczyłem, że zaproponowana przez niego wizja świata jest integralna i racjonalna, i mocno osadzona w realnej rzeczywistości.

Dziękuję mu za doświadczone dobro i mądrość, w której mogłem uczestniczyć. Choć z perspektywy czasu krytyczniej oceniam pewne aspekty jego filozoficznego systemu, widząc możliwość ich doprecyzowania, to wciąż uważam go za wybitnego filozofa i humanistę. Cieszę się, że mogłem studiować pod jego skrzydłami.

Wieczyny odpoczynek racz mu dać Panie!

Mikołaj Krasnodębski

ROZPRAWY

STEFAN SZARY¹

ŹRÓDŁA I GRANICE TERAPII FILOZOFICZNEJ

1) Terapia filozoficzna — zagadnienie hipotetyczne czy realne? 2) Źródła terapii filozoficznej. 2.1) Terapia filozoficzna w perspektywie dziejów. 2.2) Terapia filozoficzna w perspektywie conditio humana. 3) Przykłady zastosowania filozofii w terapii. 3.1) Psychiatria aksjologiczna — filozofia jako źródło wiedzy o człowieku. 3.2) Psychologia egzystencjalna. 3.3) Analiza egzystencjalna w logoterapii. 4) Granice terapii filozoficznej. 5) Wnioski i zakończenie.

Abstrakt

W poglądach i ocenach problematyki terapii filozoficznej, spotkać można dwa skrajne stanowiska: od radykalnego odrzucenia, po bezkrytyczną akceptację. Czasami ich autorzy uwzględniają pewną tylko część zagadnienia wyrwanego z kontekstu lub też źródłem ich opinii jest nastawienie emocjonalne. Celem artykułu jest dokonanie pogłębionej analizy zagadnienia, bo chociaż terapia filozoficzna nie jest zagadnieniem nowym, to jednak innowacyjne są współczesne możliwości jej zastosowania. W związku z tym w artykule postawiono trzy pytania: czy w odniesieniu do terapii filozoficznej zagadnienie ma charakter hipotetyczny czy rzeczywisty? Jakie źródła można wskazać badając powiązania między filozofią a terapią? A także, jakie granice należy uwzględnić, by pomiędzy filozofią a terapią nie dochodziło do fuzji? Ponieważ zagadnienie odnosi

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

się do praktyki, zaprezentowano także wybrane przykłady, ilustrujące różne możliwości zastosowania filozofii w terapii.

Słowa kluczowe: terapia filozoficzna, filozofia terapeutyczna, praktyka filozoficzna, analiza egzystencjalna, sztuka życia.

1. Terapia filozoficzna — zagadnienie hipotetyczne czy realne?

Warto na samym początku rozstrzygnąć wątpliwość: czy terapia filozoficzna jest ideą, do której można odnieść się co najwyżej hipotetycznie, czy też jest faktem, którego przykłady można konkretnie wskazać? Dopiero po rozstrzygnięciu tego podstawowego dylematu, możliwe stanie się sformułowanie dalszych, ważnych pytań, dotyczących problematyki terapii filozoficznej. A zatem: terapia filozoficzna idea czy rzeczywistość?

Najbardziej wymownym przykładem wskazującym na rzeczywisty charakter terapii filozoficznej jest pionierska działalność określona jako *klinische Philosophie* (*clinical philosophy* — filozofia kliniczna), podjęta w Instytucie Antona Prokscha (API) w Wiedniu², który zajmuje się profilaktyką uzależnień, promocją zdrowia, szerzeniem informacji na temat uzależnień i zaburzeń psychicznych, w szczególności sposób akcentując znaczenie publicznej destygmatyzacji³ osób uzależnionych⁴. Mottem Instytutu jest hasło: *Der Mensch im Mittelpunkt* — (*Człowiek w centrum*). Według Martina Poltruma i Michaela Musaleka, filozofia kliniczna realizowana w API jest jedyną dotychczas podjętą systematyczną próbą wykorzystania filozofii w kontekście klinicznym jako czynnika terapeutycznego. Projekt badawczy „Klinische Philosophie und philosophische Therapeutik” („Filozofia kliniczna i filozoficzna terapeutyka”) został przygo-

² Zob. strona internetowa: Anton Proksch Institut: Anton Proksch Institut in Wien (api.or.at) [dostęp z dn. 25.01.2023].

³ Destygmatyzacja (pojęcie stosunkowo nowe w pedagogice resocjalizacyjnej) oznacza likwidację poczucia piętna i proces kształtowania nowej sylwetki psychospołecznej, która jest zarazem akceptowalna społecznie. Zob. K. Pierzchała, *Stygmatyzacja i destygmatyzacja więźniów. Zarys analityczno-syntetyczny zagadnienia*, „Krakowskie Studia Małopolskie” 21/2016, s. 199–214.

⁴ Zob. Strona internetowa: Die Akademie des Anton Proksch Instituts: Informationen | Akademie Anton Proksch Institut (api.or.at) [dostęp z dn. 26.01.2023].

towany we współpracy z międzynarodowymi grupami badawczymi i rozpoczęty w sierpniu 2007 roku, stanowiąc integralną część oferty terapeutycznej Instytutu Antona Prokscha⁵. Biorą w nim udział filozofowie posiadający wykształcenie akademickie, psychoterapeuci, lekarze, psychologowie. W filozofii klinicznej odwołują się do filozofii rozumianej jako: sztuka życia (*Philosophie der Lebenskunst*), nawiązując między innymi do filozofii egzystencji Karla Jaspersa i analizowanych przez niego *sytuacji granicznych* (*Grenzsituationen*), do fenomenologiczno–hermeneutycznych rozważań Martina Heideggera, prowadzonych wokół koncepcji *Da–sein* (analityka jestestwa), a także do logoterapii Viktora E. Frankla, koncentrującej się wokół problematyki sensu (zwłaszcza sensu w obliczu cierpienia — *homo patiens*), wolności i odpowiedzialności. Nawiązują też do bogactwa tradycji greckiej, w tym do klasycznych poglądów szkół epikurejskich i stoickich, a także do rozważań na temat życia — Arthura Schopenhauera i Friedricha Nietzschego.

Zaprezentowany wyżej przykład ukazuje, jak realnym — a nie jedynie hipotetycznym — a zarazem jak ważnym zagadnieniem jest problematyka terapii filozoficznej. W tak uzyskanej perspektywie warto postawić co najmniej dwa istotne pytania: jakie są źródła terapii filozoficznej oraz gdzie są jej granice?

Autor przez okres dziesięciu lat prowadził spotkania filozoficzne z osobami chorującymi onkologicznie w ramach działalności Akademii Walki z Rakiem⁶. Czy tę działalność można określić jako rodzaj terapii filozoficznej? W artykule zostanie podjęta próba poszukania odpowiedzi także i na to pytanie.

2. Źródła terapii filozoficznej

Stawiając pytania dotyczące źródeł terapii filozoficznej, odpowiedzi poszukiwać można w różnych perspektywach. Warto rozważyć co najmniej dwie z nich. Pierwsza poszukuje źródeł terapii filozoficznej w wybranych przykładach z dziejów filozofii. Druga w szczególny sposób bierze pod uwagę *conditio humana*.

⁵ M. Poltrum, M. Musalek, *Philosophische Therapie und therapeutische Philosophie. Philosophische Reflexion als Medikation der „metaphysischen Obdachlosigkeit“*, „Wiener Zeitschrift für Suchtforschung” 31(2008)1, s. 23–31.

⁶ Warsztaty filozoficzne prowadzone przez autora w latach 2009–2019 w Centrum Psychoterapii Integralnej w Poznaniu, w ramach Akademii Walki z Rakiem.

2.1. Terapia filozoficzna w perspektywie dziejów filozofii

Greckie pojęcie *θεραπεία* oznacza między innymi troskę, staranie, pielęgnację, a także przywracanie zdrowia, leczenie. W klasycznym okresie filozofii greckiej największą liczbę nawiązań do medycyny i terapii zauważyć można przy prezentacji postaci Sokratesa. Filozof sam mówi o sobie, że podobnie jak jego matka Fajnarete, która była akuszerką, także i on uprawia sztukę położniczą, majeutyczną, której celem są narodziny człowieka, jednak nie z ciała, lecz z ducha. „W tym sensie — stwierdza Stefan Swieżawski — Sokrates chce być lekarzem dusz. Tak rozumiana *θεραπεία* polega na kultywowaniu dwóch typów poznania: poznania wartości (*φρόνησις*) i poznania prawdy (*ἀλήθεια*)”⁷. Analogię działalności Sokratesa z praktyką lekarską ukazuje także Werner Jaeger, zdaniem którego „Sokrates przemawia jak lekarz, tylko jego pacjentem nie jest człowiek jako istota fizyczna, lecz jako istota duchowa”⁸. Według nauki Sokratesa, nie ma zdrowego człowieka, choćby jego ciało było zdrowe i piękne, jeżeli dusza jest chora. A chorobą duszy jest życie pozbawione prawdy i dobra. Zdrowie duszy jest triadą złożoną z prawdy, dobra i piękna. Podczas apologii wygłoszanej wobec pięćuset członków Wielkiej Rady, Sokrates ostatni raz wyjaśnia rodakom sens wykonywanej przez siebie misji. Mówi: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”⁹.

Wspólną cechą medycyny i filozofii jest zatem pojęcie troski — *θεραπεία*. W epoce hellenistycznej, zarówno dla epikurejczyków, jak i dla stoików, filozofia także oznacza terapię. Pierre Hadot wyjaśnia, że wyzdrowienie polega u nich na „przeprowadzeniu duszy od trosk życia do prostej radości istnienia”¹⁰. Jaeger dodaje, że w nauczaniu sokratyków bardzo często jest mowa „o pielęgnacji duszy i trosce o duszę jako najpilniejszym zadaniu człowieka”¹¹. Uzdrawienie oznacza dążenie do wyzwolenia z paraliżującego człowieka lęku, z pragnienia rzeczy

⁷ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 70.

⁸ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 590.

⁹ Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. I, Kęty 2005, s. 596.

¹⁰ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 25.

¹¹ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 590.

nieosiągalnych, z chęci zmiany biegu spraw od człowieka całkowicie niezależnych; wyzwolenia od nadmiaru emocji zaburzających trzeźwe myślenie, a także wyzwolenia od niepokoju i rozpaczki wywoływanych myślą o nieuchronności cierpienia i śmierci. Trzeba więc leczyć ludzi zmieniając ich myślenie i sposób życia. W ten sposób, stwierdza Hadot w odniesieniu do szkół sokratycznych, „każda filozofia chce być terapeutyczna. (...) Dzięki niej można osiągnąć spokój wewnętrzny, spokój ducha”¹² i w ten sposób realizować przesłanie Sokratesa, według którego warto żyć życiem, w którym obecne jest myślenie — bowiem „bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”¹³.

Należy zauważyć, że mowa jest tutaj o terapii aktywnej, której efekt końcowy zależy od postawy konkretnego człowieka. W rozmowie z Kritonem Sokrates mówi: „może nie tak bardzo się należy troszczyć o to, co o nas powiedzą szerokie koła, ale co powie ten, który się rozumie na sprawiedliwości i niesprawiedliwości: on jeden i prawda sama”¹⁴. I dodaje, że w życiu nie o to chodzi, by żyć za wszelką cenę, ale o to, aby dobrze żyć¹⁵.

Spoglądając w dużym uproszczeniu na dalszy bieg dziejów filozofii, w każdej epoce można dostrzec obecność troski. Św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu — dwóch najbardziej znanych przedstawicieli filozofii chrześcijańskiej — przepelnia troska o zbawienie człowieka. Jak wiadomo, pierwszy z nich wzoruje się na filozoficznym stylu Platona, drugi inspirację znajduje w filozofii Arystotelesa, lecz Mistrzem, Uzdrowicielem i Zbawicielem jest dla nich Jezus Chrystus.

Ojciec filozofii nowożytnej Kartezjusz z troską poszukuje niepowątpiewalnego punktu wyjścia. Poszukuje lekarstwa na chorobę myślenia spowodowaną bezkrytycznym przyjmowaniem złudzeń i iluzji jako prawdy. W imię fałszywych mniemań i przekonań człowiek potrafi zabić drugiego z przekonaniem, że czyni to w imię dobra i z miłości dla prawdy. Czy możliwe jest wyrwanie się z pajęczyn złudzeń i iluzji?

W epoce oświecenia żywi się nadzieję na uzdrowienie rozumu z przesądów, nietolerancji i tyranii. Według Carla L. Beckera, „osiemnastowieczni filozofowie przerobili opowieść o pierwotnym stanie człowieka, wyrzucając ogród Edenu do lamusa mitologii; wyczytali nowe objawienie w księdze natury i zastąpili nim

¹² P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 142.

¹³ Platon, *Dialogi*, t. I, dz. cyt., s. 578.

¹⁴ Tamże, s. 599.

¹⁵ Por. tamże.

objawienie *Pisma Świętego*; wykazali, że rozum, co miało znajdować potwierdzenie w całej ludzkiej historii, jest bardziej nieomylny niż Kościół czy państwo — a kiedy już tego wszystkiego dokonali, okazało się, że znajdują się zaledwie w połowie drogi”¹⁶. Immanuel Kant dochodzi do przekonania, że *rzecz sama w sobie (Ding an sich)* daje się wprawdzie pomyśleć, lecz mimo to pozostaje niepoznawalna¹⁷. Możliwości poznawcze człowieka są bardzo ograniczone. Czy zatem prawda jest dla człowieka niedostępna?

Filozofia wieku dziewiętnastego poszukuje lekarstwa na poczucie braku wolności i bycia sobą. Mistrzowie podejrzeń: Marks, Nietzsche i Freud zwracają uwagę na różne odmiany choroby zwanej „fałszywą świadomością”. Czy człowiek zawsze jest kimś innym, niż naprawdę jest?

Filozofia wieku dwudziestego to filozoficzna próba leczenia rozbitej tożsamości, to pytanie o człowieka, który znajduje się w możliwościach bycia nieautentycznego i autentycznego (Heidegger), z uwzględnieniem szczególnych okoliczności sytuacji granicznych (Jaspers). Czym jest człowiek?¹⁸ Czym jest *conditio humana*?

Spoglądając nawet bardzo pobieżnie na dzieje filozofii powstają pytania: Czy diagnoza zawsze została postawiona prawidłowo? Czy terapeutyczne środki filozoficzne za każdym razem zostały skutecznie dobrane? Oceny z pewnością są różne i rozmaicie też argumentowane. Jedno powtarza się nieustannie: pragnienie przewyciężenia jakiegoś braku, jakiejś słabości, nieprawidłowości, jakiejś choroby umysłu i duszy. W całych dziejach filozofii, usłyszeć można dźwięk greckiego słowa *θεραπεία*.

2.2. Terapia filozoficzna w perspektywie *conditio humana*

Oprócz perspektywy dziejowej warto z kolei przyjrzeć się źródłom filozoficznej terapii, biorąc pod uwagę *conditio humana*.

Jaeger uważa, że alegoria o jaskini otwierająca VII Księgę *Państwa* Platona jest „przypowieścią na temat natury ludzkiej”, która za swój przedmiot ma *pa-*

¹⁶ C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2008, s. 128.

¹⁷ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 81 i 152.

¹⁸ Por. P. Levi, *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Warszawa 1996.

*ideię*¹⁹, oznaczającą proces kształtowania człowieka. Najgłębszy sens filozofii polega na „nieustannym dążeniu w trudzie” do poznania dobra samego w sobie i jego realizacji w życiu jako *φρόνησις*. „Cnota filozoficzna, czyli *phronesis*, okazuje się ową jedyną, wszystko ogarniającą cnotą, której Sokrates poszukiwał całe życie”²⁰. Wyraźnie należy dostrzec, że sama intelektualna wiedza o dobru, prawdzie i pięknie jest niewystarczająca. Stąd *paideia* — uważa Jaeger — jest zarazem wezwaniem do permanentnego nawracania, rozumianego jako zwrot „całej duszy ku światłu płynącemu z idei Dobra, tego praźródła wszystkiego”²¹. Platon, zawsze mając w pamięci swojego mistrza Sokratesa, uważa, że życie jest zadaniem do wypełnienia. Brak podjęcia trudu stawania się człowiekiem, prowadzi w konsekwencji do choroby zniewolenia iluzjami, złudzeniami, domnieniami, których symbolami są cienie na ścianach jaskini i kajdany świadczące o stanie wewnętrznego zniewolenia. „Otóż jest — pisze Platon — wyzwolenie z kajdan i odwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, do tych zwierząt i roślin tam, i do blasku słońca, który olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicia w wodach tego, co boskie, i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można, a nie: patrzeć tylko na cienie wizerunków, które rzuca nie słońce, ale inne takie światło — inne w porównaniu do słońca — całe to zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę: podprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów, podobnie jak tam, to, co najjaśniejsze w ciele, podniosło się do oglądania tego, co najświetniejsze w świecie cielesnym i widzialnym”²².

A zatem wszelka postać „ślepoty aksjologicznej” jest chorobą wymagającą *θεραπεία*, bowiem nieleczona grozi poważnymi konsekwencjami.

Znaczna część problemów przedstawianych podczas spotkań terapeutycznych dotyczy miłości: od cierpienia z powodu jej braku do cierpienia z powodu „jej nadmiaru”. Nadopiekuńczość, zazdrość, toksyczność relacji — to tylko kilka przykładów wywołujących stany lękowe, depresyjne, a także próby samobójcze. W dialogu *Uczta* Platon podejmuje tematykę miłości przedstawiając ją w różnych perspektywach, które prezentują kolejno uczestnicy Sympozjonu:

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 874.

²⁰ Tamże, s. 876.

²¹ Tamże.

²² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. II, Warszawa 1999, s. 84–85.

Fajdros, Pauzanasz, Eryksimachos — lekarz, Arystofanes, Agaton i oczywiście Sokrates. Mając na uwadze analizę źródeł terapii filozoficznej, warto zwrócić uwagę na mowę wygłoszoną przez Arystofanesa²³. Komedioopisarz Arystofanes mówi o niesamowystarczalności człowieka i jego tęsknocie za pełnią własnej istoty. Jest to skutek decyzji Zeusa o rozcięciu pełnej istoty człowieka na dwie części. „Eros — wyjaśnia Jaeger — zrodził się z metafizycznej tęsknoty człowieka za pełnią własnej istoty, której natura jednostki nigdy nie może osiągnąć. Ta wrodzona każdemu człowiekowi tęsknota dowodzi, że jest on tylko fragmentem, częścią pierwotnej całości, w którą pragnąłby się znów połączyć z przynależną doń drugą połową, gdyż oddzielony od niej czuje się słaby i bezradny. Miłość do innej istoty ludzkiej jest tu więc rozpatrywana w aspekcie udoskonalenia własnego ja. (...) Tak symbolicznie potraktowany Eros należy jednak bez reszty do procesu kształtowania się osobowości”²⁴.

Conditio humana jest zatem z natury niepełna. Podobną myśl zawiera biblijna Księga Rodzaju. Stwórca mówi: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”²⁵. W Biblii, podobnie jak w mowie Arystofanesa, człowiek poprzez miłość szuka dopełnienia własnej istoty w drugim człowieku. Ci, którzy odnajdują siebie w miłości mają nadzieję doznać szczęścia i poczucia pełni.

W dalszej części *Księgi Rodzaju* ukazane są dwie wewnętrzne przeszkody, utrudniające i niszczące miłość. Są nimi pycha i zazdrość, które stały się przyczynami odpadnięcia człowieka od Boga, od drugiego człowieka, i od samego siebie. W człowieku pozostała jednak tęsknota, jakiś odcisnięty pierwotny ślad, jakieś pierwotne wspomnienie, które pomimo ludzkiej słabości i niedoskonałości, wymaga troski, wyzwolenia, zalecenia, wymaga tego, co zawiera w sobie pojęcie *θεραπεία*.

3. Przykłady zastosowania filozofii w terapii

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że *θεραπεία*, która oznacza troskę, ukazana zarówno w perspektywie dziejów filozofii, jak i w perspektywie

²³ Platon, *Dialogi*, t. II, dz. cyt., s. 52–56.

²⁴ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 752.

²⁵ Rdz 2,18.

conditio humana, należy do fundamentalnych warunków określających egzystencję człowieka. Heidegger ukazuje troskę jako istotny sposób bycia *Da-sein*. „Bycie-w-świecie jest z istoty troską (...) Troska jako źródłowy całokształt struktury znajduje się w egzystencjalno-apriorycznym sensie „przed” wszelkim faktycznym „zachowaniem się” i „stanem” jestestwa, tzn. zawsze już w każdym z nich”²⁶.

W tym momencie warto zmienić perspektywę badawczą i w pierwszym rzędzie uwzględnić praktykę terapeutyczną oraz postawić pytanie, jaką wartość ma filozofia w praktyce psychiatrów, psychologów, psychoterapeutów²⁷. W celu ukazania różnych możliwości, wybrano trzy przykłady. Pamiętać należy także o pionierskim projekcie filozofii klinicznej, przedstawionym w początkowej części artykułu.

3.1. Psychiatria aksjologiczna — filozofia jako źródło wiedzy o człowieku

Psychiatrię Antoniego Kępińskiego określa się mianem psychiatrii aksjologicznej²⁸, odwołującej się do filozofii wartości. Prawda odgrywa w niej decydującą rolę. Píše Kępiński: „Życia nie można oprzeć na kłamstwie. Gdy system wartości jest fałszywy, to fałsz ten w końcu nieraz bardzo złośliwie zemści się na człowieku”²⁹. I chociaż prawda nigdy nie staje się własnością człowieka, człowiek ku niej dąży, do niej się zbliża lub od niej oddala³⁰. Prawda/kłamstwo, dobro/zło, piękno/brzydota stanowią składowe systemu wartości człowieka (aksjologii jednostki) i odgrywają istotną rolę, gdy chodzi o sposób funkcjonowania metabolizmu informacyjnego — zarówno w stosunku do innego, jak i w stosunku do siebie³¹.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 273 i 274.

²⁷ Szczegółowe i pełne przebadanie związków filozofii i psychiatrii, psychologii, psychoterapii przekracza zakres artykułu naukowego, dlatego Autor wskazuje tylko wybrane ich przykłady, które w wystarczający sposób uzasadniają rozważane w artykule zagadnienia.

²⁸ Określenie to zaproponował prof. A. Jakubik. Píše o tym A. Kokoszka, *Wstęp* do książki: A. Kępiński, *Psychopatie*, Kraków 1992, s. 5–7. Zob. także: A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński — człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 358–365.

²⁹ A. Kępiński, *Psychopatie*, dz. cyt., s. 108.

³⁰ Por. tamże, s. 145.

³¹ Sposób funkcjonowania systemu wartości został szczegółowo opisany przez Kępińskiego w rozdziale: *Pojęcie psychopatii a system wartości*, [w:] tenże, *Psychopatie*, dz. cyt., s. 9–50.

Dla Kępińskiego filozofia stanowi bogactwo wiedzy o człowieku. „Antoni Kępiński — pisze Tischner — (...) wie o człowieku więcej niż Freud, Heidegger, Lévinas”³². Wspominając Kępińskiego mówi: „(...) kiedy przeczytałem *Lęk* Kępińskiego, byłem zafascynowany: Heidegger wyróżnił dwa rodzaje lęku, a Kępiński chyba z pięćdziesiąt!”³³. W słowie wstępnym do jednej z prac poświęconej Kępińskiemu, Tischner pisze: „Na poszukiwaniach Kępińskiego ściele się cień Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emmanuela Lévinasa, Jeana-Paula Sartre’a, Maxa Schelera, Romana Ingardena i tym podobnych. Kępiński — oprócz wszystkiego — okazuje się genialnym odbiorcą inspiracji. Boże mój, tyłu zna dziś te nazwiska i... nic. Kępiński usłyszał i przełożył na potrzeby swoich chorych”³⁴.

3.2. Psychologia egzystencjalna

Inny sposób wykorzystania filozofii w praktyce terapeutycznej dostrzec można w psychologii egzystencjalnej. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu jest amerykański psycholog i psychoterapeuta Rollo May³⁵, autor prac: *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*³⁶, *Miłość i wola*³⁷, *Odwaga tworzenia*³⁸, *Błaganie o mit*³⁹. W psychologii egzystencjalnej nie tyle korzysta się wybiórczo z bogactwa wiedzy filozoficznej, ile świadomie przyjmuje konkretne założenia filozoficzne jako podstawę całego kierunku, zachowując własną interpretację⁴⁰. Najwięcej inspiracji psychologowie egzystencjalni czerpią z filozoficznych rozważań Martina Heideggera (*Daseinsanalyse*), lecz bardzo często przywołują też poglądy Sørensa Kierkegaarda, Friedricha Nietzschego,

³² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 8.

³³ *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 78.

³⁴ J. Tischner, *Antoni Kępiński po latach*, [w:] A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996, s. 10.

³⁵ Por. S. Szary, *Praktyczny aspekt filozofii egzystencji. Filozofia egzystencji w pismach psychologicznych Rollo May’a*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” XVII/2011, s. 35–42.

³⁶ R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995.

³⁷ Tenże, *Miłość i wola*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Poznań 2011.

³⁸ Tenże, *Odwaga tworzenia*, tłum. E. i T. Hornowscy, Poznań 1994.

³⁹ Tenże, *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, Poznań 1997.

⁴⁰ Por. A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Kraków 2003, s. 127–136.

Jean-Paula Sartre'a, Gabriela Marcela, Williama Jamesa, Paula Tillicha, Karla Jaspersa i innych.

Istotą psychologii egzystencjalnej jest „poważne podejście do egzystencji”⁴¹. Terapię realizowaną w nurcie psychologii egzystencjalnej definiuje się jako proces stawania się jednostki, w którym „liczą się przede wszystkim wolność i rozwój wewnętrzny jednostki”⁴², a także odniesienie się do lęku, śmierci oraz miłości. W psychologii egzystencjalnej filozoficzne analizy egzystencji stanowią podstawę kierunku.

3.3. Analiza egzystencjalna w logoterapii

Kolejną możliwość wykorzystania filozofii w praktyce terapeutycznej ukazuje przykład Viktora E. Frankla⁴³. Wiedeński psychiatra i neurolog jest twórcą logoterapii, która obok psychoanalizy (Freud) i psychologii indywidualnej (Adler) uznawana jest za trzecią wiedeńską szkołę psychoterapii. Głównymi sposobami pracy w logoterapii są analiza egzystencjalna oraz analiza fenomenologiczna.

W logoterapii kluczową sprawę stanowi zagadnienie sensu. Używając języka fenomenologii można powiedzieć, że w logoterapii promień świadomości nakierowany jest na kwestię sensu egzystencji, która jest czymś całkowicie różnym od konkretnie określanych celów życiowych. Autorem celów do realizacji jest sam człowiek. A kto jest Autorem pytania o sens? Pytanie o sens — odpowiada Frankl — „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!”⁴⁴. I dalej: „(...) życie samo oznacza bycie pytaniem i oznacza udzielanie odpowiedzi — za każdym razem odpowiadanie za własny byt. 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”⁴⁵. A zatem pojęcia: cel życia oraz sens życia nie są synonimami

⁴¹ R. May, *O istocie człowieka*, dz. cyt., s. 213.

⁴² Tamże, s. 200.

⁴³ Por. S. Szary, *Paideia w logoterapii Viktora Emila Frankla. Od logoterapii do logopedagogiki*, „Paideia” 1/2019, s. 89–107.

⁴⁴ V. E. Frankl, *O sensie życia*, tłum. E. Kochanowska, Warszawa 2021, s. 38–39.

⁴⁵ Tamże, s. 60.

i nie należy traktować ich zamiennie. Co więcej, pytanie o sens życia określa Frankl jako pytanie głęboko i niezbywalnie ludzkie⁴⁶. Człowiek to osoba, która „nie chce istnieć za wszelką cenę, ale to, czego naprawdę chce, to: żyć z sensem”⁴⁷.

W pracy z pacjentami „nad sensem” Frankl stosuje analizę egzystencjalną, dla której „istotne znaczenie ma walka o sens bytu ludzkiego i pomoc w odnalezieniu sensu. Jednym słowem, analiza egzystencjalna w centrum swego pola widzenia stawia orientowanie się człowieka „na sens” i dążenie „ku wartościom”⁴⁸.

Analiza egzystencjalna jest częścią analizy fenomenologicznej, ściślej: fenomenologii egzystencjalnej, dzięki której możliwe jest nie tylko „poznawanie człowieka”, ile przede wszystkim próba „rozumienia osoby” w perspektywie jego historii. „Ludzki byt jest przede wszystkim w istotny sposób zanurzony w historię, w przestrzeń historyczną”⁴⁹.

4. Granice terapii filozoficznej

W przedstawionych wyżej trzech sposobach wykorzystania filozofii w praktyce terapeutycznej: 1) jako cennego źródła wiedzy o człowieku, 2) jako fundamentu dla konkretnego nurtu psychologii oraz 3) jako konkretnego sposobu terapeutycznego, nie dochodzi do zatarcia granic między filozofią a psychologią (lub psychiatrią). Jednak tym, co wywołuje najczęściej wątpliwości w dyskusjach na temat terapii filozoficznej, jest właśnie kwestia granic. Co filozofom wolno, a czego im nie wolno?⁵⁰

⁴⁶ Por. tenże, *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017, s. 55.

⁴⁷ Tenże, *Homo Patiens. Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie. Pluralizm nauk a jedność człowieka. Człowiek wolny*, tłum. R. Czernecki i Z. J. Jaroszewski, Warszawa 1998, s. 97.

⁴⁸ Tamże, 27.

⁴⁹ Tenże, *Lekarz i dusza*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁰ Należy pamiętać o tym, że granice związane z wykonywaniem danego zawodu określają przepisy prawa. Autor nie odnosi się w tym punkcie ani do rzekomych nadużyć w obszarze terapii filozoficznej, ani nie dokonuje jednoznacznych ocen takich form działania jak doradztwo, *coaching* itp. Intencją autora jest zaproszenie Czytelnika do własnych przemyśleń oraz inspiracja do dyskusji na ten ważny temat. Nie jest nią natomiast dokonywanie kategoriycznych ocen, które mają charakter ogólny, mogłyby okazać się niesprawiedliwe i krzywdzące.

Mając na uwadze granice w zakresie kompetencji, warto zapytać, czy filozof może zostać psychiatrą lub psychologiem? Odpowiedź: może, zdobywając w danej dziedzinie, zgodnie z obowiązującym prawem, wymagane efekty uczenia się, to jest: wiedzę, umiejętności oraz kompetencje społeczne wraz z uzyskaniem odpowiedniego dyplomu ukończenia studiów i prawa do wykonywania danego zawodu.

Mając na uwadze granice w zakresie aktywności filozoficznej, możemy zapytać, czy spotkania filozoficzne mogą działać terapeutycznie na innych? Odpowiedź: mogą, choć nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu psychoterapią. Celem filozofii jest dążenie do prawdy poprzez odsłanianie i adekwatny opis istoty. W filozofii Heideggera na przykład podstawowym pytaniem jest *die Frage nach dem Sinn von Sein* — pytanie o sens istnienia rozumianego także jako pytanie o sens egzystencji konkretnego człowieka (*Da-sein*) w jego rzeczywistej sytuacji. Celem jest rzetelne, pokorne dążenie do prawdy i możliwość podzielenia się uzyskanymi wynikami.

Mając na uwadze uczciwość, jako wartość w filozofii fundamentalną należy wystrzegać się wszelkiej uzurpacji, w tym uzurpacji pojęciowej z zakresu medycyny, w wyniku której osoba mogłaby zostać wprowadzona w błąd. Na przykład wmawianie danej osobie, że traktowana jest tak samo jak pacjent medyczny, a terapia filozoficzna jest najważniejszym i najskuteczniejszym sposobem leczenia, doradzając zarazem zerwanie kontaktu z psychiatrą lub psychologiem, jako terapeutami nieskutecznymi.

Filozofia nie jest medycyną. Filozofia nie jest psychologią. Filozofia nie jest psychoterapią. A zarazem filozofia jest związana z *θεραπεία*. Filozofia to: szczerłość, pokora, zdziwienie, medytacja, pytanie, milczenie, słuchanie, poszukiwanie, otwartość, spotkanie, dialog.

5. Wnioski i zakończenie

W artykule postawiono cztery pytania. Pytanie pierwsze dotyczyło rozstrzygnięcia: Czy tematyka terapii filozoficznej jest realna i ważna? Przedstawione w pracy przykład projektu filozofii klinicznej, a także trzech różnych sposobów wykorzystania filozofii w praktyce terapeutycznej — Kępiński, May, Frankl — pozwalają udzielić odpowiedzi twierdzącej.

Odpowiadając na pytanie drugie, dotyczące źródeł terapii filozoficznej, przedstawiono dwie perspektywy: z uwzględnieniem dziejów filozofii oraz *conditio humana*. Potwierdziły one silne związki filozofii z *θεραπεία*.

Kolejny problem obejmował zagadnienie granic terapii filozoficznej? W odpowiedzi wzięto pod uwagę przede wszystkim zakres kompetencji, zakres aktywności filozoficznej oraz kryterium fundamentalnej uczciwości. Sugestia: może terapię filozoficzną warto byłoby dołączyć do listy zawodów zaufania publicznego?

Ostatnie pytanie ma charakter inny niż wcześniejsze: Czy prowadzone przez Autora spotkania filozoficzne z osobami chorującymi nowotworowo może on określić jako rodzaj terapii filozoficznej? Na to pytanie nie znam odpowiedzi, ale to nie znaczy, że tej odpowiedzi nie ma. Jest i znają ją te osoby, które brały udział w filozoficznych spotkaniach. Ja natomiast odczuwałem radość, będąc zaakceptowanym nie jako ktoś inny, lecz właśnie jako filozof.

Siedemnastowieczny geniusz Blaise Pascal, francuski filozof, matematyk i fizyk, w swoich rozważaniach poświęconych człowiekowi zwrócił uwagę na wartość myślenia. W notatkach nazwanych *Myślami* zachęcał do „dobrego myślenia”:

„»Myśl stanowi wielkość człowieka«. (...) Cała godność człowieka jest w myśli. Ale co to jest ta myśl? Jakaż jest głupia!

Myśl tedy jest rzeczą cudowną i niezrównaną przez swą naturę. Musiała mieć osobliwe błędy, aby stać się godną wzgardy: ale też ma takie, że nie ma nic pociesniejszego. Jakaż jest wielka przez swą naturę! Jakaż niska przez swoje błędy!

Człowiek jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym.

Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapętnić. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna”⁵¹.

⁵¹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, s. 119–120.

Bibliografia

- Becker C. L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2008.
- Frankl V. E., *Homo Patiens. Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie. Pluralizm nauk a jedność człowieka. Człowiek wolny*, tłum. R. Czernecki i Z. J. Jaroszewski, Warszawa 1998.
- Frankl V. E., *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017.
- Frankl V. E., *O sensie życia*, tłum. E. Kochanowska, Warszawa 2021.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jakubik A., Masłowski J., *Antoni Kępiński — człowiek i dzieło*, Warszawa 1981.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kępiński A., *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Kraków 2003.
- Kokozska A., *Wstęp do książki*, [w:] A. Kępiński, *Psychopatie*, Kraków 1992.
- Levi P., *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Warszawa 1996.
- May R., *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, Poznań 1997.
- May R., *Miłość i wola*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Poznań 2011.
- May R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995.
- May R., *Odwaga tworzenia*, tłum. E. i T. Hornowscy, Poznań 1994.
- Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, wyd. 4, Poznań 1983.
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki t. I-II, Kęty 2005.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.
- Poltrum M., Musalek M., *Philosophische Therapie und therapeutische Philosophie. Philosophische Reflexion als Medikation der „metaphysischen Obdachlosigkeit“*, „Wiener Zeitschrift für Suchtforschung” 31(2008)1, s. 23–31.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Szary S., *Antoni Kępiński — samarytanin naszych czasów. Świat ludzkich wartości w psychiatrii*, [w:] Psychologia.net.pl, Portal psychologiczny, <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=383> [dostęp z dn. 28.01.2023].

Szary S., *Paideia w logoterapii Viktora Emila Frankla. Od logoterapii do logopedagogiki*, „Paideia” 1/2019, s. 89–107.

Szary S., *Praktyczny aspekt filozofii egzystencji. Filozofia egzystencji w pismach psychologicznych Rollo May’a*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” XVII/2011, s. 35–42.

Tischner J., *Antoni Kępiński po latach*, [w:] A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”. Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996.

Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.

THE SOURCES AND LIMITS OF PHILOSOPHICAL THERAPY

Summary

There are two extreme positions in the views and assessments of the issues concerning philosophical therapy — radical rejection and uncritical acceptance. Sometimes their authors take only part of the issue, without its context, into account, or their opinion depends on their emotional attitude. The aim of the article was an in-depth analysis of the issue. Although philosophical therapy is not a new issue, the contemporary possibilities of its application are innovative. Therefore, the following three questions were asked in the article: Is the issue of philosophical therapy hypothetical or real? What sources can be identified when examining the relation between philosophy and therapy? What boundaries should be taken into account to prevent a fusion between philosophy and therapy? In view of the fact that practical aspects of philosophical therapy were considered in the study, selected examples illustrating various possibilities of using philosophy in therapy were provided.

Keywords: philosophical therapy, therapeutic philosophy, philosophical practice, existential analysis, art of life.

URSZULA WOLSKA¹

PRAGNIENIE DUCHOWOŚCI – CZYM JEST ŻYCIE DUCHOWE CZŁOWIEKA?

Wszyscy ludzie
to istoty duchowo–cielesne
Całe życie dążymy do
duchowej elegancji

1. Praktyczny wymiar duchowości jako pytanie o istotę człowieka. 2. Uniwersalny wymiar duchowości. 3. Transcendencja a duchowość. 4. Platońska triada prawdy, dobra i piękna jako zadanie i cel duchowości a nowa pseudoduchowość. 5. Duchowość według Ralpa Waldo Emersona. 6. Kultura — sceną uprawy duchowości. 7. Dehumanizacja człowieka i próba jej przezwyciężenia. 8. Wnioski końcowe.

Abstrakt

W tekście niniejszym podejmuję się ukazać praktyczną stronę duchowości w codziennej egzystencji. Człowiek nie tylko pragnie duchowości, ale przede wszystkim szuka wszelkich dróg zaspokajania tego pragnienia. Do tego w pierwszym rzędzie potrzebuje wiedzy i zrozumienia, czym jest duchowość.

Zgodnie z moim przekonaniem, przyjąłam te ujęcia z filozofii, które są zgodne co do tego, że człowiek jest jednością duchowo–cielesną i na tej bazie staram się przybliżyć problem doświadczania duchowości w ciągu życia człowieka.

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

W wymiarze duchowym zderzamy się z szukaniem odpowiedzi na nieustannie pojawiające się pytania — *Kim jestem? Skąd jestem? Po co jestem? Jaki to wszystko ma sens?*

Duchowość jest różna od materialności, jest spoza sfery fizyki, tego, co materialne, ale jest niewątpliwie elementem rzeczywistości, której doświadcza i w której żyje człowiek. Charakter duchowy ma każda międzysobowa więź, relacja człowiek — człowiek, człowiek — świat oraz człowiek — kosmos. Relacje miłości i przyjaźni też są niematerialne. Duchowy charakter ma też świadomość, każda myśl człowieka, refleksja intelektualna, relacje wsparte na prawdzie, dobru, realności i na tej bazie blask piękna, radość istnienia i szczęście.

Słowa klucze: *pragnienie duchowości, jedność duchowo-cieleśna, inteligencja i elegancja duchowa.*

1. Praktyczny wymiar duchowości jako pytanie o istotę człowieka

Pisanie o pragnieniu duchowości wymaga przede wszystkim namysłu nad codzienną egzystencją człowieka. Podkreślam tutaj praktyczny wymiar duchowości, bo tak starałam się ten temat opracować, unikając nadmiernego teoretyzowania.

Najprościej ujmując, duchowość jest doświadczeniem przez całe życie tego, co niematerialne, transcendentne. Duchowość dla współczesnego człowieka początku XXI wieku, często aksjologicznie pogubionego, a tym samym w istocie swojego człowieczeństwa zdegradowanego, jest nie tylko wielkim pragnieniem, ale też wielką potrzebą. Zaspokojenie pragnienia duchowości wpływa na poprawę kondycji człowieka i odczuwanie sensu jego zaistnienia i w tym istnieniu trwania. W wymiarze duchowym zderzamy się z szukaniem odpowiedzi na nieustannie pojawiające się pytania: *Kim jestem? Skąd jestem? Po co jestem? Jaki to wszystko ma sens?*

W rozważaniach na temat duchowości przyjmujemy, że człowiek jest jednością duchowo-cieleśną — *compositum animae et corpus*. Z takim rozumieniem człowieka spotykamy się już u początków rozważań filozoficznych², a zatem

² Pisze też o tym M. Krasnodębski [w:] *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasa z Akwinu i współczesnych tomistów*, Warszawa 2004.

wszyscy ludzie według tego ujęcia to istoty egzystujące w jedności duchowo–cielesnej. Próba zaprzeczania temu faktowi to bardzo krzywdzący błąd, bowiem człowiek nieustannie, przez całe życie odczuwa pragnienie duchowości i całe życie to pragnienie próbuje zaspokajać. W ludzkiej naturze dany jest mu pełny potencjał rozwoju duchowego i doskonalenia się. Bez duchowości ciągle będzie bez skutku szukał sensu istnienia i bardzo trudno będzie mu odczuwać radość z zaistnienia i istnienia oraz blasku piękna natury i też z piękna tego, co stworzył człowiek. Dojrzewanie w duchowości jest ćwiczeniem na całe życie. Doskonalenie duchowości dokonuje się na drodze od świadomości duchowej do harmonii duchowej i w końcu do uzyskania elegancji duchowej.

Człowiek od początku swojego zaistnienia był i pozostał istotą duchowo–cielesną i w żaden sposób od swojej duchowości nie ucieknie. „Pytanie o duchowość dotyczy każdego człowieka, bowiem wiąże się ona z akceptacją i realizacją w działaniu uniwersalnych, ponadczasowych wartości (dobro, miłość, prawda, piękno), wobec których każdy powinien się określić”³.

Pragnienie duchowości ma swoje źródło w tym, że „duchowość odnosi się do najgłębszych wartości i znaczeń, według których pragną żyć ludzie”⁴. Przyjmując jedność duchowo–cielesną człowieka, nie chodzi nam tylko o zaprzeczenie nurtom ściśle materialistycznym, wykluczającym duchowość, czy o zaprzeczenie samej materializacji człowieka i świata, chodzi nam tu o wykazanie cielesno–duchowej jedności człowieka również wymiarze transcendentnym, w którym dane jest mu żyć.

2. Uniwersalny wymiar duchowości

Duchowość to wymiar, gdzie łączą się wszyscy ludzie, różnych kultur, wyznań, tradycji i systemów myślowych. To wznoszenie się ku transcendencji, ponad siebie, ponad doznania czysto zmysłowe, ponad materię.

Słowo duchowość jest terminem używanym w mowie potocznej i jest zrozumiałe oraz używane przez wielu ludzi. Jednak na pytanie: czym jest duchowość? — bardzo trudno odpowiedzieć, dlatego postanowiłam w tym tekście

³ B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009, s. 30.

⁴ P. Shelldrake P., *A Brief History of Spirituality*, Oxford 2007, s. 1.

przybliżyć problem duchowości. Zasadniczy zwrot w życiu człowieka, rozwój, doskonalenie się odbywa się zawsze na drodze duchowej.

Duchowość jest doświadczalna, kiedy się na nią otwieramy i w niej uczestniczymy. Można się też na duchowość totalnie zablokować, znane są takie ludzkie doświadczenia. Wszyscy inni duchowości doświadczenia, choćby dlatego, że tego chcą, ale jej wyrazistość jest u każdego inna. Dlatego tak trudno jest o tym mówić, a tym bardziej pisać. Zauważamy jednak ogólne wyraźne podobieństwa w odczuwaniu duchowości u wszystkich ludzi i dlatego człowiek może o tych doświadczeniach mówić i się nimi dzielić. Odnosząc się do tej problematyki, należy unikać nadmiernego teoretyzowania.

Postmodernistyczne społeczeństwo przypomina pustynię duchową bez *sacrum*. Paradoksalnie drukuje się coraz więcej książek na temat duchowości. Było dla mnie niemałym wyzwaniem przebrnąć przez ten gąszcz literatury. Przyjęłam to wyzwanie z powagą i przedstawię tu problem duchowości z uwypukleniem stanowisk, które są najbliższe umiłowaniu mądrości i pomagają człowiekowi zaspokoić pragnienie duchowości oraz radzić sobie w codziennej egzystencji.

Jak z każdym pojęciem dzisiaj, bardzo wielu ludzi próbuje tworzyć swoją własną definicję duchowości. Zostało nawet przeprowadzone badanie na temat istniejących w obiegu definicji duchowości. Pam McCarroll opisuje ich aż dwadzieścia siedem i ukazuje, jak bardzo różnią się one między sobą⁵.

Dlatego odchodzimy już od silenia się na podawanie satysfakcjonujących jednoznacznych definicji, bo już wiemy, że o takie jest bardzo trudno. Pisząc o duchowości nie unikniemy jednak poszukiwań jej zakresu znaczeniowego. Powtórzmy tu jeszcze raz, że najprościej można powiedzieć, że duchowość jest doświadczeniem w codziennej egzystencji tego, co ma wymiar niematerialny i transcendentny.

Zacniemy tu od słowa duch i dusza bezpośrednio związanego z duchowością i ich znaczenia. Duch, z greckiego νοῦς — *nous* oraz πνεῦμα — *pneuma*, a z łacińskiego *animus*, *spiritus*, opisywany jest jako 'tchnienie' będące nośnikiem życia. Duch jest niematerialny, ale niesamodzielny, bo związany z rzeczywistością, jest zasadą jednoczącą, porządkującą i ożywiającą oraz zasadą ruchu. Jest bytem niematerialnym zdolnym do świadomości, także podmiotem lub elementem

⁵ P. McCarroll, Th. St. James O'Connor, E. Meakes, *Assessing plurality in Spirituality Definitions*, [w:] Meier et al., *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2005.

psychiki nazywanym umysłem, duszą, myśleniem, energią psychiczną, mocą, męstwem, odwagą⁶.

Dusza, z greckiego ψυχή — *psyche*, a z łacińskiego *anima*, ożywia ludzkie ciało. Jest pierwszym źródłem poznania i racją tożsamości człowieka. Istnieje samodzielnie, ale w jedności z ciałem, które jest materią zorganizowaną przez duszę. W ujęciach teologicznych dusza nie traci istnienia wraz z rozpadem ciała, jest zatem niematerialna, nieśmiertelna i wieczna⁷. „Dusza to duch zindywidualizowany w odniesieniu do danego ciała”⁸.

Warto wiedzieć, że w filozofii mamy nurty, które zaprzeczają istnieniu ducha i duszy, głównie są to marksiści i też analityczni empiryści oraz takie nurty, które przyjmują ducha, jak idealizm, gdzie mamy materializm lub spirytualizm, gdzie wszystkie byty są duchowe. Ja przyjmuję ujęcie człowieka jako materialno–duchowej jedności i na tej bazie proponuję zgłębiać problem duchowości.

Pisząc ogólnie o duchowości, możemy przyjąć ujęcie Jana Andrzeja Kłoczowskiego, według którego „»duchowość« przejawia się nie tylko w religii, ale w całej kulturze człowieka. Duchowość jest zawsze »wcielona«, przejawia się wszędzie tam, gdzie człowiek przekracza determinizmy przyrody i historii, gdzie przejawia się jego twórczość. Religia jest szczególnie uprzywilejowanym sposobem doświadczania duchowości, ale nie jest przejawem jedynym, dlatego są wszelkie podstawy do tego, aby właśnie posługując się tym terminem (»duchowość«) dokonać próby odczytania sensu ludzkich zmagania z materią i historią, zapisanych w dokumentach kultury”⁹.

Duchowość jest niematerialna, jest całkowicie poza sferą fizyki, tego, co materialne. Jest nią między innymi świadomość człowieka, każda myśl, refleksja intelektualna nad uczuciem, emocjami, oraz odczucie szczęścia, radości istnienia i piękna. Każda więź, relacja człowiek — człowiek, człowiek — świat, człowiek — kosmos, relacja przyjaźni, miłości dzieje się w obszarze duchowości. To właśnie niematerialna świadomość powoduje, że w wymiarze niematerialnym jesteśmy świadomi własnego, świadomego Ja, czyli doświadczamy siebie jako

⁶ S. Kamiński, *Duch*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 731–733.

⁷ M. A. Krąpiec, *Dusza ludzka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 758–760.

⁸ *Fenomen duchowości*, pod red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 26.

⁹ J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość?* [w:] *Fenomen duchowości*, dz. cyt., s. 19.

bytu tożsamego z własną świadomością. W wymiarze duchowym realizuje się też wszelka kreatywność człowieka. Duchowość leży w naturze człowieka i jest jego istotową właściwością. Oczywiście najważniejsze, niematerialne, duchowe doświadczenie człowieka to miłość, która zawsze rodzi się na bazie dobra i prawdy, by promieniować pięknem.

3. Transcendencja a duchowość

Rzeczywistość duchowa jest poniekąd transcendentna, wymyka się zwykłemu ludzkiemu doświadczeniu i poznawaniu tylko przy pomocy zmysłów. Wykracza poza zasięg takiego poznawania i jest niepoznawalna przy użyciu dostępnych środków i metod naukowych.

Transcendentnym nazywamy wszystko, co wykracza poza świat materialny i w tym sensie transcendencja jest najistotniejszą cechą duchowości. Zrozumienie transcendencji uczy nas wyjścia, przekroczenia, uczy poczuć smak niezwykłości, nieskończoności, niepojętości i objawia się nietypowymi, nadzwyczajnymi, niewyjaśnialnymi w żaden sposób doświadczeniami.

Transcendencja objawia się też w każdym niepojętym odczuciu piękna zawartego we wszystkim, co nas otacza i zachwyca. Może to być twarz drugiego człowieka, światło słońca, zapierające dech piękno przyrody i każde dzieło sztuki oddające piękno duszy jego twórcy. To swoista sfera świętości, która jest odczuwana w życiu duchowym i nie zawsze musi być związana z konkretną religią. Albert Camus przyjmuje istnienie świeckich świętych, a tym samym też doświadczenia *sacrum* bez odniesienia się do religii, tylko do miłości i transcendencji¹⁰. To doświadczanie tego, co nieskończone w swoim pięknie, tego, co ujawnia wyższy sens i wartości zaistnienia oraz trwania w tym istnieniu.

W literaturze na ten temat możemy spotkać bardzo wiele różnych opisów odczuwania jedności z tym, co człowieka otacza, skutkującym harmonią i szczęściem. Oto jeden z nich — doznania normalnego, zdrowego człowieka Frederica Crossfielda Happolda: „W mym wnętrzu wezbrał się ogrom szczęścia i radość, jaką z trudem mogłem w sobie pomieścić, jakiej nie zaznałem wcześniej,

¹⁰ U. Wolska, *Camus — podziw nad pogardę dla człowieka*, [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od poszukiwania mądrości do dobrze i spełnionego życia*, t. 5, w druku.

ani nie dane mi było doświadczyć potem. Ponad wszystko wybijało się poczucie głębokiego spokoju, bezpieczeństwa i pewności. [...] Zdałem sobie sprawę, że nie jesteśmy samotnymi atomami w zimnym, nieprzyjaznym i obojętnym wszechświecie, ale, że każdy z nas włączony jest w rytm, którego możemy sobie nie uświadamiać ani nigdy nie poznać, któremu jednak możemy się poddać z ufnością, bez oporów”¹¹. Jesteśmy zatem w niepojętej duchowej jedności, w dobrym znaczeniu, ze wszystkim, co nas otacza, nie jest to jednak ujęcie czysto panteistyczne. Innym ujęciem jest to, że wszystko jest Bogiem, czyli niematerialnym duchem, a innym, kiedy jesteśmy w jedności duchowo-cieleśnej.

Tak jak człowiek jest jednością duchowo-cieleśną, tak świat jest jednością duchowo-materialną, z człowiekiem w tej jedności zanurzonym. Tę jedność doświadcza i przeżywa człowiek w *sacrum* właśnie. I tak mamy *sacrum* nieba, wody, powietrza, ziemi, kamienia i człowieka. *Sacrum* to wymaga tylko świadomego duchowego uczestnictwa, który jest procesem na całe życie, to przemiana — metanoia człowieka i świata, która objawia absolutną, realną i transcendentną egzystencję wszystkiego, co zaistniało i trwa w istnieniu. Transcendencji nie doświadczy człowiek w porządku rozumowym, tylko duchowym, wykracza bowiem ponad wszystko, co można sięgnąć tylko rozumem.

W duchowości transcendentalnej wyróżniają się między innymi talenty ludzkie, które nie są nabyte po urodzeniu. One przychodzą w darze razem z danym nam życiem. Niepojęte jest, jak różne talenty w różnym stopniu nasilone nosi człowiek w sobie od momentu, kiedy zaistniał. Talent ma wymiar niematerialny, duchowy i tylko na drodze duchowej, i tylko w wymiarze duchowym jest do właściwego rozpoznania i potem, przez całe dane nam życie do doskonalenia, w celu uzyskania swojego własnego optimum w chwili śmierci. Najbardziej doświadczamy tego, kiedy spotykamy się z dziełami wielkich twórców, artystów, prawdziwych geniuszy, kiedy zastygamy w zachwycie i zaraz potem odczuwamy niepojęty wewnętrzny blask piękna przekazany nam przez tych artystów w swoich dziełach. Tego nie da się wyrazić w żadnych słowach.

Wszystko to jest podstawą inteligencji duchowej człowieka¹². „Wysoki poziom inteligencji duchowej to umiejętność takiego wykorzystania duchowości [...], by wieść życie bogatsze i bardziej sensowne, doświadczyć poczucia

¹¹ F. C. Happold, *Mysticism*, London 1963, s. 134–135.

¹² D. Zohar, I. Marschall, *Inteligencja duchowa*, tłum. P. Turski, Poznań 2001, s. 78–79.

pełni...”¹³. Prowadzi do tego nieustanne odkrywanie wewnętrznego zrównoważenia, aż do odczucia światła inteligencji duchowej w codziennej egzystencji.

Ujmując to prosto, można powiedzieć, że „transcendentna inteligencja, którą będziemy nazywać inteligencją duchową, pozwala nam znaleźć oparcie na zewnątrz nas samych, w szerokim strumieniu życia”¹⁴, niepojętego jak dotąd ani przez naukę, ani też filozofię samego życia.

Pragnienie duchowości z potrzebą odczucia takich wartości jak prawda, dobro i piękno oraz sensu w życiu wyraża właśnie inteligencja duchowa. Pisze o tym Danach Zohar i Ian Marschall w książce *Inteligencja duchowa*¹⁵. Inteligencja duchowa jest wrodzona, jest inteligencją duszy, jest praktyczną manifestacją duchowości. „Inteligencja duchowa skupia i łączy wszystkie rodzaje inteligencji, sprawiając, że stajemy się w pełni tym, kim jesteśmy: rozumnymi, emocjonalnymi i duchowymi istotami”¹⁶, które przez całe życie na tej bazie się rozwijają i doskonalą.

4. Platowska triada prawdy, dobra i piękna jako zadanie i cel duchowości, a nowa pseudoduchowość

Prawda, dobro i piękno nie mogą być zsubiektywizowane i zrelatywizowane, tak jak dzieje się to we współczesnym, postmodernistycznym, ponowoczesnym zachodnim świecie, bo kiedy człowiek nada im własne, często chwilowe i przez to ciągle zmienne subiektywne znaczenie, to nie ma szans na żadną komunikację, rozumienie i zrozumienie między ludźmi, a tym bardziej na międzyosobowe trwałe więzi, bez których człowiek jako osoba społeczna — *homo est animal sociale* — co twierdził już Arystoteles¹⁷, nie jest w stanie odczuwać sensu swojego istnienia i zarazem szczęścia, co skutkuje niepojętą samotnością, prowadzącą do głębokich depresji i chęci niebycia. Najważniejsze jest poznawanie, też wiedzy, która powinna być równa prawdzie. Nie może być tyle różnych prawd, ile jest ludzi, a tym bardziej tak bardzo różnej wiedzy poznawczej. Wiedza bez prawdy jest wiedzą bez wiedzy i tak poznawać nie ma

¹³ Tamże, s. 118.

¹⁴ Tamże, s. 91.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 16.

¹⁷ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski Warszawa 2004, 1253 a 20.

żadnego sensu, bowiem bardzo trudno jest w takich wypadkach założyć prawdziwość wypowiedzi, które są zsubiektywizowane, bardzo różniące się czy też wzajemnie sobie przeczące i wręcz się wykluczające.

O ocaleniu kategorii prawdy pisał też Leszek Kołakowski¹⁸, przyjmując podmiot nieomylny; uważał, że wiedza doskonała musi być przezroczysta, co znaczy, że podmiot jest wszystkim, co wie, jest wiedzą i prawdą, samym sobą i nie może tu być mowy o wielu prawdach. Prawda jest jedna, obiektywna dla wszystkich ludzi.

Inteligencja duchowa pomaga człowiekowi wyciągać się z tego chaosu poznania subiektywnego, zrelatywizowanego i też czysto materialnego, czy zmysłowego. Ludzie są wyposażeni w inteligencję duchową, dającą im moc poznawania, doskonalenia się w prawdzie i metanoi — przemiany. Taka metanoia jest możliwa w jednej, obiektywnej, przemieniającej, absolutnej prawdzie. Jednak nie dzieje się to automatycznie. Wymaga to od każdego człowieka nieustannych ćwiczeń duchowych do użycia mocy wolnej woli do odstąpienia uznawania w poznawaniu jako jedyne właściwego empirycznego realizmu, poznania zmysłowo-racjonalnego, źle pojętego indywidualizmu i wolności do wszystkiego, skrajnego relatywizmu, czy subiektywizmu. Najważniejsza jest tu głęboka mądrość, samoświadomość i absolutna uczciwość w pierwszym rzędzie wobec siebie samego.

Cała nasza rzeczywistość jest jednością materialno-duchową i w tej jedności też zaistniał człowiek, który w swej jednostkowości w tej całości jest tym samym. Dlatego wszelkie problemy związane z duchowością rozwiązujemy ujmując człowieka całościowo jako jedność duchowo-cieleśną. Poznawanie duchowe w przestrzeni egzystencjalnej człowieka jest bardzo trudne i wymaga wielkiego, duchowego wysiłku, bowiem nie da się tego opisać *expressis verbis*. Wymaga od człowieka właśnie inteligencji duchowej, by więcej w wymiarze duchowym odczuwać, uczestniczyć i wznosić się do wymiarów ponad bytem i byciem, do wymiarów transcendentnych, czy mistycznych, gdzie mistyka jest doświadczeniem Transcendencji jak Światła poza ludzkim rozumem. Takie duchowe poznanie i zarazem metanoia — przemiana często jest momentalna, nagła, w jednym błysku. Świadectwa ludzi, którzy tego doświadczyli, nie tylko w wypadku nagłego wychodzenia z różnych nałogów, ale i całkowitego ukie-

¹⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Znak, Kraków 1988, s. 94.

runkowanie się na dobro, altruizm, heroizm, aż do świętości, też świeckiej, są łatwo dostępne w literaturze na ten temat.

Duchowością bez problemu zajmuje się filozofia i religia oraz holistyczna medycyna. Natomiast pseudoduchowością zajmuje się pseudopsychologia, pseudofilozofia, pseudoreligia i każdy, kto poczuł, że może na tym dobrze zarobić. Od kiedy duchowość stała się modnym towarem, nazywa się ją nową duchowością, świecką duchowością, czy postmodernistyczną, gdzie wszystko wolno nazywać duchowością. Nowa duchowość stała się bardzo modna od połowy XX wieku, na przykład New Age, i od tego czasu bardzo się nasila powodując znaczące zmiany kulturowe, które tak naprawdę degenerują i zniewalają człowieka w jego duchowym wymiarze¹⁹. Jest pojęciem bardzo wieloznacznym, miękkim i jakby powiedział Gianni Vattimo, bardzo słabym. Charakteryzuje się całkowitym brakiem odniesienia do transcendencji, co jest najważniejszą cechą, właściwością, prawdziwej duchowości.

Nowa duchowość jest nowym, specyficznym fenomenem społeczno-kulturowym, gdzie jest produktem dla zysków i jak każdy inny towar wystawiona jest na globalnym rynku próżności do konsumowania, za który trzeba jednak odpowiednio słono zapłacić. Nowa duchowość jest niedefiniowalna, otwarta, pozbawiona autorytetów, tradycji i opiera się indywidualnych subiektywnych przeżyciach jednostek oraz oferuje różne sensory i dowolne interpretacje życia.

Pragnienie duchowości i jego zaspokajanie jest nierozzerwalnie związane z *sacrum*. Nowa duchowość tęsknotę za *sacrum* realizuje poprzez ersatze *sacrum* i jest zideologizowana. Realizuje się ją poprzez duchowość alternatywną, różne mistycyzmy, narcystyczny idealizm, modne style życia, różne diety, estetyczne modyfikacje własnego ciała, źle pojętą ekologię czy takie ucieczki od życia jak indywidualne, ekstremalne wyprawy sportowe. Człowiek sam sobie tworzy swoje zastępcze, nowe *sacrum*, *sacré sauvage*²⁰ — wielopostaciowe, zmienne, dzikie; taki człowiek idealizuje, sakralizuje swoje Ja, tworzy swoją kulturę, religię, sam się zabawia w świecie, gdzie króluje hasło *anything goes* — wszystko wolno. Dopomaga mu w tym cały przemysł związany z pseudoduchowością, taką jak: New Age, astrologia, wszystkie sekty i inne ruchy religijne, ezoteryczne, szamańskie, szarlatańskie, nowe i stare synkretyzmy, posługujące się między

¹⁹ Por. A. Posacki, *Pseudopsychologia, czyli nowe formy zniewolenia*, „Paideia” 4/2022, s. 277.

²⁰ Por. R. Bastide, Roger, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris 1975, s. 214–236.

innymi takimi modnymi pojęciami, jak: integralny, holistyczny, tajemnicze siły, różne energie, moce i poziomy wtajemniczenia.

Duchowość, praktyki duchowe w żadnym wypadku nie mogą być ani produktem, ani towarem i nie można ich kupować ani sprzedawać, ani w żaden inny sposób nimi kupczyć, czy je konsumować. »W kulturze zachodniej duchowość jest także towarem, a jej upowszechnianie wyspecjalizowaną, kosztowną usługą, na którą istnieje popyt na „duchowym rynku”«²¹.

Ta utowarowiona nowa duchowość jest perfekcyjnie marketingowo–promocyjnie zorganizowana, bo przynosi bardzo wielkie zyski w skali globalnej i jest oferowana jako różnego rodzaju kursy, treningi, rekolekcje, praktyki, zjazdy, seminaria, konferencje, spotkania, warsztaty, szkolenia, terapie, dni skupienia, odosobnienia i tym podobne. Jest tak profesjonalnie przygotowana, że w trakcie ich trwania człowiek czuje się świetnie, wręcz cudownie i ma poczucie maksymalnego zadowolenia, z radością dziecka, ale po powrocie do domu to wszystko nagle znika, pozostaje zagubienie, nieufność, rozdwojenie, niepewność oraz dodatkowo rozdarcie pomiędzy wyobrażonymi duchowymi potrzebami, wykreowanymi przez globalny rynek, podbijanymi przez mody, trendsettrów, celebrytów i wpływowych ludzi masowej, niskiej kultury, a zaspokojeniem pragnienia prawdziwej duchowości, która bez tego potęguje się jedynie po takich doświadczeniach. Duchowość nie może być i nie jest towarem, produktem, zatem nie można nią kupczyć. Ekonomizacja duchowości jest pułapką, obarczoną bardzo dużym ryzykiem dla człowieka pragnącego zaspokoić swoje pragnienie duchowości.

Nie będziemy się dłużej zatrzymywać nad szkodliwą dla duchowości człowieka nową pseudoduchowością, która praktykowana jest głównie poprzez wprowadzanie w chwilowy dobry nastrój, tak zwany dobrostan, co tylko pogłębia odczuwany kryzys duchowy, prawdziwą katastrofę duchową współczesnego człowieka. Przez to zaczyna człowiekowi brakować celu i sensu istnienia. Chodzi mi tu jedynie o to, by wyraźnie rozróżnić prawdziwą duchowość i prawdziwe *sacrum*, prowadzące do rozwoju i doskonalenia się człowieka w wymiarze duchowym. Tylko taka duchowość pozwoli człowiekowi na pełne zaspokajanie odczuwanego coraz bardziej pragnienia duchowego

²¹ H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura: wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 127–128.

a przez to uniknięcia egzystencji w nieustającej cichej rozpacz, o której pisał Jan Patočka²².

5. Duchowość według Ralpa Waldo Emersona

Ideę duchowości jako odrębną dziedzinę określił po raz pierwszy Ralph Waldo Emerson²³ (1803–1882), który uchodzi za niekwestionowanego przywódcę Ruchu Transcendentalistów w Nowej Anglii. Był główną postacią XIX-wiecznego transcendentalizmu. Transcendentaliści podkreślali intuicyjne, eksperymentalne podejście do duchowości.

Emerson nie zgadzał się z empirystami, którzy przyjmowali, że rzeczywistość jest tym, co jest przedmiotem poznania zmysłowego, co tym samym powoduje wykluczenie duchowości. Jest to też typowy błąd popełniany przez materialistów. Błąd ten skutkuje tym, że człowieka traktuje się jedynie jako ewolucjonistyczny materialistyczny wytwór przyrody. To jest bardzo uproszczona i z gruntu fałszywa koncepcja człowieka, wynikająca z tego, że nauka i też psychologia nie ma żadnych narzędzi do badania rzeczywistości duchowej. Emerson uważał, że człowiek jest zdolny do transcendencji, do wykraczania poza dane empiryczne i doświadczania rzeczywistości duchowej.

Emerson był idealistą, który przyjmował mistyczną i duchową jedność człowieka, co stanowiło podstawę jego indywidualizmu moralnego i subiektywizmu etycznego. Reprezentował swój własny, zmistycyzowany indywidualizm, zawsze dla dobra ludzkości. Emerson twierdził, że każdy człowiek może się duchowo rozwijać, kierując się „wewnętrznym światłem”, głosem sumienia i zdrowego rozsądku może rozpoznawać swoje powołanie, swoje umiejętności i talenty, a tym samym nieustannie się doskonalić.

Tylko właściwe rozpoznanie i potem realizowanie indywidualnego powołania każdego człowieka sprawia, że wytwory człowieka będą coraz doskonalsze, a dbanie o otaczający świat uczyni życie człowieka coraz lepszym. Myślenie jest niematerialne i odbywa się w obszarze duchowym człowieka. Emerson

²² J. Patočka, *Człowiek duchowy i intelektualista*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, „Logos i Ethos” 1/1993, s. 125–134.

²³ R. T. Ptaszek, *Emerson Ralph Wald*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 135–137.

bardzo pięknie określa akt myślenia: „Kiedy akt myślenia odbywa się w umyśle, kiedy spoglądamy na siebie samych w świetle myśli, dostrzegamy całe nasze życie w pięknie. Człowiek żyjący jest jednością duchowo–cielesną, a duchowość jest jego naturalną właściwością, stąd tak wielkie pragnienie doświadczania i odczuwania życia na poziomie duchowym.

Doskonalenie duchowe odbywa się często na drodze *sophrosyne*, ze starogreckiego σωφροσύνη, czyli cnoty moralnej oznaczającej umiarkowanie, samokontrolę, samowiedzę, samoograniczenie, rozwagę i przede wszystkim panowanie nad sobą. Doskonalenie to skutkuje stanem najwyższej koncentracji, dodatkowo wywołanej przez piękne słowa, stanem wyciszenia, spokoju i w końcu ciszy duchowej. Duchowość związana jest ze świadomością kondycji egzystencjalnej i bezpośrednio wpływa na harmonię i spokój wewnętrzny.

6. Kultura — sceną uprawy duchowości

W tekście *Kultura uprawą ducha jest!* ukazano, jak poprzez kulturę, głównie niematerialną, a zwłaszcza muzykę, sztukę, człowiek pobudza, rozwija, ubogaca i doskonali swój wymiar duchowy. Dla rozwoju życia duchowego kluczowa jest kultura, bowiem: „Kultura uprawą ducha jest! Dlaczego? Bo dobry wybór najlepszych stworzonych przez człowieka dzieł, myśli i ich kontemplacja wznosi nas na wyżyny doświadczenia piękna i blasku, dla którego po prostu warto żyć. Taki przekaz drugiego człowieka jest dobrym tchnieniem ust, odbiciem myśli, uczuć i piękna duszy. Kultura bez uprawy ducha jest bezduszna i prowadzi do degradacji, degeneracji człowieka, do umniejszania istoty człowieczeństwa, do wygodnego i bezmyślnego wegetowania”²⁴.

Bez uprawy ducha nie damy sobie rady w codziennej egzystencji, kiedy często w desperacji szukamy sensu naszego zaistnienia i trwania w nim. Zanim dopadną nas problemy, które już nie dają nam żyć i też pytania o sens życia, kierujmy siebie do nabycia elegancji duchowej poprzez kulturę, by już tej drogi nie opuścić. Na tej drodze ryzyko popadnięcia w niepokojące stany jest dużo mniejsze, a jeżeli w nie popadniemy, to szansa wyjścia z nich jest dużo większa.

²⁴ *Kultura uprawą ducha jest!* [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od poszukiwania mądrości do dobrze i spełnionego życia*, t. 4, Warszawa 2020, s. 48.

Kulturę, a w tym szczególnie sztukę i muzykę, bardzo trudno wyobrazić sobie bez duchowego w niej czynnika. Kultura uprawą ducha jest. Ważne jest, by rozróżnić dzieła ubogacające ducha, od tych, które ducha zubażają i należą do antykultury. Dbajmy o to, by chodzić na koncerty, wystawy, do księgarni, by nauczyć się odczuwać i doświadczać zawartego w dziełach piękna duszy ich twórców. Dbajmy też o to, by w naszych domach rozbrzmiewała dobra muzyka, wisiały dobre oryginalne obrazy, by pod ręką były zawsze dobre książki. Bez tworzenia i percepcji dzieł sztuki i muzyki, trudno jest doświadczać i odczuwać zawarte w tych dziełach piękno, które trwa. Jest nam tak samo niezbędne do harmonijnego życia w zgodzie ze sobą jak powietrze, woda i pożywienie.

Na szczęście, pragnienie duchowości jest tak silne u człowieka, że nigdy nie ustaje. Scjentyzm z materialistycznym ujęciem człowieka i świata nie jest w stanie tego pragnienia wyeliminować. Kłoczowski pisze, że „żyjemy w czasach przełamywania się dotychczas akceptowanych i przyjętych kanonów kultury opartej na paradygmacie materialistycznym i scjentyistycznym. Wiele prądów przeciwstawia się kulturze czysto konsumpcyjnej i pragmatycznej, poszukując dla człowieka przestrzeni wewnętrznej wolności i autentyczności. Podejmowane są rozliczne — i często sprzeczne ze sobą — próby bardziej globalnego (»holistycznego«) opisanie człowieka i jego miejsca w świecie”²⁵.

W duchowości najtrudniejsze jest jej poznawanie. Łatwiej jej doświadczać, odczuwać, ale człowiek dąży do poznawania i z tym tutaj proponuję się zmierzyć. Bardzo dużo prób poznawania duchowości ukazuje nam, że nauki przyrodnicze i psychologia nie pomagają w tym poznawaniu, bowiem nie ma takich narzędzi i metod, by na początek choćby stwierdzić istnienie ducha, duszy, duchowości. Wszelkie tego typu próby prowadzą jedynie do wielu kontrowersji i sporów filozoficznych, światopoglądowych oraz religijnych. Duchowość traktowana jest jako odrębny, antynaturalistyczny wymiar osoby ludzkiej, bardzo trudny do weryfikacji.

Duchowości zatem nie sposób badać przyjętymi metodami naukowymi i dlatego ani nauki szczegółowe oraz psychologia jako nauka duchowości szczegółowo badać nie mogą. Zachodnia nauka w pierwszym rzędzie bada, głównie fragmentarycznie, świat materialny i bierze pod uwagę rzeczywistość fizyczną, pomijając rzeczywistość niematerialną, duchową, bo nie ma nauko-

²⁵ J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość*, [w:] *Fenomen duchowości*, dz. cyt., s. 13.

wych narzędzi do jej zbadania. Człowiek, jako jedność duchowo–cielesna, wrywa się ze scjentystycznej ograniczoności materii i wyczuwając tajemnicę istnienia zwraca się ku transcendencji z niepojętym pragnieniem duchowości.

Psychologia to nauka badająca mechanizmy i prawa rządzące psychiką. Mimo, że nie ma tu ostrej granicy, to należy dobrze rozróżnić życie psychiczne człowieka i życie duchowe, stan psychiczny i stan duchowy człowieka. Tak samo rozróżniamy stan intelektualny ubogacony kulturą, wiedzą od stanu czysto duchowego też ubogaconego kulturą. Ludzie na swój sposób genialni, korzystający z kultury wysokiej, mogą być duchowymi karłami, kiedy zabraknie im czysto duchowych cech w zakresie zachowań moralnych. Znamy z historii choćby takich karłów duchowych, jak oprawcy nazistowscy, którzy byli uczonymi i tych którzy potrafili zachwycać się wysokiej klasy dziełami sztuki, czy muzyką²⁶.

Odczucie pragnienia duchowości pociąga za sobą automatycznie potrzebę zrozumienia, czym jest duchowość i co jest najważniejsze w tym poznaniu. Są to przede wszystkim wartości duchowe, jak: wiedza, zrozumienie sensu, harmonia wewnętrzna. Jednocześnie równość, życzliwość, troska, miłość, otwarcie na wszystkich, dalej piękno i porządek, to znaczy tworzenie i równocześnie odkrywanie piękna i porządku oraz zgoda na los, pokora wobec losu²⁷. Nie można tych wartości rozdzielić, bo wpadniemy w pułapkę pustki aksjologicznej, wypranej z podstawowych duchowych wartości. Czym to skutkuje, bardzo dobrze wiemy doświadczając ogromu zła ciągle wyrządzanego przez duchowych karłów człowiekowi i ludzkości. W swej istocie duchowo–cielesnej człowiek jest powołany przez Dobro do odpowiedzialności za siebie, za Drugiego i oczywiście za świat, który go otacza²⁸. Bez duchowości czeka człowieka jedynie, jak wyrażał się Emmanuel Lévinas „okropność” i „przerażenie”.

²⁶ Tamże, s. 26.

²⁷ Tamże, s. 30.

²⁸ Pisze o tym U. Wolska: *Człowiek odpowiedzialności*, [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od poszukiwania mądrości do dobrze i spełnionego życia*, t. 1, Warszawa 2019, s. 137–148; *Filozofia dialogu, filozofią dobrego spotkania*, [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od poszukiwania mądrości do dobrze i spełnionego życia*, t. 3, Warszawa 2019, s. 43–60.

7. Dehumanizacja człowieka i próby jej przezwyciężenia

Coś innego jeszcze wprowadza dziś człowieka w okropność i przerażenie. Przyjmując jedność duchowo–cielesną zderzamy się z problemem wykorzystania żywego jeszcze ludzkiego ciała, to znaczy takiego, w którym jest jeszcze życie, czyli nie można takiej osoby uznać za zmarłą, a tym samym pochować, do pozyskania części takiego ciała do wtórnej przeróbki w innym żyjącym ciele. Dopiero po pobranych organach, następuje śmierć i takie ciało wydane jest do pochówku. Na naszych oczach zmienia się oblicze moralne całej naszej cywilizacji²⁹. Przyjęcie kryterium śmierci mózgowej jako sygnału, by z żywego ciała pobierać organy do przeszczepu, jest odsakralizowaniem człowieka i uczynieniem z żywego jeszcze ciała, a tym samym człowieka, przedmiotu, wartości utylitarno–użytkowej. Podejrzewam, że nie wszyscy, biorący udział w tym procederze zdają sobie do końca sprawę z tego, co czynią. Jeszcze nie jest za późno na takie refleksje, ale wydaje się, że sprawy zaszły za daleko. Kto zechce, może już dotrzeć do wielu opisów, gdzie po stwierdzeniu śmierci mózgowej człowiek odzyskał świadomość i jeszcze długo żył, i kiedy też po stwierdzeniu śmierci mózgowej oraz podjęciu decyzji o pobraniu części do przeszczepów, zaniechano dalszych prób ratowania człowieka, a w innym wypadku, kiedy nie było zgody na pobranie organów, przystąpiono do dalszych czynności ratunkowych z pozytywnym skutkiem. W Polsce mówi o tym i pisze profesor Jan Talar³⁰. Czy takiej zmiany oblicza moralnego chcemy i czy takie manipulacje na żyjącym człowieku, na żywym ciele ludzkim, zyskują pełną akceptację naszej świadomości? Do zgody na ten stan rzeczy, czy też obojętności wobec tych faktów przyczynia się postępująca pustka, próżnia duchowa.

Pustka braku duchowości jest nie do zniesienia, skutkuje odczuwaniem bezsensu życia i prowadzi do chęci wyboru niebycia. Potrzeba i pragnienie życia duchowego objawiają się głównie w momentach stawiania sobie metafizycznych pytań o swoje i świata bycie, o sens tego wszystkiego oraz szukania na nie odpowiedzi. Pytanie te są różnie zadawane, ale zawsze krążą wokół tego: Kim je-

²⁹ Por. J. Kopania, *Transplantacje — oznaka nowej moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1 (XXVII) 1999, s. 125–49; tenże, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 47–69.

³⁰ Por. J. Talar, *Śpiączka mózgowa, a tak zwana „śmierć mózgu”*, Bydgoszcz 2018; tenże, *Czarna księga tak zwanej „śmierci mózgu”*, Bydgoszcz 2021; tenże, *Śmierć mózgu nie istnieje. Organy pobiera się od żywych ludzi*, https://www.youtube.com/watch?v=usOVEkLkO_U [dostęp z dn. 28.12.2022].

steśmy? Po co żyjemy? Dokąd to wszystko, i w tym JA zmierzam? Wynikają one z potrzeby poznania i zapoczątkowują myślenie transcendujące. W tradycji realizmu filozoficznego na bazie filozofii klasycznej, właśnie doświadczenie spontanicznego, przedrefleksyjnego poznania ma charakter transcendentalny i od tego momentu budzimy się do życia duchowego³¹.

O poszukiwaniu sensu bardzo dużo pisał austriacki psycholog i psychiatra Victor E. Frankl; jego ujęcia duchowości człowieka nie różnią się bardzo od ujęć filozoficznych. Określał człowieka jako istotę o trzech wymiarach: biologicznym, psychologicznym i duchowym, który jest bardzo intymny i bezpośrednio wpływa na rozwój moralny. Każdy człowiek pragnie odczuwać sens swojego istnienia i każdy może to osiągnąć na drodze rozwoju duchowego. Człowiekiem wolnym może być człowiek rozwinięty duchowo, jest wówczas zdolny do dokonywania wyborów wsparty o najwyższe wartości, zdecydowanie wykraczające poza własne doraźne korzyści, co zawsze skutkuje doświadczeniem upragnionego odczuwania sensu istnienia. Bez rozwoju duchowego, pisze Frankl³², grozi człowiekowi „doświadczenie otchłani”, „pustka wewnętrzna”, „życiowa próżnia”, czyli jak pisał, *Das existentielle Vakuum* — pustka egzystencjalna, która będzie się nasilać i stawać się coraz powszechniejszym problemem w postaci rozwijającej się acedii, nudy i apatii³³. Ludzi pozbawionych możliwości rozwoju duchowego bardzo łatwo jest uprzedmiotowić i wykorzystywać jako rzecz, środek, narzędzie. „A ludzie nie są przedmiotami, które istnieją tak jak krzesła czy stoły. To żywe istoty; gdy stwierdzają, że życie ich sprowadza do egzystencji krzesła czy stołu, są w stanie je sobie odebrać”³⁴. Do tego prowadzi pustka egzystencjalna, duchowa, która skutkuje samozniewoleniem się przez opętanie potrzebą pomnażania majątku, gdzie wyższe wartości duchowe są odrzucane, co w końcu też prowadzi do odczucia bezsensu życia i woli nieżycia. Życie samo w sobie zawsze ma sens, tak samo jak życie każdego człowieka³⁵. Frankl podkre-

³¹ Por. *Uprawa intelektu*, [w:] U. Wolska, *Problemy rzeczywiste i pozorne*, „Paideia” 4/2022, s. 271.

³² Por. *Egzystencjalna pustka: wyzwanie dla psychiatrii*, [w:] V. E. Frankl, *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018, s. 11–29.

³³ Por. V. E. Frankl, *Wola sensu, Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka Warszawa 2010, s. 88–89.

³⁴ W. I. Thomson, *Antropology and the study of values*, „Main Currents in Modern Thought” 19/1062, s. 37.

³⁵ Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

śla słowa Einsteina, według którego „człowiek, który uważa swe życie za pozbawione sensu, jest nie tylko zwyczajnie nieszczęśliwy, ale i niezdolny do życia”³⁶.

Najsilniej odczuwa człowiek duchowość w miłości w ujęciu duchowo–cielesnym. W *Szczelinach istnienia* Joanna Brach–Czaina³⁷ pisze: „W miłości ciało jest ciałem ducha [...] w miłości duch jest całym ciałem”³⁸. Żyjąc w jedności duchowo–cielesnej, wszelkie doświadczenie duchowości wymaga cielesności. W miłości najbardziej, najsilniej bezpośrednio dotykamy istoty naszego istnienia w duchowo–cielesnej jedności, „kochamy ciałem duchowym, tym samym, którym umieramy [...] Substancją miłości jest ciało uduchowione”³⁹. W akcie miłości zaciera się różnica między materialnością i niematerialnością bytu. W akcie miłości duch, dusza wciela się w nowe istnienie, w nowego człowieka, w jego jedności duchowo–cielesnej. W tym momencie człowiek doświadcza istnienia z niespotykaną i niepojętą siłą. Akt miłości jest uczestnictwem łączenia się ducha z materią. W akcie miłości człowiek najpełniej dotyka tajemnicy istnienia. Jest on najdoskonalszym otwarciem się na niepojętość i zarazem pełnię istnienia.” Nasza cielesność wysunięta poza siebie, przelewająca się, przeistoczona w ducha, pozwala nam przez mgnienie przemiany rozpoznać się we wnętrzu istnienia. Czy nie jest to czasem cel miłości? Osadzenie w istnieniu”⁴⁰.

Pragnienie duchowości, doświadczenie niematerialnego wymiaru ludzkiego życia jest tak silne we współczesnym świecie, że zauważamy już, iż kończy się czas kultury opartej na paradygmacie scjentyistycznym, a tym samym materialistycznym, że coraz więcej głosów opowiada się przeciw kulturze głównie konsumpcyjnej i pragmatycznej. Człowiek pragnie w wymiarze duchowym bazować na określonych wartościach nadających sens jego istnieniu i odczuwać z tego radość trwającą dłużej niż chwilowe zaspokojenie pokus materialnych i konsumpcyjnych.

Zauważmy wyraźnie związek duchowości z samym życiem. Jeżeli przyjmujemy, że człowiek w swej istocie jest jednością duchowo–cielesną póki żyje, a ciało jest materialne, a duchowość niematerialna, to spokojnie możemy stwierdzić, że jest wyraźny związek duchowości w człowieku żyjącym z życiem. W martwym ciele nie ma ani życia, ani duchowości. W języku potocznym spotykamy się

³⁶ Por. V. E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie...*, dz. cyt., s. 71.

³⁷ J. Brach–Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 163–166.

³⁸ Tamże, s. 163.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 165.

z powiedzeniem, że 'ktoś zamarł i wyzionął ducha'. Wolfgang Goethe pisał *Geist ist das Leben, Leben*⁴¹ — duch to życie życia. Kant nazywał ducha „Ożywiającą zasadą w człowieku”⁴², ożywiającą zasadą ludzkiego umysłu, która odpowiedzialna jest za całą kreatywną stronę człowieka, stwarzającą całkiem nowe formy za pomocą intelektu, niezależnie od zmysłów, niespotykane w przyrodzie.

8. Wnioski końcowe

Doskonalenie duchowe odbywa się między innymi poprzez niematerialne, duchowe wytwory człowieczej kultury. O ile wytwarzanie ich, zatrzymywanie w nich piękna duszy twórcy, artysty jest oczywiste, to już odbiór przez drugiego człowieka jest już bardzo skomplikowany. I tak „życie duchowe jednego człowieka jest dostępne drugiemu tylko za pośrednictwem utrwalonych (zmaterializowanych) artykulacji tego życia, które ten drugi musi próbować zrozumieć. Osobliwość tego wieloaspektowego rozumienia [...] wprowadza na arenę hermeneutykę, jako ogólną teorię rozumienia wytworów ducha”⁴³. Wymaga to zawsze głębokiego, wewnętrznego duchowego zaangażowania i ćwiczenia, bowiem coraz częściej spotykane przy prezentacjach szczegółowe opisy nie wystarczą do tego, by odbiorca w pełni odczuł i zrozumiał, na przykład blask piękna bijący z dzieł sztuki. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling w swoim dziele *Filozofia ducha, to filozofia estetyki*⁴⁴ pisze, że człowiek powinien sobie wyrobić specjalny zmysł estetyczny, bowiem bez niego nie da się twórczo niczego rozważać. Poziom i rozwój życia duchowego człowieka zależy od stopnia jego uczestnictwa w kulturze, a zwłaszcza w kulturze niematerialnej.

Współcześnie, gdzie prawd subiektywnych jest tyle, ile ludzi na świecie, a prawda obiektywna jest odrzucana, gdzie zderzamy się ze skrajnym subiektywizmem i relatywizmem oraz źle pojętym indywidualizmem, gdzie już nie mówi się o *sacrum* i transcendencji, zauważamy generowanie indywidualnych duchowości, uniemożliwiających komunikowanie i współdziałanie, gdzie nie może być mowy o wzajemnym doskonaleniu się i rozwoju duchowym,

⁴¹ W. Goethe, *Westöstlicher Diva*, [w:] *Werke*, t. 2, Monachium 1978, s. 75.

⁴² *Fenomen duchowości*, dz. cyt., s. 67.

⁴³ Tamże, s. 69.

⁴⁴ R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 150, 152.

co skutkuje wielkim osamotnieniem duchowym człowieka, prowadzącym do odczuwania bezsensu życia i pragnienia niebycia.

Pragnienie duchowości wskazuje, że człowiek intuicyjnie wyczuwa, że bez duchowości życie naznaczone jest nieprzeziętą bezduszością, a wolność bez duchowości jest błąkaniem się w duchowej pustce. Największym zagrożeniem dla człowieka jest właśnie ubóstwo duchowe. Tu nie chodzi o 'ubogich w duchu' w rozumieniu Ewangelii chrześcijańskiej, czyli pokorę ludzkiego ducha, co skutkuje całkowitym darem z siebie⁴⁵. Tutaj chodzi o ubóstwo duchowe dotyczące wyborów ludzkich, a właściwie braku wyboru dobra dla siebie, dla współistniejących i dla świata. Człowiek ubogi duchowo, mimo że ma wpisana w swoją naturę synderezę — prasumienie, które nieustannie woła *bonum faciendum, malum vitandum* — czyni dobro, zła unika, czyni zło nazywając go dobrem, lub uważa, że czyni dobro, ale skutek tego czynu jest złem. Ubóstwo duchowe jest konsekwencją złych wyborów. Złe czyny, działania ludzkie wprowadzają człowieka w nędzę duchową, w pustynię wartości duchowych i w końcu w świat ubóstwa duchowego, często kończąc się odczuwaniem bezsensu samego życia i pragnieniem niebycia. O ubóstwie duchowym świadczy brak wartości duchowych, z których najważniejszymi są prawda, dobro i piękno, a zwieńczeniem ich wszystkich jest zawsze miłość. Dlatego tak ważne jest doskonalenie duchowe, uprawa ducha przez właściwą kulturę, które trwa przez całe życie człowieka, by w chwili śmierci osiągnąć swoje optimum.

W dzisiejszym, zsekularyzowanym świecie odczuwany jest wielki niepokój wewnętrzny, głód duchowości, odczuwane jest pragnienie duchowości, pragnienie rozróżniania dobra i zła, kłamstwa i prawdy, pragnienie odczuwania sensu zaistnienia i trwania w blasku piękna, co prowadzi człowieka do odpowiedniej aktywności w wymiarze duchowym, do sięgania po wartości, które znajdują się poza życiem, do transcendencji wykraczającej poza tak gloryfikowany rozum.

Człowiek został stworzony do życia duchowego, do doświadczania dobra i prawdy, do zachwyty, do pokoju i do odczuwania blasku piękna i radości istnienia, co skutkuje najwyższym szczęściem życia człowieka.

⁴⁵ „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”, Mt 5, 3; „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je”, Łk 17,33.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 2004.
- Bastide R., *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris 1975.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018.
- Emerson R., *Eseje* [I], *Prawa duchowe*, tłum. A. Tretiak, Lublin 1997.
- Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009.
- Frankl V. E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka Warszawa 2010.
- Frankl V. E., *Egzystencjalna pustka: wyzwanie dla psychiatrii*, [w:] *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.
- Goethe W., *Westöstlicher Diva*, [w:] *Werke*, t. 2, Monachium 1978.
- Grom B., *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a kultura: wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004.
- Happold F. C., *Mysticism*, London 1963.
- Kamiński S., *Duch*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 731–734.
- Kłoczowski J.A., *Czym jest duchowość?*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- Kopania J., *Transplantacje — oznaka nowej moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1 (XXVII) 1999, z. 1, s. 47–69.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w filozofii Tomasza z Akwinu i współczesnych tomistów*, Warszawa 2004.
- Krąpiec M. A., *Dusza ludzka* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 758–760.
- McCarroll P., O'Connor Th., James St., Meakes E., *Assessing plurality in Spirituality Definitions*, [w:] *Meier et al., Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2005.
- Panasiuk R., *Schelling*, Warszawa 1987.
- Patočka J., *Człowiek duchowy a intelektualista*, [w:] tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
- Posacki A., *Pseudopsychologia, czyli nowe formy zniewolenia*, „Paideia” 4/2022, s. 277–292.

- Ptaszek T., *Emerson Ralph Wald*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 135–137.
- Sheldrake P., *A Brief History of Spirituality*, Oxford 2007.
- Talar J., *Czarna księga tak zwanej „śmierci mózgu”*, Bydgoszcz 2021.
- Talar J., *Śpiączka mózgowa, a tak zwana „śmierć mózgu”*, Bydgoszcz 2018.
- Talar J., *Śmierć mózgu nie istnieje. Organy pobiera się od żywych ludzi*, https://www.youtube.com/watch?v=usOVEkLkO_U [dostęp z dn. 28.12.2022].
- Thomson W. I., *Antropology and the study of values*, "Main Currents in Modern Thought", 19/1062.
- Wolska U., *Camus — podziw nad pogardę dla człowieka*, [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 5, w druku.
- Wolska U., *Człowiek odpowiedzialnością*, [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 1, Warszawa 2019, s. 137–148.
- Wolska U., *Filozofia dialogu, filozofią dobrego spotkania*, [w:] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 3, Warszawa 2019, s. 43–59.
- Wolska U., *Kultura uprawą ducha jest*, [w:] *Terapia Filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 4, Warszawa 2020, s. 47–64.
- Wolska U., *Problemy rzeczywiste i pozorne*, „Paideia” 4/2022, s. 257–275.
- Zohar D., Marschall I., *Inteligencja duchowa*, tłum. P. Turski, Poznań 2001.

DESIRE FOR SPIRITUALITY — WHAT IS HUMAN SPIRITUAL LIFE?

Summary

In the text *Desire for Spirituality — What Is Human Spiritual Life?* I undertake to show the practical side of spirituality in the everyday existence of man. Man, not only wants spirituality, but most of all seeks all ways to satisfy this desire. For this, in the first place, he needs knowledge and understanding of what spirituality is? In line with my conviction, I adopted philosophical approaches that agree that man is a spiritual and body unity, and on this basis, I try to present the problem of experiencing spirituality throughout a person's life. In the spiritual dimension, we collide with the search for answers to the con-

stantly arising questions — Who am I? Where am I from? What am I for? and how does it all make sense? I emphasize that spirituality is immaterial, beyond the realm of physics, of what is material, but it is undoubtedly related to the reality that man experiences and lives in. It is every interpersonal relationship, human — human, human — world and human — cosmos relationship. The most important relationships of love and friendship are also immaterial. Besides, it is consciousness, every human thought, feeling, emotion, the feeling of truth, good, and on this basis the splendor of beauty, joy of existence and happiness. This is what this text is about.

Keywords: desire for spirituality, spiritual–body unity, intelligence and spiritual elegance.

GRZEGORZ WĄCHOL¹, LESZEK WANAT²

**PERSPEKTYWA λόγος I ἀρετή
W PROCESIE INTEGRACJI OSÓB
Z DYSFUNKCJAMI PSYCHICZNYMI**

1. Punkt wyjścia. 2. Lógos (λόγος) i areté (ἀρετή) jako inspiracja dla terapii. 3. Praktyczna odpowiedź filozofii? 4. Perspektywa spotkania i integracji osób z dysfunkcją psychiczną. 5. Dyskusja i wnioski.

Abstrakt

W pracy podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość zastosowania technik i narzędzi proponowanych przez filozofię, a dedykowanych środowisku osób z zaburzeniami psychicznymi. Oczekiwanym celem była identyfikacja uwarunkowań, umożliwiających integrację osób doświadczonych dysfunkcjami mentalnymi z „tradycyjną” grupą społeczną. Tłem refleksji uczyniono filozoficzną perspektywę namysłu nad *lógos* (λόγος) i *areté* (ἀρετή), widzianą w kontekście psychoterapii egzystencjalnej i aretologii. W ramach badań własnych zweryfikowano wybrane przykłady spotkań z osobami z dysfunkcją psychiczną, których analiza może posłużyć jako krytyczna inspiracja dla terapii filozoficznej. W konkluzji sformułowano najważniejsze wnioski i rekomendacje.

¹ Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Katedra Psychologii i Psychopatologii Rozwoju Człowieka, Kraków, e-mail: grzegorz.wachol@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6427-7231.

² Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków, e-mail: leszek.wanat@gmail.com; ORCID: 0000-0002-1166-9258.

Słowa kluczowe: *areté, lógos*, filozofia, dialog, spotkanie, aretologia, logoterapia, dysfunkcyjność psychiczna.

1. Punkt wyjścia

Pytanie o obecność filozofii w edukacji permanentnej wydaje się zasadne przynajmniej z dwóch perspektyw. Pierwszą jest odniesienie filozofii do tak zwanych kompetencji przyszłości. Ich promocja, programowana w rezultacie popularnych badań opinii, zdaje się nie dostrzegać obecności tej „archaicznej” dyscypliny, uznając ją za relik. Drugą jest pytanie o „tu i teraz” filozofii, czyli stosując język marketingu — o kompetencje terażniejszości. W takim ujęciu namysł filozoficzny staje się w procesie edukacji dla biznesu (każdy ma przecież na uwadze jakiś własny interes) najzwyczajniej zbędny. Gdyby jeszcze zapytać o kompetencje „z przeszłości”, można zostać obdarowanym w najlepszym wypadku życzliwym uśmiechem, wyrażającym twórcze politowanie.

Przywołane perspektywy dotyczą zarówno tych, którzy zawodowo lub z zamiłowania uprawiają filozofię, jak i wszystkich, którzy poprzez filozofię poszukują odpowiedzi na najważniejsze życiowe pytania. Pierwsi przeżywają egzystencjalny dylemat: wziąć udział w wyścigu o nieliczne miejsca, które „nowoczesne społeczeństwo” pozostawiło filozofom, albo przekwalifikować się na jeden z modnych „zawodów przyszłości”³, czy może poszukać innej drogi? Drudzy, świadomie lub nie, doświadczają marginalnej obecności filozofii na różnych poziomach edukacji, a w konsekwencji zostają wyposażeni w deficyt refleksji filozoficznej na ich indywidualnej drodze rozwoju osobistego i zawodowego. To zrozumią, że jedni i drudzy poszukują dla siebie jak najlepszego miejsca w życiu, będącego nie tylko zwyczajną vegetacją, ale wyzwaniem, pragnieniem, dążeniem do sukcesu, a może do... szczęścia. Finał tej drogi, niezależnie od światopoglądu, określa konkretna miara, niby prosta, oczywista, albo i nieoczywista. Zwykle bywa wyrażona słowem–kluczem. Jakim? Pytaniem o sens.

Poszukujący stawiają kolejne pytania i... dziwią się. Reakcja jest zatem prawidłowa. To efekt namysłu, a nawet krok w kierunku poszukiwania odpo-

³ Rozumienie pojęcia „zawód” niekoniecznie musi być jednoznaczne. Kto udzieli poszukującemu atrakcyjnej profesji gwarancji, że „zawód przyszłości” nie okaże się „rozczarowaniem” (zawodem) przyszłości?

wiedzi. „Bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto...” zauważył Sokrates, zapamiętany przez Platona⁴. Tak rozumiane zdziwienie ma jednak swoje konsekwencje. „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”⁵, czy jednak współczesny człowiek ma jeszcze chęć, by się zadziwić?

Zaproszenie do porzucenia bezmyślności, do odważnego podjęcia refleksji pozostaje aktualnym dziedzictwem sokratejskiego przesłania. Rzeczywiste wyzwania, problemy, wobec których staje człowiek, wyzwalają z uśpienia i obojętności. Jak pisał Platon, „nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale [wynikające] z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”⁶. Owszem, dla Sokratesa przygoda porzucenia bezmyślności nie skończyła się po ludzku rzecz ujmując *happy endem*. Filozofa oskarżono, wydano nań bezwzględny wyrok, przymuszając do spożycia trucizny. Czy opłaca się zatem Sokratesa naśladować? A jeśli taki los czeka również współczesnych filozofów? Jak zauważył Immanuel Kant, „jeśli naśladowuję jakąś filozofię, a wzór nie jest dobry (*richtig*), to także cała moja filozofia jest do niczego nieprzydatna. Naśladować czyjeś myśli nie znaczy filozofować — do tego trzeba myśleć samodzielnie i to *a priori*”⁷.

Czy ta konstatacja ma znaczenie praktyczne? Z własnymi myślami zmierzyć musi się, prędzej czy później, każdy człowiek. Nawet bezmyślny. Efekty bywają różne. To perspektywa rozciągająca się od pragnienia doskonałości, niekiedy nazywanego sukcesem, aż po dramat porażki, utożsamianej z doświadczeniem samotności, cierpienia, niepełnosprawności, a nawet śmierci. Konsekwencją

⁴ Platon, *Obrona Sokratesa* XXVIII, 7, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 281.

⁵ Platon, *Teajtet* 155D, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 39.

⁶ Platon, *Listy*, List 7, tłum. M. Maykowska, M. Pąckińska, Warszawa 1987, s. 50.

⁷ Por. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, tłum. A. Banaszkiewicz, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 14 (2001), s. 191–230. Encyklopedia filozoficzna stanowi zapis wykładu Immanuela Kanta, który nie został opublikowany za życia filozofa. Tekst ten Kant wygłaszał kilkakrotnie (w okresie 1768–1781) dla studentów Uniwersytetu w Królewcu. Artur Banaszkiewicz, tłumacz, zauważył, że tekst ten „umożliwia zaznajomienie się z poglądami Kanta z tego okresu, w którym obudzony już z „dogmatycznej drzemki”, poszukiwał on nowej drogi dla filozofii, a zwłaszcza dla metafizyki”. Podstawą przekładu był tekst *Encyklopedii filozoficznej* wydrukowany w *Kants gesammelte Schriften*, Band XXIX, Berlin 1980.

rezygnacji z wysiłku związanego z osobistym namysłem bywają wszelkiego rodzaju dysfunkcje, te zdiagnozowane i te przemilczane, skrzętnie, zwykle pozornie, ukrywane. Do czasu. Ujawniają się w najmniej oczekiwanym momencie i wywołują różne skutki. Od smutku i przygnębienia, po stres, stany lękowe, depresyjne, nerwicowe, aż do poważnych zaburzeń psychicznych włącznie.

Skoro źródłem ewentualnych dysfunkcji może być informacja i jej konsumpcja, a ściślej przetwarzanie informacji poprzez myślenie i odpowiedź na ten namysł, czy uprawnionym jest pytanie o zdolność do uruchomienia w człowieku reakcji odwrotnej — powrotu do źródła, do pierwszej, nieprzetworzonej informacji?⁸ Czy można zneutralizować lub „odwrócić” dysfunkcję? Czy można takim stanom zapobiegać, ograniczyć ich występowanie, a może nawet eliminować? O ile w środowisku ludzi uznanych za zdrowych, za wolnych przynajmniej od poważniejszych dysfunkcji, zaproszenie do refleksji filozoficznej, nawet jeśli wydaje się anachronizmem, nie budzi zasadniczo zdumienia czy sprzeciwu, o tyle dla osoby dotkniętej zaburzeniem psychicznym inicjatywa taka może wydawać się przeszkodą niemożliwą do pokonania. Czy słusznie?

Te właśnie niepokoje stały się inspiracją do podjęcia niniejszej pracy. Mając przy tym na uwadze skalę różnorodnych dysfunkcji, z jakimi boryka się człowiek u progu kolejnego kwartału obecnego wieku, doświadczony nie tylko własnymi ułomnościami, ale i skutkami wydarzeń zewnętrznych⁹, zarysowane wyzwanie wydaje się uzasadnione i potrzebne. Już tylko te spostrzeżenia wskazują na wagę problemu zarówno ze względów poznawczych, jak i utylitarnych. Nie chodziło bynajmniej o poszukiwanie marketingowo profilowanej innowacji¹⁰, a jeśli już,

⁸ Por. *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red G. Wąchoł, Kraków 2020, s. 9–13, 87–101.

⁹ Dotyczy to zarówno rygorów globalnej pandemii, jak też świadomości trwania „trzeciej wojny światowej w kawałkach”, w tym dramatu wojennego będącego konsekwencją zbrojnej agresji Rosji przeciwko Ukrainie. Papież Franciszek przy różnych okazjach zwracał uwagę, że nie można mieć złudzeń, gdyż niewypowiedziana trzecia wojna światowa trwa. Sytuacja nie tylko nie uległa zmianie, raczej potęguje się. Por. Franciszek, *Orędzie na 49. Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2016 roku (8 grudnia 2015), 2: AAS 108 (2016), 49, [w:] „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1 (379)/2016, s. 4.

¹⁰ Por. P. Drucker, *Innovation and entrepreneurship*, Routledge 2014 [first published by Butterworth-Heinemann 1985]. Wydaje się, że o użyteczności innowacji świadczy nie tyle stopień „nowoczesności” czy miara złożoności patentu okrytego zasłoną tajemniczości, ale... prostota.

to raczej takiej, którą stanie się odkryta oczywistość rozwiązania nieoczywistego problemu¹¹, choćby tylko w części.

Z tychże powodów podjęto próbę poszukiwania odpowiedzi na pytanie o możliwość zastosowania technik i narzędzi proponowanych przez filozofię, a dedykowanych środowisku osób z zaburzeniami psychicznymi, mając na uwadze potrzebę ich pozytywnej integracji z wolną od silnych dysfunkcji, „tradycyjną” grupą społeczną. W tym celu sformułowano hipotezę główną, w której założono, że integracja osób z zaburzeniami psychicznymi poprzez budowanie relacji bazujących na osobistej refleksji, w tym także naukowej, więc również filozoficznej jest możliwa, a jej powodzenie zależne jest od różnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych, których adekwatne, indywidualne uwzględnienie, warunkuje skuteczność owego działania.

Tłem podjętej refleksji uczyniono filozoficzną perspektywę namysłu nad *λόγος* (*lógos*) i *ἀρετή* (*areté*)¹². Ponieważ konsekwencje tego namysłu realizowane są między innymi w formule psychoterapii egzystencjalnej¹³

Austriacki ekonomista Peter Drucker określił innowację bez marketingowych dodatków, mówiąc o niej: *this is obvious*, zatem „takie to oczywiste”.

¹¹ L. Wanat, T. Potkański, *Effective leadership as one of the pillars of development of knowledge-based economy*, "Intercathedra" 26 (2010), s. 182–185.

¹² Punktem wyjścia podejmowanej refleksji stało się rozumienie pojęć greckich: *areté* (*ἀρετή*) — cnota, dzielność, najlepszość oraz *lógos* (*λόγος*) — słowo, rozum, myśl, ale również ich ujęć pokrewnych, praktycznych. Oczywiście oba pojęcia można rozumieć szerzej, wieloaspektowo, jednak dla potrzeb niniejszej pracy wskazano tylko wybrane, najważniejsze odniesienia. Czytelnik, jeśli przyjmie zaproszenie do osobistej refleksji, może je swobodnie rozwinąć, korzystając z różnych, dostępnych publikacji, zarówno z zakresu filozofii starożytnej, jak i współczesnych komentarzy. Por. Z. Pańpuch, *Arete*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 318–325; M. Osmański, *Logos*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 496–503.

¹³ Mówiąc o psychoterapii egzystencjalnej, nawiązano do tych koncepcji terapii, które uwzględniają całościowy stan (wymiar) człowieka. To propozycja podejścia pozytywnego, afirmującego ludzkie możliwości i aspiracje wraz z jednoczesnym uznaniem jego (człowieka) ograniczeń. Psychoterapia egzystencjalna nawiązuje do psychologii humanistycznej, psychoterapii doświadczałnej, psychoterapii głębi, a także psychoterapii relacyjnej. Za źródła terapii egzystencjalnej można uznać filozoficzne propozycje Friedricha Nietzschego oraz Sorena Kierkegaarda, a także Martina Heideggera i Jean-Paul Sartre’a. Za jednego z pierwszych terapeutów egzystencjalnych uznawany jest Otto Rank. Nurt ten rozwinęli Paul Tillich i Rollo May oraz Irvin Yalom. Ważną koncepcją jest również logoterapia, zaproponowana przez Viktora Frankla, a także psychologia humanistyczna. Rozwój tych nurtów wspierany był przez prace Stowarzyszenia Filadelfijskiego (The Philadelphia

i aretologii¹⁴, zwrócono uwagę na najważniejsze elementy tychże propozycji. Tak zarysowane ujęcie zilustrowano wybranymi przykładami z praktyki. Odwołano się również do doświadczeń zawodowych autorów. Wykorzystując elementy metody wielokrotnego studium przypadku, odsłonięto niektóre aspekty współpracy z osobami w sytuacji dysfunkcyjnej. W konkluzji sformułowano najważniejsze wnioski i rekomendacje, nie roszcząc sobie jednak prawa do uogólnień, wymagających podjęcia badań pogłębianych o znacznie szerszym zakresie. Podjęta analiza miała charakter pilotażowy, a jej oczekiwanym celem uczyniono przede wszystkim wskazanie najważniejszych obserwacji i ewentualnych kierunków dalszych badań.

2. *Areté (ἀρετή)* i *lógos (λόγος)* jako filozoficzna inspiracja dla terapii

Choć można oburzać się na stereotypy, jednym z nich jest źródłowe ukierunkowanie procesu wychowania ku doskonaleniu, czyli ukrytej w tym wyzwaniu „cnocie” — *ἀρετή (areté)*. To wydaje się oznaczać punkt startowy. Niekiedy także finisz. Otrzymujemy obraz statyczny. Bazując zatem na *ἀρετή (areté)* budowane są koncepcje, programy, idee, te zwyczajne, klasyczne, a także te niezwykłe, wśród nich terapeutyczne. Czy słusznie? Czy to jedyna możliwa konfiguracja? Warto przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu.

Próbując zmierzyć się z naturalnym pragnieniem człowieka, jakim wydaje się być perspektywa życia szczęśliwego, to ugruntowaną ofertą starożytnej filozofii greckiej jest życie zgodne z naturą. Oczywiście można odwołać się do poglądów

Association), a także założonego w 1998 roku Towarzystwa Analizy Egzystencjalnej (Society for Existential Analysis) oraz utworzonej w roku 2006 Międzynarodowej Społeczności Terapeutów Egzystencjalnych (International Community of Existential Counselors). Por. P. Szczukiewicz, J. Olszewski, *Podejście egzystencjalne w psychologii i psychoterapii — możliwości i ograniczenia*, „Horyzonty Psychologii” IV (2014), s. 103–118.

¹⁴ Mowa o subdyscyplinie kształtującej się w ramach filozofii, etyki i teologii moralnej, której przedmiotem zainteresowania jest szeroko ujmowana „cnota”, jej rozumienie, koncepcje, klasyfikacje, uwarunkowania i składowe, drogi i sposoby realizacji, a także relacja do szczęścia. Pojęcie aretologii zbudowano właśnie na bazie słów greckich: *areté (ἀρετή)* i *lógos (λόγος)*. Por. Z. Pańpuch, *Aretologia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 325–329.

różnych filozofów, choćby Antystenesa, ucznia Sokratesa, założyciela szkoły cynickiej. Jego wędrujący uczniowie przekonywali, że to wartości zapewniają duszy prawdziwe szczęście, a najwyższą z nich jest cnota — ἀρετή (*areté*), którą człowiek może osiąść tylko żyjąc w zgodzie z naturą¹⁵. Stoicy podkreślali, że człowiek odróżniając dobro od zła, posiada w tym zakresie wolność wyboru¹⁶. Konsekwencją dokonanego wyboru może być działanie. Człowiek działając, kieruje swoje postępowanie ku czemuś, dąży do osiągnięcia czegoś, wyznacza cel. Zatem dostrzeżony przez człowieka brak czegoś (narodziła się potrzeba) staje się subiektywnym powodem działania. W tymże działaniu człowiek dąży do doskonalenia się, zarówno w wymiarze poznawczym (nauka), praktycznym (wytwórczym) i moralnym. To dążenie, aby mieć szansę spełnienia, wymaga posiadania (zdobycia) pewnych sprawności, ukierunkowanych na konkretne

¹⁵ Por. *Antisthenis, Fragmenta. Antisthenove Zlomky*, red. A. Kalaš, V. Suvák, Bratislava 2014.

¹⁶ Kwestia wolności, jak ją rozumiał człowiek kultury antycznej, wymaga dopowiedzenia. Indywidualna wolność (umieszczona początkowo na zewnątrz bytu ludzkiego), nie znajdowała wówczas uznania, będąc niekiedy interpretowana jako proste przeciwieństwo powszechnego w tamtych czasach niewolnictwa. Uznawano przede wszystkim podporządkowanie życia ludzkiego ślepeму losowi i kaprysom bogów. Tak rozumiana wolność to nic innego jak świadomość konieczności, także w kontekście społecznym. Człowiek antyczny wydaje się być całkowicie podporządkowany związkowi przyczynowo–skutkowemu, zatem w takiej perspektywie nigdy nie jest wolny. Problem wolności pojawia się w filozofii platońskiej, w dwóch aspektach: wolności politycznej, którą Platon krytykuje, jak też i aktów wolnej woli, lecz problem wolnej woli i aktów wyboru (*boulesis, boulesthai*) jawi się w pismach filozofa raczej w formie mitu (por. *Państwo X* — mit eschatologiczny i in.); wyjątek stanowi dialog *Protagoras*, w którym filozof ustami Sokratesa podejmuje problem relacji między oceną faktu, stanu rzeczy, zdarzenia, a wyborem (*proairesis*), jako wynikiem aktu woli (*boulesis*), w którego efekcie człowiek nie zawsze wybiera dobro (*akrasia*). Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, VII, 20–21: *Video meliora proboque deteriora sequor* [...].

Ujawnia się zatem spór o wolność człowieka, widziany na tle recepcji myśli sokratejskiej w rozumieniu Platona i Arystotelesa [*Etyka nikomachejska* (III, 1)]. Nawiązuje on do wspomnianego już pojęcia konieczności (Parmenides wymaga w tym sporze użycia argumentacji logicznej). Podobnie czynili stoicy, odwołując się do Heraklita, wskazując na działanie jakiegoś „genialnego umysłu, rządzącego losami kosmosu oraz poszczególnych ludzi”. Inne stanowisko zajęł Arystoteles, przyjmując istnienie wolnej woli jako atrybutu człowieka. Wolność rozumiana jako prawo życia społecznego wynika, jak twierdził, z wolności ontologicznej. Por. Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 15 1255 a, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 1. Z perspektywy Arystotelesa, pojęcie wolności wynikało zatem z faktu poznania dobra i zła. Poznając to, co jest dobre a co złe, człowiek mógł dokonać wyboru. W akt ten angażował nie tylko swój intelekt, ale również swoją wewnętrzną moc. Po to, aby móc realizować postanowienia rozumu. Jeśli więc można mówić o wolności, to właśnie poprzez ów akt wyboru.

dobro, jakie chce się pozyskać. Oczekiwanie owego życia szczęśliwego (stan docelowy) implikuje, by „dążenie człowieka nie było próżnym i daremnym”¹⁷.

Poszukiwany jest więc katalog cnót, dzięki którym człowiek działa dobrze, a nawet w rozumieniu *ἀρετή* (*areté*) — najlepiej¹⁸. Chyba, że coś okaże się dobre przypadkiem. Jednak to właśnie „przez cnotę jesteśmy dobrzy”¹⁹, a nikt nie staje się dobrym z przypadku. Można więc, rozważając kontekst *ἀρετή* (*areté*), przyjąć jedną z perspektyw filozoficznych (platońską, arystotelesowską, tomistyczną, albo jeszcze inną, czy którąś ze współczesnych)²⁰. Celem nie jest wszakże rozstrzygnięcie, która z nich jest lepsza. W dążeniu do szczęścia nie chodzi bowiem tylko o poznanie, czym jest cnota, ale o jej kształtowanie. Cnota więc z natury ma charakter praktyczny²¹. Ponieważ jednak owo dążenie do doskonałości realizowane jest w świetle pragnienia jakiegoś dobra²² (próbując w świetle tym dostrzec, kim jest człowiek, ku czemu zmierza, kim ma się stać, by okazać się dobrym), konieczne jest uznanie zależności *ἀρετή* (*areté*) od indywidualnej, zaakceptowanej wizji człowieka²³. Inspiracja antropologiczna staje się niejako potencjalnym drogowskazem dla osobistej *ἀρετή* (*areté*). Wskazuje dążenia, których szczytem jest *ἀρετή* (*areté*). Pojawia się wyzwanie o charakterze dynamicznym i teleologicznym. Czy jednak to *ἀρετή* (*areté*) jest celem?

Perspektywa *λόγος* (*lógos*) implikuje kolejne wyzwania. Nie tylko dzięki dziedzictwu myśli Heraklita z Efezu, u którego słowo to wyrażało niezmiennosc związków i stosunków zachodzących wśród powszechnej zmienności rzeczy.

¹⁷ Por. *Ethic. nicom.*, 1094 a 21.

¹⁸ W tym kontekście słowo *areté* pochodzi od *áristos*, czyli stopnia najwyższego od *agathós*, tzn. „dobry”; najwierniej oddaje je więc słowo „najlepszość” [*agathós — áristos — areté*].

¹⁹ Por. *Men.*, 87 d 8.

²⁰ Por. Z. Pańpuch, *Aretologia*, dz. cyt.

²¹ Por. *Ethic. nicom.*, 1094 a 22.

²² Cnota w filozofii antycznej powiązana jest z dobrem (szlachetnym, użytecznym lub przyjemnościowym).

²³ Niektórzy badacze wskazują, że tłumaczenie pojęcia *ἀρετή* (*areté*) jako cnoty nie jest najszcześniejsze. Jak zauważył W.K.C. Guthrie, naturalną reakcją Greka po usłyszeniu *areté* było pytanie: w czym i czyja? Widziano w pojęciu tym także skuteczność, rozumianą jako profesjonalne wykonywanie jakiejś sztuki. Aby osiągnąć *areté*, należało odnaleźć swoją rolę, zadanie, powołanie, czyli *ἔργον* (*ergon*): „Nie będziesz skuteczny, jeśli nie poznasz swojej roli”. Guthrie tak polemizuje z interpretacją pojęcia: „...gdyby w starożytnej Grecji istniały korespondencyjne kursy biznesu, niewątpliwie reklamowano by je za pomocą wybitego dużymi czcionkami słowa *areté*”. Por. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996.

Wskazywało ono zarazem na podmiotową zdolność poznawczą, wynikającą z uczestnictwa rozumu jednostki w tak zwanym rozumie kosmicznym. Na tej podstawie stoicy rozwinęli tezę o wszech–jedności świata, o tożsamości praw rządzących kosmosem w ujęciu mikro i makro. Warto również zwrócić uwagę na szersze rozumienie pojęcia *λόγος* (*lógos*), widzianego w odniesieniu do tradycji starogreckiej. To obraz od zwyczajnego przedmiotu, tego, który zbieramy i liczymy, aż po określenie źródła pewnego porządku w kosmosie (niekiedy ognia). *Λόγος* (*lógos*) ujmowany był również w perspektywie *paidei* (παιδεία)²⁴. Jawił się więc następnie także jako „światło” i „wewnętrzny nauczyciel”²⁵. Oznaczał wreszcie „bycie bytu”²⁶, a także proste, oczekiwane przez człowieka w drodze do szczęścia słowo–klucz: „sens”²⁷.

Warto zwrócić uwagę także na ujęcie gnostyckie, które uznając rozum kosmiczny za naczelną zasadę istnienia i działania, utożsamiało *λόγος* (*lógos*) z bezosobowym bogiem. Z perspektywy neoplatoników jawi się jako postać hipostazy boskiego rozumu. *Lógos* występuje także w prologu Ewangelii św. Jana, jako odniesienie do drugiej Osoby Boskiej, Jezusa Chrystusa, w powiązaniu z informacją, iż *Λόγος*, „Słowo”, było „na początku” (J 1,1). Co jednak *lógos* oznaczać może dziś, zwłaszcza gdy spotkanie z filozofią, jeśli w ogóle ma miejsce, bywa raczej przypadkowe? Czy może zrodzić przynajmniej... tęsknotę?

3. Praktyczna odpowiedź filozofii?

Czy na postawione uprzednio pytania filozofia podejmuje próbę praktycznej odpowiedzi? Owszem. Dla potrzeb niniejszej pracy sformułowano pomocniczo hipotezę twierdzącą. Zmierzając do jej weryfikacji, warto zauważyć przynajmniej niektóre propozycje, w tym te nakreślone w kontekście tak zwanej terapii filozoficznej.

²⁴ Por. B. Maryniak, *Logos i paideia*, „Logopaedica Lodziensia”, 1 (2017), s. 63–77.

²⁵ Por. Augustinus, *De magistro* XI 36, ed. A. Trapè, D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1992, 782, tłum. J. Modrzejewski, [w:] Augustyn, *O nauczycielu* [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 61; tamże XIV 46, NBA 3/2, 792–794, tłum. J. Modrzejewski, s. 69 n.

²⁶ Por. M. Heidegger, *Logos*, przeł. J. Mizera, „Principia” XX (1998).

²⁷ Por. V.E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

Jedną z form podejścia terapeutycznego z uwzględnieniem inspiracji filozoficznej jest logoterapia Viktora Emila Frankla²⁸. To metoda ugruntowana w obrębie różnych nurtów psychologicznych, odwołująca się do antropologii filozoficznej. Wśród nich można wskazać myśl Nicolaia Hartmanna, przedstawiającego osobę ludzką jako istotę zawsze wolną²⁹. Mimo przeżywania trudności i życiowego zagubienia człowiek może dokonywać wyborów, choćby były one pozornie nieznaczące. Zdolność tą Hartmann nazwał *oporem ducha*³⁰. Logoterapia czerpie również z dorobku i myśli Maxa Schelera, między innymi w zakresie analizy egzystencjalnej i fenomenologicznego podejścia do poznawania różnorodnych zjawisk, w tym dysfunkcji psychicznych³¹. W programowaniu procesu logoterapii można odwołać się do schelerowskiej wizji samoświadomości, która zakłada, że każdy może w pełni poznać siebie i ukierunkować swoje dążenia do realizacji najwyższych wartości i celów.

W logoterapii wskazać trzeba również ważny nurt filozofii egzystencjalnej. Możliwość przeżywania własnej egzystencji w postawie otwartości na świat i innych oraz zdolność do autotranscendencji (przekraczania siebie samego), to potencjalne kierunki działania płynące z doświadczenia myśli Søren Kierkegaarda i Martina Heideggera. Frankl inspirował się także poglądami Tomasza z Akwinu, uwypuklającego jedność istoty ludzkiej oraz dążenia do osiągnięcia cnoty (jako życiowego celu)³². Wreszcie warto zwrócić uwagę na odniesienia do filozofii dialogu, zwłaszcza w ujęciach proponowanych przez Martina Bubera, Ferdinanda Ebnera i Gabriela Marcela, postrzegających osobę ludzką

²⁸ Por. V.E. Frankl, *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017.

²⁹ To nawiązanie do rozumienia wolności, zwłaszcza zaś wolności woli, widzianej odmiennie niż w starożytności. Hartmann nawiązuje do poglądów Kanta: „Dwa składniki tworzą podstawy Kantowskiej nauki o wolności: myśl o autonomii i rozwiązanie antynomii przyczynowości. W pierwszej leży etyczny dowód, że istnieje wolność, w ostatniej teoretyczny dowód tego, jak jest ona możliwa”. Por. N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, „Kant-Studien”, 29 (1924), s. 160–206.

³⁰ Myśl ta nawiązuje do noetycznej (duchowej) wizji człowieka. Por. N. Hartmann, *Duch obiektywny. Fenomen podstawowy i teorie*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 8 (2008), s. 249–273.

³¹ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Węgrzecki Warszawa 1987, s. 110–111.

³² Por. V.E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

zawsze w relacji do innych, czyli mogącą rozwijać się nie tylko „na tle innych“, ale wraz z nimi³³.

Punktem wyjścia franklowskiej logoterapii jest uświadomienie człowiekowi (także temu z poważnymi dysfunkcjami psychicznymi) unikalności i wyjątkowości jego sfery duchowej³⁴, z której wynika permanentna wolność i samosterowność, „wola sensu”³⁵. Taka koncepcja osoby ludzkiej pozwala na podejmowanie świadomych i wolnych decyzji, które wpisują się w osobisty sens życia danej osoby³⁶. W ten sposób nie tylko osoba zdrowa, ale także dotknięta dysfunkcją może samodzielnie i świadomie podejmować decyzje, chociaż niekiedy tylko w ograniczonym zakresie. Czyni to wspierając się na aktywnym dialogu z towarzyszącym jej terapeutą, jeśli taki dialog jest możliwy. Przedmiotem dialogu jest zwykle próba zrozumienia osobistych problemów, a zarazem poszukiwanie tych właściwych, najlepszych rozwiązań³⁷.

Inną propozycją o charakterze filozoficznym, promowaną także w obszarze psychologii, jest personalistyczna koncepcja osobowości Henryka Gasiuła. Autor wskazuje w niej na możliwość rozwoju osobowości, podejmując wysiłek pracy nad defektami i naturalnymi słabościami człowieka. To proces organizowania własnych cech w ramach stawania się podmiotem osobowym. Istotnym elementem tak rozumianej koncepcji osobowości jest wsparcie się na perspektywie obiektywnej i konfrontacja jej z subiektywnym rozumieniem samego siebie. W procesie tym kluczową rolę odgrywa relacja interpersonalna, która staje się podstawowym czynnikiem obiektywizującym. To właśnie prawidłowa

³³ Por. R. Szykuła, *Logoterapia i analiza egzystencjalna*, Warszawa 2022, s. 61–70.

³⁴ Por. S. Szary, *Paideia w logoterapii Viktora Emila Frankla. Od logoterapii do logopedagogiki*, „Paideia 1/2019, s. 89–107.

³⁵ Por. V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2010.

³⁶ Sens ten powinien być nieustannie konfrontowany z nadsensem, dzięki któremu zostaje zobiektywizowany. Przyjęcie wyłącznie subiektywnej koncepcji osobistego sensu życia mogłoby prowadzić do postaw egoistycznych, które w skrajnej formie mogłyby szkodzić innym, a w dalszej konsekwencji również samemu zainteresowanemu. Por. V.E. Frankl, *Homo Patiens. Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie. Pluralizm nauk a jedność człowieka. Człowiek wolny*, tłum. R. Czernecki i Z. J. Jaroszewski, Warszawa 1998.

³⁷ Por. M. Wolicki, *Problem sensu w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*, „Studia Philosophiae Christianae” 26(1)1990, s. 297–303.

relacja prowadzi do przeżywania wartości, jako kluczowych wyznaczników prawidłowości i dysfunkcji egzystencjalnych³⁸.

Czy zatem możliwa jest wspólna droga *λόγος* (*lógos*) i *ἀρετή* (*areté*), podejmowana z aktywnym udziałem inspiracji i narzędzi filozoficznych, którą mogą podążać osoby z dysfunkcjami psychicznymi?

4. Perspektywa spotkania i integracji osób z dysfunkcją psychiczną

Jeśli rozważać podejścia o charakterze terapeutycznym, a zarazem systemowym³⁹, bazujące na narzędziach filozoficznych, to użycie ich w grupach lub wobec osób wolnych od dysfunkcji wydaje się możliwe, a niekiedy uzasadnione i potrzebne. W przypadku osób z zaburzeniami psychicznymi sytuacja nie jest już taka oczywista. Wypada postawić ważne pytania nie tylko o możliwość i szanse zastosowania inspiracji filozoficznej, ale także o źródła i granice takiego podejścia. Wydaje się, że punktem wyjścia do uzyskania choćby częściowej odpowiedzi na te pytania jest perspektywa spotkania, zbudowanego w przestrzeni wzajemnego zaufania. Dotyczy to najpierw spotkania indywidualnego, osobistego, z konkretną osobą z dysfunkcją psychiczną, a dopiero w dalszej kolejności z podobną zbiorowością, grupą lub wspólnotą osób.

Próbą tak zarysowanego spojrzenia jest zaproponowana w niniejszej pracy analiza doświadczenia spotkania z wybranymi osobami, które mierząc się z różnymi zaburzeniami podjęły wysiłek przełamania barier dysfunkcyjnych poprzez nawiązanie relacji i namysł filozoficzny. Zastosowano w tym celu zaadaptowane dla potrzeb analizy podejście wielokrotnego studium przypadku⁴⁰. To metoda interdyscyplinarna, stosowana w różnych obszarach nauki i praktyki⁴¹.

³⁸ Por. H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja osobowości*, Warszawa 2022, s. 152–183.

³⁹ Przykładem takiego podejścia może być inspiracja metaforyczna. Por. S. J. Rittel, *Metafory wszystkiego (podejście systemowe)*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, Folia 31, Studia Logopaedica” I (2006), s. 338–349.

⁴⁰ Por. R. K. Yin, *Case study research. Design and methods*, 4th ed., London–New Delhi 2009, s. 18.

⁴¹ Por. M. Ćwiklicki, K. Pilch, *Rygor metodologiczny wielokrotnego studium przypadku w badaniach marketingu miejsc (Methodological Rigour of Multiple Case Study Research in Place Marketing)*, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3214126> [dostęp z dn. 10.01.2023].

W przestrzeni, do której kluczem jest relacja i nieskrępowane spotkanie osób, nie podejmowano analizy o wymiarze ilościowym. Dokonano doboru celowego, koncentrując się na podejściu o charakterze jakościowym.

W takiej perspektywie zaproponowano spotkanie z osobistym doświadczeniem czterech osób, dwóch kobiet: Moniki i Justyny oraz dwóch mężczyzn: Krzysztofa i Henryka, których imiona zmieniono, a kolejność przedstawiono w sposób losowy. Źródłem danych w podjętym badaniu stały się doświadczenia autorów pracy, wynikające z aktywności zawodowej realizowanej w środowisku akademickim i medycznym⁴².

Monika

22-letnia kobieta, Monika (imię zmienione), mieszka samotnie w dużym mieście, do którego przeprowadziła się ze swojej niewielkiej, rodzinnej miejscowości. O rodzinie pochodzenia wypowiada się dobrze, ale wspomina trudne sytuacje z dzieciństwa, gdzie rodzice szantażowali ją emocjonalnie, a niekiedy nawet używali przemocy fizycznej. Ma za sobą kilka związków z różnymi partnerami, w tym jeden, który mocno wpłynął na jej życie. W związku tym została wykorzystana emocjonalnie i finansowo. Monika zмага się z samotnością i poczuciem pustki oraz dużymi wahaniami nastroju. Dominuje u niej niestabilny obraz samej siebie. Oprócz determinującego skupienia na samotności, podkreśla zarazem, że jest osobą kontaktową i otwartą wobec innych. Angażuje się w pracę koła naukowego oraz akcje charytatywne. Równocześnie nie potrafi jednak ukończyć podejmowanych zadań. Określając główny cel, wskazuje na poszukiwanie osobistego szczęścia. Chciałaby je osiągnąć przy boku kochającej osoby.

W badaniu z wykorzystaniem Skali Samooceny Rosenberga (SES) Monika uzyskała przeciętny wynik samooceny ($WS=29$; $Sten=5$)⁴³. Z kolei stosując Test Zdań Niedokończonych Rottera (RISB — *Rotter Incomplete Sentences Blank*),

⁴² Zakresem przestrzennym studium objęto wybrane ośrodki miejskie w Polsce, a dokładniej doświadczenia spotkań z wybranymi osobami ze środowisk akademickich Krakowa i Poznania, uzupełnione doświadczeniem pracy w Szpitalu Klinicznym im. dra Józefa Babińskiego w Krakowie — Kobierzynie, a także w duszpasterstwie akademickim. W zakresie czasowym badanie przeprowadzono w 2022 roku.

⁴³ Wyniki na podstawie badań własnych. Por. I. Dzwonkowska, K. Lachowicz-Tabaczek, M. Łaguna, *Skala samooceny SES Morrisa Rosenberga-polska adaptacja metody*, „Psychologia społeczna” 2(2007), s. 164–176.

Monika uzyskała wynik przystosowania na poziomie 139/240 punktów⁴⁴. Analiza uzyskanych wypowiedzi skłania do potwierdzenia poczucia silnej samotności, pustki oraz niespójnego obrazu siebie u młodej kobiety. Wstępna diagnoza wskazała na objawy charakterystyczne dla osobowości typu *borderline*⁴⁵.

Empatyczna rozmowa z Moniką, zaangażowanie w bezpośredni kontakt z nią oraz towarzyszenie jej w przeżywaniu problemów, pozwala kobiecie na przeformułowanie poznawcze jej sytuacji życiowej. Monika odkrywa, że nie jest zupełnie sama, ma określone cele, które potrafi sukcesywnie realizować. Stopniowo odnajduje i odbudowuje wartość własnej osoby oraz potrafi zainicjować kontakty ze znajomymi. Równocześnie przerwa w towarzyszeniu powoduje nawroty wahania nastroju kobiety oraz poczucia koherencji.

Krzysztof

Mężczyzna w średnim wieku o imieniu Krzysztof (imię zmienione) ma problemy z odczuwaniem niekończących się wyrzutów sumienia. Wszystko, czego się podejmie, wydaje mu się niedoskonałe i wymagające poprawy. Po latach zmagają się z lękiem przed oceną przez innych ludzi oraz poczuciem winy (zarówno wobec innych, jak również — na płaszczyźnie religijnej — wobec Boga), skorzystał z porady psychiatry, który zdiagnozował u Krzysztofa obsesyjno-kompulsywne zaburzenie osobowości. Mężczyzna wspomina swoje relacje z ojcem z okresu dzieciństwa i wieku młodzieńczego, w których ciągle czuł się oceniany. Prawdopodobnie to właśnie te relacje spowodowały rozwinięcie się u niego zaburzeń zdiagnozowanych przez lekarza psychiatrę.

Krzysztof jest osobą religijną. Często korzysta z porady osób duchownych i przystępuje regularnie do sakramentu spowiedzi. Spotyka się też ze swoim

⁴⁴ Wyniki na podstawie badań własnych. Por. A. Jaworowska, A. Matczak, *Test zdań niedokończonych Rottera RISK*, Warszawa 1998.

⁴⁵ Zaburzenie osobowości typu *borderline* (BPD — *borderline personality disorder*), zwane również zaburzeniem osobowości z pogranicza, wprowadzono do psychologii klinicznej i psychiatrii na określenie objawów, które występują w stanach neurotycznych oraz psychotycznych. Zwykle zaburzenie *borderline* charakteryzuje się rozregulowaniem emocjonalnym i behawioralnym, które łączy się również z dysfunkcjami w relacjach interpersonalnych, w tym także związkach uczuciowych. Por. A. Wrońska, *Zaburzenia osobowości typu borderline (zaburzenia z pogranicza) epidemiologia, etiologia, leczenie*, „Psychiatria w Praktyce Ogólnolekarskiej”, 7(4)2007, s. 161–169, a także: L. Bakiera, A. Czarnecka, *Komunikacja interpersonalna kobiet z zaburzeniem osobowości typu borderline w związkach kohabitacyjnych*, „Człowiek i Społeczeństwo” 50 (2020), s. 140–154.

kierownikiem duchowym, który nakłania go do refleksji. Podejmowany przez Krzysztofa wysiłek dotyczy zarówno jego własnej odpowiedzialności za pojawiające się niedoskonałości, jak również korekty obrazu Boga, jaki ukształtował się w jego pamięci. Pod wpływem tych rozmów, Krzysztof zaczął otwierać się na spotkania z ludźmi. Podjął nawet działalność dobroczynną. Ponadto opóźnił (wydłużył) okres swoich spowiedzi, dając sobie prawo do błędu w drobnych sprawach. Równocześnie przerwa w kontakcie z duszpasterzem skutkuje nawrotem kompulsji i wyrzutów sumienia u Krzysztofa.

Henryk

45-letni mężczyzna Henryk (imię zmienione) jest osobą uzależnioną od alkoholu oraz narkotyków. Kilka lat temu trafił na terapię uzależnień do szpitala psychiatrycznego. Od tego czasu pracuje nad swoją trzeźwością. Powodzenie tego procesu zagrożone jest jednak nie tylko przez jego własne uzależnienie, ale również przez środowisko znajomych, które chętnie i często korzysta z substancji psychoaktywnych (głównie marihuany).

Henryk potrafi zachować trzeźwość przez kilka–kilkanaście tygodni, kiedy otrzymuje wsparcie kliniczne i społeczne. W ramach wsparcia klinicznego korzysta z psychoterapii na dziennym oddziale psychiatrycznym, zaś w ramach wsparcia społecznego spotyka się z zaufanym duszpasterzem. Podczas spotkań Henryk uczestniczy nie tylko w doświadczeniu o charakterze religijnym, przyjmując sakramenty. Podejmuje również rozmowę, która umożliwia mu poznawcze przeformułowanie jego aktualnych celów w obliczu celu nadrzędnego, jakim jest życie w trzeźwości. Spotkania przebiegają w atmosferze zaufania. Odbywają się mniej więcej raz w miesiącu i trwają około godziny. Angażując się, a z czasem nawet samodzielnie inicjując rozmowę, której celem jest wsparcie społeczne mężczyzny w wymiarze emocji i poznawczego formułowania celów, Henryk buduje również motywację wewnętrzną do realizowania przyjętych założeń.

Justyna

Młoda, 24-letnia kobieta Justyna (imię zmienione), mężatka i mama 2-letniej Zosi, jeszcze niedawno była zagubioną studentką ekonomii. Potrafiła ocenić samą siebie jako przerażoną utrudnionym kontaktem z grupą rówieśniczą, a także z promotorem swojej pracy dyplomowej, całkowicie zdezorientowaną co do kierunku realizacji zarówno akademickich, zawodowych, jak również oso-

bistych zamierzeń. W efekcie, właściwie utraciła wiarę w siebie, marginalizując także doświadczenie religijne do wybranych elementów rodzinnych tradycji. Relacje z innymi, czy to rówieśnikami, krewnymi, czy dalszymi znajomymi, ograniczyła tylko do koniecznych kontaktów, czując się niezrozumianą, niepotrzebną. Uznała za oczywiste własne doświadczenie i rozumienie samotności, myśląc — w perspektywie przyszłości, raczej o śmierci, niż o swoim życiu, które właściwie dopiero otwiera się przed młodą osobą. Nieobce były jej również myśli samobójcze. Poszukiwała wsparcia psychologicznego, psychiatrycznego, nie wykluczając porad wróżki i energoterapeuty. Stan ten trwałby zapewne nadal, gdyby, rzecz można, nie zdecydował „przypadek”. Dalsza rodzina Justyny niemal pod przymusem namówiła ją do alternatywnego, indywidualnego spotkania z zaufaną osobą ze środowiska akademickiego. Podstawowym celem była próba nawiązania relacji motywującej do kontynuowania pracy. Szerzej zaś chodziło o dotarcie do źródła sytuacji dysfunkcyjnej, a nie tylko poszukiwanie odpowiedzi na generalne, abstrakcyjne pytanie o sens życia. Kobieta miała trudność z odpowiedzią nawet na pytania cząstkowe, nie będące prostą sumą tak kreślonego „sensu”. Zupełnie nie potrafiła znaleźć argumentów przemawiających za jej zaangażowaniem się w terażniejszość.

Spotkania zainicjowano z powodzeniem. W efekcie Justyna nawiązała relację najpierw z nauczycielem akademickim, który stał się jej nieformalnym mentorem, a następnie odnowiła więzi z bliskimi. Odrodzenie, a może nawet ponowne narodzenie się jej wewnętrznego sensu, pokonało stopniowo kolejne, nasilające się dysfunkcje psychiczne. Jak o tym sama mówi, pierwszym etapem na tej drodze była relacja. Nie tylko zwyczajna, międzyludzka, ale także relacja wspólnego namysłu, towarzyszenia w poszukiwaniu. Justyna sens odnalazła. Zrealizowała i obroniła pracę licencjacką, podjęła studia magisterskie. Zakochała się i zaręczyła. Zapragnęła życia rodzinnego i mimo barier czasu pandemii wyszła za mąż. Urodziła śliczną córeczkę, choć wcześniej razem z mężem musieli pokonać doświadczenie poronienia, przeżycie świadomości dziecka utraconego. Zatem liczba problemów bynajmniej nie zmniejszyła się. Zwiększyła się jednak wewnętrzna siła Justyny, której źródłem stało się spotkanie, relacja, a dalej dyskretne towarzyszenie w drodze, która trwa. Aktualnie, szanując nawiązane relacje, sama programuje własny sens, nie poddając się jego zewnętrznej, przypadkowej interpretacji.

4. Dyskusja i wnioski

Doświadczenie spotkania z wybranymi osobami otwiera przestrzeń do budowania relacji, w której osobisty namysł osoby z dysfunkcją psychiczną staje się inspiracją do porzucenia bezradności, do działania, do podjęcia wysiłku terapeutycznego także przy wsparciu narzędzi proponowanych przez filozofię. Nie oznacza bynajmniej jedynie prostej propozycji „uczenia się” czy „studiowania” filozofii. To byłoby nie tylko banalne, ale zdecydowanie nieskuteczne. Jaki jest zatem klucz do owego otwarcia: przebudzenie i spojrzenie na świat, naturę⁴⁶ i środowisko przyrodnicze⁴⁷, na drugiego człowieka, na siebie samego? A jeśli pierwszym krokiem jest raczej odczytanie sensu w budowanej relacji, w wypowiedzeniu „siebie” i wysłuchaniu, w spotkaniu ze sobą i z drugim, a dopiero w dalszej kolejności formułowanie celów i stawianie wymagań? Czy w jakimś wymiarze odzwierciedla to drogę do autentycznego spotkania indywidualnych perspektyw *λόγος* (*lógos*) i *ἀρετή* (*areté*)?

Każda z osób zaproszonych do uczestnictwa w procesie wsparcia, a równocześnie przyjmująca zaproszenie, której historię przedstawiono syntetycznie na bazie studium przypadku, zdecydowała się rozpocząć, albo ponowić drogę nie tylko w poszukiwaniu szczęścia, ale przede wszystkim sensu. Zauważono, że zasadniczą barierą w podjęciu tego wyzwania były doświadczenia z przeszłości, a niekiedy nawet te aktualne, których treścią była całkowita koncentracja na jakiejś wizji doskonałości, na dostrzeganej wprawdzie, ale nieosiągalnej cnotcie — *ἀρετή* (*areté*). Tak określona doskonałość, nawet jeśli przez chwilę wydawała się uchwytna, wymykając się następnie pod wpływem słabości, zniechęcenia lub zwyczajnej rezygnacji (wybór zła), czyniła niemożliwym dalsze podążanie nawet najlepiej nakreśloną drogą do idealnego celu. Dlaczego? Każda z osób, oczywiście kobiety i mężczyźni czynili to w sobie właściwy sposób, budowała pragnienie bycia moralnie najlepszym *ἀρετή* (*areté*) dla innych, nie wiedząc, jaki właściwie jest tego sens *λόγος* (*lógos*) dla siebie samego.

Okazało się, że już tylko zmiana perspektywy, umożliwiająca każdej z doświadczonych dysfunkcją osób zatrzymanie się, pozwala dokonać wglądu wewnątrz siebie i sformułować pytania podstawowe. Jakie? To przede wszystkim

⁴⁶ Por. J. Nawrot, *Duch natury i zaproszenie do szczęścia*, „Przegląd Leśniczy” 11/2017, s. 13–15.

⁴⁷ Por. A. Adamski, *Dusza przyrody w kontekście encykliki „Laudato si”*, „Przegląd Leśniczy”, 10/2017, s. 12–14.

kim pytanie o źródło, z którego wypływa chęć podążania odczytaną na nowo drogą, a dalej o inspirację i motywację do — krok po kroku — wytrwałego pokonywania kolejnych jej etapów. Oznaczało to najpierw potrzebę znalezienia fundamentu (myśl, mądrość, słowo) projektowanej na nowo drogi do szczęścia. Zaburzenia osobowości powodują, że nie zawsze jest możliwe wysłuchanie „wewnętrznego nauczyciela” — *λόγος (lógos)*, ale wówczas można przyjąć pomoc drugiego (towarzyszenie w terapii).

Przyjąć pomoc oznacza dla każdej ze stron: zaakceptować fakt towarzyszenia w drodze i być gotowym do nawiązania relacji, by pójść dalej — w przyszłość — razem (terapia). Gdy więc punktem wyjścia, fundamentem była norma, cnota, doskonałość — *ἀρετή (areté)*, a właściwie, równocześnie, także sensem i celem drogi była cnota — *ἀρετή (areté)*, zamiast oczekiwanego sukcesu, wciąż pojawiały się porażki. Ich kumulacja, a nawet prosta suma, stawały się źródłem dysfunkcji, zaburzeń, osobistej klęski. Statyczne podążanie osób z dysfunkcją psychiczną od *ἀρετή (areté)* — ku *ἀρετή (areté)*, nawet najpiękniej rozumianą, skutkowało porażką. Konieczna okazała się całkowita dekompozycja, odwrócenie perspektywy, odkrycie i nadanie priorytetu dla *λόγος (lógos)*.

W tym kontekście, na bazie dokonanej analizy, możliwe stało się częściowe potwierdzenie przyjętej na wstępie hipotezy. Założono w niej, że integracja osób z zaburzeniami psychicznymi poprzez budowanie relacji bazujących na refleksji filozoficznej jest możliwa. Zauważono, że powodzenie owej integracji zależne jest od różnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych, których adekwatne, indywidualne uwzględnienie, warunkuje skuteczność podjętego działania, także mającego charakter terapeutyczny.

Na podstawie analizy wybranych studiów przypadku oraz ich dyskusji, sformułowano następujące wnioski:

1) Integracja osób z dysfunkcjami psychicznymi może bazować na inspiracji filozoficznej, poprzez dialog i aktywną relację, o ile odbywa się w wolności, autonomii uczestniczących i trafnej identyfikacji zarówno źródła — *λόγος (lógos)*, jak i celu — realizowanego poprzez *areté (ἀρετή)*.

2) Filozoficzna integracja osoby, połączona z tak właśnie rozumianą terapią, jest procesem, drogą i nie powinna mieć charakteru statycznego. Koncentracja na normie, doskonałości, wyznaczonej samemu sobie nawet najwspanialszej cnotcie — *ἀρετή (areté)*, a nie będąca drogą ku *ἀρετή (areté)*, staje się statyczna i jako taka w naturalny sposób „umiera”, zatem kończy się porażką.

3) Inspiracja filozoficzna (droga, także rozumiana jako terapia), powinna oprócz zadania do wykonania (pokonanie drogi), mieć dla każdej z osób swój początek (źródło) i koniec, perspektywę (marzenie, cel). Wyruszając w drogę nie można zatem zabrać ze sobą wyłącznie marzeń (zwłaszcza cudzych) / nakreślić jedynie jakiejś doskonałości ἀρετή (*areté*) jako celu, by za chwilę nie upaść, zawrócić, zrezygnować.

4) Pokonanie drogi do szczęścia (także w terapii zaburzeń psychicznych) wymaga uruchomienia inicjatywy (ruch), decyzji wyruszenia w drogę, której siłą będzie spotkanie, towarzyszenie, zatem droga z drugim człowiekiem. Źródłem inicjatywy powinna być przede wszystkim relacja i wydarzenie spotkania, zbudowanego w przestrzeni zaufania. W ramach tego spotkania warto podjąć wysiłek rozpoznania, a nawet rozpoznawania sensu — λόγος (*lógos*) [perspektywa poznawcza], realizowanego w działaniu, poprzez urzeczywistnianie dobra (cnota) — ἀρετή (*areté*) [perspektywa wolitywna], zaś na każdym z etapów dodatkowym bodźcem może być nadzieja. Możliwe wydaje się wówczas dostrzeżenie także innej perspektywy — *Logosu* (Λόγος) — Boga.

Dokąd prowadzi zatem antropologiczna refleksja nad człowiekiem, zwłaszcza osobą doświadczoną cierpieniem czy jakąś formą niepełnosprawności, gdy ma miejsce w perspektywie oczekiwanej harmonii λόγος (*lógos*) i ἀρετή (*areté*)? W owej harmonii można dostrzec szansę integracji osób z dysfunkcjami psychicznymi. Proces integracji rozpoczyna wydarzenie, dziejące się w przestrzeni spotkania, w atmosferze wzajemnego zaufania, jaka powinna towarzyszyć każdej terapii. Być może o takiej właśnie drodze urzeczywistniania się ἀρετή (*areté*) pisał Norwid w wierszu *Modlitwa*⁴⁸, dzieląc się osobistym świadectwem i wskazując, jak można odczytać, właśnie na Λόγος: „Przez wszystko do mnie przemawiałeś — Panie, przez ciemność burzy, grom i przez świtanie. (...) I przez najśłodszy z darów Twych na ziemi. (...) Przez wszystko!”⁴⁹. Wówczas może ujawnić się i wydarzyć doświadczenie pragnienia, tęsknoty, nadziei, której towarzyszy szczególna perspektywa Λόγος, spotkania z *Logosem* — Bogiem.

⁴⁸ C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, t. 1 i 2, Wiersze, Warszawa 1971, t. 3.

⁴⁹ Tamże. Por. C. K. Norwid, *Modlitwa*.

Bibliografia

- Adamski A., *Dusza przyrody w kontekście encykliki „Laudato si”*. Przegląd Leśniczy, 10 (2017), s. 12–14.
- Antisthenis, *Fragmenta. Antisthenove Zlomky*, red. A. Kalaš, V. Suvák, Vydavateľstvo Univerzity Komenského, Bratislava 2014.
- Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 15 1255 a, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- 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.
- Bakiera L., Czarnecka A., *Komunikacja interpersonalna kobiet z zaburzeniem osobowości typu borderline w związkach kohabitacyjnych*, „Człowiek i Społeczeństwo”, 50 (2020), s. 140–154.
- Ćwiklicki M., Pilch K., *Rygor metodologiczny wielokrotnego studium przypadku w badaniach marketingu miejsc* (Methodological Rigour of Multiple Case Study Research in Place Marketing), <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3214126> [dostęp z dn. 10.01.2023].
- Drucker P., *Innovation and entrepreneurship*, Routledge 2014 [first published by Butterworth–Heinemann 1985].
- Dzwonkowska I., Lachowicz–Tabaczek K., Łaguna M., *Skala samooceny SES Morrisa Rosenberga–polska adaptacja metody*, „Psychologia społeczna”, 2/2007, s. 164–176.
- Franciszek, *Orędzie na 49. Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2016 roku (8 grudnia 2015), 2: AAS 108 (2016), 49, [w:] „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1 (379)/2016, s. 4.
- Frankl V. E., *Homo Patiens. Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie. Pluralizm nauk a jedność człowieka. Człowiek wolny*, tłum. R. Czernecki i Z. J. Jaroszewski, Warszawa 1998.
- Frankl V. E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa 2010.
- Frankl V. E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, Warszawa 2012.
- Frankl V. E., *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017.
- Gasiul H., *Personalistyczna koncepcja osobowości*, Warszawa 2022.
- Guthrie W.K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996.
- Hartmann N., *Diesseits von Idealismus und Realismus*, „Kant–Studien” 29/1924, s. 160–206.
- Hartmann N., *Duch obiektywny. Fenomen podstawowy i teorie*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 8/2008, s. 249–273.
- Heidegger M., *Logos*, tłum. J. Mizera, „Principia” XX (1998).
- Jaworowska A., Matczak A., *Test zdań niedokończonych Rottera RISK*, Warszawa 1998.

- Kant I., *Encyklopedia filozoficzna*, tłum. A. Banaszkiewicz, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 14/2001, s. 191–230.
- Maryniak B., *Logos i paideia*. „Logopaedica Lodziensia”, 1/2017, s. 63–77.
- Nawrot J., *Duch natury i zaproszenie do szczęścia*, „Przegląd Leśniczy” 11/2017, s. 13–15.
- Norwid C.K. *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz Gomulicki, t. 1 i 2, *Wiersze*, Warszawa 1971, t. 3.
- Pańpuch Z., *Aretologia*, [w:] „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 325–329.
- Pańpuch Z., *Arete*, [w:] „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 318–325.
- Osmański M., *Logos*, [w:] „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 496–503.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, M. Pąkcińska, Warszawa 1987.
- Rittel S. J., *Metafory wszystkiego (podejście systemowe)*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, Folia 31, Studia Logopaedica” I (2006), s. 338–349.
- Szary S. *Paideia w logoterapii Viktora Emila Frankla. Od logoterapii do logopedagogiki*, „Paideia” 1/2019, s. 89–107.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Szczukiewicz P., Olszewski J., *Podejście egzystencjalne w psychologii i psychoterapii—możliwości i ograniczenia*, „Horyzonty Psychologii” IV (2014), s. 103–118.
- Szykuła R. *Logoterapia i analiza egzystencjalna*, Warszawa 2022.
- Wanat L., Potkański T., *Effective leadership as one of the pillars of development of knowledge-based economy*, „Intercathedra” 26/2010, s. 182–185.
- Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. G. Wąchoł, Kraków 2020, s. 9–13, 87–101.
- Wolicki M., *Problem sensu w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1)1990, s. 297–303.
- Wrońska A., *Zaburzenia osobowości typu borderline (zaburzenia z pogranicza) epidemiologia, etiologia, leczenie*, „Psychiatria w Praktyce Ogólnolekarskiej”, 7(4)2007, s. 161–169.
- Yin R. K., *Case study research. Design and methods*, 4th ed., London–New Delhi 2009, s. 18.

**PERSPECTIVE OF *λόγος* AND *ἀρετή*
IN THE INTEGRATION PROCESS
OF PERSONS WITH MENTAL DISORDERS**

Summary

The paper discusses the possibility of applying techniques and tools proposed by philosophy and targeted at mentally disturbed people. The expected goal was to identify conditions that enable the integration of people affected by mental dysfunctions into the 'conventional' social group. The background of the study was made in the philosophical perspective of logos (*λόγος*) and *areté* (*ἀρετή*), in the context of existential psychotherapy and aretology. A selection of multiple case studies of dysfunctional people was reviewed as the part of our own research, which can serve as critical inspiration for philosophical therapy. Finally, key conclusions and recommendations were formulated.

Keywords: *areté*, *lógos*, philosophy, dialogue, encounter, aretology, logotherapy, mental disorder.

TERESA STANKIEWICZ¹

EPISTEMOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY PROJEKTOWANIA UNIWERSALNEGO²

1. Zamiast wstępu: projektowanie uniwersalne jako jedno z założeń inkluzji. 2. Osoba w środowisku inkluzyjnym. 3. Niezależność od środowiska — ja podmiotowe. 4. Poznanie. 5. Osoba z niepełnosprawnością jako podmiot poznania. 6. Osoba z niepełnosprawnością jako przedmiot poznania. 7. Aspekty poznawcze w projektowaniu działań inkluzyjnych. 8. Zakończenie.

Abstrakt

Inkluzja zakłada zmianę dotychczasowego myślenia o osobach z niepełnosprawnością i ich miejscu we wspólnocie. Postuluje otwartość i uznaje wszystkich jej członków za pełnoprawnych uczestników życia społecznego. Przyjęcie tej optyki wymaga dostosowania środowiska do indywidualnych potrzeb żyjących w nim osób. Owo dostosowanie środowiska polega, według inicjatorów tej idei, nie tylko na dostosowaniu architektonicznym przestrzeni materialnej w myśl projektowania uniwersalnego, ale przede wszystkim na „dostosowaniu wspólnoty”. Natomiast przyjęcie osoby z niepełnosprawnością do wspólnoty

¹ Dr filozofii, pedagog. Prorektor Collegium Verum w Warszawie; e-mail: tes.stankiewicz@verum.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4047-9402.

² Artykuł stanowi przeredagowaną wersję tekstu pt. *Epistemologiczne aspekty projektowania uniwersalnego*, [w:] *Projektowanie uniwersalne w inkluzji — perspektywa pedagogiczna*, red. T. Siemień, T. Stankiewicz, Warszawa 2022, s. 11–35.

rodzinnej, szkolnej czy pracowniczej wymaga właściwego odczytania w niej jej roli i miejsca, a to z kolei wymaga poznania osoby, jaka wkracza w tę przestrzeń. Dostrzec należy w osobie niepełnosprawnej jej niezależność i godność osobową. Poznać jej niepełnosprawność i skutki, jakie ze sobą niesie, rozumieć osoby postrzeganie siebie i własnej choroby. Na podstawie tego tworzyć przestrzeń, w której osoba, także osoba z niepełnosprawnością, będzie mogła realizować siebie, doświadczać troski innych, solidarności z nimi, wchodzić w zdrowe relacje międzyludzkie, przekraczać własne słabości, mieć poczucie sprawstwa, samodzielności i wolności, by stawać się coraz bardziej sobą. Takie wyzwanie domaga się roztropności i mądrości w tworzeniu przestrzeni dobra wspólnego oraz koncepcji osoby afirmującej jej godność. Wydaje się, że godność osoby ludzkiej, uwarunkowana jej rozumnością i wolnością, powinna stać na straży realizacji idei inkluzji i wynikającego z niej projektowania uniwersalnego.

Słowa kluczowe: osoba, poznanie, projektowanie uniwersalne, inkluzja.

1. Projektowanie uniwersalne jako jedno z założeń inkluzji

Projektowanie uniwersalne (z ang. *Universal Design*)³ według art. 2 *Konwencji o prawach osób niepełnosprawnych*⁴ to takie projektowanie produktów, programów, usług i środowiska, aby były użyteczne dla wszystkich w możliwie największym stopniu, bez potrzeby ich specjalnego adaptowania. Według tejże, projektowanie uniwersalne przyczynia się do promowania sprawiedliwego dla wszystkich dostępu do dóbr i usług, z uwzględnieniem potrzeb tych użytkowników, których funkcjonowanie jest w jakiś stopniu ograniczone. Koncepcja ta jest oparta na zasadzie równości w większym stopniu, niż koncepcja ogólnej dostępności dla osób z obniżoną funkcjonalnością. Projektowanie uniwersalne jest zatem pojmowane jako wspólny termin na określenie wszystkich działań,

³ Autorem koncepcji projektowania uniwersalnego jest Ronald Mace (1941–1998), amerykański architekt, który opracował zasady projektowania architektonicznego. Później jego myśl zyskała zastosowanie także w innych dziedzinach życia.

⁴ Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych została sporządzona 13 grudnia 2006 roku w Nowym Jorku. Podana do wiadomości w Polsce aktem prawnym w dniu 25 października 2012 roku, D20121169.pdf (sejm.gov.pl) [dostęp z dn. 10.09.2022].

które dotyczą kształtowania otoczenia. Obejmuje to m.in. planowanie w ramach społeczności lokalnej, użytkowanie gruntów, jak również architekturę, roboty budowlane, produkcję czy też odpowiednie otoczenia, zapewniając wszystkim pełną równość, możliwość uczestnictwa w życiu społecznym oraz promowanie społeczeństwa włączającego wszystkich obywateli.

Idea projektowania uniwersalnego jest aktualna także w edukacji, w jej materialnym i niematerialnym wymiarze. Budynki, ich wyposażenie i udogodnienia, mają służyć wszystkim osobom, zapewniając równy dostęp do edukacji. W tym obszarze od wielu lat sytuacja w Polsce staje się coraz lepsza i szkoły stopniowo zwiększają swoją dostępność. Obserwujemy widoczne zmiany na płaszczyźnie architektonicznej i planowania przestrzeni, zwłaszcza w placówkach nowopowstających. Ostatnie dwie dekady przyniosły także szereg innych działań na rzecz osób z niepełnosprawnościami, od zapisów legislacyjnych regulujących wymagania wobec warunków organizowania kształcenia i opieki dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych⁵, poprzez powołanie zespołów ds. osób ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi w szkołach i przedszkolach, po dostosowanie metod diagnozowania i metod pracy, których zadaniem jest adekwatnie odpowiedzieć na potrzeby indywidualne osoby uczącej się. Tak przygotowane otoczenie powinno pozwolić wszystkim przebywającym w nim, uczącym się, wychowującym się, także osobom niepełnosprawnym, na wspomnianą wcześniej równość w uczestniczeniu w procesach edukacyjnych.

Osoby bycie sobą, czyli realizacja siebie, własnej potencjalności, zakłada podmiotowość oraz realne doświadczenie sprawstwa, decyzyjności i samodzielności. Niebagatelną rolę w tym zadaniu spełnia diagnoza, dlatego też zagadnienie poznania osoby i rozpoznania jej potrzeb, będzie motywem przewodnim niniejszego artykułu.

Zanim jednak przejdę do rozważań na temat poznania, niezbędnym wydaje się najpierw zdefiniowanie osoby, która ma być przedmiotem poznania i podmiotem poznającym.

⁵ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 26 lipca 2018 w sprawie warunków organizowania kształcenia, wychowania i opieki dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych, niedostosowanych społecznie i zagrożonych niedostosowaniem społecznym (Dz. U. z 2018r, poz. 1485).

2. Osoba w środowisku inkluzyjnym

Stwierdzenie, że każda istota ludzka jest osobą, pociąga za sobą szereg definicji. Pochodząca z prawa rzymskiego: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis* („osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym dla innych”), czy średniowieczna, pochodząca od św. Tomasza, że osoba oznacza jednostkowe jestestwo rozumnej natury⁶. Jednostkowe, czyli będące samo w sobie całością, a nie częścią jakiejś całości, czy wreszcie pochodząca od Kanta, który nakazuje, aby „człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁷, postulują niezależność, wolność i autonomię osoby, jej samostanowienie, integralność oraz bycie dla siebie. Nie sposób w tym miejscu przytoczyć wszystkich filozoficznych poglądów na osobę ludzką, jakie powstały na przestrzeni wieków, dlatego ograniczę się do przedstawienia zarysu realistycznej koncepcji człowieka, którą uważam za najbardziej całościową, nieredukującą osoby do jednego z jej aspektów. Za punkt wyjścia dla naszych rozważań można przyjąć arystotelesowski traktat *De anima (O duszy)*, w którym autor przypisuje duszy ludzkiej zdolność rozumowania. Według niego, dusza jest formą substancjalną, jedyną i całościową formą ciała organicznego, mającego życie w możności. Z tego powodu jest także jedynym *principium* ludzkiego życia wegetatywnego, zmysłowego i intelektualnego. Dusza i ciało pozostają w substancjalnym związku jako materia i forma, a od innych istot odróżnia człowieka element poznawczy. Filozofia grecka dała impuls do późniejszego wykreowania wizerunku człowieka jako istoty wyróżniającej się w świecie natury, postawionej ponad nią, przede wszystkim dzięki umiejętności myślenia, mówienia, współżycia z innymi ludźmi oraz z powodu jej poznania. Charakterystyczną cechą człowieka, i tylko człowieka, jest owo poznanie intelektualne, którego przedmiotem są wyabstrahowane istoty rzeczy. Tylko człowiek jest osobą⁸, która bytuje w taki sposób, że jest absolutną i niemożliwą do zrelatywizowania całością⁹ i jako taka jawi się nam poprzez

⁶ J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 12.

⁷ J. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberga, Kęty 2001, s. 73.

⁸ Zagadnienie osoby (gr. *prosopon*), nie było znane w tradycji filozofii greckiej, ani helleńsko-rzymskiej. Boecjusz jako pierwszy porusza zagadnienie osoby i staje się to inspiracją dla nauczania Tomasza z Akwinu w tym przedmiocie.

⁹ J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 27.

właściwe sobie działanie jako realny byt, działający sam z siebie, a który poznajemy w akcie poznania i rozumowania. Stefan Szuman podkreśla tę realność mówiąc, że osoba ludzka nie tylko „pragnie istnieć i być, ale chce również poznać i rozumieć życie, przeżywać, zgłębiać je uczuciowo, tworzyć i przekształcać zarówno własny, wewnątrz świat, jak i zewnętrzną rzeczywistość”¹⁰ manifestując tym naturę rozumną i wolną. Dla Tomasza z Akwinu, „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze”¹¹, posiada rozumność i indywidualność.

Wypracowana przez filozofów realistyczna koncepcja osoby stanowi fundament, na którym należy postrzegać także osobę z niepełnosprawnością. Jeśli każda osoba, jak postuluje filozofia realistyczna, posiada niezmienną strukturę bytową, to jakkolwiek niepełnosprawność nie pozbawia osoby jej struktury¹². Uszczegóławiając: w strukturze bytowej wyróżnia się trzy warstwy: fizyczną, związaną z czynnościami motorycznymi, psychiczną, która wiąże się z funkcjami popędowymi i psychicznymi oraz warstwą duchową, właściwą dla intelektu i woli. Zaburzenie w obrębie którejś z tych warstw narusza jedynie jej funkcje nie naruszając struktury bytowej. Osoba dotknięta niepełnosprawnością nie jest niepełnosprawna bytowo. Przygodność, kruchość i niedoskonałość, stanowiąc podstawę zmienności bytu ludzkiego, jest jego cechą ilościową. Nie istnieje człowiek idealny, każdy ma jakieś braki, w przypadku osób z niepełnosprawnością, te braki mogą być w jakimś aspekcie większe. Zaburzenia pamięci czy abstrakcyjnego myślenia nie wyklucza istnienia struktury bytowej, w tym wypadku intelektu, ale wskazuje jedynie na zakłócenie jego funkcji. Nieczynność lub upośledzenie jakiejś czynności nie przekreśla nadziei na jej uczynienie, wyleczenie. Dlatego też w obszarze terapii osób z niepełnosprawnością podejmuje się nieustanne wysiłki, aby owo uczynienie powodować, bez względu na typ niepełnosprawności. „Niepełnosprawność nie pozbawia, ani nie upośledza istoty, czyli tego wymiaru bytu ludzkiego, który decyduje o jego godności osobowej”¹³.

W tym świetle podkreślać się powinno także inny, istotny element, a mianowicie znaczenie osobowości. Temat dziś niezwykle ważny w narracji współ-

¹⁰ S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s. 17.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3; II-III, q. 32, a. 5.

¹² W. Chudy, *Człowiek niepełnosprawny w świetle filozofii*, [w:] *Filozofia i teologia w życiu człowieka*, red. P. Mazanka, Warszawa 2001, s. 113–126.

¹³ Tamże, s. 69.

czesnej filozofii, zwłaszcza jej nurtu wariabilistyczno–postmodernistycznego i wyrosłej z niego psychologii i pedagogiki. Filozofia i psychologia tego nurtu akcentują bardziej indywidualność człowieka, redukując go niejednokrotnie do świata przyrody. Prym wiedzie psychologia eksperymentalna¹⁴, według której rzeczy mają sens i są godne badania, jeśli mogą być mierzone, określone ilościowo i dowiedzione naukowo, dlatego, w dobie fordyzmu, dotychczasowa psychologia, skupiająca swoją uwagę na studiowaniu duszy (*psyche*) i rozumu, musiała ustąpić miejsca „ponowoczesności”. Według J. Dewey’a, teoretyka zmian w amerykańskiej edukacji, „człowiek jest zwierzęciem, osamotnionym w swoich reakcjach i całkowicie zależnym od eksperymentalnych danych”¹⁵.

W opozycji do takiego stanowiska stoją poglądy niektórych współczesnych filozofów nurtu personalizmu¹⁶, którzy twierdzą, że indywidualność można dostrzec także u zwierząt, osobowość natomiast tylko u człowieka¹⁷. Ponadto, zwierzęta posługują się instynktem, człowiek zaś intelektem. Ta zdolność pozwala człowiekowi przekraczać determinizm gatunkowy i dzięki temu stać się sobą jako cel dla siebie. Stefan Swieżawski zauważa, że człowiek istnieje nie tylko w naturze, ale także w kulturze, tworzy kulturę osobową lub osobistą, polegającą na dążeniu do doskonałości własnej osobowości i do osiągnięcia pełni,

¹⁴ Za jej twórcę uważa się niemieckiego psychologa i filozofa Wilhelma Maximiliana Wundta (1832–1920), który postulował zajęcie się wyłącznie ludzkim doświadczeniem. Ze szkoły W. Wundta wywodzą się nazwiska takie jak John Dewey czy Edward Lee Thorndike, [w:] P. Lionni, *Szkoła Lipska i systematyczna destrukcja edukacji*, tłum. Jan Białek, Skórczewo k. Poznania 2020, s. 5–27.

¹⁵ Tamże, s. 26.

¹⁶ Zauważyć należy, że istnieją rozmaite ujęcia personalizmu, a zróżnicowanie to wynika z odmiennych założeń filozoficznych i związanego z nimi rozumienia człowieka jako osoby. Więcej na ten temat między innymi: W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 13 oraz B. Kiereś, *Problem personalizmu a pedagogika*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin — Seria pedagogiczna” 2–3 (2010–2011), s. 46–75. W niniejszym artykule personalizm jest rozumiany w nurcie chrześcijańskim, wywodzącym się z myśli Tomasza z Akwinu.

¹⁷ S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 171. Współczesna pedagogika także opowiada się za indywidualizmem, idąc śladem nurtu psychologicznego wypracowanego w XIX wieku przez Wilhelma Maximiliana Wundta, dla którego rzeczy miały sens i były godne badania, jeśli mogły być zmierzone, określone ilościowo i naukowo dowiedzione. Jeśli żadna z podanych metod nie nadawała się do odniesienia do ludzkiej duszy, proponował, aby psychologia zajęła się ludzkim doświadczeniem, „doprawdy wydaje się być bezwartościowym marnowaniem energii, by wracać do bezcelowej dyskusji na temat natury duszy, która była ostatnimi czasy w modzie i praktycznie nadal jest, zamiast angażować swoją energię wszędzie tam, gdzie przekłada się ona na konkretne rezultaty [...]”, cyt. za: P. Lionni, *Szkoła lipska i systematyczna destrukcja edukacji*, dz. cyt., s. 5.

którą będzie w stanie osiągnąć po zrozumieniu, na czym polega jego istnienie¹⁸. Zatem realistyczna koncepcja osoby powinna być punktem odniesienia dla pedagogicznego, czyli edukacyjnego i wychowawczego wymiaru inkluzji, by pomagać osobie przede wszystkim w dążeniu do jak najpełniejszego poznania i rozumienia siebie w realnej rzeczywistości.

3. Niezależność od środowiska — ja podmiotowe

Wspomniany wcześniej fakt poznania, wyróżniający człowieka ze świata przyrody, pociąga za sobą inny: niezależność od środowiska. Wprawdzie człowiek potrzebuje zaspokojenia swoich instynktów, ale równocześnie potrzebuje czegoś więcej, poznawania innych realności, interesuje się nimi, nawet jeśli nie ma z nich bezpośrednio pożytku. Na ogół człowiek widzi w tym, co postrzegane, to co postrzegalne, a w tym, co postrzegalne — to, czego nie da się postrzec zmysłami¹⁹. Człowiek jest otwarty na cały świat, co pozwala mu dystansować się od przedmiotu, odbierać go jako przedmiot, jako realność odmienną niż on sam. Może wartościować przedmioty, reagować na nie według własnego uznania. Może też panować nad własnymi instynktami, przeciwstawiać się im lub je uszlachetniać. Świadczy to o realnym istnieniu „ja”, które może postrzegać świat jako „nie-ja”²⁰. Już samo słowo „osoba”²¹ wiąże się z doświadczeniem „samego siebie”, co jest dla każdego człowieka oczywiste, gdy mówi „ja”, gdy przeżywa „ja” w działaniu. Jest to egzystencjalne doświadczenie samego siebie, gdyż oznacza, że „wiem, że działam i przeżywam owo działanie, istnieję”. Doświadcza się wówczas własnego „ja”, immanentnego we wszystkich działaniach „moich”, ale też doświadcza się równocześnie transcendencji własnego „ja” do tych aktów.

¹⁸ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 118 i nn.

¹⁹ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 148.

²⁰ K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964, s. 22. Autor stoi na stanowisku, że człowiek jest w stanie przekroczyć i wyodrębnić się ze struktur społecznych jako osoba.

²¹ Osoba według słownika etymologicznego języka polskiego, A. Brücknera oznacza: osobowy, uosabiać, osobisty, osobny, odosabniać się, »na osobności, osobnik, osobliwy«. Słowianin urobił od zwrotu o sobie (samym) przysłówek osob', 'osobnie' (jak tyle innych podobnych, por. opieć, przybiel, itp.) podczas spółnoty, a później każdy język z osob' dalsze wywodził; podobnie łac. *persona* (z *per se*, t.j. 'dla siebie'), [w:] *Słownik etymologiczny języka polskiego/osoba* — Wikiźródła, wolna biblioteka (wikisource.org) [dostęp z dn. 25.10.2022].

Inaczej nazwać to można samoświadomością, czyli bezpośrednim dotarciem poznawczym do bytu–podmiotu, zdolnym do wejścia w kontakt z całym światem, wraz z poznawczym doświadczeniem „siebie”²². Jest to zjawisko wyróżniające człowieka od wszelkich innych bytów poznających, zwierzęcych.

Jak wspomniano wcześniej, zwierzęta działając instynktownie, czyli zgodnie ze zdeterminowaną naturą, mają świadomość przedmiotu poznania i potrafią się dostosować do jego struktury i działania, bez dystansu poznawczego, bez ukazywania „ja” transcendującego przedmiot. Człowiek natomiast, mając za przedmiot swego poznania byt w jego ogólności oraz dokonując refleksji nad swymi działaniami poznawczymi, ukazuje sposób i źródło tego działania, transcenduje i przedmiot, i samego siebie, ujmując relacje przedmiotowo–podmiotowe, co wywołuje „dystans” poznawczy i transcendencję jaźni zarówno nad przedmiotem, jak i nad sposobem samego poznania oraz płynącego stąd działania²³. Ten dystans objawia się czasem protestem podmiotu wobec przedmiotowych bodźców. Rozumienie własnych działań ukazuje człowiekowi własne istnienie — wiem, że jestem podmiotem działającym, ale nie ukazuje, kim jestem jako podmiot. Aby to wiedzieć, należy poznać to wszystko, co „ja” spełnia.

Istota ludzka, która posługuje się innymi rzeczami, nie jest jeszcze prawdziwym „ja”. Romano Guardini nazywa ją „podmiotem użytkującym i walczącym”. Zaczyna ona istnieć jako „ja” tylko wtedy, gdy pozwala drugiej osobie „wydobyć się z własnego centrum”. „Gdy człowiek staje jako »ja« naprzeciw jakiegoś »ty«, coś się wewnątrz niego zaczyna. [...] opada osłona, dzięki której podmiot spełniając akty, zajmuje postawę »rzeczwą«. Gdy dostrzegam siebie jako kogoś, kto jest »ja«, otwieram się i ukazuję siebie. [...] osobowy los wynika dopiero z niczym nieosłoniętego otwarcia się stosunku »ja–ty«”²⁴. Tak naprawdę osoba ludzka podmiotowo rozporządza sobą, kiedy jest „ku innym osobom”. Inne osoby zazwyczaj upoważniają ją do dokonywania pewnych aktów wolności podmiotowej, łącznie z tymi najbardziej znaczącymi. Szacunek okazywany człowiekowi jako osobie poprzez innych umożliwia mi szanowanie siebie jako osoby. Bezwarunkowa akceptacja osoby przez całe otoczenie społeczne jest niezwykle

²² M. Krąpiec, *Kim jest człowiek*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik. Rozumieć człowieka i jego działanie*, red. P. Gondek, t. 2., Lublin 2000, s. 7–104.

²³ A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Komorów 2003, s. 49.

²⁴ R. Guardini, *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, tłum. M. Turowicz, [w:] tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, taska, los*, Kraków 1969, s. 187–188.

istotna dla umożliwienia jej akceptowania siebie. Jeśli wszystkie osoby znaczące w życiu odmówią akceptowania osoby taką, jaka ona jest, wówczas dokonuje się okaleczenie relacji ze sobą samym. Mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko empiryczną psychiczną potrzebą afirmacji przez innych. Wydaje się raczej, że istnienie osoby wyrasta z osobowego bycia ku innym i z innymi. To dlatego odgrywają oni tak ważną rolę w pośredniczeniu między „mną i mną samym”. Antoni Kępiński mówi o otoczeniu społecznym także w kontekście zdrowia psychicznego jednostki. Według niego, otoczenie pełni funkcję zwierciadła, w którym przegląda się osoba. Tworzący się w ten sposób obraz (autoportret) ma znaczący wpływ na postrzeganie samego siebie. Nieakceptujący staje się prawdziwym atakiem na osobę, poważną (o ile zupełnie nieprzezwykłą) przeszkodą dla relacji ze sobą samym²⁵. Tworzący się w otoczeniu społecznym autoportret realny jest obrazem siebie, przeżywaniem wartości siebie i przeżywaniem siebie jako dobra, stanowi podstawę indywidualności, tożsamości i wolności wewnętrznej osoby ludzkiej²⁶. Podobne intuicje przedstawia Martin Buber, który twierdzi, że „człowiek chce być afirmowany przez człowieka w swoim byciu i chce być obecny w byciu drugiego. Osoba ludzka potrzebuje afirmowania, ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek. Nie potrzebuje go zwierzę, ponieważ nie doświadcza wątpliwości, czym jest. Inaczej człowiek: wygnany z królestwa przyrody i skazany na ryzyko kategorii samotnej, otoczonej chaosem, który narodził się wraz z nim, wygląda skrycie i lęklwie zgody na bycie, którą może otrzymać tylko od drugiego człowieka. Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia jaźnią”²⁷. Buber sugeruje, że tylko w relacji z innymi osobami człowiek jest w stanie osiągnąć podmiotową relację z sobą samym²⁸. Ta krótka analiza różnic między człowiekiem jako osobą a światem podkreśla jakościową i gatunkową różnicę między jednym a drugim.

Pozostała do omówienia jeszcze jedna, specyficznie ludzka cecha, jaką jest jedyny w swoim rodzaju sposób poznawania i autodeterminacji. Analiza tej właściwości pozwoli nie tylko lepiej poznać człowieka, ale też pozwoli na uchwycenie rzeczywistości, jaką jest osiągnięcie prawdy, a autodeterminacja

²⁵ A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 123–126.

²⁶ A. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996, s. 118–119.

²⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 137.

²⁸ Por. także; M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, wyd. II, Warszawa 1986, s. 21–28.

w kierunku wyboru dobra — korzystanie z wolności. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z najwyższymi prerogatywami istoty ludzkiej.

4. Poznanie

Wspomniana wcześniej psychologia empiryczna nie pyta o władze człowieka jako takie. Poprzestaje na obserwowaniu i klasyfikowaniu danych doświadczalnych, starając się mówić o funkcjach, a nie o władzach. Natomiast filozofia, a raczej metafizyka stawia takie pytania. Na jej gruncie możemy zapytać, jakie władze i możliwości pozwalają człowiekowi realizować akty poznania zmysłowego, pamięciowego, intelektualnego, rozumowego oraz akty wolitywne. Skoro człowiek spełnia te akty, to musi posiadać władze lub możliwość ich realizacji. Scholastycy podpowiadają, że władza to bliski początek działania, a chodzi o działania zmysłów (doświadczenie zmysłowe), intelektu (postrzeganie rzeczy, sądy), rozumu (rozumowanie, dedukcja, indukcja), woli (decyzje, nakazy, poświęcenie dla innych, etc.). Nie ulega więc wątpliwości, że w człowieku istnieją władze, poprzez które wykonuje on swoje czynności życiowe. Wszelka czynność, jak sugeruje Tomasz z Akwinu, jest sprawą albo władzy czynnej albo biernej. W stosunku do władzy biernej przedmiot pełni rolę przyczyny sprawczej, czyli początku. Natomiast w stosunku do władzy czynnej, przedmiot pełni rolę końca i celu²⁹. Ponadto Akwinata podkreśla, że to nie zmysły poznają czy intelekt, lecz człowiek za ich pośrednictwem *manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit (wyraźnie widać, że tym, który pojmuje, jest pojedynczy człowiek)*³⁰. Niniejszym afirmuje człowieka pojmowanego jako całość, który widzi, słyszy, wspomina, pamięta, myśli przy pomocy swoich władz, innymi słowy, każda czynność jest właściwością całego substancjalnego systemu, jakim jest człowiek.

Jednym ze stałych elementów właściwych każdemu człowiekowi jest poznanie zmysłowe, albo jak chce Arystoteles, „wrażenie”³¹. To, co nazwiemy

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, q. LXXVII, a. III, c.

³⁰ Tamże, a. V, c.

³¹ W tradycji arystotelesowskiej pojęcie „wrażenie” jest szerokie i pojemne, zawiera tak różne treści, że trudno podać jednoznaczną jego definicję. Ogólnie rzecz biorąc wrażenie jest to obecność w ludzkiej świadomości pojedynczych jakości zmysłowych, takich jak kolor, zapach, dźwięk, napięcie mięśni, równowaga, etc.

„światem”, albo „naszym światem”, uobecnia się za pomocą zewnętrznego lub wewnętrznego doświadczenia³² zmysłowego. Wrażenie zmysłowe jest zmianą, jaka pod wpływem bodźca zachodzi w człowieku. U dorosłego człowieka rzadko występują wrażenia w czystej postaci, są to raczej spostrzeżenia, które od wrażeń różnią się tym, że są kompleksem stopionych ze sobą wrażeń. Spostrzeżenia mają kształt i postać, co znaczy, że w procesie postrzegania biorą udział bodźce, wrażenia przekazywane za pomocą organów zmysłów i centralnego układu nerwowego, ale też jakiś czynnik wyższy, „forma”, nadająca heterogenicznej wielości przestrzenno-czasowej rozmaitych wrażeń postać kompletnych spostrzeżeń³³. Stoi to w sprzeczności z poglądami psychologów XX wieku, którzy sądzili, że spostrzeżenia powstają na zasadzie zwykłego kojarzenia pojedynczych wrażeń. Widząc czarnego kota, widzimy nie tylko czarny kolor jego sierści, kształt, ale widzimy wcześniejsze jego doświadczenie, miękkości, delikatności, elegancję, zapach, *etc.* Podobnie, słuchając koncertu, nie słyszymy pojedynczych dźwięków muzycznych, ale harmonię, rytm, atmosferę teatru, słowem wszystko, z czym się nam kojarzy. Są to nie tylko pojedyncze wrażenia, ale spostrzeżenia złożonych realności. Skoro tak się dzieje, to oznacza, że człowiek posiada wewnętrzną władzę zmysłową, która dokonuje scalenia wrażeń płynących z poszczególnych zmysłów. Tą władzą jest zmysł wspólny, nazywany także właściwym (*sensus communis vel sensus proprius*)³⁴, który działa pod wpływem jedności bytu. Dalsze operacje na treściach zmysłowych prowadzą do stwierdzenia faktu ich przechowywania. Ten swoisty magazyn nazywamy pamięcią (*memoria*)³⁵. Istnieje także władza przypominania tego, co zmagazynowane (*reminiscentia*), której zadaniem jest wydobywanie z pamięci znajdujących się tam wrażeń zmysłowych i przekazywaniu ich władzy osądu (*vis cogitativa*), która dokonuje się podczas szeregu różnych działań. Jednym z nich jest łączenie wrażeń z towarzyszącymi im uczuciami. Uczucia natomiast są w funkcjonowaniu w człowieku zmysłowych władz pożądanymi,

³² Pojęcie to zostało zastosowane w terminologii Schellinga, Hegla i Husserla, którzy jego zakres semantyczny rozciągali także na „doświadczenia ducha”. Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 188.

³³ Tamże, s. 189.

³⁴ A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, dz. cyt., s. 62.

³⁵ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 66–67.

które na poziomie zmysłowym są jego ustosunkowaniem się do poznawanej rzeczywistości. Tomasz z Akwinu skonstatuje, że uczucia to zareagowanie pożądania zmysłowego na wyobrażenie dobra lub zła fizycznego. Człowiek jednak, na skutek działania w nim zmysłowych władz poznawczych, nie tylko doznaje uczuć, lecz także zdobywa wiedzę o świecie, umiejętności, które pozwalają mu na racjonalne zachowanie się, adekwatne do rzeczywistości oraz korzystanie z otaczających go bytów. Na podstawie tego, co zostało powiedziane, można wyznaczyć drogę poznawania, czyli przechodzenia od wrażeń do pojęć i najważniejszej z naszych władz poznania, jakim jest poznanie intelektualne.

Większość filozofów zgadza się co do tego, że człowiek posługuje się poznaniem intelektualnym, by ująć otaczającą go rzeczywistość. Trudność zaczyna się w momencie rozstrzygnięcia, w jaki sposób dokonuje się w nas to poznanie. Platon zakładał, że człowiek dysponuje intelektem, który bezpośrednio odbiera treści poznawane intelektualnie, ale nie podaje sposobu, w jaki to czyni. Jednym z założeń platońskich było to, że człowiek przychodzi na świat z pełnią wiedzy i w drodze anamnezy uświadamia je sobie, lub raczej przypomina. Św. Augustyn czy Anzelm z Canterbury sądzili, że idee poznawcze są darem Bożym (*iluminacja*); a Kartezjusz, że są one po prostu wrodzone. Zagadnienie zdaje się trudne do rozstrzygnięcia, ponieważ wspomniani myśliciele, ale także za nimi Immanuel Kant czy Edmund Husserl pomijali drogę zmysłową w poznaniu intelektualnym. Dla nich droga poznania zmysłowego i intelektualnego to dwie różne drogi, funkcjonujące obok siebie, w niczym od siebie nie zależąc³⁶. Natomiast Arystoteles i św. Tomasz stoją na stanowisku, że wszelkie treści poznawcze, zarówno zmysłowe, jak i intelektualne, dochodzą do nas poprzez zmysły, które są swoistym oknem na świat. Podają też sposób, w jaki intelekt korzysta z powstającej w zmyśle wspólnym postaci zmysłowej. Zdaniem Arystotelesa, człowiek posiada dwa rodzaje intelektu: możliwościowy — jest intelektem poznającym, zachowuje się biernie, zgodnie z naturą całego ludzkiego poznania. Jest on biernym odwzorowaniem rzeczywistości oraz intelekt czynny jako władzę, która wydobywa z postaci zmysłowej treści niezmysłowe, poznawane intelektualnie³⁷. Intelekt możliwościowy odpowiedzialny jest za rozumienie, a intelekt czynny za rozumowanie. O człowieku mówimy:

³⁶ A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, dz. cyt. s. 65.

³⁷ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 115.

„istota rozumna”, czego podstawą jest poznanie intelektualne, poprzez które ujmujemy rzeczywistość i dzięki temu z kolei możemy się dynamicznie rozwijać dobierając w sobie w sposób wolny te akty poznania, które nas doskonalą, nadając nam naszą osobistą, niepowtarzalną „twarz”³⁸. Naturalnym następstwem takiego poznania jest wolność (zdeterminowana naturą rozumną) w obszarze działania. „Wobec tego byt osobowy, który może wszystko poznać, wszystko umiłować, może sobie wybrać własne osobiste dobro, własny cel i całe swe działanie może przyporządkować dobru poznanemu i przez siebie wybranemu; a to znaczy, że może transcendować całą przyrodę i jej determinację”³⁹.

5. Osoba z niepełnosprawnością jako podmiot poznania

Analizując problem niepełnosprawności osoby ludzkiej z punktu widzenia filozofii, powinno się przyjąć dwojaki punkt odniesienia, a mianowicie z pozycji osoby z niepełnosprawnością analizującej przeżywanie własnej niepełnosprawności, lub z punktu widzenia osoby zdrowej analizującej stosunek do choroby i ludzi chorych. Postaram się krótko naświetlić obydwie te podejścia.

Na początku naszych rozważań dotyczących osoby, zostało wykazane, że niepełnosprawność nie czyni osoby niepełnosprawnej bytowo i z punktu widzenia realistycznej metafizyki; nie ma danych do określania jakiejś odrębnej kategorii w tym aspekcie. Przyjęcie natomiast perspektywy fenomenologicznej, czyli otwarcia się na zjawisko niepełnosprawności, ukazuje inne aspekty tej problematyki. Jej podstawą jest przeżywanie przez człowieka swej ułomności rozciągające się na optykę sensu życia. Najważniejszym wymiarem życia osoby dotkniętej niepełnosprawnością jest kondycja psychiczna i zdolność przewycięzania oraz przemiany swoich ograniczeń. Innym, równie istotnym jest rozumienie sensu niepełnosprawności i odkrywanie stojących za nimi wartości. Takie rozumienie niepełnosprawności prowadzi do „ujęcia życia we właściwych proporcjach aksjologicznych i eschatologicznych, stanowi szansę utrzymania

³⁸ M. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Rozumieć rzeczywistość*, red. P. Gontek, Lublin 2000, s. 160.

³⁹ Tamże.

modelu życia, szczęścia i moralności na poziomie właściwym dla wartości człowieczeństwa”⁴⁰.

Niemal każdy człowiek dotknięty chorobą czy kalectwem postrzega to jako obciążenie i ograniczenie. Reakcja psychologiczna na tę sytuację może wywołać szok, niedowierzanie, bunt. Zabiegi terapeutyczne mogą być postrzegane jako dodatkowo utrudniające mu normalne funkcjonowanie. Człowiek odbiera to doświadczenie jako zło. W filozofii moralnej nazwalibyśmy zło — brakiem dobra. Naturalnym w tej sytuacji jest pytanie, „dlaczego ja?”, które wiąże się z pytaniem o cel zła i sens tego konkretnego przyporządkowania owego braku tej właśnie osobie⁴¹. Człowiek dotknięty ułomnością poświęca swą energię życiową, myśli i siły w o wiele większym stopniu niż osoba zdrowa, walce z cierpieniem, bezradnością i przezwyciężaniu sytuacji, w jakiej się znalazł. Ten ciężar przygniata zdolności projekcyjne człowieka, przytłacza jego poczucie sensu i często redukuje osobowe poczynania ludzkie do odruchów samozachowawczych⁴². Jednak człowiek ma szansę i znane są przykłady, kiedy dzięki prawom kompensacji i sublimacji odkrywa nowe źródła energii życiowej. Wchodzi niejednokrotnie na drogę odczytania na nowo swojej tożsamości jako osoby dotkniętej niepełnosprawnością⁴³. Przekracza ograniczenia wywołane ułomnością i stwarza nowe, osobiste wartości. To ze sprzeciwu wobec nieuchronności cierpienia, wobec jego niepojętości, wyrastają pytania, które uczą człowieka myśleć, i które temu myśleniu nadają szczególne znaczenie. Cierpienie staje się wówczas przyczyną dodatkowego dobra. „Walka z ułomnością usprawnia człowieka do działania w kierunkach innych, różnych od homeostazy, hartuje go w jego relacji do własnego upośledzenia, a przez to dystansuje wobec niego”⁴⁴. Brak i zło okazuje się być szansą. Dostrzeżenie

⁴⁰ W. Chudy, *Człowiek niepełnosprawny w świetle filozofii*, [w:] *Filozofia i teologia w życiu człowieka*, red. P. Mazanka, Warszawa 2001, s. 118.

⁴¹ P. Ricoeur, *Zło*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 15.

⁴² H. Sęk, *Spółeczna psychologia kliniczna*, Warszawa 1991, s. 451–455. Autorka powołuje się na koncepcję Nancy Kerr (1933–2001) psycholog rehabilitacyjnej, która opracowała etapy reagowania osoby na doświadczenie niepełnosprawności.

⁴³ H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne. Mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń*, Warszawa 2022, s. 241. Autor w swojej książce podkreśla między innymi świadomość kresu życia jako argumentu dla podejmowania wysiłku odkrywania własnej tożsamości.

⁴⁴ Por. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, tłum. W. Sukiennicka. M. Tazbir, Warszawa 1981, s. 90.

własnej niepełnosprawności i włączenie jej w projekt życia, zmienia charakter widzenia świata i nadaje nowy walor relacjom osoby z otaczającą rzeczywistością. Miguel de Unamuno twierdzi, że „cierpienie jest drogą świadomości i to przezeń istoty żywe zyskują świadomość samych siebie [...] rozkoszując się przyjemnością, człowiek zapomina o sobie, o swym istnieniu, wykracza z siebie ku czemuś innemu, obcemu, wyobcowuje się. Zaś wchodzi w głąb siebie samego, zwraca się ku sobie, sobą staje się w bólu”⁴⁵. Niepełnosprawność i połączone z nią doświadczenie cierpienia „darowują” człowiekowi nie tylko zdolność samopoznania i autorefleksji, ale odzyskuje on niejako samego siebie i szansę „wypalenia” w ich ogniu własnej wielkości⁴⁶. Dzięki swemu cierpieniu, człowiek cierpiący więcej wie, niż najrozumnijsi i najmędrsi wiedzieć mogą”⁴⁷. W doświadczeniu niepełnosprawności rewizji ulega także dotychczasowa hierarchia wartości, koncepcja szczęścia i sensu życia, zmienia się rola relacji z innymi ludźmi, przewartościowana zostaje także hierarchia wartości, zwłaszcza projektowanych kulturowo, na rzecz prostszych, bardziej naturalnych. Zmienia się także koncepcja życia szczęśliwego, łączonego do tej pory ze zdrowiem, sprawnością fizyczną, poziomem inteligencji, *etc.* — nie stanowią już one warunku koniecznego. Za ważniejsze postrzegane są relacje międzyludzkie, takie jak przyjaźń, miłość oraz wartości transcendentne. Pojawia się horyzont przygodności życia ludzkiego związany z przeżywaniem choroby lub kalectwa. Martin Heidegger nazywa to horyzontem śmierci⁴⁸. Można powiedzieć, że osoby dotknięte chorobą czy niepełnosprawnością żyją i doświadczają większej świadomości własnej przygodności, co może stanowić szczególną szansę zwłaszcza w czasach współczesnych, które charakteryzują się pośpiechem, rewolucją w obyczajowości, relatywizacją wartości nie sprzyjają harmonizowaniu ludzkiej świadomości, zwłaszcza w przeżywanym przez człowieka własnym życiu, kategorii śmierci. Dziś odmawia się nadawania sensu śmierci, dowodzi to, że nie potrafimy także nadawać sensu cierpieniu i niepełnosprawności.

⁴⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków-Wrocław 1984, s. 165–157.

⁴⁶ J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 134.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, [w:] *filozofia-friedrich-nietzsche-pozadobrem-i-zlem.pdf* (3bird.pl) [dostęp z dn. 25.10.2022].

⁴⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 409 (§ 65).

6. Osoba z niepełnosprawnością jako przedmiot poznania

Cała obiektywna forma życia człowieka doświadczającego cierpienia, czy to będzie ułomność fizyczna, czy zaburzenia w rozwoju, czy niepełnosprawność umysłowa, jest w określony sposób postrzegana przez otoczenie, przez ludzi zdrowych i sprawnych. Pierwszą reakcją, jaka często towarzyszy spotkaniu człowieka ułomnego, którego kalectwo lub choroba są widoczne, jest rodzaj szoku, który wiąże się z negatywnym postrzeganiem osoby ułomnej⁴⁹. Spostrzeżenie to zaburza u człowieka zdrowego pewien naturalny porządek o charakterze „normalnym”, ponieważ na co dzień dalecy jesteśmy od myślenia o życiu w aspekcie przygodności. Przeżycie związane z doświadczeniem niepełnosprawności u innej osoby wywołuje różne reakcje, od odrzucenia i niechęci, przez lęk, przerażenie i odrzucenie, po współczucie i litość. Za każdym razem jednak będzie to przeżycie nadzwyczajne, zakłócające codzienny bieg strumienia świadomości. Zetknięcie się z ułomnością nieuchronnie wyzwala myślenie o sobie i o bliskich nam osobach i zagrożeniu chorobą, kalectwem, czy śmiercią. Uświadamiamy sobie własną przygodność egzystencjalną oraz swoistą równość wobec przygodności wszystkich osób ludzkich⁵⁰. Człowiek ułomny staje się znakiem, sygnałem przygodności bytowej człowieka w ogóle, ukazuje los wszystkich istnień ludzkich. Wspomniana wcześniej zmiana w hierarchizacji kręgu wartości, jakiej doświadcza osoba ułomna, z konieczności koncentruje się na wartościach życiowo podstawowych, pomijając niejednokrotnie te, które towarzyszą osobom zdrowym. W obszarze działania tych osób częściej spotkać można wartości i potrzeby takie jak solidarność międzyludzka, pomoc bliźniego, radość, poczucie bezpieczeństwa, życzliwość bliskich, miłość, niż takie jak kariera, sukcesy zawodowe, taktyczne, czy opłacalność podejmowania działań. Widać to szczególnie w przypadku osób dotkniętych autyzmem, które w różnym stopniu, ale nierzadko rezygnują z takich sfer życia, gdzie dominuje konkurencyjność, rywalizacja, bądź wysiłek fizyczny, którego nie potrafią podjąć. Przez to kondycja życiowa osób z niepełnosprawnością nabiera sensu w szeregu prostych i zdrowych wzorców kulturowych: moralnych, aksjologicznych i społecznych. Konfrontacja przejawów zachowań osób z niepełnosprawnością

⁴⁹ Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, tłum. A. W., „Znak” 384–385/1986, s. 18.

⁵⁰ W. Chudy, *Człowiek niepełnosprawny w świetle filozofii*, dz. cyt., s. 122.

z przejawami zachowań osób zdrowych prowadzi nieraz do konkluzji negatywnie oceniającej niektóre wymiary terażniejszej kultury. Mam tu na myśli wymiar kultury moralnej. Osoba z niepełnosprawnością powinna cieszyć się atencją i szacunkiem z racji bycia osobą, a nie ze względu na jej niepełnosprawność, ponieważ w aspekcie moralnym osoba z niepełnosprawnością nie jest ani lepsza, ani gorsza. „Należna jej afirmacja wynikać powinna z tego, że jest osobą i nosi wartość ontyczną godności, wyróżniającą ją spośród innych bytów naturalnych”⁵¹, chociaż, charakter konkretnych sytuacji moralnych znacząco wyróżnia dziedzinę powinności w kontakcie z ludźmi dotkniętymi niepełnosprawnością. Postawa wobec owej powinności jest moralnym sprawdzianem drugiego. Sytuacja zdrowotna osoby z niepełnosprawnością wymaga częstszych aktów pomocy niż osoba zdrowa, dlatego też czynności, jakie wykonuje drugi, czy to będzie terapia, psychoterapia, pomoc medyczna, techniczna czy wsparcie emocjonalne, powinna być naturalną konsekwencją kontaktu i relacji międzyosobowej człowieka z człowiekiem. Relacja ta wymaga trudu, cierpliwości, ostrożności i regularności a niekiedy odwagi, wyrzeczenia i poświęcenia. Realizacja takiej postawy lub jej brak stanowi istotę sprawdzianu moralnego, którym dla nas jest sytuacja osoby z niepełnosprawnością.

Kondycja życia osób dotkniętych chorobą zawsze wytrąca nas z rutyny codzienności i kieruje naszą uwagę na wartości rzeczywiście i autentycznie przynależne do natury ludzkiej. Pozwala na uświadomienie sobie sensu własnego życia i kondycji wspólnoty ludzkiej. Wzywa do solidarności i tworzenia realnej przestrzeni dla dobra wspólnego.

7. Aspekty poznawcze w projektowaniu działań inkluzyjnych

Wspólnota ludzka powinna być otwarta na bycie w niej osób z niepełnosprawnością afirmując ich osobową godność oraz miejscem ich osobowego rozwoju. Taką rolę pełnić powinna przede wszystkim rodzina. To tu osoba staje się, jest wezwana do samopoznawania i tworzenia siebie. To tu dowiaduje się nie tyle kim jest, ale kim może i powinna się stać, także w aspekcie dotykającej jej niepełnosprawności. Tu także ma miejsce relacja między oso-

⁵¹ Tamże, s. 125.

bami, istotna o tyle, że na niej budowane jest stawanie się człowieka. Levinas podkreślał znaczenie „ty” dla uświadomienia sobie własnego „ja”. Pojawianie się „ty” pozbawia „ja” imperializmu i egoizmu, w to miejsce pojawia się odpowiedzialność. Pojmował człowieka jedynie w relacji z innymi, w relacji „ja–ty” i we wspólnocie⁵². Odkrył ponadto, jak wielkie znaczenie dla realizacji osoby ma komunikacja międzyludzka. Dziś rzeczywistość międzyosobowa (relacji i komunikacji) przeżywa duży kryzys. Objawia się on w nietrwałych relacjach, braku przyjać, atomizacji, oddaleniu, trudnościach w kontaktach, obojętności. Doświadczają tego najmocniej dzieci i osoby młode, borykające się z własnymi problemami w osamotnieniu, często z poczuciem alienacji od wspólnoty. Poznawanie siebie nie należy do zadań łatwych, jednak w dzisiejszym świecie jest dodatkowo utrudnione wskutek niezmierzonej różnorodności i płynności społecznych wzorców, standardów ważności, kryteriów ocen i związanej z nim ulotności indywidualnego doświadczenia⁵³. „Osoba formuje swój obraz przez pryzmat sytuacyjnych czy chwilowych oczekiwań, doraźnych zadań i coraz częściej uwzględnia jako najważniejsze cechy kompetencyjne, sprawnościowe, fizyczne oraz materialne. Poczucie odrębności osoby wydaje się okazjonalne, wyrwykowe, niepewne, z powodu zmiennych standardów, a także zafałszowane z tego powodu, że proces samopoznania przebiega często w rzeczywistości wirtualnej”⁵⁴, zamiast w sytuacjach realnych, wymagających zaangażowania i odpowiedzialności. Jednym z działań, które mogą wyjść naprzeciw opisanym trudnościom w jakimś stopniu jest realizacja idei inkluzji, która pozwala na tworzenie wspólnoty, w tym wypadku edukacyjnej i wychowawczej, łagodzącej obligatoryjność i formalizm szkoły. Już samo organizowanie procesu edukacyjnego z uwzględnieniem zajęć kompensujących deficyty lub niedostatki dziecka, zaangażowanie go we wspólne działania, budowanie więzi w bezpośrednim kontakcie z wychowawcą, opartej na szacunku i zrozumieniu, dają możliwość zaistnienia warunków do rozwoju osobowości. W ostatnich latach mówi się także o inkluzyjności działań instytucji kulturalnych i kulturalno-oświatowych, ukuło się też pojęcie „kultura inkluzyjna”, rozumiane jako kultura zachęcająca do uczestnictwa,

⁵² E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2002, s. 75.

⁵³ B. Hołyst, *Życie przeciwko śmierci*, t. 4., Warszawa 2020, s. 437.

⁵⁴ Tamże, s. 438.

stwarzająca możliwość spotkań i budowania relacji⁵⁵. Koncepcja inkluzji opiera się na założeniu, że to nie osobę należy zmienić i przystosować do systemu, w tym wypadku szkoły, ale szkoła powinna się zmienić, by zapewnić warunki do budowania osobowości dziecka. Szkoła powinna być miejscem tworzenia się wspólnoty osób, która charakteryzuje się zróżnicowanymi, indywidualnymi potrzebami⁵⁶. Proces włączania ułatwia osobom z niepełnosprawnością społeczną akceptację, a osobom zdrowym możliwość bycia wobec ich niepełnosprawności z poszanowaniem ich godności osobowej. Postawa wobec osób z niepełnosprawnością wymaga od wychowawcy wiedzy, poświęcenia, rozumienia i akceptacji oraz umiejętności tworzenia w szkole takiej rzeczywistości, która ujmie dzieci w ich realności. Rozumienie sposobu poznawania świata przez osobę z niepełnosprawnością daje otoczeniu możliwość jej zrozumienia i akceptacji, ale także tworzenia warunków jej osobowego rozwoju. Nie może się to jednak odbywać kosztem pozostałych osób, specjalnego traktowania niewymagających. Największa uwaga zatem powinna być skierowana w pierwszej kolejności na zrozumienie potrzeb osoby ludzkiej, a na ich podstawie, na rozumienie osoby z niepełnosprawnością, by z drugiej strony rozpoznać własne reakcje we wzajemnych kontaktach. Nauczyciel powinien nie tylko skupiać się na pojedynczo rozpatrywanych objawach trudności dziecka, ale „podejmować trud rozpoznawania splotu cech i uwarunkowań, zmiennych w czasie i miejscu, nasilających się lub słabnących w kontakcie z określonymi osobami w konfrontacji z konkretnymi zadaniami”⁵⁷. Dostrzegając owe zależności nauczyciele i wychowawcy są w stanie do pewnego stopnia tworzyć warunki, w których osoby z niepełnosprawnością będą mogły realizować siebie, np. w przestrzeni szkoły, z zachowaniem głównego jej celu, czyli budowania wiedzy. W przeciwnym wypadku dochodzi do redukcji w zakresie wymagań szkolnych, która dotyka wszystkich jej uczestników. Ponieważ do obowiązków nauczyciela należy także diagnoza indywidualnych potrzeb, niezbędna jest mu wiedza dotycząca objawów określonych zaburzeń, ale także wiedza o tym, jak dziecko postrzega

⁵⁵ K. Grzesiak, *Inkluzja w placówkach wychowania pozaszkolnego — przykłady dobrych praktyk*, [w:] *Inkluzja. Wybrane aspekty w teorii i praktyce pedagogicznej*, red. J. Aksman, B. Zinkiewicz, Kraków 2019, s. 37–38.

⁵⁶ V. Lechta, *Pedagogika integracyjna kontra edukacja inkluzyjna (włączająca), podobieństwa i różnice*, [w:] *Krakowska pedagogika specjalna*, red. E. Dyduch, J. Wyczesany, Kraków 2010, s. 30.

⁵⁷ A. Olechowska, *Specjalne potrzeby edukacyjne*, Warszawa 2016, s. 9.

siebie w niepełnosprawności, jak ją przeżywa, jak doświadcza jej skutków, czego oczekuje od społeczności, która je otacza. Nauczyciel organizując działania edukacyjne stoi wówczas na gruncie realizmu i w oparciu o takie właśnie realne podejście, może organizować działania edukacyjno-wychowawcze bez szkody dla jej wszystkich uczestników. Grzegorz Szumski podkreśla także znaczenie zainteresowania ontologicznymi i aksjologicznymi aspektami niepełnosprawności⁵⁸, które powinny towarzyszyć osobom wychowującym. Zmiana w myśleniu o osobach ułomnych prowadzi do podejmowania wielu działań na rzecz zmiany świadomości społecznej dotyczącej osób z niepełnosprawnością i ich roli jako członków społeczności⁵⁹, ale ta zmiana musi dokonywać się w trosce o dobro osoby i być osadzona na realistycznych jej podstawach.

Jedną z zasad w pedagogice jest zasada życzliwej uwagi i wrażliwości oraz podejmowania pozytywnych oddziaływań wychowawczych⁶⁰, które mają prowadzić do budowania osobowych relacji między dziećmi, tworzenia przestrzeni solidarności i przyjaźni, a ostatecznie do budowania u dzieci poczucia własnej wartości. „Wychowanie wówczas staje się zmianą relacji, zawsze ku temu, co lepsze, prawdziwsze i słusniejsze”⁶¹. Skutkiem natomiast takiego podejścia jest harmonia i wewnętrzny ład całej osobowości człowieka, przejawiającej się we wszystkich jego zachowaniach.

Istotnym w podejmowaniu czynności wychowawczych w szkole jest także tworzenie przestrzeni do wielokierunkowej komunikacji z osobami, także osobami z niepełnosprawnością, ponieważ zakłada ona dialog, a ten z kolei równość osób w nim uczestniczących. W dialogu z wychowawcą dziecko przedstawia sobie siebie, porządkuje wiedzę o sobie i przedstawia siebie innym. Dokonuje oceny własnej osoby, własnych możliwości, ale także otaczającej rzeczywistości. Porządkuje własne doświadczenia i wiedzę o uczuciach, i postawach. Przeprowadza tym samym wychowawcę przez świat swoich przeżyć, uczuć, doświadczeń, lęków, pragnień, ambicji i marzeń. Wychowawca natomiast, jakby zanurzony w świat dziecka, ma możliwość poznania tego świata nie tylko wyrażonego słowami, ale także poprzez działanie, z towarzyszącą

⁵⁸ G. Szumski, *Integracyjne kształcenie niepełnosprawnych*, Warszawa 2013, s. 46.

⁵⁹ A. Olechowska, *Specjalne potrzeby edukacyjne*, dz. cyt., s. 17. Autorka powołuje się na poglądy G. Szumskiego.

⁶⁰ Tamże, s. 55.

⁶¹ A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 73.

temu całą gamą dziecięcych uczuć i emocji. Dziecko ukazuje swoistą drugą stronę medalu — świat swojego wnętrza, który w przestrzeni formalnych działań edukacyjnych nie ma szans na ujawnienie się. Wychowawca zazwyczaj postrzega dziecko jako podmiot swoich działań, natomiast w dialogu, w atmosferze zaufania, ma szansę na poznanie tego, jak dziecko doznaje owych działań. Jeśli owocem działań wychowawczych ma być przemiana (*metanoia*) wychowanka, to wychowawca uczestniczący w podróży po świecie dziecka, jest w stanie ocenić, czy jego działania do tej przemiany prowadzą, czy są adekwatne, czy nie chybają, nie są wyobcowane i fikcyjne⁶². Poznając wychowanka, wychowawca także doświadcza przemiany, uświadamia sobie prymat osoby nad rzeczami, a co za tym idzie, pierwszeństwo etyki przed techniką. Powoduje to dalej wysunięcie na pierwszy plan osobowych, życzliwych powiązań między osobami ludzkimi i odsunięcie na plan dalszy powiązań i zależności instytucjonalnych. *Metanoia*, czyli owo oderwanie od rzeczy i skierowanie do osób, wprowadza w humanizm; chronimy go, gdyż chronimy osoby, ich istnienie i nasze z nimi powiązania. To chronienie z kolei tworzy kulturę. „*Metanoia* więc, wymagając w punkcie wyjścia zdystansowania kultury zastanej, powoduje tworzenie kultury humanistycznej, zorientowanej na osoby, istnienie, prawdę, dobro i relacje osobowe”⁶³.

8. Zakończenie

Mówiąc o wychowaniu należy wspomnieć też o aspekcie kształcenia⁶⁴, ponieważ obydwie te zagadnienia powinny stać się tematami wyjściowymi pedagogiki, obszaru, który winien objąć poznawcze władze zmysłowe i uczucia, budując ich swoistą kulturę, która w praktycznym życiu stanowi roztropność, jako przejawianie się rozumności i mądrości w ludzkim postępowaniu. Organizacja zadań inkluzji bez należytej roztropności prowadzi do rezygnacji z budowania wiedzy, poznawania przez osobę siebie i świata na rzecz dzia-

⁶² J. Filek, *Filozofia jako etyka*, dz. cyt., s. 102–112.

⁶³ A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, dz. cyt., s. 74.

⁶⁴ Ze względu na wąski zakres tematyczny niniejszego artykułu, temat kształcenia jest wspomniany tylko, jako nieodłączny od wychowania, jednak nie analizuję go tutaj. Domaga się on szerokiego, odrębnego opracowania.

łań opiekuńczych, które naturalnie muszą być obecne w szkole, ale nie są jej głównym celem.

W odniesieniu do postulatu inkluzji, dotyczącego tworzenia nowej społeczności, otwartej na osoby z niepełnosprawnościami, należy przede wszystkim zwracać się ku osobie w jej rzeczywistości. Wykraczać poza ramy pojęciowe i zmieniające się konceptualizacje rzeczywistości. Zauważenie osoby i afirmacja jej godności może stać się elementem zmieniającym perspektywę poznawczą wychowawców. Osoba wówczas, a nie techniczne aspekty, stanie się centrum odniesień.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002.
- Andrzejuk A., *Istnienie i istota*, Komorów 2003.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Chudy W., *Człowiek niepełnosprawny w świetle filozofii*, [w:] *Filozofia i teologia w życiu człowieka*, red. P. Mazanka, Warszawa 2001, s. 113–126.
- Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007.
- Dąbrowski K., *O dezynTEGRacji pozytywnej*, Warszawa 1964.
- De Unamuno M., *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
- Dyduch, J. Wyczesany, *Krakowska pedagogika specjalna*, Kraków 2010.
- Filek J., *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001.
- Gasiul H., *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne. Mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń*, Warszawa 2022.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Granat W., W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.
- Grzesiak K., *Inkluzja w placówkach wychowania pozaszkolnego — przykłady dobrych praktyk*, [w:] *Inkluzja. Wybrane aspekty w teorii i praktyce pedagogicznej*, red. J. Aksman, B. Zinkiewicz, Kraków 2019, s. 21–46.
- Guardini R., *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, tłum. M. Turowicz, [w:] tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 78–219.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Hołyst B., *Życie przeciwko śmierci*, t. 4., Warszawa 2020.

- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberga, Kęty 2001.
- Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1979.
- Kiereś B., *Problem personalizmu a pedagogika*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przy-
mierza Rodzin — Seria pedagogiczna” 2–3 (2010–2011), s. 46–75.
- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998.
- Krąpiec M., *Kim jest człowiek*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik. Rozumieć czło-
wieka i jego działanie*, red. P. Gontek, Lublin 2000, s. 7–104.
- Krąpiec M., *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Rozumieć rzeczywistość*,
red. P. Gontek, Lublin 2000, s. 79–233.
- Lechta V., *Pedagogika integracyjna kontra edukacja inkluzyjna (włączająca); podobieństwa
i różnice*, [w:] Olechowska A., *Specjalne potrzeby edukacyjne*, Warszawa 2016.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lionni P., *Szkoła Lipska i systematyczna destrukcja edukacji*, tłum. J. Białek, Skórzewo k. Po-
znania 2020.
- Maciuszek A., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, [w:] *filozofia–friedrichnietzsche–
poza—dobrem-i-zlem.pdf(3bird.pl)* [dostęp z dn. 25.10.2022].
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, wyd. II, Warszawa 1986.
- Scheler M., *O sensie cierpienia*, tłum. A. W., „Znak” 384–385/1986, s. 3 — 44.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak,
Warszawa 1987.
- Sęk H., *Spółeczna psychologia kliniczna*, Warszawa 1991.
- Słownik etymologiczny języka polskiego/osoba — Wikiźródła, wolna biblioteka (wikisource.
org)*, [dostęp z dn. 25.10.2022].
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Szumski G., *Integracyjne kształcenie niepełnosprawnych*, Warszawa 2013.
- Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir, War-
szawa 1981.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ed. M.E. Marietti, Turyn 1932.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.

Akty prawne:

- Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych została sporządzona 13 grudnia 2006 roku
w Nowym Jorku. Podana do wiadomości w Polsce aktem prawnym w dniu 25 paź-
dziernika 2012 roku, D20121169.pdf (sejm.gov.pl)*, [dostęp z dn. 10.09.2022].

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 26 lipca 2018 w sprawie warunków organizowania kształcenia, wychowania i opieki dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych, niedostosowanych społecznie i zagrożonych niedostosowaniem społecznym (Dz. U. z 2018r, poz. 1485).

EPISTEMOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF UNIVERSAL DESIGN

Summary

The inclusion assumes a change in the current way of thinking about people with disabilities and their place in the community. It postulates openness and recognizes all its members as full participants in social life. Adopting this optic requires adapting the environment to the individual needs of the people living with it. This adaptation of the environment, according to the initiators of this idea, consists not only in the architectural adaptation of the material space in accordance with universal design, but above all in the "adaptation of the community". On the other hand, accepting a disabled person into a family, school or work community requires proper understanding of their role and place in it, and this in turn requires getting to know the person who enters this space. A person with a disability should be recognized for her independence and personal dignity. Get to know her disability and the effects it brings, understand the person's perception of herself and her own illness. Based on this, create a space in which a person, as well as a person with a disability, will be able to fulfill herself, experience the care of others, solidarity with them, enter into healthy interpersonal relationships, overcome her own weaknesses, have a sense of agency, independence and freedom to become more and more herself. Such a challenge requires prudence and wisdom in creating a space for the common good and the concept of a person affirming her dignity. It seems that the dignity of the human person, conditioned by her rationality and freedom, should guard the implementation of the idea of inclusion and the resulting universal design.

Keywords: person, cognition, universal design, inclusion.

ANETA SZLAMA¹

ARYSTOTELESA SZCZĘŚCIE JAKO DOBRO NAJWYŻSZE A MORALNA KONDYCJA CZŁOWIEKA POSTMODERNISTYCZNEGO

1. Wstęp. 2. Moralność w ponowoczesności. 3. „Miejsce nie nasze”. 4. Eudajmonia w ujęciu Arystotelesa. 5. Podsumowanie.

Abstrakt

Artykuł niniejszy stanowi analizę pojęcia szczęścia w zgodzie z arystotelesowskimi rozważaniami dotyczącymi tego terminu. Odnoszę je do kondycji człowieka postmodernistycznego — postczłowieka, zastanawiając się, czy faktycznie kieruje się on do szczęścia. Wydaje się bowiem, że postczłowiek — podobnie jak ludzie poprzednich epok — dąży do szczęścia, ale ma większe trudności z jego osiągnięciem, ponieważ nie rozumie, czym ono faktycznie jest. Nie jest to tylko problem wiedzy, ale również braku sprawności, które pozwoliłyby mu na ciężką i konsekwentną pracę, umożliwiającą wypracowanie mądrości i cnót do niej prowadzących.

Wydawałoby się, że nie ma nic prostszego, niż przedstawić drugiemu obraz szczęścia i wskazać, czym to, co nazywamy szczęściem jest, a czym nie jest na pewno. Złudne to jednak mniemanie. Przyjrząwszy się wypowiedziom, jakie poczynił Stagiryta, dochodzimy do wniosku, że warto pokłonić się nad tym po-

¹ Mgr pedagogiki, absolwentka Terapii pedagogicznej z elementami socjoterapii w PWSZ Głogów. Nauczycielka etyki w Społecznej Szkole Podstawowej im. Rady Europy w Lubinie; e-mail: mailto:aneta.szlama@o2.pl.

jęciem ponownie i dać przyczynek do dyskusji na temat szczęścia, jak również sposobów jego osiągania. Celem artykułu nie jest tylko przypomnienie filozoficznych rozważań Stagiryty, ale także (a może przede wszystkim) odniesienie ich do kondycji moralnej współczesnego człowieka.

Zrozumienie dróg prowadzących do pełni szczęścia może być pomocne, w uświadomieniu sobie celu naszej egzystencji. Niezbędnym w tych rozważaniach wydaje się identyfikacja tego, co ludzie uważają za szczęście. Czy jest to powodzenie i pewnego rodzaju pomyślność, czy jakaś liczba przeżyć, które sprawiają nam radość, czy też dobra materialne, a może ogólne zadowolenie z własnego życia². Uświadomienie sobie istoty szczęścia może stać się pierwszym krokiem do zmiany naszego myślenia o nim i bycia naprawdę szczęśliwymi ludźmi. Lektura *Etyki nikomachejskiej* jest niewątpliwie pięknym doświadczeniem, które pomaga wpłynąć na sposób myślenia o nim i zrozumieć, co jest dobrem samostarczalnym, niezbędnym i jakie warunki należy spełnić, aby je osiągnąć.

Słowa kluczowe: Eudajmonia Arystotelesa, dobra moralne, życie człowieka w postmodernistycznym świecie, cnoty, wady.

² W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2010, s. 20–24. Jak czytamy u Tatarkiewicza, „[...] gdy Rej pisze »Kogo szczęście niesie, niech się upaść boi«, albo gdy inny pisarz polski dawnych wieków, Grzegorz Knapski, mówi: »Szczęście czego nie dało, tego mi nie będzie brało«, to rozumieją szczęście w obiektywnym znaczeniu, jako zespół dodatnich wydarzeń, jako pomyślny układ warunków życia [...] »szczęście« nie jest właściwie niczym innym jak powodzeniem lub pomyślnością [...]. Gdy natomiast Żeromski pisze w *Ludziach bezdomnych*: »Szczęście jak ciepła krew wpłynęło do jej serca falą powolną«, to rozumie szczęście inaczej: rozumie je subiektywnie, mianowicie jako rodzaj przeżycia, jako przeżycie szczególnie radosne i głębokie [...]. Gdy Arystoteles określa, że być szczęśliwym to »dobrze żyć i dobrze się mieć«, albo gdy Boecjusz objaśniał, że szczęście to stan doskonały, a doskonały przez to, że łączy wszelkie dobra, to posługiwali się tym obiektywnym filozoficznym pojęciem szczęścia [...]. Tak rozumieeli szczęście — po grecku nazwane *eudajmonia* (εὐδαιμονία) — wszyscy bez mała filozofowie starożytni: szczęście było dla nich posiadaniem największych dóbr dostępnych człowiekowi. Jego miarą w tym znaczeniu nie była ani pomyślność zdarzeń, ani intensywność radości, lecz wysokość posiadanych dóbr [...]. Jedni byli zdania, że o szczęściu stanowią dobra moralne, bo są z wszystkich najwyższe; inni, że hedonistyczne, jeszcze inni, że tylko równomierny zespół wszelkich dóbr. Ale dla wszystkich *eudajmonia* była posiadaniem najwyższych dóbr [...]. Gdy współczesny etyk angielski mówi o szczęściu, że jest ono »zadowoleniem z życia wziętego w całość«, to rozumie szczęście w innym jeszcze, czwartym znaczeniu. A tak samo jak rozumiał je np. osiemdziesięcioletni Goethe, gdy pisał o sobie do Zeltera, że »jest szczęśliwy i pragnąłby życie swe przeżyć powtórnie«. To czwarte pojęcie szczęścia zajęło w filozofii nowożytnej miejsce *eudajmonii*”.

1. Wstęp

Człowiek moralnie piękny, wewnętrznie doskonały (*καλοκαγαθία*), to ktoś zachowujący się szlachetnie. Osoba taka dostrzega cel własnej egzystencji. Człowiek niedostrzegający celu własnego działania jawi się nam jakoby ślepiec, który nie dostrzega tego, co ma w zasięgu ręki, wręcz na jej wyciągnięcie. Nie zawsze jednak szeroko otwarte oczy umożliwiają podążanie właściwą drogą. Do głosu w tej sytuacji musi dojść intelekt, racjonalne podejście do otaczającego świata, wyzbycie się wszelkiej ideologii i stereotypów wiążących się z nienawiścią do innych. Niezwykle istotne jest również właściwe zrozumienie wolności. Wolności rozumianej w prawdzie i dobru, która wiąże się z odpowiedzialnością za siebie i innych, gdyż dążenie do szczęścia nie może odbywać się kosztem drugiego człowieka. Wolność pojęta jako samowola, dowolność zachowań różni się od wolności rozumnej. Odnalezienie w związku z tym właściwej drogi życiowej i zrozumienie celu własnej wędrówki to intelektualne zadanie każdego człowieka.

Nie osiągnięcie szczęścia ten, w którym panować będzie poczucie utraty stabilności i bezcelowości działania, rozchwiania emocjonalnego, kiedy nie panuje on nad żądzami i kiedy to one przejmują nad nim kontrolę, wpływając na jego wybory. Może to doprowadzić do nieprzewidywalnych skutków w postaci problemów psychicznych i społecznych.

2. Moralność według filozofii Arystotelesa w odniesieniu do kondycji moralnej postmodernistycznego człowieka

Z definicji ponowoczesność nie tworzy przestrzeni dla wartości moralnych w duchu aretologii Arystotelesa. Filozof wskazywał na cnoty³: męstwa, umiar-

³ „Wyraz grecki *ἀρετή* ulegał pewnym modyfikacjom w historycznym swym rozwoju. Oznaczał bowiem w pierwotnym swym znaczeniu męstwo, heroizm; potem (znaczenie obszerniejsze: przystosowanie poszczególnych jednostek i każdej rzeczy do spełniania swego właściwego, swoistego zadania [...] ich dzielność; wreszcie — znaczenie węższe, częste w czasach hellenistycznych (np. u stoików) i chrześcijańskich — zalety moralne człowieka, jego cnotliwość i jego cnoty [...] Arystoteles operuje w szerszym zakresie pojęciem obszerniejszym *ἀρετή*, a ponadto używa tego wyrazu także w znaczeniu ciaśniejszym zwłaszcza tam, gdzie mówi o *ἀρεται* w liczbie mnogiej. Tę dwoistość przekład oddaje wprowadzając wyraz „dzielność etyczna« (rzadziej: cnotliwość)

kowania, szczodrości, uzasadnionej dumy, prawdomówności, łagodności, które miały świadczyć o dzielności etycznej człowieka. Posiadanie cnót moralnych miało wpływ na podejmowane działania, realizowane potrzeby. Cnota, zwana również przez Filozofa, zaletą etyczną, jest trwałą dyspozycją, „[...] dzięki której człowiek staje się dobry i dobrze postępuje”⁴. Dzielność etyczna była dla Arystotelesa „[...] skutkiem przyzwyczajenia...”⁵. Stagiryta stwierdza, że nie jest ona wrodzona. Gdyby była wrodzona, nie można byłoby jej zmienić. Wynika z tego, że dzielność etyczną można nabyć, jak również utracić, gdyż „[...] wszelka cnota zanika skutkiem tych samych przyczyn i pod wpływem tych samych czynników, którym zawdzięcza swe powstanie”⁶.

Wskażmy zatem wartości człowieka postmodernistycznego w perspektywie opinii Arystotelesa. Wydawać by się mogło, że moralność w ujęciu Filozofa nie funkcjonuje w czasach obecnych. Dla współczesnego człowieka wyznacznikiem dobrego życia stała się przyjemność, wielokrotnie odczuwana nie z powodu umiarkowania, jak chciał tego Filozof, ale z powodu rozwiązłości⁷. Celem życia stało się zaspokajanie wszelkich potrzeb, zarówno niekoniecznych, jak i nienaturalnych⁸. Powoduje to stan zagubienia i trudności w realizowaniu cnót moralnych, o których pisał Arystoteles, jak i wchodzenia w zdrowe relacje międzypersonalne, w których owe cnoty się realizują⁹.

jako odpowiednik ἀρετή w znaczeniu ciaśniejszym, wyraz zaś »cnota« na oznaczenie poszczególnych zalet etycznych”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 53.

⁴ Tamże, s. 111.

⁵ Tamże, s. 103.

⁶ Tamże, s. 104.

⁷ Oznaką trwałych dyspozycji dla Arystotelesa jest przyjemność i przykrość, które wiążą się z daną czynnością. Jak czytamy „[...] bo kto wyrzeka się rozkoszy zmysłowych i to właśnie go raduje, ten jest umiarkowany; kto zaś odczuwa to jako ciężar, jest rozwiązły; kto naraża się na niebezpieczeństwa i to go cieszy lub przynajmniej nie sprawia mu przykrości, ten jest mężny, kto zaś przy tym odczuwa przykrość, jest tchórzem [...]”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 107.

⁸ Epikur, na przykład, podzielił potrzeby na: naturalne i konieczne, związane z pożywieniem, zapotrzebowaniem na wodę, czyli fizjologiczne, na ani naturalne, ani niekonieczne, takie jak ambicja czy sława, czyli wywołujące pożądania, które mogą zdominować potrzeby pozostałe i stać się zbyt intensywne, nazwał je namiętnościami, ostatni rodzaj potrzeb to naturalne ale niekonieczne — pożądanie płciowe.

⁹ Wydaje się, że istotę postmodernizmu przybliżył J. Kaczmarek w swoim utworze pt. *Postmodernizm*, pomimo iż nie stanowi on filozoficznej definicji tego nurtu czy jego charakterystyki. Tekst niezwykle wyraźnie odzwierciedla czasy obecne. Warto zapoznać się z tymi słowami: „Wszystko

Źródłem tej sytuacji wydaje się być technokracja i galopujący „dobrobyt”. Dobrobyt kojarzony jest z dobrami materialnymi. W efekcie, człowiek zachęcany jest przez producentów do gromadzenia dóbr i nieustannej wymiany posiadanych rzeczy na nowe. Przemysł reklamowy wpływa na wybory kupujących, w celu zwiększenia zysków. Agresywny marketing¹⁰ ma za zadanie sprzedać konsumentowi towar, wytworzony przez daną firmę. Niekończąca się pogoń za dobrami materialnymi, chęć nabywania i konsumowania, powoduje zwiększenie aktywności konsumentów na rynku, który oferuje coraz to nowsze i coraz to bardziej wyszukane towary, dostosowane do zmieniających się preferencji postmodernistycznego człowieka.

Jak już wspomnieliśmy, hierarchia wartości i potrzeb w postmodernizmie nakierowana jest na przyjemności. Najcenniejsze stają się „[...] pieniądze, wszelkie bogactwa, sława. To one mają wyznawać, jakość naszego życia. Nastawienie na hedonizm¹¹ powoduje, że człowiek odczuwa chęć posiadania i jednocześnie unikania cierpienia. Próba dopasowania się do społeczeństwa i bezmyślne czerpanie z ponowoczesnej kultury staje się przyczyną utraty własnej tożsamości, co jest szczególnie niebezpieczne dla dorastającej młodzieży, która nie jest

wolno! Hulaj dusza! Do niczego się nie zmuszaj! Niczym się nie przejmuj za nic! Nie wyznaczaj sobie granic! I nie próbuj nic zrozumieć! Nie pochodzi — mieć — od — umieć! Możesz wierzyć, lub nie wierzyć. Nic od tego nie zależy. Nie wyznaczaj sobie zadań. Kto się nie wspiął — ten nie spada. A kto pragnie być na szczycie. Będzie spadał całe życie. Nie stać cię na luksus troski. Jesteś wszakże dziełem boskim. No a Boga przecież nie ma. Więc to tyle na ten temat. Wszystkie mody, wszystkie style. Równie piękne są — i tyle. Lub, jak chcesz, równie szkaradne. Konsekwencje tego żadne. Zachwyty tyle wart, co wżgarda. Stryczek tyle, co kokarda. Prawda tyle, co jej brak. Smaku brak — tyle co smak. Bo to o to w końcu chodzi. By niczego nie dowodzić. Nie wykuwać tarcz utopii i nie kruszyć o nie kopii. Nie planować i nie marzyć. Co się zdarzy — to się zdarzy. Nie znać dobra ani zła. To jest gra — i tylko gra! Ktoś się wzburza, że tak nie jest. Niech się wzburza! — Ty się śmiejesz! Nie daj wzburzać się, ni wzruszać. Wszystko wolno! Hulaj dusza! Oj, nie wolno rzeczy wielu. Kiedy celem jest — brak celu. Zwłaszcza, jeśli duszy nie ma. I to wszystko na ten temat”.

¹⁰ Należy brać również pod uwagę zjawisko zwane reklamą podprogową, które polega to na przekazywaniu informacji w postaci obrazów lud dźwięków, podczas oglądania innego materiału filmowego, które nie są świadomie przez nas postrzegane. Ma to na celu ukierunkowanie naszych wyborów podczas zakupu określonego dobra lub usługi. Zob. <https://techweek.pl/przekaz-podprogowy.html> [dostęp z dn. 9.08.2022].

¹¹ Jest tutaj mowa o hedonizmie w rozumieniu Arystypa, czyli dążymy do przyjemności nie bacząc na konsekwencje swoich czynów. W odróżnieniu od Epikura, który za przyjemność uważał już sam brak wszelkich cierpień i bólu.

w stanie, nie umie »przesiać przez sito« tego, co zostało wdrukowane przez »mass media«¹².

Charakterystyczną cechą człowieka postmodernistycznego jest życie w nieustannym pośpiechu¹³. Wyżej wymienione zachowania, typowe dla naszej epoki

¹² A. Szlama, *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w Rozmyślaniach Marka Aureliusza i Diatribach Epikteta z Hierapolis*, Warszawa 2021, s. 97.

¹³ Warto przyrzeć się bliżej założeniom, jakie uczynił przywódca włoskiego ruchu futurystycznego F.T. Marinetti. Artysta zwrócił uwagę na pewne rozwijające się tendencje, co prawda za jego czasów nie były one tak widoczne jak są obecnie.

1. Chcemy opiewać miłość niebezpieczeństwa, przyzwyczajenie do energii i do zuchwalstwa.

2. Odwaga, śmiałość, bunt — będą zasadniczymi składnikami naszej poezji.

3. Aż do dziś literatura sławiła nieruchome zamyślenie, ekstazę i marzenie sennie. My chcemy sławić agresywny ruch, gorączkową bezsenność, krok biegacza, salto mortale, policzek i pięść.

4. Oświadczamy, że wspaniałość świata wzbogaciła się o nowe piękno: piękno szybkości! Samochód wyścigowy ze swoim pudłem zdobnym w wielkie rury, podobne do węzów o ognistym oddechu..., ryczący samochód, który zdaje się pędzić po taśmie karabinu maszynowego, jest piękniejszy od Nike z Samotraki.

5. Chcemy opiewać człowieka dzierżącego kierownicę, której oś idealna przesywa Ziemię, ciśniętą także w bieg po swej orbicie.

6. Trzeba, aby poeta poświęcił się z bujnym, wspaniałomyślnym zapalem dla pomnożenia entuzjazmu i żaru w elementach pierwotnych.

7. Nie ma już piękna poza walką. Twór, który nie ma charakteru agresywnego, nie może być arcydziełem. Poezja musi być pojmowana jako gwałtowne natarcie na siły nieznanne, celem rzucenia ich pod nogi człowiekowi.

8. Znajdujemy się na wysuniętym cyplu stuleci!... Po cóż mielibyśmy oglądać się za siebie, jeśli chcemy sforsować tajemniczą bramę Niemożliwego? Czas i Przestrzeń umarły wczoraj. My żyjemy już w absolucie, ponieważ stworzyliśmy nieustającą wszechobecną szybkość.

9. Chcemy sławić wojnę — jedyną higienę świata — militarystykę, patriotyzm, gest niszcycielski anarchistów, piękne idee, za które się umiera, oraz pogardę dla kobiet.

10. Chcemy zburzyć muzea, biblioteki, akademie wszystkich rodzajów, chcemy zwalczać moralizm, feminizm i wszelką oportunistyczną lub utylitarną podłość.

11. Będziemy opiewać tłumy wstrząsane pracą, rozkoszą lub buntem; będziemy opiewać różnobarwne i polifoniczne przyplawy rewolucji w nowoczesnych stolicach; wibrującą gorączkę nocną arsenałów i stoczní, podpalanych przez gwałtowne księżycy elektryczne; nienasycone dworce kolejowe, pożeracze dymiących węzów; fabryki uwieszone u chmur na krętych sznurach swoich dymów; będziemy opiewać mosty podobne do gimnastyków-olbrzymów, którzy okraczają rzeki, lśniące w słońcu błyskiem noży; awanturnicze statki wężące za horyzontem, szerokopierśne lokomotywy, galopujące po szynach, jak stalowe konie okiełzane rurami, i lot ślizgowy aeroplanów, których śmigło łopocze na wietrze jak flaga i zdaje się klaskać jak rozentuzjasmowany tłum: <http://hoth.amu.edu.pl/~technix/manifest.htm> [dostęp z dn. 18.08.2022]

powodują, że młode pokolenie upatruje w tym sposób na własne życie. Być może współczesnego człowieka można by nazywać *pseudohomo sapiens*. Wielu *pseudohomo sapiens* sen wydaje się marnotrawieniem czasu, a tymczasem jest konieczny i niezbędny „[...] konsekwencje niedoboru snu zauważasz bardzo szybko: zbyt mało snu to źle funkcjonujący mózg. W efekcie masz kłopoty z pamięcią i koncentracją, myślisz wolniej niż zwykle. Niewyspanie wpływa także niekorzystnie na samopoczucie, a przy dużym deficycie snu można nabawić się psychozy, czyli stracić kontakt z rzeczywistością [...] kiedy śpimy, nasz mózg się oczyszcza”¹⁴. Chroniczny brak snu nie tylko objawia się przemęczeniem organizmu, ale może prowadzić do różnych chorób¹⁵.

Rozwój technologiczny utworzył nam drogę do osiągnięcia postępów w wielu dziedzinach nauki. Obecnie jesteśmy w stanie zmieniać istniejący świat, ingerować w geny, klonować, modyfikować wygląd i zachowanie istniejących bytów¹⁶. W zamian otrzymujemy wiele cierpienia, nad którym przestajemy mieć kontrolę. Wojny, epidemie, głód na świecie, susze, brak wody pitnej, dążenie do władzy absolutnej, by móc zapanować nad całym światem. Siła staje się tym, co przysłania i usprawiedliwia czyny haniebne¹⁷. Świadomość braku siły sprawczej czyni z jednostek masę pozbawioną wolnej woli.

W mojej ocenie, założenia Manifestu futurystycznego zmaterializowały się w dobie postmodernizmu i właśnie w takim świecie przyszło nam poszukiwać szczątków wartości moralnych i budować relacje międzyludzkie.

¹⁴ K. Nordengen, *Mózg ćwiczy, czyli jak utrzymać umysł w dobrej formie*, tłum. M. Skoczko, Warszawa 2019, s. 21–22.

¹⁵ S. Opara zauważa w *Wykładach z etyki* wspomina, że „[...] pięćdziesiąt, sześćdziesiąt lat temu odkryto, że cywilizacja ludzka wkracza w nową jakość [...] w dwudziestym pierwszym wieku mamy szczególne powody, aby mówić o nowych czasach i nowych warunkach egzystencji [...] Po pierwsze, cywilizacja z nieznaną dotąd siłą zagraża naturalnym formom samoregulacji przyrody [...]. Po drugie, człowiek, po raz pierwszy w historii, ma boską moc zniszczenia Ziemi i życia na Ziemi [...]. Po trzecie, człowiek otrzyma boską moc tworzenia nowych gatunków roślin i zwierząt [...]. Po czwarte, człowiek po raz pierwszy ma możliwość oglądu Ziemi z zewnątrz [...]. Po piąte, pojawił się nowy element świadomości zbiorowej, mianowicie świadomość »globalnej wioski«, por. S. Opara, *Wykłady z etyki*, Pułtusk 2011, s. 214.

¹⁶ Zob. Y. N. Harari, *Homo deus*, tłum. M. Romanek, Kraków 2021.

¹⁷ Odwołać się tutaj można do rozważań Sokratesa, który w *Państwie* Platona prowadzi dialog z Trazymachem na temat sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Trazymach sądzi, że bycie niesprawiedliwym przynosi większe korzyści aniżeli bycie sprawiedliwym. Twierdzi on, że to najsiłniejsi mogą dopuszczać się niesprawiedliwych czynów dla własnych korzyści, nawet wtedy, gdy nie przynosi to korzyści ludziom nad którymi panują.

Dostrzegamy również osoby, które z chęci zysku zgadzają się wziąć udział w realizacji potrzeb, pojawiających się w zmieniającym się świecie płynnej nowoczesności. Poddają się ekstremalnym sportom, wchodzą w niebezpieczne związki, uprawiają hazard, kupują, sprzedają, żyją szybko, chcą coraz więcej. To wszystko może być niejako przejawem ich uzależnienia od adrenaliny.

Współczesny człowiek płynie z nurtem gloryfikującym szybkość, posiadanie i zmienność. Bez znaczenia jest, czy godzi się z tym, czy wolałby to zmienić; ulega tylko dlatego, że brakuje mu środków, determinacji, bądź też wiedzy, jak być szczęśliwym.

3. „Miejsce nie nasze” — jako przeszkoda w osiągnięciu szczęścia

Arystoteles wskazuje na różne sposoby życia. Mówi o życiu oddanym przyjemnościom, działalności obywatelskiej i kontemplacji. Życie człowieka w dwóch z tych trzech rodzajów może być dobre, o ile dostosowane będzie do zasad moralnych. Człowiek jako polityk czy jako filozof może spełniać swoistą funkcję w państwie „[...] które składa się [...] z ludzi różnorodnych”¹⁸. Należy podkreślić, że zarówno etyce Platona, jak i Arystotelesa obcy był hedonizm Arystypa, w którym życie ludzkie było oddane przyjemnościom fizycznym i zmysłowym, i charakteryzowało się brakiem umiaru.

Posłużę się tu pojęciem, które pomoże określić przestrzeń, w której szczęścia nie osiągniemy i nie będzie to zależne od zawodu, jaki wykonujemy, bogactw, czy liczby przyjaciół, których posiadamy. „Miejsce nie nasze” to przestrzeń fizyczna, jak również metafizyczna mieszcząca się w polu naszej woli i podejmowania decyzji, które możemy realizować z wygody, dla bezpieczeństwa, dla konformizmu¹⁹, czy w związku z pewnym przyzwyczajeniem, czy po prostu z lenistwa. Dokonywanie wyborów wbrew zinternalizowanym zasadom moralnym powoduje stan, w którym zaznanie wewnętrznego ładu i harmonii

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 2012, s. 45.

¹⁹ Konformizm może być czasami niebezpieczny. Godzenie się na wszystko, co jest nam proponowane i podawane, może sprawić, że zadržaliśmy wbrew własnemu wnętrzu i zasadom moralnym. Jest on również konieczny w przypadku akceptacji poszczególnych norm obyczajowych, moralnych i zwyczajowych, jako pewien rodzaj umowy społecznej. Zob. *Eksperyment Ascha — presja grupy*; <https://www.youtube.com/watch?v=qiHdu8ISHYo> [dostęp z dn. 9.08.2022].

jest wręcz niemożliwe. Tylko, życie rozumne, zgodne z ładem moralnym, z poszanowaniem innych ludzi, jest życiem, którego powinniśmy pożądać.

Aby odszukać drogę do prawdziwego szczęścia, należy zrozumieć funkcję człowieka którą jest „[...] pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego, to samo działanie wykonane w sposób szczególnie dobry”²⁰. Człowiek świadomy istnienia zasad moralnych, obowiązujących go jako istotę rozumną, będzie w racjonalny sposób dokonywał wyborów i kształtował swoją egzystencję. Człowiek podmiotuje swoje wolne działania i moralnie za nie odpowiada. Każde działanie człowieka, jeśli nie jest on zniewolony, a jego czyny nie są skutkiem przymusu ze strony drugiego, „[...] zdaje się być to, czego przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie, zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których czynów dokonuje”²¹. Człowiek ze zinternalizowanym systemem moralnym, opisanym przez etykę Stagiryty, jest w stanie dokonywać wyborów słusznych.

„Miejsce nie nasze” to stan, w którym odczuwamy zmęczenie, niezadowolenie. Niechętnie podejmujemy się działań²², a wykonywane zajęcia sprawia, że czujemy się po prostu źle²³. Zapewnienie sobie szybkiej, nietrwałej przyjemności tylko na chwilę sprawia, że czujemy się lepiej. Uczucie zadowolenia jednak szybko mija. „Miejsce nie nasze” jest przestrzenią, w której nie możemy czuć się wolni od niespokojnych myśli, od nieustającej gonitwy za dobrami materialnymi. Opuszczenie „Miejsca nie naszego” sprawi, że poczujemy się wolni nie w sensie, że wszystko wolno, ale wolni w sensie rozumnym, nieobciążeni wyrzutami sumienia, zarazem czyniącymi dobro i dobra doznającymi. Ukute przeze mnie pojęcie wydają się określać stan, w jakim znajduje się człowiek

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 89.

²¹ Tamże, s. 125.

²² Nie dotyczy to stanów depresyjnych.

²³ Bardzo często mamy do czynienia z wypaleniem zawodowym. Powody takiego stanu są bardzo różne: długotrwały stres, nadmiar obowiązków i presję czasu, niemożność sprostania wymaganiom, monotonia wykonywanych czynności, brak wsparcia i rywalizacja w miejscu pracy, konflikty ze współpracownikami, zaburzona równowaga między pracą a życiem osobistym, brak czasu na odpoczynek, brak możliwości rozwoju zawodowego, brak możliwości osiągnięcia zamierzonych rezultatów pomimo dużego wysiłku wkładanego w działanie, <https://www.heydoc.pl/s/article/Wypalenie-zawodowe-przyczyny-i-objawy-Jak-sie-przed-nim-uchronic> [dostęp z dn. 09.08.2022].

w płynnej nowoczesności. Brak jasnych wskazań odnośnie celu własnej egzystencji powoduje stan zagubienia. Niemożność zrozumienia funkcji człowieka jako człowieka, o czym pisze Arystoteles, sprawia, że nie rozumiemy, jaki jest sens naszego życia. Zdaje się, że warto kolejny raz za Stagirytą zadać sobie pytanie, czy więc człowiek „[...] miałby być stworzony do próżniactwa? Czy też raczej tak jak oko, ręka, i noga, i każda w ogóle część ciała posiada jakąś funkcję swoistą, tak też i człowiekowi przypisać można obok tamtych wszystkich jakąś właściwą mu funkcję? Jakaż by to więc mogła być? Co się tyczy życia, to wspólne ono jest — jak wiadomo — człowiekowi nawet z roślinami”²⁴, podobnie jest w przypadku życia polegającego „[...] na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest — jak się okazuje — człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego”²⁵. Życie więc zgodne z rozumem, w zgodzie z dobrami moralnymi cechujące człowieka dzielnego, jest życiem godnym wyboru, gdyż dzięki temu znajdziemy drogę ku wyjściu z „miejsca nie naszego”.

4. Eudajmonia w ujęciu Arystotelesa

Pojęcie szczęścia należy niewątpliwie do pojęć z zakresu etyki. Człowiek z natury dąży do szczęścia, dąży do zaspokojenia własnych potrzeb, czasami nawet tych najbardziej wyszukanych i niekoniecznych. Wielokrotnie nie jest w stanie wybrać tego, co czynić powinien, a czego zaniechać. Bywa również i tak, że działa kosztem dóbr godziwych.

Arystoteles prowadzi czytelnika niczym dziecko za rękę i w jasny sposób wskazuje ścieżki prowadzące do najwyższego dobra, które nazywamy szczęściem, jak również wskazuje te drogi, które w jego opinii nas do niego nie doprowadzają. Wędrowka poprzez kolejne stronnice *Etyki nikomachejskiej* skłania nas do ponownego przemyślenia naszego życia.

Filozof wskazuje potrzebę odnalezienia celu wszelkiego działania. Jak czytamy, „[...] wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdaje się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie

²⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 88.

²⁵ Tamże, s. 89.

określono dobro, jako cel wszelkiego dążenia. Cele jednak bywają różne; jedne z nich, bowiem są czynnościami, inne jakimś odrębnymi od nich wytworami”²⁶. Wielość celów spowodowana jest wielością rodzajów działań, których człowiek jest autorem. Prawidłowo obrane przez nas cele pomagają nam w osiągnięciu jakiegoś dobra, źle dobrane przeszkadzają w jego osiągnięciu. Przykładowo „[...] celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem sztuki budowania okrętów — okręt”. Filozof zainteresowany jest jednak odnalezieniem celu samego w sobie, czegoś, do czego dążymy nie mając na uwadze jakiegoś innego dobra, lecz dobro samostarczalne, najwyższe. Będąc doskonałym obserwatorem przyrody i ludzi, Filozof nie ma problemu ze znalezieniem dobra, do którego wszyscy ludzie zmierzają „[...] zarówno, bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu, przy czym sądzą, że być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć; na pytanie jednak, czym jest szczęście odpowiedzi są rozbieżne i niewykształcony ogół określa je inaczej aniżeli mędrcy”²⁷. Jak czytamy w dalszej części, ludzie szukają szczęścia w sławie, zaszczytach bogactwie, w rzeczach. Co prawda, należy brać pod rozwagę, że przyjemności, honory, sława, bogactwo mogą stać się celami samymi w sobie lub służącymi do osiągnięcia szczęścia. Szczęście jest samostarczalne nie jest już środkiem do niczego. Nie dążymy do szczęścia, by zaspokoić jakiegokolwiek inne potrzeby. Do szczęścia zawsze dążymy dla niego samego.

Zdarza się, że ten sam człowiek widzi szczęście w innych rzeczach w zależności od sytuacji „[...] będąc chorym widzimy szczęście w zdrowiu, będąc ubogim w bogactwie”²⁸.

Stagiryta prezentuje trzy rodzaje życia, które prowadzą do osiągnięcia szczęścia: „[...] oddanego przyjemności, działalności obywatelskiej i kontemplacji”²⁹. Wielu ludzi dąży do szybkiego zaspokajania własnych potrzeb, zajmują się zdobywaniem rzeczy materialnych gromadzeniem majątku, którego w pewien sposób stają się niewolnikami. Przymus gromadzenia, nabywania, uzależnienia. Nie zważamy przy tym, że to nie bogactwo jest dobrem, do którego powinniśmy dążyć, ale szczęście, które dzięki niemu możemy osiągnąć. Nietrwałych dóbr i przyjemności nie można nazwać szczęściem. Są one ulotne i nie zostają z nami

²⁶ Tamże, s. 77.

²⁷ Tamże, s. 80.

²⁸ Tamże, s. 80–81.

²⁹ Tamże, s. 81.

na długo, co najwyżej, jako wspomnienia, obrazy minionych chwil, które niekoniecznie muszą zapisać się w naszej pamięci jako miłe. Cierpienie z powodu ich nietrwałości może spowodować, że ich pierwotne piękno, dzięki któremu jawiły nam się jako wartościowe, przygaśnie.

Życie człowieka nie może wiązać się jedynie z używaniem, sprawianiem sobie przyjemności w sensie hedonistycznym. Człowiek przede wszystkim powinien skupić się na teoretycznym poznaniu rzeczywistości, poznaniu zasad nią rządzących. Dostrzec przyczyny i skutki zjawisk, których jest świadkiem, oddać się rozmyślaniom, które pomogą mu w rozumieniu tego, co go otacza. Jak pisze Arystoteles, „[...] rozum jest najlepszą naszą częścią, i z przedmiotów poznawalnych najlepsze są te, które są przedmiotami rozumu; a dalej czynność ta jest najbardziej ciągła, gdyż możemy oddawać się teoretycznej kontemplacji w sposób bardziej ciągły aniżeli jakiegokolwiek innej czynności. I sądzimy, że szczęśliwość musi mieć domieszkę przyjemności, a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna”³⁰. Teoretyczna kontemplacja „[...] zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak też nie zmierzać do żadnego celu leżącego poza nią i łączyć się zarówno z właściwą sobie doskonałą przyjemnością, jak też samostarczalnością”³¹. Czynność rozumu wydaje się być dla Stagiryty czymś boskim, a działanie człowieka zgodnie z jego nakazami samo wydaje się do boskości przybliżać. Arystoteles nakłania czytelnika do troszczenia się nie tylko o ciało i dbania o sprawy ludzkie, mimo że zdaje sobie sprawę, że będąc śmiertelnikami tak właśnie czynimy, ale „[...] ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”³². Rozum, jako boski pierwiastek, wydaje się być „[...] uważany za człowieka samego”³³. W związku z tym postępowanie zgodnie z tym pierwiastkiem dla samych bogów mogło by stać się najmiłsze. Jak pisze Arystoteles, „[...] bo jeśli bogowie troszczą się — jak się to mniema — w jakiś sposób o sprawy ludzkie, to naturalną byłoby rzeczą, by cieszyło ich to, co jest najlepsze i najbliższe z nimi spokrewnione (a tym jest rozum), i by dobrem odpłacali się ludziom”³⁴. Skoro

³⁰ Tamże, s. 290.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 292.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 295.

to właśnie on (rozum) wyróżnia człowieka od zwierząt, to nie może być nic lepszego i przyjemniejszego niż życie zgodne z jego nakazami. Najlepszym i najprzyjemniejszym w związku z tym dla człowieka jest „[...] życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej jest człowiekiem niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze”³⁵. Filozof zauważa zarazem, że sama teoretyczna kontemplacja nie wystarcza³⁶ do pełni szczęścia, gdyż potrzebujemy również „zewnętrznej pomyślności”³⁷. Niezbędne jest więc posiadanie „[...] zdrowia fizycznego i pożywienia, i zaspokojenia potrzeb”³⁸. Nie należy jednak pragnąć rzeczy materialnych w nadmiarze, bo „[...] można postępować w sposób moralnie piękny nie będąc władcą lądów i mórz; wszak i przy miernych środkach można postępować zgodnie z dzielnością etyczna”³⁹.

Człowiek nie jest stworzony do próżniactwa, stwierdza Filozof. Życie nie może więc mijać nam na lenistwie i samych przyjemnościach cielesnych, pustych rozrywkach. Posiadamy cel (zadanie) do spełnienia. Podobnie, jako oko, którego funkcją jest widzieć⁴⁰ i ucho, którego funkcją jest słyszeć. Ponieważ życie człowieka wspólne jest i ze zwierzętami, i roślinami, polegając między innymi na odżywianiu i wzrastaniu, jak czytamy, także „[...] odbieranie wrażeń zmysłowych [...] wspólne jest, jak się okazuje — człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą”⁴¹, nie pozostaje więc nic innego jak życie polegające na „[...] działaniu pierwiastka rozumnego”⁴².

³⁵ Tamże, s. 292.

³⁶ Amerykański psycholog Abraham Maslow (1908–1970) przedstawił hierarchię potrzeb człowieka. Podobnie jak Arystoteles, twierdził on, że nie można zrealizować potrzeb wyższych bez uprzedniej realizacji potrzeb niższych. Maslow zaczął od potrzeb najbardziej fundamentalnych, po te, które mogą zostać zrealizowane po zaspokojeniu potrzeb niższych. Piramida układa się jak następuje — potrzeby fizjologiczne, bezpieczeństwa, przynależności, szacunku, samorealizacji: <https://www.spokojwglowie.pl/piramida-maslowa/> [dostęp z dn. 9.08.2022].

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 294.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ „[...] dzielność oka czyni dobrym zarówno oko, jak i jego funkcję; albowiem dzięki dzielności oka dobrze widzimy”. Arystoteles odnosi się w tym przypadku do dzielności jako trwałej dyspozycji. Dzielność w tym przypadku jest „[...] źródłem doskonałości zarówno przedmiotu, którego jest zaletą, jak też właściwej mu funkcji...”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 111.

⁴¹ Tamże, s. 89.

⁴² Tamże.

Człowiek jako jedyny posiada zdolność do czynów moralnie dobrych i to odróżnia go od zwierząt czy roślin „[...] jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym, gdy się wyłamie z prawa i sprawiedliwości [...], dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności [...]”⁴³. Cnoty sprawiedliwości, męstwa czy umiarkowania są godne wyboru, urzeczywistnienia w naszych działaniach. Cnoty te ustawione są w obecności wad nadmiaru tudzież niedomiaru. Męstwo jest „środkiem w odniesieniu do bojaźliwości i odwagi [...]. Otóż boimy się wszystkiego, co jest złe, np. niesławy, ubóstwa, choroby, osamotnienia, śmierci, zdaje się jednak, że męstwo dotyczy nie wszystkiego, co jest złe, są bowiem rzeczy, których bać się jest nawet powinnością i czymś szlachetnym, nie bać się zaś — czymś haniebnym, tak np. niesławy; bo kto się jej obawia, ten jest człowiekiem prawym i obdarzony jest poczuciem honoru”⁴⁴. Umiarkowanie zaś jest „[...] właściwym środkiem w odniesieniu do przyjemności [...] w tej samej dziedzinie objawia się też nieumiarkowanie, czyli rozwiązłość”⁴⁵. Arystoteles prowadzi także długie rozważania dotyczące sprawiedliwości⁴⁶ i niesprawiedliwości. Jak czytamy: „[...] Co się tyczy sprawiedliwości i niesprawiedliwości, trzeba rozważyć, jakich skrajności środkiem jest to, co sprawiedliwe”⁴⁷. Sagiryta stwierdza, że ludzie sprawiedliwi to nie tacy, którzy tylko mówią, czym jest sprawiedliwość, ale posiadają „[...] trwałą dyspozycję”⁴⁸, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe”⁴⁹. Rzecz podobnie ma się w przypadku niesprawiedliwości. Ktoś postępujący niesprawiedliwie posiada trwałą dyspozycję, przez

⁴³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 28.

⁴⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁵ Tamże, s. 141.

⁴⁶ „[...] Starożytny »człowiek sprawiedliwy« to tyle, co dzisiejszy człowiek porządny, przyzwoity, jak się należy, jak być powinien, dobry charakter, człowiek wzorowy. »Sprawiedliwość« wyjdzie na tyle co: »stan poprawny«, »należyty«, »porządek«, »ład wewnętrzny«. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2020, s. 6.

⁴⁷ Tamże, s. 167.

⁴⁸ Εἶς (*hexis*) — wyraz, którego synonimem jest łaciński *habitus*, a któremu brak odpowiednika w języku polskim, oddany jest w tekście przekładu przez „trwała dyspozycja” Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁹ Tamże, s. 168.

którą dopuszcza się czynów niesprawiedliwych⁵⁰. Jak czytamy, „[...] wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnót”⁵¹. Ten, który jest człowiekiem sprawiedliwym, postępuje sprawiedliwie nie tylko w stosunku do samego siebie, ale również w stosunku do drugiego. Arystoteles zauważa, że „[...] trafnym wydaje się powiedzenie Biasa, że władza »ukazuje, jakim jest człowiek«⁵².

Pisząc o wyżej wspomnianych cnotach, Filozof wskazuje nam, że postępowanie ludzi nie może być tylko instynktowne, gdyż jest to stan, w którym targają człowiekiem żądze, ale powinno być ono rozumne, przemyślane i kierowane zasadami moralnymi. Rozwijanie dzielności, doskonalenie się, wypracowanie trwałych dyspozycji i unikanie wad może przynieść upragnione szczęście. Tylko człowiek moralnie doskonały jest w stanie osiągnąć dobro najwyższe, samostarczalne.

Dokonywać czynów moralnie pięknych nie może jednak ten, któremu brak środków i możliwości. Filozof w związku z tym nie nakłania nas do wyzbycia się wszelkich dóbr materialnych. Jak wskazuje, „[...] wiele, bowiem rzeczy skutecznia się — jak gdyby za pomocą narzędzi — dzięki przyjaciołom, bogactwu czy wpływom politycznym; brak natomiast pewnych dóbr, jak np. dobrego urodzenia, udanych dzieci lub urody mężczyzny szczęście. Bo przecież nie jest zupełnie szczęśliwy człowiek o bardzo szpetnej powierzchowności lub niskiego pochodzenia, ani samotny i bezdzietny, a jeszcze mniej chyba taki, którego dzieci pod każdym względem nieudane lub przyjaciele całkiem bez wartości, albo też ktoś, komu śmierć wydarła dobre dzieci lub przyjaciół”⁵³. Wydaje się więc, że i tego rodzaju sytuacje i rzeczy niezbędne są do osiągnięcia dobra najwyższego. Posiadanie jednak nadmiaru obfitości i bogactw nie może nam zagwarantować szczęścia „[...] przykładem ów Midas mityczny, któremu na własne jego życzenie, podyktowane niepojętą chciwością, zamieniało się w złoto, co mu podano”⁵⁴. Wśród nas żyją też i tacy, którzy twierdzą, że pieniądze należy „[...] pomnażać w nieskończoność. Przyczyna takiego myślenia leży w trosce jedynie o to, aby żyć, a nie, aby żyć pięknie; ponieważ pragnienie owo nie znajdzie granic,

⁵⁰ Arystoteles pisze o sprawiedliwości i niesprawiedliwości w znaczeniu cnoty i wady etycznej, sprawiedliwości rozdzielczej, sprawiedliwości wyrównującej, sprawiedliwości proporcjonalnej, sprawiedliwości politycznej, sprawiedliwości naturalnej i stanowionej.

⁵¹ Tamże, s. 169.

⁵² Tamże, s. 170.

⁵³ Tamże, s. 92–93.

⁵⁴ Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 37.

więc ludzie starają się zapewniać nieograniczone środki do jego zaspokojenia. Ale i ci, którzy pragną pięknie sobie życie ułożyć, szukają raczej zmysłowego używania, a że to okazuje się możliwe dzięki majątkowi, więc wszystkie ich zabiegi obracają się około zdobycia pieniędzy”⁵⁵. Należy wziąć więc pod rozwagę, że bez „[...] dzielności [...] etycznej niełatwo jest ustosunkować się należycie do powodzenia; nie umiając zaś tego i w przekonaniu o swej wyższości [ludzie posiadający dobra zewnętrzne] gardzą innymi, sami zaś czynią, co im się żywnie podoba”⁵⁶.

Jak już wcześniej wspomniano, celem ostatecznym jest szczęście, czyli „[...] czynność duszy, zgodna z wymogami jej dzielności?”⁵⁷. Arystoteles dzieli duszę na trzy części: część rozumną, wegetatywną i zmysłową. Czyny moralnie doskonałe są dziełem duszy rozumnej. Panuje ona nad pożądaniami i zachciankami, i zawsze wybiera to, co dobre, kierując się wskazaniem rozumu. Stąd też wywodzi się dzielność etyczna. Jest ona skutkiem przyzwyczajenia. W związku z tym dzielność etyczna nie jest wrodzona, nabywamy ją w drodze socjalizacji, obserwacji i internalizacji wartości moralnych.

Arystoteles postrzega emocje i uczucia, jako część natury człowieka. Nie można więc zredukować człowieka jedynie do jego rozumnej sfery. Zmysłowości nie należy się wobec tego całkowicie wyzbywać, ale nauczyć się panować nad pożądaniami i pragnieniami. Emocje mogą spowodować, że nasze wybory nie będą zgodne z wyborami naszej rozumnej duszy i zakłócą prawidłową ocenę sytuacji, co doprowadzić może do jeszcze większego zagubienia.

Człowieka powinna cechować również łagodność, która „[...] jest umiarem w odniesieniu do gniewu, a raczej wobec tego, że umiar, właściwie zaś żadna z obu skrajności, nie posiada tu nazwy, przesuwamy ku środkowi łagodność, która zbliża się do niedostatku, nieposiadającego nazwy. Nadmiarowi zaś można by nadać nazwę porywczoci albo gniewliwoci”⁵⁸. Niezdolność do gniewu „[...] jest przedmiotem nagany. Bo ci, którzy się nie gniewają dlatego, dlaczego gniewać się należy, zdają się być głupi, a podobnie i ci, co się gniewają w niewłaściwy sposób, w niewłaściwym czasie i na niewłaściwe osoby; zdaje się bowiem, że człowiek taki jest niewrażliwy i niebojaźliwy, a nie umiając się

⁵⁵ Tamże, s. 37–38.

⁵⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁷ Tamże, s. 94.

⁵⁸ Tamże, s. 160.

gniewać jest też niezdolny do obrony; niewolniczą zaś rzeczą jest znosić spokojnie zniewagi i nie ujmować się za swymi przyjaciółmi”⁵⁹. Osoba łagodna „[...] chce zachować równowagę i nie unosić się namiętnością, lecz żywić w sercu gniew w sposób zgodny z nakazami rozumu i dlatego dlatego, i dopóty dopóki rozum każe”⁶⁰.

Człowiek osiągnie szczęście tylko wtedy, gdy działania jego zgodne będą z dzielnością, unikaniem wad i panowaniem nad swoim wnętrzem (autarkia). Dochodzenie więc do dobrobytu materialnego czy społecznego możliwe jest i może przynieść szczęście, ale tylko wtedy, kiedy czynione jest w zgodzie z zasadami moralnymi, nie na przekór cnotom.

Współczesny człowiek, wydawałoby się, nie wiąże pojęcia szczęścia z dzielnością etyczną (ἀρεταί), pewnego rodzaju sprawnością moralną, cnotą (ἀρετή). Z drugiej strony, wielu może odczuwać niezadowolenie i wewnętrzny niepokój w związku nieobronieniem pewnych wartości moralnych. Można by rzec, że w pewien sposób człowiek pomimo niedostrzegania ważności cnot moralnych i tak wiąże z nimi pewien stan poczucia wewnętrznego ładu, a co za tym idzie własne szczęście⁶¹. Niezbędne jest w tej sytuacji uświadomienie innym tego stanu rzeczy.

Szczęścia wypatrujemy często tam, gdzie go po prostu nie ma, lub w błędny sposób jest ono przez nas odczytywane. Słyszymy np. „mam szczęście”, gdy udało się komuś dokonać czegoś niegodnego człowieka cnotliwego, a nikt tego nie zauważył, np. przejechać na czerwonym świetle, bądź zabrać coś,

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Będąc świadkiem wypadku poczuwamy się do obowiązku udzielenia pomocy. Nieudzielenie wsparcia innemu w potrzebie może wpłynąć na nasze sumienie. Wyrzuty sumienia sprawiają, że nie zaznamy wewnętrznego spokoju z powodu naszego zachowania. Sytuacja taka może mieć jednak miejsce w przypadku osoby, u której proces socjalizacji przebiegał prawidłowo i w związku z tym nabyła ona pewnych sprawności. Nie wszyscy są więc w stanie odczuwać ból z powodu deprivacji wartości moralnych w takim samym stopniu. Wszystko zależne jest od umiejętności dostrzegania ważności danej wartości i ukierunkowanie własnych działań na jej obronę. Podsumowując wszystko zależne jest od tego, jakie wartości są przez człowieka zinternalizowane w procesie socjalizacji, o czym wspomniałam powyżej. Sytuacja, w której nie-realizowane są wartości moralne nie jest równoważne z tym, że ich nie ma. Istnieją one, bowiem nie subiektywnie, lecz obiektywnie — w myśl absolutyzmu moralnego Sokratesa i etyki Maxa Schelera (jego kontynuatorami byli Nicoli Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden), dla którego życie dobre polega na adekwatnej odpowiedzi na trwałe wartości moralne.

co do nas nie należy, cieszyć się w momencie czyjejś straty, a własnego zysku, gdy np. ekspedientka w sklepie omyłkowo wydała zbyt dużą kwotę pieniędzy. Wszystkie te sytuacje bliższe są wadom człowieka, aniżeli cnotom. W związku z tym, że cnoty nie są przez nas dostrzegane, a wady odczytywane błędnie jako przejaw czegoś dla nas dobrego, a wręcz dowód naszego sprytu i zaradności życiowej, czyny uważane za obiektywnie moralnie naganne nazywamy szczęściem. W myśl Arystotelesowskiej eudajmonii osiągnięcie szczęścia jest niemożliwe w życiu według powyższej zasady. Człowiek, który ulega moralnemu zepsuciu, niekierujący się rozumem, nie będzie człowiekiem szczęśliwym. Tymczasem wielu z nas tak właśnie szczęście pojmuje, w sprawianiu sobie przyjemności za wszelką cenę, nawet kosztem drugiego człowieka, a czasami kosztem zaspokojenia własnych potrzeb naturalnych i koniecznych.

Szczęście nie jest przypadkiem, zbiegiem okoliczności. Wiąże się one raczej z pewnym wysiłkiem i naszym świadomym działaniem. Działaniem duszy zgodnym z wymogami rozumu, jak poucza nas Filozof.

O życiu godnym człowieka nauczał już Sokrates, twierdząc, że jednym dobrem, do którego powinniśmy dążyć, jest wiedza. Intelktualizm etyczny Sokratesa pozwala na podejmowanie decyzji, które zgodne będą z zasadami moralnymi. Właściwa wiedza nie może zostać zdobyta przez człowieka bez uprzedniego zinternalizowania przez niego cnót moralnych: męstwa, roztropności, umiarkowania. Są one niezbędne, by mógł on odróżnić dobro od zła i dokonać słusznego wyboru. Człowiek postawiony w sytuacji konfliktu motywacyjnego będzie w stanie wybrać to, co dobre, a zło odrzucić. Niekiedy jednak, w związku z wiedzą niepełną lub jej brakiem możemy wybrać tylko dobro pozorne, które w rzeczywistości żadnego dobra nam nie przysporzy. Błędnie, zatem odczytujemy, co jest tym dobrem⁶². Dla Arystotelesa najwyższym dobrem jest z kolei szczęście, które może zostać osiągnięte jedynie w drodze rozumowego rozważania, teoretycznej kontemplacji. Można pogodzić obydwie postawy i wskazać, że w pewien sposób mogłyby być to dobra równorzędne lub jedno z nich stałoby się składnikiem drugiego. Nie osiągnie szczęścia ten,

⁶² Z powyższą sytuacją spotykamy się w przypadku osób uzależnionych. W ich oczach substancje, które przyjmują są dobre. Po prostu w błędny sposób odczytują, co dobrem jest, a co nim nie jest. Może być to spowodowane brakiem należytej wiedzy, bądź, czego Sokrates nie przewidział, efektem wolnej woli na zasadzie wiem, że to szkodliwe, ale to moja sprawa, co robię.

który nie ma odpowiedniej wiedzy, gdzie go poszukiwać⁶³. Każdy z nas chce szczęścia, do niego dąży człowiek, do pewnego zadowolenia, do radości z życia, czasami tylko w błędny sposób odczytuje, czym szczęście jest, a czym nie jest, co może do niego doprowadzić, a co może jedynie przeszkodzić w jego osiągnięciu. Arystoteles uznał zatem, że wszyscy dążą do szczęścia, ale każdy w inny sposób, toteż różne są sposoby osiągania szczęścia przez ludzi, w związku z ich różnym poziomem wiedzy. Składnikiem szczęścia może stać się zatem wiedza, która daje człowiekowi jasne wskazania, jakie życie należy prowadzić, by można osiągnąć najwyższe, samostarczalne Dobro, piękne i pożądane⁶⁴.

Człowiek doskonali wewnątrz, ćwiczący się w dzielności i kierujący się miłością, która staje się jego siłą skłaniającą go ku czynom dobrym i sprawiedliwym, osiągnie szczęście. Należy pamiętać, że „[...] w naszej [...] mocy⁶⁵ jest za-

⁶³ Należy jednocześnie pamiętać, że Sokrates nie wspomina o wolnej woli. Wiedza powinna wystarczyć, by podjąć prawidłową decyzję i ocenić, czy czyn jest moralnie dobry czy zły. Ocena jednoznacznie dobra i zła nie jest łatwym zadaniem. Wszystko zależne jest od naszych doświadczeń, temperamentu, osobowości i sposobu, w jaki nauczenni zostaliśmy rozwiązywania problemów i stawiania czoła trudnością, jakie nas spotykają. Człowiek przepełniony chęcią zemsty, odwetu na osobie, która go skrzywdziła, dopuści się zła w obiektywnym tego słowa znaczeniu, zaś on sam będzie postrzegał to, jako dobro i sprawiedliwość. Wolna wola sprawia, że możemy sami decydować i odpowiadać za to, co robimy, czego się dopuszczamy.

Powracając do myśli Sokratesa o dobru najwyższym jako wiedzy, która pomaga nam w jasny sposób wybierać to, co dobre a unikać zła, trzeba powiedzieć, że nie powinniśmy się poddawać emocjom i uczuciom w trudnych sytuacjach, ale wiedzy, jaką posiadamy. W trudnych należy zaufać rozumowi i posiadanej wiedzy.

⁶⁴ Można by odwołać się do teorii miłości Platona, gdzie dusza rozpoczyna swą wędrówkę po wspaniałej krainie miłości od zachwyty nad pięknem jednego ciała; potem odkrywa piękno wielu ludzkich ciał, a następnie dostrzega piękno ukryte w ludzkich duszach i wytworach duszy (piękno myśli, słów, uczynków, nauk, praw), wreszcie dąży do poznania i zjednoczenia z Pięknem samym w sobie, wieczną i niezmienną ideą, istotą, formą Piękną. Zob. Z. Zdunowski, *Filozofia jest ciekawa. Z ćwiczeniami dla lubiących myśleć*, Radzymin 2021.

⁶⁵ Arystoteles wyróżnia czyny zależne i niezależne od woli, czyli takie, których dokonanie lub nie nie leży w naszej mocy. „[...] otóż za niezależne od woli uchodzą te rzeczy, których się dokonywa bądź pod przymusem, bądź skutkiem nieświadomości. Przymusowe zaś jest to, czego przyczyna tkwi poza podmiotem i jest tego rodzaju, że ten, kto jest podmiotem lub przedmiotem odnośnego działania, wcale się do niego nie przyczynia [...]. Co się zaś tyczy czynów, których się dokonuje z obawy przed większym złem lub ze względu na jakieś dobro [...] jest rzeczą wątpliwą, czy taki czyn jest od woli zależny, czy też niezależny [...]. Takie więc czyny mają charakter mieszany, lecz zbliżają się bardziej do czynów od woli zależnych [...]. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 122.

równowagi dzielność etyczna, jak i jej przeciwieństwo, nikczemność. Ilekroć bowiem czyn jakiś od nas zależy, zależy też od nas jego poniechanie i na odwrót, ilekroć zależy od nas zaniechanie jakiegoś czynu, zależy też od nas jego dokonanie”⁶⁶.

Wybierając drogę środka stajemy się ludźmi prawym, wielkodusznymi, dobrymi przyjaciółmi. Relacja, jaką nawiązujemy z prawdziwym przyjacielem, jest niezwykle cenna i powoduje u człowieka zadowolenie. Człowiek wielkoduszny to taki, który zważa na wartość drugiej osoby, jest pomocny i wyrozumiały, postępuje roztropnie. Filozof człowiekiem wielkodusznym nazywa tego, „który odznacza się pewnego rodzaju wielkością i siłą duszy [...] uchodzi za człowieka podobnego do tego, który jest pełen godności i mającego wielki gest, skoro jak się zdaje, towarzyszą mu wszystkie cnoty [...] człowiek wielkoduszny [...] troszczy się o niewiele spraw, i to o takie, które są wielkie, a nie dlatego, że za wielkie je ktoś uważa. Wielkoduszny mąż liczy się o wiele bardziej z sądem jednego człowieka szlachetnego aniżeli z sądami wielu ludzi przeciętnych”⁶⁷. Wielkoduszny człowiek gardzi bogactwem, cierpi natomiast wtedy, gdy nie doznaje czci. Zrozumienie przez współczesnego człowieka istoty wielkoduszności, prawdziwej przyjaźni może doprowadzić nas do pełnej eudajmonii.

Należałoby przyjrzeć się uważnie relacjom, jakie łączą ludzi w płynnej nowoczesności, na czym są one oparte, czy na szczerości zaufaniu i zrozumieniu, czy na całkiem innych fundamentach. Należy zastanowić się, jak wpływa to na życie młodej osoby i jak na człowieka dorosłego. Skoro przyjaźń to cnota lub coś do niej podobnego to jest ona konieczna i niezbędna do życia, jak również do osiągnięcia pełni szczęścia.

Filozof stwierdza, że „[...] bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra; wszak i ci, którzy mają bogactwa, stanowisko i władzę, zdają się najbardziej potrzebować przyjaciół; jakąż, bowiem korzyść z takiej pomyślności, jeśli się jest pozbawionym [możliwości] wyświadczenia przysług drugim [...]. Przyjaźń dopomaga młodzieńcom do unikania błędów, starszych otacza opieką i uzupełnia ich pracę w tym, co przerasta ich nadwątlone siły, ludzi w kwiecie wieku pobudza do pięknych czynów”⁶⁸. Jak czytamy „[...] przyjacielem jest ten, kto podziela naszą radość w tym, co jest dla nas miłe,

⁶⁶ Tamże, s. 131.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 236–237.

i nasz ból w tym, co jest dla nas przykre, i to nie z żadnego innego powodu, lecz wyłącznie ze względu na nas samych”⁶⁹.

Podsumowanie

Celem naszego życia jest nieustanne poszukiwanie szczęścia. Szczęścia prawdziwego, pięknego, niesplamionego krzywdą drugiego człowieka. Niewątpliwie opowiadam się w tej kwestii za absolutyzmem moralnym. Nie można w żaden sposób usprawiedliwiać chęci dążenia za wszelką cenę do własnego szczęścia kosztem bliskich i innych ludzi. Otwiera to drogę do nieprzewidywalnych wydarzeń, których obecnie jesteśmy świadkami.

Wojny, oszustwa, kradzieże, morderstwa to nieliczne przykłady tego, jak wygląda życie, gdy wyzbędziemy się całkowicie cnót, a kroczyć będziemy ścieżkami wad. Nie osiągniemy szczęścia, kiedy napełnieni będziemy chęcią zysku i zrealizowania własnych planów. Odpowiedzialność za siebie i innych, uczciwość, odwaga obrony tego, co najważniejsze, wielkoduszność, pokojowość i pielęgnowanie relacji międzyosobowych to tylko kilka postulatów, które warto wnieść pod dalsze rozważania. Realizując je, nie dopuścimy się czynów haniebnych i człowieka niegodnych.

Szczęście, którego wyznacznikami są prawda, dobro i piękno jest chyba najlepszym rodzajem szczęścia, jakie może osiągnąć człowiek.

Bibliografia

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 2012.

Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2014.

Harari Y. N., *Homo deus*, tłum. M. Romanek, Kraków 2021.

Nordengen K., *Mózg ćwiczy, czyli jak utrzymać umysł w dobrej formie*, M. Skoczko, Warszawa 2018.

Opra S., *Jak żyć. Wykłady z etyki*, Pułtusk–Warszawa 2011.

⁶⁹ Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2014.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2020.

Szlama A., *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w Rozmyślaniach Marka Aureliusza i Diatrybach Epikteta z Hierapolis*, Warszawa 2021.

Scheler M., *Etyka wartości*, Kraków 2019.

Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 2010.

Zdunowski Z., *Filozofia jest ciekawa. Z ćwiczeniami dla lubiących myśleć*, Radzymin 2021.

Netografia

Chrapińska-Krupa M., *Piramida Masłowa — piramida potrzeb*: <https://www.spokojwglowie.pl/piramida-maslowa/> [dostęp z dn. 9.08.2022].

Co to jest przekaz podprogowy? Percepcja sublimacyjna i jej wykorzystanie, <https://techweek.pl/przekaz-podprogowy.html> [dostęp z dn. 10.08.2022].

Eksperyment Ascha, <https://www.youtube.com/watch?v=qiHdu8ISHYo> [dostęp z dn. 9.08.2022].

Krzystanek M., *Wypalenie zawodowe — przyczyny i objawy. Jak się prze nimi chronić?*, <https://www.heydoc.pl/s/article/Wypalenie-zawodowe-przyczyny-i-objawy-Jak-sie-przed-nim-uchronic> [dostęp z dn.09.08.2022].

Marinetti, F. T., *Akt założycielski i Manifest futuryzmu*, <http://hoth.amu.edu.pl/~technix/manifest.htm> [dostęp z dn. 18.08.2022].

ARISTOTELIAN HAPPINESS AS THE HIGHEST GOOD AND MORAL CONDITION OF POSTMODERN MAN

Summary

This article is an analysis of the concept of happiness in accordance with Aristotle's considerations regarding this concept. I relate them to the condition of postmodern man (posthuman) wondering if he is heading towards happiness. It seems that posthuman, like the people of previous epochs strives for happiness, but has greater difficulties in achieving it because he does not understand what it is. It is not just a problem of knowledge but also a lack of skills that would allow him to work hard and consistently allowing him to develop wisdom and virtues leading to it.

It would seem that there is nothing easier than to present someone with a picture of happiness clearly, indicate what it is and what it definitely is not. However, this is a false opinion. Having looked at the thoughts made by the Stagirite we come to the conclusion that it is worth bowing down to this concept again and contribute to the discussion on happiness as well as the ways leading to it. Understanding the ways leading to complete happiness can be helpful in realizing the aim of our existence. It seems essential in these considerations to understand what people consider as happiness. It is success and some kind of prosperity or a certain amount of experiences that give us joy or material goods or maybe general satisfaction with one's own life.

Realizing the essence of happiness can be the first step to changing our thinking about it and being truly happy people. A reading of the *Nicomachean Ethics* is undoubtedly a beautiful experience that helps to influence the way you think about it and understand what is a self-sufficient good necessary and what conditions must be met to achieve it.

Keywords: Aristotle's eudaimonia, moral goods, life of man in the postmodern world, virtues, vices.

MIKOŁAJ KRASNODEBSKI¹

FILOZOFICZNE ROZMOWY LECZĄCE DUSZĘ. SENEKI LISTY MORALNE DO LUCYLIUSZA JAKO TRAKTAT TERAPEUTYCZNY

1. Wprowadzenie: Seneki filozofia w Listach moralnych do Lucyliusza jako terapia — duchowe ćwiczenie, prowadzenie i leczenie duszy. 2. Listy — rzeczywista czy fikcyjna korespondencja? 3. Filozofia jako lekarstwo duszy — kształtowanie się problematyki. 3. Arete jako lekarstwo duszy. 4. Homo sacra res homini — człowiek jest [dla człowieka] rzeczą świętą. Czy natura człowieka jest nabyta czy wypracowana? 5. Choroby duszy jako skutek braku arete i dobra. 6. Wnioski: Seneka jako terapeuta.

Abstrakt

Filozofia stoicka i epikurejska powstała po podbojach Aleksandra Wielkiego ma praktyczny charakter, nie stawia sobie za cel zbudowanie całościowego systemu metafizycznego, tłumaczącego rzeczywistość, jak miało to miejsce w filozofii Platona (idealizm) i Arystotelesa (realizm). Nurty filozoficzne po Aleksandrze zo-

¹ Dr hab., prof. Instytutu Humanistycznego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Głogowie, e-mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3622-1185. Terapię filozoficzną oraz *Listy moralne Seneki* promowałem w wystąpieniach medialnych oraz podczas zajęć praktycznych: *Jak żyć? Filozofia jako terapia*, „Poranny łyk kawy i jajecznica na boczk” red. Krzysztof Arsenowicz, Polskie Radio w Chicago, USA (21.09.2014); *Czy filozofia może być terapią?* „Idee mają konsekwencje”, red. dr Anna Mandrela, Media Narodowe (14.03.2021); prowadzi Pracownię Terapii Filozoficznej w PWSZ w Głogowie (od 21.10.2019).

stały skonfrontowane z pytaniem: jak żyć? Jak żyć po „wyjściu” z *polis* w kosmopolitycznych imperiach? Jak odnaleźć się w wielości kultur, wierzeń i języków? Jaka jest natura człowieka? Jak osiągnąć szczęście? Jaka rolę spełnia w ludzkim życiu sprawność — cnota? Czym jest przyjemność i jaki należy mieć do niej stosunek?

Zarówno Zenon z Kition, jak i Epikur wychodzą z tego samego filozoficznego punktu wyjścia. Niemal w tym samym czasie zakładają w Atenach swoje szkoły: na przełomie 307/306 r. przed Chr. powstaje „Ogród” Epikura i około 300 r. „Stoia” Zenona. Zarówno epikurejczycy, jak i stoicy swoje szkoły filozoficzne budują na materialistycznej antropologii. Jednak inaczej kształtują swoją filozofię moralną, poszukującą szczęścia (eudajmonizm). Dla pierwszego szczęście polega na zgodnej z rozumem przyjemności, dla drugiego na *areté* (sprawność, cnota). Epikur dopuszcza przyjemność, Zenon w zupełności ją odrzuca.

Lucjusz Anneusz Seneka (Młodszy) żyjący w I po Chr. należy do trzeciej generacji szkoły stoickiej — rzymskiego eklektyzmu, zgodnego zresztą z duchem filozofii Zenona. Zenon, w przeciwieństwie do Epikura, nie uprawiał filozofii dogmatycznej i zamkniętej na obce wpływy, stąd jej żywotność i niemal niesłabnąca popularność nie tylko w starożytności. Synkretyczny stoicyzm Seneki zawiera w sobie wątki epikurejskie, arystotelesowskie, a nawet platońskie (zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej) i medioplatońskie (zagadnienie opatrności², kreacjonizmu³). Te ostatnie może zostały zapożyczone od Filona z Aleksandrii i w pewnym aspekcie korespondują z myślą chrześcijańską. Filozofia moralna wychowawcy Nerona jest humanistyczna, uniwersalna i praktyczna. Zawiera w sobie odpowiedzi na trapiące człowieka problemy i zarazem ma wymiar terapeutyczny. Ten ostatni aspekt uwyrażnia się szczególnie w jego ostatnim dziele (obok *O zjawiskach natury* i dramatu *Octavia*) — *Listach moralnych do Lucyliusza*. Seneka pisze o leczeniu duszy. Lekarstwem na jej choroby ma być filozofia.

Wydaje się, że w związku z coraz większym zainteresowaniem i zapotrzebowaniem na terapię filozoficzną warto zbadać *Listy* jako traktat nie tylko moralny, ale właśnie terapeutyczny. Rozmowy Seneki i Lucyliusza stanowią zapis wspólnego ich dochodzenia do prawdy, mądrości i przyjaźni oraz terapii duszy. Są pięknym zapisem poszukiwania człowieczeństwa oraz leczenia duszy, poprzez odrzucenie tego wszystkiego, co jej nie służy. Seneka nie tylko

² Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010 [na podstawie wydania PWN z 1961], dalej: *Epist.*, 110, 1.

³ *Epist.*, 113, 16.

daje wskazówki Lucyliuszowi, ale również sam leczy własną duszę, dokonuje samooczyszczenia. Czy zatem wsłuchując się w rozmowę Seneki i Lucyliusza nie możemy oczyścić swojej duszy?

Słowa kluczowe: Lucjusz Anneusz Seneka Młodszy, Lucyliusz Młodszy, Listy moralne do Lucyliusza, filozofia moralna, terapia filozoficzna.

1. Wprowadzenie: Seneki filozofia w *Listach moralnych do Lucyliusza* jako terapia — duchowe ćwiczenie, prowadzenie i leczenie duszy

Listy moralne do Lucyliusza powstają w latach 62–65, czyli Lucjusz Anneusz Seneka (*Minor*) pisze je przez trzy ostatnie lata swojego życia, które zakończy samobójczą śmiercią 19 kwietnia 65 roku⁴. Samobójstwo popęłnia

⁴ Seneka Młodszy urodził się w 4 roku przed Chrystusem w hiszpańskiej Kordobie (rzymska Corduba). Był synem Seneki Starszego, zwanego Retorem; potomkiem starego ekwickiego rodu, spokrewnionego z arystokratyczną elitą ówczesnego Rzymu. Jego matka Helvia miała duży wpływ na jego wychowanie, chociaż przez dłuższy czas zajmowała się nim jej starsza siostra, która poślubiła Kajusza Galerio, późniejszego prefekta Egiptu (zob. *O pocieszeniu matki Helvii*, [w:] L. A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joakimowicz, Warszawa 1998, s. 405–446). Młody Seneka dość szybko opuścił rodzinną Kordobę, zamieszkując w Rzymie, a następnie w Egipcie. W roku śmierci Oktawiana Augusta (14 r. po Chr.) osiągnął pełnoletność. Był już wówczas człowiekiem wykształconym. Studiował retorykę i filozofię (pod kierunkiem pitagorejczyka Sotiona, stoika Attalosa i Papirusza Fabiunusa) oraz parał się okultyzmem, co miało spowodować u niego silny rozstrój nerwowy, który nieomal zakończył się jego samobójstwem. Seneka powstrzymał się od niego, mając na względzie swojego ojca i jego cierpienie po samobójczej śmierci syna (*Epis.* 78, 2). W roku 26, po odzyskaniu zdrowia, wyjechał do Egiptu, gdzie kontynuował studia z zakresu religioznawstwa (kultu religijnego) i geografii. Do Rzymu powrócił w roku 31. Prawdopodobnie w roku 34 otrzymał urząd kwestora, rozpoczynając karierę polityczną. Za rządów Tyberiusza (14–37 r.) został senatorem. Ostatnie lata jego panowania Seneka przeżył w atmosferze nieufności i lęku o własne życie. Stan ten nasilił się jeszcze bardziej za panowania Kaliguli (37–41 r.). Filozof cieszył się wówczas powszechnym uznaniem jako wybitny mówca i pisarz, co było powodem niechęci i być może zawiści nowego władcy. Kaligula miał porównywać jego oracje do wapna (wg relacji Swetoniusza, historyka nieprzychylnego władcy. Por. *Żywoty cesarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 58). Seneka wycofał się z życia publicznego, rezygnując z zawodu adwokata, poświęcił się filozofii, nie ukrywając swojej urazy do syna Germanika. Jego pozycja na cesarskim dworze nie uległa

filozof na skutek wyroku cesarza Nerona — swojego ucznia i wychowanka. Te trzy lata były okresem, w którym Seneka Młodszy dokonywał oceny swojego życia w obliczu grożącego mu niebezpieczeństwa ze strony cesarza, zmęczony intrygami trzech poprzednich władców oraz własnymi moralnymi upadkami. Podsumowuje swoje życie, tak bogate w wzloty i upadki nie tylko polityczne, ale również moralne. Podobnie jak św. Paweł Apostoł w obliczu śmierci podejmuje się oceny swojego życia, pisząc drugi *List do Tymoteusza*, podczas drugiego pobytu w rzymskim więzieniu około roku 67⁵. W starożytności bowiem — w przeciwieństwie do współczesności — dopiero na starość ludzie próbowali odpowiedzieć sobie na pytanie, czy ich życie było szczęśliwe? Nie utożsamiano wówczas trwającego przez pewien czas zadowolenia czy sa-

polepszeniu za czasów panowania Klaudiusza (41–54 r.). Wówczas stoik został wygnany na Korsykę za cudzołóstwo z Julią Liwią — siostrą Kaliguli a siostrzenicą Klaudiusza. Na wygnaniu przebywał osiem lat, gdzie poświęcił się głównie pracy pisarskiej. Agrypina (z którą Seneka był w zażyłych stosunkach), po zaślubieniu Klaudiusza, uzyskała zgodę na jego powrót do stolicy imperium. Nadano mu wówczas godność pretora i powierzono wychowanie Nerona (panującego w latach 54–68). Jak sugeruje G. Reale, zadaniem Seneki nie było nauczanie Nerona filozofii, której Agrypina była niechętna, lecz retoryki i krasomówstwa. W roku 50. Neron został zaadoptowany przez Klaudiusza i wyznaczony na jego następcę. Seneka, wraz z Sekstusem Afraniszem Burrusem — prefektem pretorian, być może zaprzyjaźnionym z uczonym, stali się najbardziej wpływowymi „eminencjami” cesarstwa. Filozof zajmujący się edukacją Nerona pisze mu mowy i poświęca jego osobie dzieło *De clementia* (powstałe w roku 55; *O łagodności*, [w:] L. A. Seneka, *Myśli (Sententiae Selectae)*, wybór i tłum. S. Stabryła, Warszawa 2008, s. 213–229), w którym usprawiedliwia zamordowanie przez Nerona brata Brytanika (prawdopodobnie w lutym 55 r.). Być może pobłażliwie usprawiedliwiał także i zamordowanie Agrypiny (koniec marca 59 r.)? W roku 58 Seneka został oskarżony przez Suiliusza (który wcześniej był oskarżycielem w sprawie Julii Liwii) o zgromadzenia dużego majątku, liczącego trzysta milionów sesterców, życie w zbytku i lichwę. Wydaje się, że to oskarżenie nie było bezpodstawne. Tym razem sąd oczyszcza Senekę z zarzutów. Około roku 60. filozof traci wpływ na despotycznego Nerona usuwając się z dworu. Tymczasem Neron poślubia Poppeę (luty 62 r.). Seneka mógł dać moralne przyzwolenie na śmierć Oktawii, która została zamordowana w czerwcu tego samego roku. W 62 roku filozof usunął się z dworu cesarza. Trzy lata później otrzyma od niego wyrok śmierci i popełni samobójstwo.

⁵ Zob. 2 Tm 4, 7–8: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości [...]”. Zdaniem W. Chrostowskiego, powstał on nieco wcześniej w latach 61–62, kiedy Apostoł liczył 55 lat. Wieniec „sprawiedliwości” rodzi skojarzenie z wieńcem laurowym, który sportowcy otrzymywali za wygraną — pokonanie własnych słabości i przeciwników. Por. W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki 2015, s. 476–477.

tysfakcji ze szczęściem. Samo szczęście postrzegano przez pryzmat moralnych dokonań i *areté*, a nie uczuć i przyjemności⁶.

Życie Seneki jest przykładem zmiennego losu, intryg i koterii, jakie miały miejsce na cesarskim dworze za panowania czterech cesarzy: Tyberiusza, Kaliguli, Klaudiusza i Nerona. Oskarżano go o rozwiązłość i cudzołóstwo⁷, nieuczciwe wzbogacenie się, a nawet o lichwę⁸. Nie można wykluczyć, że w imię „mniejszego zła” filozof zaakceptował wyrok śmierci Oktawii, żony Nerona, wydany przez jej męża, czego nie można usprawiedliwić z moralnego punktu widzenia. Przypadek Seneki jest bardziej psychologicznie i moralnie skomplikowany niż losy Petroniusza, ożywione w Sienkiewiczowskim *Quo vadis*. Życie arystokraty powiązanego z dworem nie tylko było związane z przywilejami, ale również z lękiem o własne życie, rodzinę i stan posiadania oraz ewentualnymi moralnymi kompromisami, polegającymi na akceptacji zła.

⁶ Szerzej omawia ten problem Władysław Tatarkiewicz w swoim traktacie *O szczęściu* (Warszawa 1965).

⁷ Stanisław Stabryła pisze nawet o Seneki „pederastycznych skłonnościach, którymi rzekomo miał nawet zarazić młodego Nerona”. Por. *Przedmowa*, [w:] L. A. Seneka, *Myśli*, dz. cyt., s. 10.

⁸ Seneka mógł przyjmować łapówki od arystokratów, skazywanych przez Nerona na śmierć w zamian za protekcję u cesarza. Ponadto miał pożyczać duże sumy na wysoki procent, trudniąc się lichwą. W *De vita beata* (*O życiu szczęśliwym*, [w:] L. A. Seneka, *Dialogi*, dz. cyt., s. 157–202) podejmuje się swojej obrony, argumentując, że filozof może posiadać majątek, nie musi być osobą ubogą. Filozof jako zaufany Nerona w przeciągu czterech lat miał zgromadzić majątek, liczący 300 000 000 sesterców. Należy dodać, że suma ta to 3 milionów aureusów (jeden aureus to 100 sesterców). Aureus ważył 7,78 lub 7,79 g złota (Neron zubożył monetę do 7,28 g tego kruszcu). Zatem ów majątek Seneki można oszacować na 21 840 kg złota, czyli 5 606 000 400 zł (kurs z dn. 9.06.2022). Oczywiście moc nabywczą pieniądza w czasach Seneki była zupełnie inna niż obecnie. Na podstawie opracowania z Muzeum Archeologicznego Quintana w Künzing, leżącego na rzymskim *limes*, szacuje się, że w I w. po Chr. koszty utrzymania wynosiły: pięć kg chleba — 1 sestercja; posiłek — 2 sestercje; wół — 800; zbroja wraz z odzieżą legionisty — 220; kamienny nagrobek — 12 tys.; dom — 130 tys. sesterców. Roczne zarobki szacuje się następująco: robotnik — 1500; początkujący legionista, służący w oddziałach pomocniczych — 1000; oficer legionista — 40 tys.; urzędnik — 200 tys.; senator — milion sesterców (por. E. Bayer-Niemeier, *Museum Quintana — Lehrerhandreichung Römerabteilung. Archäologie in Künzing*, Straubing 2007, s. 20). Biorąc pod uwagę siłę nabywczą ówczesnej waluty w stosunku do obecnej, suma ta wydaje się relatywnie bardzo duża, tym bardziej że Seneka w swoich pracach piętnuje nadmierne bogacenie się. Ocenę moralną tego fakty może łagodzić sugestia Stanisława Stabryły, że znaczą część majątku filozofa została wykorzystana do odbudowy Rzymu po jego pożarze w roku 64 (por. *Przedmowa*, dz. cyt., s. 10).

Już starożytni historycy spierali się, na ile Seneka był uwikłany w pałacowe intrygi, a na ile nie miał na niego wpływu, będąc jedynie biernym obserwatorem. Jak bardzo skomplikowana jest ocena osoby filozofa, świadczy fakt, że sami Rzymianie żyjący w I i II wieku nie postrzegali Seneki jednoznacznie (Kasjusz Dion, Tacyt, Swetoniusz, Fronton, Aulus Gelliusz, Kwintylijan). Ich opinie na temat Seneki ewaluowały od uwielbienia do wzgardy⁹. Zastanawia, dlaczego Seneki nie cytuje Marek Aureliusz w swoich *Rozmyślaniach*? Czy jest to wyraz dezaprobaty dla życia wychowawcy Nerona?

To właśnie lęk, porażki i sukcesy stanowią tło jego bogatej twórczości, szczególnie, jak wydaje się, *Listów*, zamykających jego życie. To w nich odnajdujemy najbardziej szczerzy obraz samego Seneki, opisującego swoje moralne rozterki i wątpliwości. Można je oddać słowami jego samego: *errare humanum est* — błędzić jest [rzeczą] ludzką. *Listy* są formą „spowiedzi” filozofa, który zgodnie ze wskazaniem Marka Tulliusza Cyncerona a może jeszcze bardziej pitagorejczyka Kwintusa Sekstiusa dokonuje własnego rachunku sumienia¹⁰. Seneki „spowiedź” ma charakter terapeutyczny i zarazem paidetyczny — wychowawczy, przestrzegający młodszego Lucyliusza przed własnymi błędami, których nie należy powtórzać. Lepiej jest bowiem uczyć się na cudzych błędach niż na własnych, jak głosi przysłowie. Poradnictwo Seneki ma elitarny charakter. Przestrzega w nim filozof przed rozwiązaniami konformistycznymi i schlebiającymi upodobaniami tzw. pospółstwa¹¹.

Rzymski stoik poszukuje w niej swojego człowieczeństwa, a nie tylko rozgrzeszenia. Jak podkreśla Fryderyk Copleston, Seneka był oskarżany o niekonsekwencje i hipokryzję. Uświadomił sobie, na czym polega iluzoryczność władzy, bogactwa, rozkoszy. Brytyjski historyk filozofii pisze, że życie Seneki to także upadki moralne, że „[...] jego znajomość siły pokusy i upadku, do których może doprowadzić chciwość, ambicja i żądza — w pewnym stopniu być może płynęła z osobistego doświadczenia, lecz daleko bardziej z obserwacji

⁹ J. Pigoń, *Od uwielbienia do wzgardy: Seneka w oczach Rzymian (do połowy II wieku)*, „Meander” 64–67 (2009–2012), s. 83–100.

¹⁰ Por. Lucjusz Anneusz Seneka, *O gniewie*, [w:] *Dialogi*, dz. cyt., III, 36 (s. 342–343); *Epist.*, 97. Por. również G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 109–110.

¹¹ *Epist.*, 94, 52.

innych — użycza mocy jego pióra i jego moralnym napomnieniom. Niezależnie od wszelkiej retoryki, Seneka wiedział, o czym mówi”¹².

Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie *Listów moralnych* nie tylko jako traktatu moralnego (fragmentami może nawet moralizatorskiego) i pedagogicznego (*paideia*)¹³, ale właśnie jako terapeutycznego w rozumieniu terapii filozoficznej, wypracowanej przez starożytnych filozofów i autorów współczesnych.

Chciałbym pokazać, że ich lektura leczy duszę, zgodnie z założeniami stoicyzmu i epikureizmu. Sam Seneka oraz Epikur¹⁴ i Epiktet¹⁵ uznali bowiem, że celem filozofii jest przede wszystkim uleczenie duszy człowieka. Prześledzenie własnych i cudzych błędów¹⁶ pozwala na poznanie samego siebie (*gnothi se auton*) i w konsekwencji prowadzi do przemiany moralnej, zmiany sposobu myślenia i postępowania (*metanoia*) oraz panowania nad sobą i niezależności (*autarkia*), czyli stoickiego ideału mędrca, zaczerpniętego jeszcze z filozofii moralnej Sokratesa¹⁷.

Pomimo licznych przyczynków na temat terapeutycznego znaczenia *Listów*, które znajdujemy u różnych autorów, wydaje się, że nie doczekały się one całościowego opracowania jako traktat z zakresu terapii filozoficznej. Wyjątek stanowi monografia Giovanni Realego *La filosofia di Seneca com terapia dei mali dell'anima*, do której odnoszę się w niniejszym tekście. Niebywałą zasługą tego autora jest przedstawienie filozofii i terapii Seneki w szerszym aspekcie

¹² F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 484.

¹³ Zob. I. Błaszczuk, *Lucjusz Anneusz Seneka — mistrz słowa, nauczyciel życia przyszłych pokoleń*, „Roczniki Pedagogiczne” t. 8/44, nr 1 (2016), s. 78–104; także, *Seneka o wychowaniu w rodzinie rzymskiej*, Bydgoszcz 2003; J. Kurek, *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016; S. Sztobryn, *Stoicka refleksja nad wychowaniem. Zarys problematyki*, [w:] *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*, red. E. Malecka, B. Śliwerski, Kraków 2002, s. 591–609.

¹⁴ „Filozofia, która nie leczy ran duszy, nie jest filozofią”. Cytat ten, według Voelke, brzmi: „dla epikurejczyków filozofia posiada funkcje terapeutyczne i ta funkcja jest najważniejsza. Filozofia, która nie leczy dusz, jest bowiem filozofią fałszywą, a dokładnie mówiąc »pustą«. A. J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg 1993, s. 36.

¹⁵ „Czyż jest wywód filozofa, jeżeli się nie przyczynia do uleczenia choroby duszy”. Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, III, 21, 4–6.

¹⁶ „Zresztą przyznam się nie tylko po to, byś sam odniósł korzyści, lecz też żebyś był pożyteczny dla mnie. Albowiem bardzo wiele pomożemy sobie nawzajem”. *Epist.*, 6, 7.

¹⁷ M. Krasnodębski, *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011.

filozoficznym, do którego należy także filozofia platońska i medioplatońska, szczególnie Filon z Aleksandrii. Włoski historyk filozofii postuluje podjęcie badań dotyczących wpływu Filona na Senekę, pisząc, że możliwy był nawet bezpośredni kontakt tych uczonych. Jego zdaniem, nie spotkali się oni podczas pobytu Seneki w Aleksandrii, ale w Rzymie, w którym przebywali w tym samym czasie przez około półtora roku¹⁸. Reale określa filozofię Seneki mianem neo stoicyzmu¹⁹. Pomimo ewidentnej wartości jego pracy, chyba nie uwyrażnia on niekonsekwencji filozofa z Kordoby na płaszczyźnie jego rozumienia natury człowieka i nie wskazuje na filozoficzne problemy z tym związane...

2. Listy — rzeczywista czy fikcyjna korespondencja?

Listy moralne składają się z 124 pism ułożonych w dwudziestu księgach oraz fragmentu księgi dwudziestej drugiej. Ich adresatem jest Lucyliusz. Nie był on postacią wymagowaną, lecz autentyczną — rzymskim urzędnikiem, przeciwko któremu toczyło się postępowanie sądowe²⁰. Lucyliusz Młodszy był prokonsulem w Alpach, Epirze, Macedonii i Afryce. W latach 63–64 był zarządcą Sycylii, autorem utworu literackiego *Etna*. Pisał utwory literackie o tematyce filozoficznej²¹.

Jak zauważa Leon Joachimowicz: „Gelliusz (Noct. Att. XII 2) przytacza literackie poglądy Seneki z księgi dwudziestej drugiej, stąd wniossek, że pierwotnie zbiór ten musiał być bardziej obszerny. Jest rzeczą bardzo możliwą, że pierwszy załączek obszernej kolekcji stanowiły rzeczywiste listy do Lucyliusza, w prawdziwym tego słowa znaczeniu, jakich najlepsze wzory przekazała nam starożytność, a dopiero z biegiem czasu wokół tego trzonu narastała kolekcja fikcyjnych odpowiedzi na fikcyjne pytania. Na fikcyjny charakter korespondencji zdaje się wskazywać ta okoliczność, że brak w niej informacji, jakie spotyka się w listach rzeczywistych, a obfituje w nie wcale nie tak odległa w czasie korespondencja Cyserona i Pliniusza Młodszego. Ponadto, każdy prawie list jest rozwinięciem

¹⁸ G. Reale, *La filosofia di Seneca com terapia dei mali dell'anima*, Milano 2008 (VI edizione), s. 163–164.

¹⁹ Tamże, s. 18, 112, 164–166,

²⁰ *Epist.*, 24.

²¹ L. Delatte, *Lucilius, l'ami de Sénèque*, „Études classiques” 4/1935, s. 367–385, 546–590; A. Guillemin, *Sénèque, directeur d'âmes*, „Revue des études latines”, 30/1952, s. 202–219; 31/1953, s. 215–234; 32/1954, s. 250–274.

jakiejś jednej tezy moralnej, jest rodzajem kazania czy egzorty, i nie tylko swą treścią i jej układem, lecz także objętością stanowi osobne i zamknięte w sobie studium na dobrany temat filozoficzny, przebrany w formę listu do przyjaciela, bardzo zresztą dobrze dobraną, ponieważ pozwala tym na swobodniejsze i bezpośrednie wypowiedzenie filozoficznych poglądów, a jednocześnie na prawdziwsze i barwniejsze zobrazowanie nastrojów autora i jego stosunku do świata. W sumie jest to jeden wielki podręcznik etyki. Że zbiór ten był przeznaczony do publikacji, o tym zapewnia Seneka w liście 21, dając wyraźnie do zrozumienia, że i sam przez to zdobędzie sławę, i imię przyjaciela rozśławi u potomności [...]. Seneka miał jednak przy tym na oku nie tylko dobro własne i przyjaciela, ale myślą ogarniał szersze horyzonty, chciał tą drogą służyć nauką i radą nie tylko ludziom współczesnym, lecz także potomnym. [...] Powstałe w ostatnich latach życia listy Seneki nacechowane są majestatyczną potęgą i dojrzałością, zawierają bogactwo i głębie myśli — owoc długoletnich doświadczeń i przemyśleń. Są najdoskonalszym dziełem i ukoronowaniem jego filozoficznych nauk. One zjednały Senece największe uznanie i nieśmiertelność imienia. Z nimi powszechnie kojarzy się w naszym umyśle jego postać. Przez długie stulecia są listy księgą mądrości życia, przepojoną gorącym entuzjazmem dla szlachetnych i wzniosłych idei moralnej wielkości i piękna, ich zaś autor — przyjacielem, doradcą i wychowawcą człowieka”²². Joachimowicz stoi na stanowisku, że pierwsze listy stanowiły faktyczną korespondencję, późniejsze zaś były raczej „wykładami” Seneki. Jego zdaniem, za tym rozumowaniem przemawia struktura i objętość listów, które początkowo są krótkie i bardziej dynamiczne, jak przystało na listy przyjaciół, następnie zaś stają się rozbudowanymi wypowiedziami dotyczącymi filozofii, etyki a nawet siedmiu sztuk wyzwolonych²³.

Przeciwnie, historyk Pierre Grimal utrzymuje, że korespondencja powstawała cyklicznie, opracowuje też jej przypuszczalną chronologię²⁴. Przyjmuje, że *Listy* stanowią „coś w rodzaju dziennika filozofa”, a „porządek, w jakim listy zostały opublikowane, musiał być tym, w jakim powstawały”. Zatem ich układ to porządek chronologiczny, a nie logiczny. Przypuszcza on, że czas dostarczenia listu (lub listów, gdyż nie jest wykluczone, że Seneka wysyłał ich kilka na raz²⁵)

²² L. Joachimowicz, *Seneka*, [w:] Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, dz. cyt., s. 71–73.

²³ *Epist.*, 88.

²⁴ P. Grimal, *Seneka*, tłum. J. R. Kaczyński, Warszawa 1994, s. 153–162, 377–386.

²⁵ *Epist.*, 19, 1; 117, 1.

drogą morską, będącą najszybszą w miesiącach letnich, z Rzymu do Syrakuz i z powrotem mógł trwać około 7 dni. W miesiącach zimowych, kiedy przemieszczano się drogą lądową — 15 dni. Średnio więc to 11 dni, co daje 1364 dni (dla 124 listów), czyli trzy lata i dziewięć miesięcy. Dystans pomiędzy tymi miastami wynosi blisko 900 km. Należy jednak wziąć pod uwagę, że zarówno Seneka, jak i Lucyliusz przemieszczali się po Italii, a zatem dystans pomiędzy nimi się zmniejszał. Ponadto nie można wykluczyć, że niekiedy Seneka nie czekał na powrót posłańca i pisał kolejny list, nie mając jeszcze odpowiedzi od adresata (np. listy od 72 do 75).

W korespondencji Seneka odnotowuje wiele wydarzeń, co potwierdza stanowisko Grimala, np.:

- pożary Rzymu i Lyonu, listy 86 i 91 — 18–27 lipca 64 r. i początek sierpnia 64 r.;
- zaraza („gorączka”) w Rzymie, list 104 — połowa września 64 r.;
- niebezpieczeństwo procesu Lucyliusza, list 24 — luty 63 r.;
- przybycie floty Aleksandryjskiej, zasilającej Italię w zboże, list 77 — ok. 15 kwietnia 64 r.;
- igrzyska (*Ludi Victoriae Caesaris*) oraz święta (*Saturnalia*), listy 7 i 18 — 20–30 lipca 62 r. i 17 grudnia 62 r.;
- pobyt Seneki w Kampanii, Pompejach i Neapolu, listy 49, 70, 76 — po kwietniu 64.;
- zmiany pór roku i związane z tym zjawiska przyrodnicze (uschnięte platany, początek wiosny, wzburzone morze, błota w Neapolu, dojrzałe winogrona, krótsze dni, listy: 12, 23, 57, 104, 122) — od października 62 do początku listopada 64 r.

Czy 124 listy, którymi obecnie dysponujemy, stanowią całą korespondencję? Raczej nie. Najprawdopodobniej *Listy moralne* zostały opublikowane jeszcze za życia i być może przez niego ocenzurowane, co jest zrozumiałe w związku z pozycją Seneki na dworze Nerona i, jak możemy się domyślić, problemami procesowymi Lucyliusza. Przywołane w korespondencji wydarzenia, stanowią jej tło, nie są wymyślone lub celowo przywołane „dla potrzeb sprawy, co wyjaśnia w części brak harmonii pomiędzy listami, które zawsze zależą w jakimś stopniu od służących celom Seneki przypadkowym wydarzeniom. Czy można na serio przypuszczać, że Seneka wymyślił sobie przybycie filozofa Serapiona do miasta, w którym przebywa Lucyliusz (list 40), wykład, który tam wygłosił,

i cechy jego wymowy? Podobnie, kiedy Seneka czyni aluzje do śmierci któregoś ze swoich przyjaciół lub też do pożaru Lyonu, to nie stwarza przecież faktów, lecz się im podporządkowuje²⁶. Grimal przekonuje, że w zbiorze listów nie ma falsyfikatów oraz że nie wszystkie listy zostały w nim zamieszczone.

Zatem wszystkie listy Seneki są autentyczne. Prawdopodobnie zostały usunięte listy z lata 62 (co może wyjaśniać, dlaczego nie ma wzmianki o trzęsieniu ziemi w Pompejach) i poszczególne z roku 63 i lata 64 (wówczas Neron spalił Rzym). W ten sposób można wytłumaczyć przemilczenia i pominięcia pewnych historycznych wydarzeń.

Seneka nie tylko przekazuje adresatowi listów pewne wskazówki, ale Lucyliusz odnosi się do nich, co również zostało odnotowane w odpowiedziach, tj. kolejnych listach filozofa. Wyraźnie mamy do czynienia z żywą i autentyczną wymianą korespondencji. Lucyliusz polemizuje z Seneką, niekiedy nawet wskazując, że jego rady nie są zgodne z duchem filozofii stoickiej, której filozof jest przecież przedstawicielem. Dlatego Pierre Grimal pisze, że korespondencja „nie jest [...] wbrew pozorom jedynie lekcją udzieloną przez nauczyciela uczniowi, ale także drogą rozwoju mędrca. Jest w tym samym stopniu wewnętrznym dialogiem Seneki, co dialogiem prowadzonym z Lucyliuszem”²⁷. Seneka pisze do Lucyliusza: „Ależ jak pragnę wszystko ci przekazać i cieszę się, że w dziedzinie niniejszej uczę się czegoś właśnie po to, by nauczać innych”²⁸. Jest to właśnie terapia filozoficzna.

3. Filozofia jako lekarstwo duszy **— kształtowanie się problematyki**

Nie tylko filozofia stoicka i epikurejska posiadają walory terapeutyczne²⁹. O ich zastosowaniu na tym polu napisano wiele prac, wskazując, że starożytna filozofia praktyczna posiadała także wymiar ćwiczenia duchowego (*askesis*),

²⁶ P. Grimal, *Seneka*, dz. cyt., s. 378.

²⁷ Tamże, s. 160.

²⁸ *Epist.*, 6, 4.

²⁹ Można wymienić tu m.in. dialog *Zopyros Fedona*, *Diatryby* i *Encheiridion* Epikteta, *Rozmyślenia* Marka Aureliusza oraz *O pocieszeniach filozofii* Boecjusza.

czyli duchowej terapii, o czym pisze Pierre Hadot³⁰. Z kolei Ilsetraut Hadot wskazuje, że dzieło Seneki posiada wyjątkowe znaczenie i nieocenioną wartość terapeutyczną, będąc prowadzeniem duszy (*die Seelenleitung*) i jej leczeniem (*die Seeleheilung*). Prowadzenie i leczenie duszy³¹, o których pisze Seneka, zdaniem I. Hadot, polega na skonfrontowaniu człowieka z pytaniami i problemami egzystencjalnymi, przed którymi wciąż on stoi, czyli na wewnętrznym dialogu, który człowiek prowadzi z własną duszą. Dialog ów ma charakter terapeutyczny. Leczy i prowadzi człowieka do szczęścia, poprzez odkrywanie prawdy o świecie i nim samym, umożliwia „poznanie samego siebie”. A czy szczęście nie polega właśnie na odrzuceniu tego wszystkiego, co wewnętrznym zniewala człowieka i jest źródłem jego wad?

W hellenistycznym i rzymskim świecie przygasły osiągnięcia umysłowe Akademii Platona i Licejonu Arystotelesa, filozofia ewoluowała w kierunku filozofii praktycznej, zainspirowana sokratejską sztuką życia, poszukującą odpowiedzi na pytanie: Jak żyć? Filozofia hellenistyczna i rzymska powstała na gruncie odpowiedzi na to pytanie, miała charakter synkretyczny i praktyczny. Podejmie również próbę skonfrontowania poszukującego człowieka z problematyką śmierci i umierania. Prymarnym zadaniem człowieka jest „poznanie samego siebie”, opanowanie własnych pożądań i namiętności, rozmowa „ze sobą samym”³² oraz przygotowanie się do śmierci (*meditatio mortis*), odrzucenie złudnych pożądań i namiętności, pogodzenie się z losem, a nawet zmierzenie się z życiowymi przeciwnościami oraz cierpieniem i lękiem.

Ma ona charakter duchowej terapii, ćwiczenia duchowego, na co dopiero w wieku XX zwrócił uwagę francuski filolog Pierre Hadot. Zapoczątkowana przez Hadota i innych badaczy idea filozofii hellenistycznej i rzymskiej jako duchowego ćwiczenia i terapii znajdzie naśladowców i zwolenników w Europie zachodniej³³ i w USA. Na początku lat 80. Gerd B. Achenbach w Niemczech po-

³⁰ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992; tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2001; tenże, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.

³¹ I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, s. 7–8 i 97–178.

³² P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz.cyt., s. 30–41.

³³ Filozoficzny *coaching* w wersji stoickiej cieszy się stosunkowo dużym zainteresowaniem. Wśród najnowszych niemieckich publikacji (w tym tłumaczeń na język niemiecki) można wymienić: M. J. van Natta, *Stoizismus. Das besondere Buch für den Angehenden Stoiker*; J. Salzgeber, *Das kleine Hadbuch des Stoizismus. Zeitlose Betrachtungen, um Stärke, Selbstvertrauen und Ruhe zu erlangen*;

wołuje sformalizowaną instytucję, zajmującą się terapią filozoficzną *Gesellschaft für Philosophische Praxis* (GPP)³⁴. Wspomniany Giovanni Reale jest również autorem pracy poświęconej terapii filozoficznej³⁵. Należy jeszcze wspomnieć o dorobku André-Jean'a Voelke, który również ma duże osiągnięcia na polu badań antycznej terapii filozoficznej³⁶.

W ostatnich latach zainteresowanie terapią filozoficzną można zaobserwować w Europie środkowej, np. na Słowacji (Wydział Filozofii Uniwersytetu w Trnawie³⁷). W Polsce (poza aktywnymi środowiskami Uniwersytetu Opolskiego i Uniwersytetu Śląskiego) jednym z liderów terapii filozoficznej jest dr filozofii (absolwentka UKSW) i filmowiec Urszula Wolska³⁸ — autorka licznych i nowotarskich prac z tej dziedziny oraz twórczyni Gabinetu Terapii Filozoficznej w Warszawie³⁹. Wyjątkowość propozycji Wolskiej polega na tym, że czerpie ona z filozofii realistycznej i klasycznej, krytycznie odnosząc się do niektórych nurtów filozofii współczesnej, w tym do postmodernizmu, materializmu, marksizmu kulturowego i naturalizmu. Idea terapii filozoficznej cieszy się zainteresowaniem nie tylko wśród akademików, ale także twórczych nauczycieli szkół średnich, przykładem czego jest mgr Aneta Szlama — na-

D. Robertson, *Stoizismus und die Kunst, Glücklich zu sein. Alte Weisheiten für moderne Herausforderungen*, tłum. K. Brömer, München 2020; N. Lahmer, *Der echte heisse Scheiss von Seneca. Was man Ihnen über Erfolg, Glück und Ruhe verschweigt* oraz nowe przekłady Marka Aureliusza i Epikteta — *Mark Aurel, Selbst — Betrachtungen in einer neuübersetzung von G. Hays; Mark Aurel, Selbst — Betrachtungen. Die Kommentierte Edition von R. Waterfield; Epiktet, Über die Kunst der inneren Freiheit. Alte Weisheiten für ein Leben nach der Stoa*, red. A. A. Long.

³⁴ <https://www.g-pp.de/de/index.asp> [dostęp z dn. 6.08.2022].

³⁵ G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'nono d'oggi*, Milano 1993. W pracy tej autor, podobnie jak U. Wolska, dokonuje diagnozy kultury współczesnej, wskazując na zagrożenia, które z niej płyną dla tożsamości i integralnego rozwoju człowieka.

³⁶ Voelke A. J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, dz. cyt. 70–71.

³⁷ *Filozofia jako terapia. Dejinné koncepty* (Acta Philosophica Tyrnaviensia, t. 16), red. naukowa A. Démuth, R. A. Slavkovský, Trnava 2009.

³⁸ Zob. U. Wolska, *Człowiek rzecz czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności*, Warszawa–Radzymin 2017, także, *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 1–4, Warszawa 2019–2020; M. Krasnodębski, *Terapia filozoficzna w teorii i praktyce Urszuli Wolskiej*, „Paideia” 2/2020, s. 195–210.

³⁹ <http://gabinetfilozoficzny.com> [dostęp z dn. 11.06.2022].

uczycielka etyki w Społecznej Szkole Podstawowej im. Rady Europy w Lubinie i autorka książki o terapii filozoficznej u Marka Aureliusza i Epikteta⁴⁰.

3. *Areté* jako lekarstwo duszy

Omnis vita supplicium est — całe życie jest jedną męką, jak pisze Seneka⁴¹. Filozofia zatem staje się praktyczną dyscypliną (*praxis*), leczącą duszę człowieka. Kluczem zaś do terapii jest aretologia. Starożytni (już od Homera) studiując aretologię wypracowali katalog sprawności i cnót oraz wad i ułomności, które zasadniczo można zestawić w odpowiadające sobie przeciwności. Poznanie ich pozwala właśnie na leczenie duszy, które polega na wypracowaniu pierwszych i wyeliminowaniu wad i ułomności z życia człowieka.

Stefan Kunowski podkreśla rolę spotkania (*die Begegnung*) w życiu człowieka. Spotkanie z drugim człowiekiem, determinuje bowiem ludzki los. Tak właśnie było i w przypadku Sokratesa. W świątyni Apollina w Delfach — będącej jednym z najważniejszych ośrodków sakralnych starożytnego świata — Sokrates odkrył napis na jej architrawie, głoszący, że ma poznać samego siebie. Miał również usłyszeć od Chajrefona, że według wieszczki Pytii, jest najmądrzejszym z Greków i wobec tego winien nauczać innych, zająć się ich „duszpasterstwem”, czyli ich rozwojem duchowym, pielęgnać ich dusz. W ten sposób został ojcem europejskiej etyki oraz pedagogiki (metoda majeutyczna i elenktyczna). Celem Sokratesa jest wykształcenie i uprawa duszy, odkrycie w niej „uśpionego dobra — cnoty”. Istotą sokratejskiej „służby bożej” jest osiągnięcie duchowej sprawności przez człowieka. Cnotę, według Sokratesa, należy odkryć, gdyż jest ona wrodzona i ma charakter intelektualny. Twierdzi, że wystarczy wiedzieć, czym, coś jest, by właściwie postępować (intelektualizm moralny). Wiedza jest przeciwieństwem ignorancji, której należy unikać.

W ten oto sposób Ateńczyk dokonuje przewrotu w tradycyjnej skali wartości. Tradycyjne wartości greckie wiązały się bowiem głównie z ciałem. Zaliczano do nich: życie, zdrowie, tężyznę fizyczną, piękno fizyczne, a także dobra zewnętrzne, jak: bogactwo, sława, władza i inne. Tymczasem wyraźne przyznanie

⁴⁰ A. Szlama, *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w „Rozmyślaniach” Marka Aureliusza i „Diatrybach” Epikteta z Hierapolis*, Warszawa 2021.

⁴¹ *O pocieszeniu do Polibiusza*, [w:] L. A. Seneka, *Myśli (Sententiae Selectae)*, dz. cyt. 9,6.

duszy hierarchicznej wyższości w stosunku do ciała oraz utożsamienie „prawdziwego człowieka” z duszą, a nie z ciałem, wiązało się z zaproponowaniem nowej hierarchii dóbr (lub mówiąc językiem I. Kanta — hierarchii wartości), w której najważniejsze są wartości duchowe i intelektualne (moralne). Szczególnie cenna jest wiedza, gdyż ona obejmuje i łączy w sobie poniekąd wszystkie inne wartości⁴². Największym dobrem człowieka jest „panowanie nad sobą” (*enkrateia*)⁴³. *Enkrateia* to „panowanie nad sobą” w stanach przyjemności i bólu, w trudnościach, w naporze impulsów i namiętności. Jest to zatem panowaniem nad „zwierzęcą” naturą człowieka⁴⁴. Stanowi to istotę wolności człowieka — *eleutheria*. Człowiek ją posiadający panuje nad własnym ciałem i instynktami⁴⁵. Wolność bowiem ujmowana przez Greków nie polegała na tym, że człowiek może robić, co mu się podoba, ale przeciwnie, na wyborze dobra i prawdy. Ludzka wolność nie wyraża się bowiem w wyborze zła. Z terminów: *enkrateia* i *eleutheria* Sokrates wyprowadza pojęcie *autarkii*⁴⁶, czyli autonomii cnoty i człowieka cnotliwego. Pojęcie *autarkii* charakteryzują dwa aspekty: niezależność w stosunku do potrzeb i podnieć fizycznych, dzięki kontroli ze strony rozumu (*psyche*) i to, że sam rozum wystarcza do osiągnięcia szczęścia. Stanie się ono zadaniem mędrca — filozofa. „Panowanie nad sobą” nie jest oddzielną cnotą, ale podstawą wszelkich cnót. Posiadający je człowiek, posiada wewnętrzne prawo, *daimonion*⁴⁷, umiar i stałość. Nabycie tych cech wymaga wyrzeczenia i trudu, ponieważ „[...] bogowie nie udzielają śmiertelnym prawdziwych dóbr bez trudu i uczciwego wysiłku”⁴⁸. Sokratesa należy uznać nie tylko za ojca normatywnej etyki, ale także jednego z pierwszych terapeutów duszy, chociaż odkrycie duszy i *areté* jest o wiele wcześniejsze (Homer, orfizm).

⁴² Platon, *Eutydem*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, 281 d–e.

⁴³ G. Reale, *Słownik oraz skorowidz*, [w:] *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 72; *Epist.*, 18, 14; 20, 1–2; 38, 5 i inne.

⁴⁴ W mitologii greckiej cechy te uosabia między innymi Herkules, który po zabójstwie swojej rodziny podjął się słynnych dwunastu prac. Wykonanie tych zadań miało charakter pokuty. „Pokuta” miała na celu poskromienie i wyleczenie jego „zwierzęcej” natury. Por. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Kraków 2013, s. 525–527, 529–558.

⁴⁵ Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 491 a–b.

⁴⁶ G. Reale, *Słownik oraz skorowidz*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁷ Tamże, s. 50.

⁴⁸ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2., Warszawa 1964, s. 101–102.

Z kolei Platon w swoim *Państwie* „panowanie nad sobą” utożsamia ze sprawiedliwością, którą rozumie jako zgodność czynów człowieka z prawem, jakie odnajduje on sam w sobie⁴⁹. *Areté* nabiera u niego wymiaru prawniczego. Człowiek winien podporządkować się — zgodnie z mitem o synach ziemi — zdeeterminowanej i hierarchicznej wizji duszy. Platon przyjmuje, że w ludzkich duszach znajdują się różne domieszki: złoto, srebro lub żelazo⁵⁰, determinujące funkcje osób w idealnym państwie. Dusze władców-filozofów zawierają złoto i ich celem jest roztropność, wojowników — srebro i stąd winny być mężne, wytwórców — żelazo. Ich cechą jest umiarkowanie. Cnotą wspólną dla wszystkich dusz jest sprawiedliwość, gdyż bez niej, zdaniem Platona, nie ma państwa. Sprawiedliwość jest najważniejszą z cnot — fundamentem *polis*⁵¹. Zadaniem każdej z grup jest wykonywanie tego, co im powierzone. Jest to w pewnym sensie podział kastowy, zakładający podporządkowanie i posłuszeństwo jego członków w hierarchicznej drabinie społecznej.

U Arystotelesa cnota nie jest wrodzona, lecz wypracowana przez człowieka. *Areté* (sprawność, dzielność moralna, trwała dyspozycja, cnota) jest dobrem moralnym, które wypracowuje człowiek powtarzając dobre działania. Osiąga zatem moralne mistrzostwo stając się mądrym, roztropnym, sprawiedliwym, mężnym, umiarkowanym. Arystotelesowska *areté* posiada zarówno intelektualne, jak i moralne znaczenie. W zależności od nabytych sprawności (dobrych lub złych, czyli wad) człowiek jest przewidywalny w swoich działaniach. Cnoty etyczne odpowiadają, zdaniem Arystotelesa, za ukształtowanie charakteru, zaś sprawności intelektualne pełnią zadanie przewodnika, który ma na celu wyznaczenie właściwej drogi. *Areté* stanowi skutek trudnej uprawy człowieka, jest „szkołą” kształtowania charakteru i wielkoduszności, którą człowiek wypracowuje w relacjach z innymi osobami. Arystoteles dzieli sprawności („dzielności”) na dianoetyczne, czyli intelektualne i na etyczne (moralne). Sprawności intelektualne wiążą się z usprawnieniem, wychowaniem intelektu. Należą do nich wiedza, mądrość, roztropność oraz znajomość pierwszych zasad poznania, prasumienie (*synderesis*), sprawność sztuki (wytwarzanie) oraz roztropność w intelekcie. Sprawności moralne, czyli cnoty obejmują wolę człowieka i zalicza się do nich: męstwo, roztropność, sprawiedliwość i umiarko-

⁴⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 559 b, 559 d, 591 b i inne.

⁵⁰ Tamże, 415 a 2.

⁵¹ Tamże, 331c–354c.

wanie. Stagiryta pisze: „dwa tędy są rodzaje dzielności, z których jeden stanowi zalety dianoetyczne, drugi zaś — etyczne, czyli cnoty. Owóż zarówno powstanie, jak i rozwój zalet dianoetycznych jest przeważnie owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu; etycznych natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich nieznacznie [...] tylko odbiega od wyrazu »przyzwyczajenia«. Wynika stąd też, że żadna z cnót nie jest nam z natury wrodzona; nic bowiem z tego, co jest wrodzone, nie daje się zmienić dzięki przyzwyczajeniu [...] cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu. [...] cnót nabywamy dzięki uprzedniemu wykonywaniu czynów [etycznie dodatnich], jak się to dzieje także i w dziedzinie innych sztuk”⁵². Arystoteles „stopniuje” sprawności i wyżej ceni sprawności intelektualne niż moralne. Uwyrażnia się tu intelektualizm jego eudajmonizmu. Stąd, jak zauważa Stagiryta, życie zgodne z cnotami zajmuje drugie miejsce po życiu zgodnym z rozumem, mimo że wspólnie są wyznacznikiem godnego życia ludzkiego, są nierozłączne⁵³.

Seneka w swojej filozofii moralnej i wyrastającej z niej terapii filozoficznej, kompiluje filozofię *areté* w ujęciu Sokratesa, Platona, medioplatonizmu i Arystotelesa, co ma swoje konsekwencje na gruncie rozumienia natury i jej uprawy oraz koncepcji duszy (*anima*) i ducha (*pneuma*) oraz rozumu (*logos*). *Areté* jest celem nie tylko wszystkich ludzi (niezależnie od urodzenia, pozycji społecznej, stanu posiadania), ale i bogów. Seneka wielokrotnie pisze, że szlachetnie urodzony i zamożny patrycjusz może być niewolnikiem w swoich namiętnościach, zaś jego niewolnik, który wypracował w sobie cnoty — człowiekiem wolnym (autarkicznym), wewnętrznym niezależnym⁵⁴.

Teoria cnót, na której stoik z Kordoby buduje swoją terapię filozoficzną, w swojej istocie nie jest do końca klarowna i konsekwentna. Łączy on różne szkoły filozoficzne, a poprzez wpływ filozofii Filona z Aleksandrii, nawiązuje nawet do etyki biblijnego judaizmu. Stąd pewne podobieństwo etyki Seneki do chrześcijaństwa, szczególnie na gruncie piętnowania ludzkich wad i ułomności oraz ideału miłości i braterstwa ludzi.

⁵² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (*Dzieła wszystkie*, t. 5), tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, 1103 a 8–32.

⁵³ Tamże, 1178a–1178b.

⁵⁴ *Epist.*, 44, 2–3, 5.

Z jednej strony, buduje on swoją aretologię na fizyce stoickiej, wychodząc z założenia korporeizmu, głoszącego, że „wszystko, co jest realne, jest ciałem, a to, co niecielesne, nie istnieje”⁵⁵. Ciałem jest zatem i Bóg, i dusza oraz cnoty i wady. Korporeizm łączy stoicki materializm z medioplatonizmem, uznając, że dusze zawierają w sobie „załączki wszelkich cnót”. Są one nasionami zasadzonymi w człowieku i jako takie wymagają odpowiedniej uprawy. Seneka pisze, że „cnota się prostuje, gdy poruszy się ją albo pobudzi. Poza tym niektóre cnoty znajdują się co prawda w naszej duszy, ale przejawiają się w nikłym stopniu i dopiero gdy się je wskazało, zaczynają stać w pogotowiu. Niektóre inne spoczywają rozproszone po różnych miejscach, a niemający wprawy rozum nie może ich ściągnąć w całość. Trzeba je tedy zabrać i połączyć w jedno, by miały więcej siły i wyżej dźwigały duszę. W przeciwnym razie, jeśli zalecenia w niczym nie pomagają, winniśmy odrzucić wszelkie nauki i zadowolić się samą naturą”⁵⁶. W Liście 73 znajduje się fragment, w którym Seneka pisze o „boskich nasionach”, znajdujących się w ludzkim ciele⁵⁷. Niczym w ewangelicznej przypowieści o siewcy, jedne rozwijają się, przynosząc plon, inne obumierają (Mk 4, 3–8). Czy są to zatem boskie idee, które, zgodnie z prawem naturalnym, stanowią zasadę racjonalnego postępowania człowieka? Wydaje się, że Seneka łączy stoicką doktrynę prawa naturalnego z medioplatonizmem, w którym idee są boskimi myślami, stwarzającymi świat i ustanawiającymi na nim prawa.

W innym zaś miejscu, za Stagirytą, przyjmuje podział cnoty na dianoetyczną i etyczną, czyli na taką, która zajmuje się „badaniem prawdy i działaniem”⁵⁸. Dodaje, że „cnoty należy się uczyć. Rozkosz jest rzeczą nędzną, maluczką oraz nic nie wartą [...]”⁵⁹. Tym samym dokonuje on odróżnienia ciała jako substancji od cielesności jako podmiotu działań, które mają swoje konsekwencje moral-

⁵⁵ G. Reale, *La filosofia di Seneca com terapia...*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁶ *Epist.*, 94, 29–30.

⁵⁷ *Epist.*, 73, 16.

⁵⁸ *Epist.*, 94, 45.

⁵⁹ *Epist.*, 123, 16.

ne. Ta druga jest czymś złym, gdyż jest źródłem wad⁶⁰ i ułomności człowieka, ponieważ „komu ciało jest nazbyt drogie, u tego cnota bez wartości”⁶¹.

W przeciwieństwie do ciała — duch jest „królem”⁶². Dualistyczna etyka neo stoicyzmu dokonuje przeobróżenia rozumu (*logosu*)⁶³. *Logos* jest właściwy ludziom i bogom. Czym zatem jest cnota, według Seneki? Cnota jest wewnętrzną harmonią, polegającą na zgodności z rozumną naturą (w tym właśnie określeniu Seneki uwyraźnia się jego neopitagoreizm i medioplatonizm). Czy jest ona tożsama z dobrem? Filozof odpowiada na pytanie: „czym jest dobro? Oczywiście wolną od występków i czystą a naśladującą Boga duszą, wznoszącą się ponad wszystko, co ludzkie, nic odpowiedniego dla siebie nie stanowiącą poza sobą. Jesteś jednak istotą rozumną. Jakież znajduje się w tobie dobro? Doskonały rozum”⁶⁴.

4. *Homo sacra res homini* — człowiek jest [dla człowieka] rzeczą świętą⁶⁵. Czy natura człowieka jest nabyta czy wypracowana?

Mimo wyraźnego „personalizmu”⁶⁶ i antropocentryzmu, antropologia i etyka Seneki została w pozytywny sposób oceniana przez intelektualistów chrześcijańskich, którzy w większości darzyli tego filozofa dużym uznaniem⁶⁷. Wyrazem tego jest nawiązanie etyki chrześcijańskiej do poglądów Seneki, szczególnie na gruncie idei miłości i braterstwa bliźniego, odpłacania dobrem za zło i dowartościowania tego, co duchowe. W konsekwencji powstała legenda o korespondencji, a nawet przyjaźni pomiędzy Seneką a św. Pawłem, faktycznie

⁶⁰ „[...] ciało to jest dla ducha ciężarem i udręką. Uciskany przez ciało duch ludzki czuje się znękanym i skrępowany, chyba, że przyszedł w pomoc filozofia i pozwala mu podetknąć, dając widzieć istotę wszech rzeczy i odwracając od spraw ziemskich, ku sprawom boskim. Ona jest wyzwoleniem ducha, ona jego wzlotem”. *Epist.*, 65, 16.

⁶¹ *Epist.*, 14, 2.

⁶² *Epist.*, 104, 23–24.

⁶³ *Epist.*, 74, 21.

⁶⁴ *Epist.*, 124, 23.

⁶⁵ *Epist.*, 95, 33.

⁶⁶ G. Reale, *La filosofia di Seneca con terapia...*, dz. cyt., s. 112.

⁶⁷ R. Sowa, *Seneka Młodszy*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 23.

będącą apokryfem powstałym pomiędzy 324 a 392 r.⁶⁸. Szczególnie w wiekach średnich powoływano się na jego dzieła. Nawiązania do *Listów moralnych* można doszukiwać się nawet w Regule św. Benedykta⁶⁹. Nie oznacza to, że Seneka był „chrześcijaninem”, ponieważ „mądrość Seneki była tylko mądrością z tego świata”, czyli głupstwem w oczach wiary św. Pawła. Według filozofa, człowiek zbawia sam siebie dzięki rozumowi, zaś Apostoł wskazuje, że to Bóg zbawia człowieka⁷⁰. Pomimo to, można doszukiwać się wpływu stoicyzmu na chrześcijaństwo⁷¹ a nawet na judaizm⁷² (wspomniany wcześniej Filon z Aleksandrii jest przedstawicielem filozofii żydowskiej).

W perspektywie filozofii moralnej i filozofii wychowania oraz terapii filozoficznej oddziaływanie stoicyzmu, w tym Seneki, na kulturę nowożytną nie jest bez znaczenia. Stanowi ona ważny punkt odniesienia w sporze dotyczącym natury człowieka. Jak zauważył Piotr Jaroszyński, poglądy Seneki wpłynęły na myśl Jana Jakuba Rousseau. Zdaniem Seneki, „natura nie obdarza nas żadnymi występnyymi skłonnościami: wydała nas na świat jako nieskażonych oraz wolnych od przywar”⁷³. Jaroszyński odnosząc się do rozumienia natury w ujęciu Tomasa z Akwinu (natura nie jest zupełnie zepsuta i zła) i Marcina Lutra (natura jest zupełnie zepsuta i zła) konkluduje, że „[...] natura ludzka w swych podstawach, w swych inklinacjach nie jest w żadnym wypadku skierowana na zło, jest skierowana w sposób niezmacony na dobro, ponieważ w naturze nie ma żadnego pęknięcia, natura jest zdrowa. Seneka nie ustosunkowuje się tutaj rzecz jasna do problemu grzechu pierworodnego, bo to jest problem, który

⁶⁸ K. Obrycki, *Apokryficzna korespondencja między Seneką i św. Pawłem*, „Warszawskie Studia Teologiczne” X/1997, s. 219–240. Należy nadmienić, że Paweł Apostoł jako więzień spotkał się z bratem filozofa — Gallionem — będącym prokonsulem Achai (Dz 18, 12–16; por. W. Chrostowski, *Między...*, dz. cyt., s. 239) oraz podczas dwuletniego pobytu w więzieniu w Rzymie podlegał Burrusowi i dzięki niemu podczas uwięzienia cieszył się względną wolnością. Gallion po powrocie z Achai i Egiptu do Rzymu — już po śmierci Seneki — popadł w niełaskę u Nerona i popełnił samobójstwo.

⁶⁹ B. Szubert, *O wewnętrznym poczuciu wolności*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 29/1996, s. 180–181.

⁷⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., s. 118–119.

⁷¹ S. Sztobryn, *Stoicka refleksja nad wychowaniem*, dz. cyt., s. 609.

⁷² T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, [w:] T. Zieliński, *Religie świata antycznego*, t. 3, Toruń 2010 [na podstawie wydania: Warszawa 1927].

⁷³ „Nulii nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos gennit”. *Epist.*, 94, 56.

pojawia się wraz chrześcijaństwem. Ale nie bierze również pod uwagę stanowiska Platona, który tak bardzo eksponował »walkę« różnych dusz w człowieku, nad którą, niczym woźnica, ma panować rozum. [...] Stanowisko Arystotelesa bardziej wytonowane, dalekie od zbyt gładkiego patrzenia na naturę ludzką, której wielorakie inklinacje trzeba porządkować, nie dlatego że same w sobie są złe, ale dlatego że są w stanie potencjalności, której aktualizacja może przebiegać w różnym kierunku. Aby kierunek był właściwy potrzebne jest wychowanie i cnoty”⁷⁴. W konsekwencji Jan Jakub, dodatkowo uwikłany w teologiczny błąd pelagianizmu i nawet spekulatywnego gnostycyzmu (są one obecne w liberalizmie⁷⁵), przyjmie, że zło ma swoje źródło w kulturze i w społeczeństwie, czyli na zewnątrz człowieka⁷⁶.

Czy zło i wady są poza człowiekiem, czyli w kulturze? Czy sama zaś natura, według Seneki, jest doskonała? Odpowiedź na te pytania nie jest łatwa, ponieważ Seneka kompiluje różne filozoficzne ujęcia. Agumentuje, że „wady nasze nie znajdują się bynajmniej na zewnątrz nas: są one w nas, tkwią w samych trzewiach naszych”⁷⁷. A następnie dodaje: „[...] dobre usposobienie nie przychodzi do nikogo wcześniej niż występne. Wszyscy jesteśmy przez nie owładnięci już z góry. Uczyć się cnót — to odrzucać przywary [...] cnoty się nie odrzuca”⁷⁸.

Zgodnie ze stoicką teorią materii pneumatycznej, dusza, żeby była rzeczywistością, musi być ciałem i materią. Jak pisze, „żadna mądrość nie usuwa naturalnych niedoskonałości ciała czy ducha: co jest wszczepione i wrodzone, można to umiejętnie złagodzić, lecz nie przewyciężyć”⁷⁹. Wydaje się zatem, że zdaniem Seneki, natura i sama cnota są czymś „dynamicznym”, co jest kształtowane, poddane procesowi stawania się i aktualizacji.

Wyjątkowość człowieka w ujęciu Seneki uwyrażnia się w środowisku osobowym, jakim jest przyjaźń (*amicitia*). Motywem terapeutycznym rozmów filozofa i adresata jego listów jest również i ona⁸⁰. Przyjaźń ułatwia dochodzenie

⁷⁴ P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin 2020, s. 106–107.

⁷⁵ Zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2012, s. 212 i nn.

⁷⁶ P. Jaroszyński, *Kultura...*, dz. cyt., s. 108; Epis. 94, 55: „Myłisz się bowiem, jeżeli sądzisz, że występki rodzą się wraz z nami: przyszły one później i zostały nam narzucone”.

⁷⁷ *Epist.*, 50, 3–4.

⁷⁸ *Epist.*, 50, 7.

⁷⁹ *Epist.*, 9, 1.

⁸⁰ *Epist.*, 3; 9; 18.

do prawdy i dobra (mądrości), otwartości, życzliwości i szczerości, stąd jest naturalnym podłożem *areté*. Zatem Seneka, idąc za filozofią przyjaźni Sokratesa, Arystotelesa, Epikura⁸¹ i Cyserona⁸², uważa, iż jest ona możliwa tylko pomiędzy równymi sobie w cnocie. Musi być oparta na niej, a nie na przyjemności i użyteczności. Te ostatnie są ze względu na coś i przeważnie kończą się w momencie osiągnięcia tego celu. Nie są czymś trwałym i odpornym na próby zmiennego losu, który często niesie troski, cierpienie, a nawet i wykluczenie społeczne. Przyjaźń oparta na cnocie jest ich przeciwieństwem, ponieważ trwa przy osobie przyjaciela, pomimo trudu i przeciwności. Jest środowiskiem osobowych relacji, które rozwijają i chronią osobę. Nawiązanie takiej relacji pozwala na terapię. Seneka nie jest jednak naiwny. Stoi na stanowisku, iż proces nawiązywania przyjaźni jest bardzo trudny i czasochłonny. Zawijając ją, należy „długo się namyślać” i nie od raz dopuszczać kogoś do swojej przyjaźni, ale po jej zawarciu — ufać. Bo przyjacielowi należy ufać jak samemu sobie, można z nim dzielić się wszystkim, również wiedzą o tym, co zrobiliśmy złego. To właśnie oczyszcza duszę. Wypowiedzenie i wyrzucenie z siebie tego, co jest w nas złe. Leczenie bowiem polega na zwalczaniu choroby, w tym przypadku choroby duszy.

5. Choroby duszy jako skutek braku *areté* i dobra

Zdaniem Giovanniego Reale, choroby duszy w terapii filozoficznej Seneki polegają na przykładaniu wielkiej uwagi do rzeczy, które faktycznie są mało, lub nic nie warte (małostkowość, brak wielkoduszności). Człowiek musi zapamiętać nad namiętnościami, gdyż brak ich opanowania, prowadzi do chorób duszy⁸³. Przedstawiony w *Listach moralnych* „spis” chorób duszy jest bardzo długi. Do najważniejszych z nich można zaliczyć:

- beczynność i marnowanie czasu, lenistwo⁸⁴ (a może nawet *acedia*);
- uleganie uczuciom, namiętnościom i przyjemnościom;
- pożądanie tego, co nie jest faktycznym dobrem;

⁸¹ M. Krasnodębski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 30, 85–88, 118–119.

⁸² M. T. Cyseron, *Leliusz o przyjaźni*, tłum. J. Korpanty, Kraków 1997.

⁸³ G. Reale, *La filosofia di Seneca com terapia...*, dz. cyt., 168 i nn.

⁸⁴ *Epist.*, 1 i inne.

- lęk przed śmiercią⁸⁵;
- brak dojrzałości, lekkomyślność, zniewieścienie u mężczyzn⁸⁶;
- brak umiaru (zarówno duszy, jak i ciała), roztropności, męstwa i sprawiedliwości⁸⁷;
- hedonizm⁸⁸ i konsumpcjonizm;
- przestawanie z ludźmi dającymi zły przykład⁸⁹;
- próżność, pycha⁹⁰;
- złe lektury⁹¹, w tym książki dające tylko erudycję⁹²;
- złe rozrywki (Seneka wymienia na przykład walki gladiatorów)⁹³
- a nawet zbędność podróżowania⁹⁴.

W konsekwencji neostoik z Kordoby daje swoim słuchaczom imperatyw: „obcuj z tymi, którzy potrafią cię poprawić”⁹⁵ i uprawiaj filozofię, gdyż choroby duszy biorą się z nieuprawiania filozofii⁹⁶. Apeluje o roztropność i sprawiedliwość. Pierwsza cnota jest wyborem szlachetnych celów, ale również środków prowadzących do celu (nie wystarczy, żeby cel był dobry w sensie moralnym, ale także środki winny być takie). Druga polega na oddaniu tego, co się komuś słusznie należy. Zatem należy oddać człowiekowi mądrość, szacunek, prawdę, dobro, piękno, wynikające z roztropności i ze sprawiedliwości. Sprawności te kształcą charakter człowieka, gdyż charakter jest czymś wynikającym z ukształtowanych cnót.

⁸⁵ *Epist.*, 1; 24; 30 i wiele innych.

⁸⁶ *Epist.*, 20, 13.

⁸⁷ *Epist.*, 13; 25; 33; 81.

⁸⁸ *Epist.*, 95.

⁸⁹ *Epist.*, 7 i inne. Seneka wskazuje na negatywny i deprawujący wpływ grupy w stosunku do jednostki i na bezsilność tej ostatniej wobec grupy, zgodnie z przysłowiem: *nec Hercules contra plures*.

⁹⁰ „[...] pycha nie jest niczym innym, jak tylko fałszywym pozorem wielkości”. *Epist.*, 88, 32.

⁹¹ *Epist.*, 95, 1.

⁹² *Epist.*, 2, 1–2.

⁹³ Seneka brzydząc się przemocą i rozlewem krwi, którą epatowały walki gladiatorów, opisuje przypadek germańskiego niewolnika — gladiatora, który chcąc uniknąć walki, przed wyjściem na arenę popełnił samobójstwo, dusząc się patykiem z gąbką, który w kloakach służył do higieny osobistej. Kloaka była zresztą jedynym miejscem, w którym ów gladiator mógł przebywać sam bez pilnującego go strażnika. *Epist.*, 70, 20.

⁹⁴ *Epist.*, 104, 15–16.

⁹⁵ *Epist.*, 7, 8.

⁹⁶ *Epist.*, 14, 7; 15, 1 i inne.

Na człowieku nie tylko spoczywa trudny obowiązek dążenia do doskonałości, która, jak już zaznaczyłem, nie jest w pełni osiągalna przez mędrców-filozofów, ale także obowiązek bycia człowiekiem. Nie należy pobłażać złu. Podobnie jak w chrześcijaństwie czy judaizmie (Dekalog), Seneka uważa, że nie należy dopuścić do jego rozpowszechniania się, że należy zwalczać je w zarodku. Jak pisze, „słaba jest z początku każda namiętność. Potem sama siebie podnieca, a gdy czyni postępy, nabiera sił. Łatwiej wcale jej nie dopuszczać niż później ją wyganiać. Któż przeczy, że wszelka namiętność wpływa z jakiegoś naturalnego poniekąd źródła? Natura wpoila w nas troskę o siebie samych, lecz gdy oddasz się tej trosce nadmiernie, przekształci się w występki. Do rzeczy koniecznych przymieszała ona rozkosz — nie po to, byśmy jej szukali, lecz by dodatek jej uczynił miłym nam wszystko, bez czego nie możemy żyć. Jeżeli rozkosz przychodzi jako coś niezależnego, jest już rozpustą. Przeto opieramy się namiętnościom na samym wstępie, gdyż łatwiej [...] w ogóle ich nie przyjąć, niż zmusić do odejścia. [...] Wybornie moim zdaniem odpowiedział Panecjusz pewnemu młodzieńcowi, który pytał, czy mędrzec będzie uprawiał miłostki. Jeśli idzie o mędrca, rzekł, to zobaczymy później. Mnie zaś i tobie, którym daleko jeszcze do prawdziwej mądrości, nie wolno dopuszczać, byśmy wpadli w coś niespokojnego, rozpasanego, podporządkowanemu komuś drugiemu, bezwartościowego dla siebie”⁹⁷. Ostatecznie nie tylko rozum jest ważną władzą człowieka. Seneka wskazuje również na rolę woli (*voluntas*) człowieka. Nie tylko trzeba wiedzieć, co jest dobre, ale również istotna jest „siła woli”, aby osiągnąć zamierzone dobro, trwać przy nim. W ten sposób Seneka wydaje się przełamywać intelektualizm moralny Sokratesa⁹⁸, wskazując na rolę moralnych *areté*, na rolę podporządkowania uczuć człowieka woli (bo faktycznie wbrew stanowisku stoików i Kanta nie można ich usunąć z natury człowieka). Uprawa woli i uczuć człowieka uwyrażnia rolę cnoty męstwa i umiarkowania. Ten aspekt znajdzie naśladowców w etyce średniowiecznej i współczesnej (Tomasz z Akwinu, Karol Wojtyła, Mieczysław Gogacz).

⁹⁷ *Epist.*, 116, 3–4.

⁹⁸ G. Reale, *La filosofia di Seneca con terapia...*, dz. cyt., 143–145.

6. Wnioski końcowe: Seneka jako terapeuta

O swoim dziele, *Listach moralnych*, Seneka pisze: „ukryłem się w zaciszu, pozamykałem drzwi, w tym celu, abym mógł być pożyteczny dla większej ilości ludzi. Żaden dzień nie upływa mi na bezczynności. Pracom naukowym poświęcam także część nocy. Na sen nie pozostawiam wolnego czasu, ale mu ulegam, zmorzony. Oczy, zmęczone przez nocne czuwanie i zamykające się do snu, wysilam przy pracy. Oddaliłem się nie tylko od ludzi, ale i spraw ludzkich, w pierwszym rzędzie od własnych. Trudzę się dla dobra potomnych. Utrwalam na piśmie to, co może im przynieść pożytek. Przekazuję w swych listach zdrowe zasady, jak gdyby wskazówki na sporządzenie pożytecznych środków leczniczych. Ich skuteczność wypróbowałem najpierw na własnych wrzodach, które jeśli nawet nie całkiem wyleczone, jednak przestały się jątrzyć. Wskazuję innym prostą drogę, którą sam odnalazłem — zbyt późno, kiedy już przez błędzenie byłem zmęczony”⁹⁹. Porady Seneki, które otrzymujemy od niego, właśnie odpowiadają nam na pytanie, jak żyć? Stanowią one praktyczną filozofię życia, która w swojej istocie jest terapią filozoficzną, a zatem filozofią leczącą i korygującą ludzką duszę.

Czy taka terapia jest zasadna i potrzebna? Jak najbardziej, ponieważ jej celem nie jest zastąpienie psychologii czy psychiatrii lub tradycyjnej psychoterapii, ale wspomaganie człowieka¹⁰⁰, poprzez porządkowanie ludzkiego życia. Ponadto człowiek faktycznie jest istotą rozumną, potrzebującą racjonalnego obrazu rzeczywistości. Stąd iluzoryczność i kruchość emotywnych i irracjonalistycznych (postmodernistycznych) wizji rzeczywistości, które pozwalają na pewne manipulowanie człowiekiem jako istotą społeczną. Terapia filozoficzna jest propozycją racjonalną, uprawianą w duchu integralnej i personalistycznej antropologii, która porządkuje postrzeganie świata i osób, wspiera osoby potrzebujące pomocy, pozwala na *metanoię* oraz na nawiązanie afirmujących kontaktów osobowych. Stanowi alternatywę w stosunku do metod behawioralnych, niekiedy traktujących człowieka wyłącznie w paradygmatach

⁹⁹ *Epist.*, 8, 1–3.

¹⁰⁰ Zob. L. Ostasz, *Psychoterapia filozoficzna. O usprawieniu rozumu i leczeniu psychiki*, Warszawa 2011; P. Leśniak, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe. Coachingowy model uprawiania filozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 54(2018)3, s. 5–36; P. Zdybek, *Krytyczne spojrzenie z perspektywy psychologa na granice poradnictwa filozoficznego w porównaniu psychoterapii, pomocy psychologicznej i coachingu*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 54(2018)3, s. 61–83.

kartezjańsko–mechanistycznych lub materialistycznych. Może stanowić metodę wspomagającą u pacjentów leczonych metodami tradycyjnymi. Jej intencją nie jest zastąpienie tych metod. Zresztą sam Seneka, wydaje się, rozumie ten problem, gdy pisze, że „nawet cała potęga filozofii, choćby użyła do tego wszystkich swoich sił, nie uwolni duszy od ciężkiej już i zastarzałej choroby, lecz to, że nie leczy ona wszystkiego, nie oznacza, że zgoła nic nie leczy”¹⁰¹. Filozofia, posiadająca moc leczniczą nie zawsze może pomóc. Metanoia jest postawą, polegającą na zmianie myślenia i postępowania osoby. Zauważa to również autor *Listów*, pisząc, iż „nie zawsze pouczenia nakłaniają do właściwego postępowania, lecz tylko wtedy, gdy sprzyja temu dany umysł. Niejednokrotnie, gdy umysł opanowany jest przez opatrne mniemania, pouczenia są całkiem daremne. Zresztą nawet i wtedy, gdy ludzie postępują dobrze, nie zdają sobie bowiem sprawy, że postępują właściwie. Nikt bowiem oprócz człowieka, który by był przysposobiony od samego początku i zawarł w sobie pełnię rozumu, nie jest w stanie zbadać wszystkich okoliczności tak dokładnie, iżby wiedział, kiedy, o ile, z kim, jak i dlaczego wypada mu postąpić”¹⁰². Człowiek bowiem uczy się mądrości, a tylko bogowie są mądrzy (wpływ Platona). Dusza ludzka może nabywać cnoty i mądrości, gdyż ma w sobie boże idee kierujące ją do dobra (wpływ Filona). Proces ten nie jest jednak łatwy, ponieważ „dążenie do nieba wymaga jednak wielkiego wysiłku. Toteż dusza cofa się nieraz”¹⁰³.

Terapia filozoficzna w ujęciu Seneki jest rozmową z własną duszą, a następnie przyjacielskim dialogiem z zaprzyjaźnioną osobą. I właśnie takie rozmowy leczą. Pozwalają obiektywnie rozpoznać realną rzeczywistość, nabyć sprawności intelektualnych i moralnych, a następnie zdystansować się od tego, co tak naprawdę w życiu człowieka jest mało ważne lub na co człowiek nie ma wpływu. Seneka uczy właśnie „spokoju ducha”, autarkii, czyli duchowej niezależności oraz wolności. W konsekwencji prowadzi to do wyzbycia się lęku i fałszywych przekonań, które ograniczają roztropne, umiarkowane, mężne i sprawiedliwe działania człowieka.

Pomijając akademickie spory dotyczące natury człowieka w ujęciu Seneki, jego *Listy moralne* możemy zasadniczo potraktować jako podręcznik do terapii filozoficznej. Szczególnie początkowe listy stanowią bardzo zwięzły materiał,

¹⁰¹ *Epist.*, 94, 24.

¹⁰² *Epist.*, 95, 4–6.

¹⁰³ *Epist.*, 92, 30–31.

który bez większej adaptacji można zastosować do terapeutycznych zajęć. Można je we fragmentach czytać, rozmawiać na temat ich treści. Są one napisane na tyle prostym i przystępnym językiem, że może je zrozumieć osoba bez większego przygotowania filozoficznego i historycznego (oczywiście warto uwzględnić nie tylko specyfikę uwarunkowań filozoficznych, ale również historycznych, religijno-mitologicznych, kulturowych i cywilizacyjnych I w. po Chr.). Wydaje się, że Seneka Młodszy jest wzorem *coucha*. Nie jest tylko mistrzem na polu swojego filozoficznego warsztatu i praktycznych umiejętności, przekazywania wcale nie łatwych treści. Jego mistrzostwo jest również widoczne w dystansie do samego siebie oraz pokorze (*humilitas*)¹⁰⁴. Osoba bowiem pracująca z innymi, szczególnie osobami potrzebującymi wsparcia, winna niczym Sokrates „wiedzieć, że nic nie wie”. Pokora pozwala bowiem otworzyć się na drugą osobą, ułatwia słuchanie, wymianę poglądów i idei, a wreszcie na poznanie rzeczywistości. Wprowadza zatem do prawdy i realizmu, w których nie kreuje się idealnych idei a nawet utopii, które często są nieosiągalnymi wzorami, budzącymi tylko frustrację lub przemoc i manipulację jako metody ich realizacji.

Drugim wymiarem terapii filozoficznej Seneki jest przyjaźń. W starożytności wielu filozofów (Empedokles, Sokrates, Platon, Arystoteles, Teofrast, Epikur, Cyceon) postrzegało przyjaźń jako jedną z ważniejszych relacji osobowych, relacji, która ma wymiar terapeutyczny. W kulturze nowożytnej, pod wpływem

¹⁰⁴ *Epist.*, 106, 7. Przyczyną pychy są inne wady, które omawia Seneka: „[...] dlaczego głupota trzyma się tak silnie? Najpierw dlatego, że nie zwalczamy jej całym męstwem ani nie rwiemy się do wybawienia całym zapałem; następnie zaś dlatego, że nie dość mocno wierzymy w to, z otwartymi sercami i zbyt opieszale zabieramy się do ważnej rzeczy. W jaki sposób jednakże może nauczyć się dobrze zwalczać swoje występki człowiek, który uczy się tego tylko wtedy, kiedy wolny jest od występków? Nikt z nas nie schodzi w głąb. Poprzestajemy na uszczknięciu tego, co znajduje się na powierzchni, i uważamy, że zrobiliśmy dość lub nawet za wiele, jeśli zajęci czymś innym, poświęciliśmy filozofii trochę czasu. Ale główną przeszkodą nam to, że zbyt szybko uznajemy siebie za dobrych. Gdy tylko trafimy na kogoś, kto zwie nas dobrymi, roztropnymi czy sumiennymi ludźmi, przystajemy na to. Nie zadowalajmy się mierną pochwałą: czymkolwiek obsypie nas bezwstydnie przypochlebianie się, przyjmijmy to jako coś nam należnego. Zgadzaemy się z tymi, którzy twierdzą, że jesteśmy najlepsi i najmądrzejsi, choć wiemy, że mówią oni wiele rzeczy niesprawiedliwych. Przy tym jesteśmy dla siebie tak pobłażliwi, że pragniemy, aby wychwalano nas za zalety, z którymi postęпки nasze zostają w szczególnie wielkiej sprzeczności. Ten, co właśnie zadaje męki, chętnie słyszy, iż jest najłagodniejszy; ten, co rabuje, lubi słuchać, że jest najszczodroliwszy [...]. Idzie za tym więc, że nie chcemy poprawić się dlatego, iż uważamy się za doskonałych [...]”. *Epist.*, 59, 9–12.

poglądów jednego z ojców liberalizmu Thomasa Hobbesa (*homo homini lupus est*) nastąpiło zdystansowanie problematyki przyjaźni. *Listy moralne do Lucyliusza* przypominają nam o jej terapeutycznej roli.

Na zakończenie należy dodać, że mędrzec w rozumieniu Seneki to człowiek pogodny i radosny. Pomimo przeciwności losu, należy zachować radość i pogodę ducha, gdyż radość jest skutkiem mądrości¹⁰⁵.

Bibliografia

Źródła

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska (Dzieła wszystkie, t. 5)*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996.
- Cycon Marek Tulliusz, *Leliusz o przyjaźni*, tłum. J. Korpanty, Kraków 1997.
- Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Platon, *Eutydem*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Dialogi*, tłum. i kom. L. Joachimowicz, Warszawa 1998.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010 (na podstawie wydania PWN z 1961).
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Myśli (Sententiae selectae)*, wybrał, przełożył i opracował S. Stabryła, Warszawa 2008.
- Swetoniusz Gajusz Trankwiliusz, *Żywoty Cesarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987.

Opracowania

- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2012.
- Bayer-Niemeier E., *Musem Quintana — Lehrerhandreichung Römerabteilung. Archäologie in Künzing*, Straubing 2007.
- Błaszczuk I., *Lucjusz Anneusz Seneka — mistrz słowa, nauczyciel życia przyszłych pokoleń*, „Roczniki Pedagogiczne” t. 8/44, nr 1 (2016), s. 78–104.
- Błaszczuk I., *Seneka o wychowaniu w rodzinie rzymskiej*, Bydgoszcz 2003.
- Chrostowski W., *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków-Ząbki 2015.

¹⁰⁵ *Epist.*, 109, 14–16.

- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- Delatte L., *Lucilius, l'ami de Sénèque*, „Études classiques” 4/1935, s. 367–385, 546–590.
- Filozofia ako terapia. Dejinné koncepty*, [w:] *Acta Philosophica Tyrnaviensia*, red. naukowa A. Démuth, R. A. Slavkovský, t. 16, Trnava 2009.
- Grimal P., *Seneka*, tłum. J. R. Kaczyński, Warszawa 1994.
- Guillemin A., *Sénèque, directeur d'âmes*, „Revue des études latines” 30/1952, s. 202–219; 31/1953, s. 215–234; 32/1954, s. 250–274.
- Hadot I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2001.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964.
- Jaroszyński P., *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin 2020.
- Joachimowicz L., *Seneka*, [w:] Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, tłum. i kom. L. Joachimowicz, Warszawa 1998, s. 7–116.
- Krasnodębski M., *Terapia filozoficzna w poglądach i praktyce Urszuli Wolskiej*, „Paideia” 2/2020, s. 195–210.
- Krasnodębski M., *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Kraków 2013.
- Kurek J., *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016.
- Leśniak P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe. Coachingowy model uprawiania filozofii*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 54(2018)3, s. 5–36.
- Obrycki K., *Apokryficzna korespondencja między Seneką i św. Pawłem*, „Warszawskie Studia Teologiczne” X/1997, s. 219–240.
- Ostasz L., *Psychoterapia filozoficzna. O usprawnieniu rozumu i leczeniu psychiki*, wyd. 2, Warszawa 2011.
- Pigoń J., *Od uwielbienia do wzdargy: Seneka w oczach Rzymian (do połowy II wieku)*, „Meander” 64–67 (2009–2012), s. 83–100.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1–5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997–2002.
- Reale G., *La filosofia di Seneca com terapia dei mali dell'anima*, (VI edizione), Milano 2008.
- Reale G., *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'nono d'oggi*, Milano 1993.

- Sowa R., *Seneka Młodszy*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 22–24.
- Szlama A., *Terapeutyczne aspekty filozofii stoickiej w „Rozmyślaniach” Marka Aureliusza i „Diatrybach” Epikteta z Hierapolis*, Warszawa 2021.
- Sztobryn S., *Stoicka refleksja nad wychowaniem. Zarys problematyki*, [w:] *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*, red. E. Malecka, B. Śliwowski, Kraków 2002, s. 591–609.
- Zsubert B., *O wewnętrznym poczuciu wolności*, „*Śląskie Studia Teologiczno–Historyczne*” 29/1996, s. 180–184.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1965.
- Voelke A. J., *La philosophie comme thérapie de l’âme*, Fribourg 1993.
- Wolska U., *Człowiek rzeczy czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapii dla zagubionych w płynnej ponowoczesności*, Warszawa–Radzymin 2017.
- Wolska U., *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 1–4, Warszawa 2019–2020.
- Zdybek P., *Krytyczne spojrzenie z perspektywy psychologa na granice poradnictwa filozoficznego w porównaniu psychoterapii, pomocy psychologicznej i coachingu*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 54(2018)3, s. 61–83.
- Zieliński T., *Hellenizm a judaizm*, [w:] T. Zieliński, *Religie świata antycznego*, t. 3, Toruń 2010.

Netografia

- Gabinet Filozoficzny dr Urszuli Wolskiej — terapia filozoficzna*, <http://gabinetfilozoficzny.com> [dostęp z dn. 11.06.2022].
- Gesellschaft für Philosophische Praxis (GPP)*, <https://www.g-pp.de/de/index.asp> [dostęp z dn. 6.08.2022].

PHILOSOPHICAL CONVERSATIONS THAT HEAL THE SOUL. SENECA’S MORAL LETTERS TO LUCILIUS AS A THERAPEUTIC TREATISE

Summary

Stoicism and Epicureanism created after the conquests of Alexander the Great are both practical philosophies. Their aim is not a complete metaphysical

system which could explain all reality as it was in the cases of philosophy of Plato (idealism) and Aristotle (realism). Philosophies after Alexander the Great were confronted with the question: How to live? How to live in cosmopolitan empires after leaving polis? How to find oneself in a multitude of cultures, religious beliefs and languages? What is the human nature? How to achieve happiness? What is the function of virtue in human life? What is pleasure and what attitude should one have towards it?

Philosophies of Zeno of Kition and Epicurus are based on the same philosophical premise. They set up their schools in Athens almost at the same time. The Garden of Epicurus is set up at the turn of the year 307 and 306 B.C. and Stoa of Zeno about 300 B.C. Both Epicureans and stoics build their philosophies on materialistic anthropology. However, they shape moral philosophy differently in their search for happiness (eudaimonism). For Epicureans happiness means rational pleasure and for stoics— arete (virtue, efficiency). Epicurus admits pleasure and Zeno rejects it completely.

Lucius Anneus Seneca the Younger who lived in the first century after Christ (A.C.) belongs to the third generation of the stoic school— Roman eclecticism. It is in accordance with the spirit of Zeno's philosophy. Zeno unlike Epicurus did not practice dogmatic philosophy which would be closed to foreign influences. Hence its vitality and almost unflagging popularity, not only in antiquity. Seneca's syncretic stoicism contains Epicurean, Aristotelian and even Platonic threads (the issue of immortality of the human soul) and mediaplatoic (the issues of providence and creationism). The latter may have been borrowed from Philo of Alexandria and in some respect correspond to Christian thought. The moral philosophy of the educator of Nero is humanistic, universal and practical. It contains answers to human problems and at the same time has a therapeutic dimension. This last aspect is particularly evident in his last work (next to: *On the Phenomena of Nature* and drama *Octavia*) — *Moral Letters to Lucilius*. Seneca writes there about healing of the soul. Philosophy is supposed to be the cure for her illnesses. It seems that due to the growing interest and demand for philosophical therapy, it is worth examining the Letters as not only a moral treatise, but also as a therapeutic one. Conversations between Seneca and Lucilius are a record of their joint search for truth, wisdom, friendship and therapy of the soul. They are a beautiful record of searching for humanity and healing the soul by rejecting everything that does not suit her. Seneca not only gives guidance to

Lucilius but also heals his own soul and performs self-purification. So, reading the conversation between Seneca and Lucilius, can't we purify our own souls?

Keywords: Lucius Anneus Seneca the Younger, Lucilius the Younger, Moral Letters to Lucilius, moral philosophy, philosophical therapy

IZABELLA ANDRZEJUK¹

MIŁOŚĆ *CARITAS* JAKO MOTYW SŁUŻENIA DRUGIEMU CZŁOWIEKOWI W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Wstęp. 2. Charakterystyka miłości *caritas*. 3. Służba drugiemu człowiekowi jako przejaw miłości *caritas* 3.1. Pokój. 3.2. Dobroczynność. 3.3. Miłosierdzie. 3.4. Jałmużna. 3.5. Braterskie upomnienie. 4. Zakończenie

Abstrakt

Tomasz z Akwinu, mówiąc o miłości, wskazuje, że człowiek w naturalny sposób ma zdolność zwracania się z miłością do innych ludzi i do Boga. Jednak dzięki łasce Bożej, możemy posiadać miłość nadprzyrodzoną, dzięki której nawiązujemy relacje z Bogiem i ludźmi. Istotą miłości nadprzyrodzonej (*caritas*) jest przyjaźń polegająca na wspólnocie wiecznego szczęścia. Oznacza to, że teologalna cnota miłości udoskonala i wyjaśnia ludzką zdolność kochania. Dzięki niej człowiek jest w stanie miłować Boga nade wszystko, a także bliźnich ze względu na to, że są kochani przez Boga. Nadprzyrodzona cnota miłości (*caritas* nadprzyrodzona) zostaje dodana do naturalnej miłości ludzkiej (*caritas*).

Słowa kluczowe: miłość, miłość nadprzyrodzona, przejawy miłości, Tomasz z Akwinu.

¹ Dr filozofii, Akademia Bialska Nauk Stosowanych im. Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, e-mail: i.andrzejuk@dyd.akademiabialska.pl; ORCID: 0000-0002-4961-2580.

1. Wstęp

Katechizm Kościoła katolickiego, podejmując problematykę współpracy człowieka z łaską Bożą na poziomie cnót, zwraca uwagę, iż cnoty moralne są ściśle związane z cnotami teologicznymi, a te ostatnie uzdalniają człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej, pobudzając i ożywiając jednocześnie moralne działanie chrześcijanina. W sytuacji, kiedy przedmiot naszych rozważań stanowi miłość *caritas*, ten związek cnót przyrodzonych i teologicznych wydaje się szczególnie ważny. Tomasz z Akwinu bowiem problematykę miłości przyrodzonej i nadprzyrodzonej wiąże ze sobą w jednym człowieku. Akwinata, podejmując temat miłości, zwraca uwagę, że człowiek jest zdolny na mocy swojej przyrodzonej natury zwracać się z miłością do innych ludzi i do Boga. Jednakże teologiczna cnota miłości usprawnia i oczyszcza ludzką zdolność kochania i to za jej przyczyną człowiek jest w stanie kochać Boga nade wszystko, ze względu na Niego samego, a innych ludzi, jak samego siebie i ze względu na Boga. Można też powiedzieć inaczej: owa nadprzyrodzona cnota miłości (nadprzyrodzona *caritas*) jest dodana do naturalnej miłości (*caritas*) ludzkiej². Owocami z kolei miłości nadprzyrodzonej są: radość, pokój oraz miłosierdzie.

2. Charakterystyka miłości *caritas*

Interesującą nas problematykę działań, których motywem jest miłość, Tomasz z Akwinu podejmuje w *Sumie teologii*, w zagadnieniach poświęconych samej miłości (zwanym *Traktatem De caritate*) oraz w kwestii dyskutowanej *De caritate*. Św. Tomasz zauważa, że Bóg jest dla człowieka dawcą dwojakich dóbr: po pierwsze — dóbr związanych z naszą naturą i po drugie — dóbr fundujących się na Jego łasce. Do pierwszej grupy należą wszystkie odmiany miłości osobowej (*dilectio*) i tu wiążemy się z bliźnimi i z Bogiem na poziomie miłości właściwej naszej ludzkiej naturze. Z kolei dzięki łasce Bożej możemy posiadać cnotę wlaną, jaką jest miłość nadprzyrodzona, za sprawą której także nawiązujemy relacje z Bogiem i z ludźmi. W tej miłości łaska łączy nas

² Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, tłum. J Rusczyński, Warszawa 1994, art. 2, odp. Dalej: *De Caritate*.

z Bogiem na zasadzie upodabniania się do Darczyńcy (stan ten osiąga swoją kulminację dopiero wówczas, gdy możemy oglądać Boga twarzą w twarz). Istotę miłości nadprzyrodzonej *caritas* stanowi przyjaźń człowieka z Bogiem, oparta na wspólnocie wiecznego szczęścia³. Wśród niezbędnych składników tej odmiany miłości (zarówno na poziomie przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym) można wymienić za św. Tomaszem następujące działania:

- musimy daną osobę lubić,
- musimy życzyć jej dobra,
- niezbędna jest tu wzajemność,
- przedmiot miłości musi być dla nas szczególnie cenny (od łac. *carus* — drogi)

Akwinata, podejmując problematykę *caritas* w *Sumie teologii*, stwierdza, że jako miłość nadprzyrodzona ogarnia wszystkie rodzaje ludzkiej miłości (nie wliczając w to wszakże takiej miłości, która opiera się na grzechu). Tak rozumianą *caritas* można również ujmować jako cnotę, a jej przedmiotem jest przyjaźń z Bogiem, której celem jest Boża dobroć⁴. Jako cnota, *caritas* posiada skłonność do właściwych sobie czynności — w tym przypadku czynnością tą jest miłowanie. Za Akwinatą *caritas* możemy także ujmować jako przyjaźń. Nadprzyrodzoność tej przyjaźni polega tu na tym, że Duch Święty porusza ludzką wolę do miłowania w taki sposób, że współdziała ona z Nim w dokonaniu określonej czynności. Jest to potrzebne, gdyż akt cnoty nadprzyrodzonej przekracza naturę ludzkiej woli. Należy jednak jednocześnie zaznaczyć, że akt *caritas* jest aktem woli człowieka i jako taki leży w jego mocy (gdyż w przeciwnym razie ludzkie działania przeniknięte tą odmianą miłości nie przynosiłyby człowiekowi zasługi). Tomasz nadaje miłości *caritas* bardzo wysoką rangę, uważa bowiem, że bez niej, w sensie ścisłym nie możemy posiadać innych cnót. Jest ona zatem podłożem cnót, które dzięki niej żyją i utrzymują się⁵. Za sprawą tej miłości czynności innych cnót są przyporządkowane ostatecznemu celowi i z tego powodu *caritas* jest formą cnót. *Caritas* — sama będąc cnotą — sprawia, że człowiek ją posiadający staje się dobry i że jego postępowanie jest dobre.

³ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Alba-Editiones-Palinae, II/II, q.23, a.1c. Dalej: *S.Th.*

⁴ *De Caritate*.

⁵ *S.Th.*, II-II, q. 23, a.7-8c.

Miłością *caritas* kochamy zarówno Boga, bliźnich, jak i siebie samych⁶. Miłość nadprzyrodzona w naszej relacji z Bogiem oznacza tyle, że posiadamy stałe nastawienie, aby służyć Bogu, do Niego należeć, chcieć o Nim myśleć oraz nie chcieć tego, co jest przeciwne Jego miłości. Do siebie samych odnosimy się z miłością, ze względu na udział w dobru pochodzącym od Boga, z kolei innych ludzi kochamy z powodu współudziału w Bożej miłości⁷. Miłość ta obejmuje nie tylko osoby nam bliskie, postępujące w sposób prawy. Jej zadaniem jest także ogarnięcie miłością naszych nieprzyjaciół czy grzeszników. Jeśli chodzi o miłość nieprzyjaciół, to w przypadku *caritas*, winniśmy ich kochać ze względu na wyposażenie w tę samą naturę. Tomasz nawet określa takie odniesienie obowiązkiem wynikającym z miłości wlanej. Jeśli bowiem ktoś kocha Boga i bliźnich, to z tą samą miłością powinien odnosić się do swoich nieprzyjaciół⁸.

Ponadto Tomasz uważa, że trzeba kochać siebie, aby być zdolnym do miłowania innych osób⁹. W związku z tym wydaje się również, iż tak rozumiana *caritas* nie może obejść się bez właściwego stosunku do samego siebie. Miłując bowiem Boga, kochamy wszystko to, co od Niego pochodzi — także samych siebie. Należy przy tym zaznaczyć, że trzeba zachować właściwy porządek w miłości względem tego, co pochodzi od Boga. Nie kochamy bowiem w ten sam sposób np. aniołów i demonów. Ponieważ przyjaźń w miłości opiera się na współudziale w wiecznej szczęśliwości, w której przebywamy również z aniołami, oznacza to, że taka miłość rozciąga się także na aniołów. Natomiast nie możemy w ten sam sposób kochać demonów, nie możemy nawet kochać ich

⁶ M. Gogacz ujmuje miłość *caritas* jako pełną bezinteresowności troskę o dobro drugiej osoby, jako miłość nieoczekującą wzajemności, miłość ofiarną, zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996, s. 85.

⁷ Interesujące poglądy na temat Bożej miłości głosił Mikuláš Russnák. Zob. Andrej Slodička, *Katolícka nauka poldŕa Mikuláša Russnáka v kontente diela: Dogmatické bohoslovie*, [w:] *Život a dielo Mikuláša Russnáka (1878–1954) v kontexte ekumenizmu*, Prešov 2011, s. 118–119.

⁸ *S.Th.*, II-II, q. 25, a. 8c.

⁹ Warunkiem właściwych odniesień wobec innych jest uporządkowana miłość wobec samego siebie. Taki pogląd głosi Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, w ks. IX, 1166a, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska (Warszawa 1996) oraz Tomasz w komentarzu do tego dzieła: *Sancti Thomae Aquinatis, In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio*, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986., Lb. IX, L.IX, cap. 1868, s. 491: Warunkiem właściwych odniesień wobec innych jest uporządkowana miłość wobec samego siebie.

tak, jak ludzi grzesznych (to znaczy miłować ich naturę, a nienawidzić grzech), gdyż imieniem demonów oznaczamy właśnie ich naturę skażoną grzechem. Możemy jednak miłować demony podobnie jak zwierzęta, chcąc ich trwania w postaci w jakiej są, dla większej chwały Bożej¹⁰. Taki pogląd św. Tomasza może się wydawać bulwersujący, jednakże Akwinata podkreśla w ten sposób prymat istnienia, na podstawie którego buduje się relacja miłości.

3. Służba drugiemu człowiekowi jako przejaw miłości *caritas*

Skoro miłość *caritas* jest fundamentem innych cnót, to oznacza, że może przejawiać się w różnorodnych działaniach człowieka. Będzie się także objawiała w odniesieniach międzyludzkich, gdyż jak wiadomo człowiek jest bytem przystosowanym z natury do życia we wspólnocie. Przyjrzyjmy się zatem takim działaniom, w których *caritas* ma szczególną sposobność do manifestowania się. Do nich należą: pokój, dobroczynność, miłosierdzie, jałmużna i braterskie upomnienie.

3.1. Pokój

Zadaniem pokoju, według Tomasza z Akwinu, jest wprowadzenie ładu i jedności we władzach pożądawczych człowieka¹¹. Ta sfera bowiem w człowieku może nie być spójna albo dlatego, że pożądanie zmysłowe dąży do czego innego niż rozumowe, albo też jedna władza pożądawcza zmierza do różnych przedmiotów. Paradoksalnie wydaje się, że skoro pokój polega na wewnętrznym uporządkowaniu siebie, to niewiele będzie miał wspólnego z naszym stosunkiem wobec bliźnich. Tymczasem Akwinata wyraźnie wskazuje, iż nie uzyskamy zgody — jako jedności w dążeniach wielu ludzi ku czemuś określönemu — jeśli nie wprowadzimy pokoju do naszych władz pożądawczych. Stąd też pokój wydaje się być czymś fundamentalnym dla zgody.

Kolejną istotną kwestię stanowi to, iż motywem wprowadzania pokoju jest właśnie interesująca nas miłość. Wewnętrzny porządek w nasze pożądanie

¹⁰ *S.Th.*, II-II, q.25, a.11c.

¹¹ *S.Th.*, II-II, q.29, a.3c.

wprowadzamy zatem z powodu miłości do Boga jako naszego celu (cel ma właśnie funkcję „spajającą” pożądanie)¹². Ponadto wprowadzanie pokoju może wynikać z miłości do bliźniego — gdy chcemy pełnić czyjąś wolę, tak jakby była nasza. Wydaje się zatem, że bez tak rozumianego pokoju nie będzie zgody służącej pożytkowi wszystkich członków określonej wspólnoty. Istotne wydaje się też współdziałanie w tym przypadku miłości z cnotą umiarkowania, regulującą właśnie sferę naszego pożądania naturalnego.

3.2. Dobroczynność

Dobroczynność Tomasz określa jako czynienie dobra drugiemu człowiekowi. Jest ona objawem miłości wówczas, gdy dobro zostanie wyświadczone bez względu na powód (dla samego dobra). Jeśli życzymy zatem drugiemu człowiekowi dobrze, a nasza wola chce to wykonać, to zwracamy się do ludzi z życzliwością, która należy właśnie do znaków miłości (przyjaźni)¹³. Tomasz zauważa, że pomaganie osobom znajdującym się w gorszej sytuacji wynika z miłości. Objawem dobroczynności jest nie tylko pomoc materialna, ale i duchowa, do tego ostatniego rodzaju pomocy zalicza się np. modlitwa. Tomasz także zwraca uwagę, iż często nie jesteśmy w stanie „fizycznie” pomagać wszystkim ludziom, wystarczy jednak gotowość do realizacji dobroczynności (taka postawa również jest owocem miłości). Dobroczynność może także dotyczyć osób postępujących źle, grzeszników, wrogów itp. Jednakże w takim przypadku czynienie dobra powinno raczej polegać na pomaganiu im w tym, co dobre, a nie wspieraniu złych czynów tych osób, (nie należy popierać grzesznych czynów, ale należy zapewnić grzesznikowi to, co jest konieczne do życia, np. dać mu pokarm, żeby nie umarł z głodu). Umiejętne zatem służenie drugiemu człowiekowi poprzez czynienie mu dobra, zakłada rozumność dobroczyńcy i jego roztropną wrażliwość w orientowaniu się, jakie są faktyczne potrzeby osoby obdarowywanej, co Tomasz określa krótko okolicznościami czasu, miejsca i spraw.

¹² Tamże.

¹³ *S.Th.*, II-II, q. 31, a.1c.

3.3. Miłosierdzie

Z kolei miłosierdzie polega na pewnym współczuciu, jest ono smutkiem z powodu zła i cierpienia, które dokucza bliźniemu¹⁴. Szczególnie wzbudza miłosierdzie zło niespodziewane (ktoś spodziewał się dobra, a spotkało go zło). Miłosierdzie nie będzie cnotą, jeśli zatrzymamy się w nim na poziomie bólu władz zmysłowych (wówczas mamy do czynienia z uczuciem litości), natomiast Tomasz zalicza miłosierdzie do cnót, gdy rodzi się ono w efekcie poruszenia woli. Miłosierdzie polega na tym, że poruszeni czymś cierpieniem, staramy się mu zaradzić. Szczególna jego pozycja wynika z tego, że najlepiej wyraża się w nim wszechmoc Boga (miłosierdzie jest przymiotem Boga). Akwinata uznaje miłosierdzie za największą cnotę pośród tych, które odnoszą się do bliźnich (szczególnie chodzi o wyrównywanie braków pomiędzy ludźmi)¹⁵. Jednak w odniesieniu do Boga ważniejsza jest miłość, dzięki której człowiek jednoczy się z Nim.

3.4. Jałmużna

Określając istotę jałmużny można stwierdzić, iż jest ona pewnym efektem miłosierdzia i polega na ofiarowaniu czegoś drugiemu człowiekowi, ze względu na współczucie, jakie potrzebujący budzi, oraz ze względu na Boga. Zatem wyraźnie widać już w samym określeniu, czym jest jałmużna, jej związek z miłością *caritas* i z miłosierdziem. Tomasz mówi tu jeszcze dokładniej: pobudką jałmużny jest miłosierdzie, zaś samo dawanie jałmużny stanowi objaw miłości (bo, jak wiemy, miłosierdzie jest efektem miłości)¹⁶. Tomasz, podejmując problematykę jałmużny, stwierdza również, że można ją dawać z innych powodów, aniżeli wskazane¹⁷.

¹⁴ *S.Th.*, II-II, q. 30, a.1c.

¹⁵ *S.Th.*, II-II, q. 31, a.4c.

¹⁶ *S.Th.*, II-II, q. 32, a.1c.

¹⁷ Celem jałmużny może być również — zdaniem św. Tomasza — zadośćuczynienie bądź przebłaganie. W pierwszym przypadku dajemy jałmużnę, aby zadośćuczynić za własne winy, zaś w drugim — składamy w ten sposób Bogu ofiarę. Zob. *S.Th.*, II-II, q. 32, ad.2 i ad.3.

Jałmużnę możemy podzielić ze względu na uczynki miłosierne, jakich dokonujemy względem naszych bliźnich. Zatem będzie ona dotyczyła reakcji na potrzeby duchowe lub cielesne. Stąd wśród rodzajów jałmużny dotyczącej ciała należy wymienić: zaspokojenie głodu i pragnienia, ofiarowanie odzieży, zaradzenie bezdomności, odwiedzenie chorej osoby, a także pogrzebanie ciała zmarłego. Z kolei potrzeby duchowe są zaspokajane takimi rodzajami jałmużny, jak: modlitwa za bliźnich, zaradzenie brakiem intelektualnym (pocieszanie nieumiejętnych), przekazywanie wiedzy, udzielanie rad, pocieszanie, upominanie. Należy też zaznaczyć, że wszystkie postacie jałmużny stanowią kompletną reakcję na braki, jakich człowiek może doznać, obejmując jego wymiar cielesny, uczuciowy, duchowy oraz intelektualny. Rozważając rangę i kolejność zareagowań na braki bliźniego Akwinata zaznacza, iż wszystko zależy od bieżących okoliczności. I tak na przykład zasadniczo jałmużny będące reakcją na braki duchowe są ważniejsze, gdyż to dusza jest ważniejsza od ciała. Jednakże bezsens jest dbanie w pierwszej kolejności o dobro duchowe w przypadku spotkania człowieka umierającego z głodu. Wówczas pierwszą, konieczną reakcją powinno być zaradzenie głodowi¹⁸. Tomasz z właściwym sobie zdrowym rozsądkiem zaznacza także, iż jałmużna polega na tym, że dajemy z tego, co nam „zbywa”. A zatem najpierw powinny być zaspokojone potrzeby nasze oraz osób, które są na naszym utrzymaniu i wtedy dopiero możemy pomagać innym. Takiej postawy domaga się cnota, która nie byłaby cnotą, jeśli za jej sprawą postępowałibyśmy wbrew rozumowi. Jałmużna ponadto staje się postępowaniem obowiązkowym, jeśli jej zaniechanie spowodowałoby śmierć osoby potrzebującej.

3.5. Braterskie upomnienie

Napominanie bliźniego jest postępowaniem wynikającym z jałmużny, dotyczącym potrzeb duchowych człowieka. Jednym bowiem z uczynków miłosiernych wobec duszy jest upominanie błędzących. Upomnienie to ma

¹⁸ *S.Th.*, II-II, q.32, a. 3c: *puta magis Est pascendus fame moriens, quam docendus (...) melisest ditari, quam philosophari; quamvis hoc sit simpliciter melius. Tomasz powołuje się tu na autorytet Arystotelesa, który w III księdze *Topik* stwierdza, że w sytuacji doświadczenia głodu pilniejsze i ważniejsze jest jego zaspokojenie aniżeli uprawianie filozofii.*

zaradzać grzechowi osoby upominanej, który jest po prostu złem, zaś celem upomnienia jest poprawa bliźniego¹⁹. Jest też upomnienie działaniem właściwym dla miłości — skoro celem jest tu dobro osoby upominanej. Warto pamiętać o tym motywie przewodnim upomnienia, gdyż wtedy nie staje się ono krytyką czy wyłączone naganą, lecz jest wyrazem troski o dobro drugiego człowieka. Tomasz nawet dodaje, że uwolnienie bliźniego od grzechu jest większym znakiem miłości, aniżeli ratowanie go od jakiś szkód cielesnych (jest nawet obowiązkiem, wyrażonym w przykazaniu). Jeśli chodzi o sam sposób upominania, to obowiązuje, według Tomasza, zasada zawarta w Ewangelii. Na początku powinniśmy upomnieć daną osobę w „cztery oczy”, następnie — jeśli to nie odniesie skutku — w towarzystwie osób trzecich i dopiero wówczas można przystąpić do publicznego napiętnowania osoby źle postępującej.

Publiczne ujawnianie czyjegoś złego postępowania jest potrzebne wówczas, gdy osoba popełniła zło publicznie jawne, bądź kiedy ukryte zło przynosi skutki w wymiarze ogólnospołecznym. Wynika to z konieczności zaradzenia ewentualnym szkodom poniesionym przez innych (wówczas to też byłby uczynek miłości). Św. Tomasz na potwierdzenie takich przekonań stwierdza, iż ważniejsze jest sumienie aniżeli dobre imię, co zarazem jest zgodne z poleceniem Boga, że lepiej ocalić sumienie bliźniego, nawet jeśli ucierpi na tym jego dobre imię²⁰.

Braterskie upomnienie ujęte w taki sposób za najważniejszy cel stawia sobie dobro osoby upominanej lub też osób w jakiś sposób narażonych na skutki złego postępowania konkretnego człowieka. Wydaje się również, iż w przypadku postępowania, którym jest upominanie bliźniego, miłość musi się posługiwać innymi cnotami: sprawiedliwością, roztropnością, a nawet rodzajami męstwa w postaci łagodności oraz łaskawości.

4. Zakończenie

Kończąc rozważania na temat miłości *caritas* należy zaznaczyć jeszcze, iż Akwinata wymienia różne poziomy miłości, związane ściśle ze strukturą

¹⁹ *S.Th.*, II-II, q. 33, a.1c.

²⁰ *S. Th.*, II-II, q. 33, a.7c.

bytów. Tak więc w zależności od tego, jaka sfera pożądania w danym bycie będzie reagowała na poznane dobro, takie też będą odmiany miłości (porównawszy od współodpowiedniości natur, a skończywszy na osobowej miłości *dilectio*). Miłość właściwa dla osób — a taką jest zarówno *caritas*, jak i przyjaźń — są według Tomasza najważniejsze, gdyż to właśnie w ich przypadku główną rolę odgrywa intelekt i wola (jako pożądanie intelektualne) — jest to zatem miłość najtrwalsza i najwłaściwsza dla człowieka. Sama *caritas* posiada swoje dwa „wymiarzy”: pierwszym jest miłość w stosunku do Boga, a drugim — umiłowanie bliźnich ze względu na Boga. Można również powiedzieć, że za cel miłości *caritas* Tomasz z Akwinu uznaje umiłowanie Boga przez człowieka, natomiast miłość bliźniego — za środek swoiście służący osiągnięciu tego celu. W niej na pierwszy plan wysuwa się właśnie miłość ku Bogu, za sprawą której jesteśmy w stanie właściwie (dobrze) kochać wszystkich ludzi. Łaska Boża nie „likwiduje” ludzkiej natury, lecz ją wspomaga, co widać wyraźnie na podstawie „współpracy” miłości przyrodzonej z miłością jako cnotą teologiczną. Poszczególne cnoty moralne nie mają także racji bytu bez miłości. Jeśli nie są wzbogacone miłością — podstawowym odniesieniem do bliźniego jako cennego dobra (cennego już z tego powodu, że istnieje) — stają się tylko bezwartościowym zbiorem zasad poprawnego zachowania. Bezwartościowym, gdyż nie posiadającym swoich trwałych fundamentów w uznawaniu wyjątkowości i niepowtarzalności istnienia człowieka.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, tłum. J. Ruszczyński, Warszawa 1994.
- Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Alba–Editiones–Palinae, Turyn 1986.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996.
- Slodička A., *Katolícka nauka poldl'a Mikuláša Russnáka v kontente diela: Dogmatické bohoslovie*, [w:] *Život a dielo Mikuláša Russnáka (1878–1954) v kontexte ekumenizmu*, Prešov 2011.

THE LOVE CARITAS AS A MOTIVE OF SERVING THE OTHER MAN IN THE THOMAS AQUINAS'S ACCOUNT

Summary

While talking about love, Thomas Aquinas indicates that man is naturally able to turn with love towards other people and God. Due to divine grace, we are able to possess infused grace, which is supernatural love through which we establish relationships with God and people. The friendship, which relies on community of eternal happiness is the essence of supernatural love caritas. Theological virtue of love improves and clarifies human ability of loving and through this, man is able to love God above all as well as his neighbour as himself and because of God. Supernatural virtue of love (supernatural caritas) is added to the natural human love (caritas).

Keywords: love, manifestation of love, supernatural love, Thomas Aquinas.

AGNIESZKA GONDEK¹

**RÓŻNE OBLICZA MIŁOŚCI
W ŚWIETLE UJEĆ MIECZYŚŁAWA GOGACZA,
CLIVE'A STAPLESA LEWISA ORAZ O. FELIKSA
WOJCIECHA BEDNARSKIEGO OP²**

1. Wprowadzenie. 2. Określenie pojęcia miłości w ujęciu Mieczysława Gogacza. 2.1. Odmiany i poziomy miłości w realistycznej filozofii Mieczysława Gogacza. 3. Chrześcijańsko filozoficzne ujęcie miłości według Clive'a Staplesa Lewisa. 3.1. Cztery miłości Clive'a Staplesa Lewisa. 4. Tomistyczne ujęcie miłości O. Feliksa Wojciecha Bednarskiego. 4.1. Podział miłości według F. W. Bednarskiego OP. 5. Wnioski na zakończenie.

Abstrakt

Artykuł prezentuje zarys trzech koncepcji filozoficznych dotyczących zagadnienia miłości. Autor stara się przedstawić różne oblicza miłości z punktu widzenia tomizmu konsekwentnego Mieczysława Gogacza, ujęcia chrześcijańsko-filozoficznego Clive'a Staplesa Lewisa oraz filozoficznych założeń Feliksa Wojciecha Bednarskiego OP, budowanych na ujęciach św. Tomasza z Akwinu.

Trzej wybrani filozofowie prezentują tomistyczny obraz miłości, łączy ich zainteresowanie Bogiem, światem i człowiekiem. Przedstawione założenia

¹ Dr filozofii, członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, urzędnik państwowy, e-mail: agnieszka.gondek0@gmail.com: ORCID:0000-0003-1308-6424.

² Artykuł stanowi fragment przededagowanej pracy magisterskiej obronionej w 2002 r. na Wydziale Filozofii UKSW w Warszawie. Promotorem pracy był prof. dr hab. Artur Andrzejuk.

wskazują na rolę miłości w życiu człowieka, rangę relacji osobowych oraz wpływ współprzebywania z osobami. Można dostrzec w nich widoczne odniesienia do ujęć św. Tomasza z Akwinu w *Summa Theologiae* oraz filozofii klasycznej, do Arystotelesa ze Stagiry, (*Etyka nikomachejska*), Platona, (*Uczta, Lizys*).

Artykuł przedstawia filozoficzne rozważania na temat miłości z perspektywy realnych relacji osobowych u Gogacza, z perspektywy pedagogicznej u Bednarskiego oraz chrześcijańskiej u Levisa. Zwraca uwagę na różne rodzaje miłości, na różnorodność jej pojęć, podziałów i odmian. Mamy tu do czynienia z miłością człowieka do człowieka, człowieka do Boga, Boga do człowieka, miłością do siebie samego, miłością do ojczyzny, do swego kraju czy umiłowaniem przyrody.

Każdy z prezentowanych filozofów próbuje wskazać, czym miłość jest według niego, w jaki sposób gości w ludzkim życiu, co wnosi, jakie ma oblicza i jakie niesie skutki. Przedstawione ujęcia wskazują na miłość jako dar, jako jedność, upodobanie, akceptację, podstawowe środowisko, w którym człowiek może prawidłowo funkcjonować w rodzinie, szkole czy w pracy.

Wydaje się, że analiza miłości może być przydatna każdemu, kto w życiu pochylił się np. nad tematem szczęścia, rodziny, spełnienia, oddania, radości, życzliwości czy akceptacji.

Słowa kluczowe: *miłość, rodzaje miłości, oblicza miłości, podział miłości, owoce miłości, Mieczysław Gogacz, Clive Staples Lewis, Feliks Wojciech Bednarski OP.*

1. Wprowadzenie

Życie ma o tyle sens, o ile czegoś pragniemy i ma tyle sensów, ile mamy pragnień. Są pragnienia małe i wielkie, przelotne i trwałe, jak ludzkość. Takim wielkim i trwałym pragnieniem człowieka wydaje się być miłość, która jest wielka, wzbogacająca i skłaniająca do najwyższego oddania się i brania. Dzięki miłości, która rodzi się w nas pewnego dnia, jesteśmy w stanie przezwyciężyć wszelkie przeciwności losu. Miłość potrafi być dla człowieka potężną i głęboką siłą motywującą, która przenika wszystkie jego działania i stanowi fundamentalne ludzkie doświadczenie. Miłość powoduje, że stajemy się ludźmi odważnie kroczącymi przez życie, pełnymi wiary w lepsze jutro. Jak pisze

Władysław Tatarkiewicz, z pomocą miłości: „Człowiek jest zdolny wybiec poza wąskie granice, w jakich zamknięte jest jego realne życie”³ i dzięki temu jest w stanie zmagać się z otaczającą rzeczywistością. Skutkiem doznania miłości jest pewnego rodzaju zjednoczenie się miłującego z umiłowanym. Miłość powoduje, że dwoje ludzi jednoczy się ze sobą, tworząc wspólne „my”. Jak pisze Étienne Henry Gilson: „Miłość sprawia, że dwie rzeczy stają się niejako jedną [...] W miłości doskonałej istnieje dla dwóch istot jedno tylko życie. Miłujący jest umiłowanym, a miłowany jest miłującym i oddając sobie w zamian miłość, za miłość istnieją jeden w drugim”⁴. To wspólne zjednoczenie, niczym stopienie się w jedno, pozwala im zrealizować razem marzenia i pragnienia. Tym, którzy mają koło siebie kogoś bliskiego, świat wydaje się cudowny, a możliwości nieograniczone.

W życiu znajdujemy miejsce na opiekuńczość, troskę, poryw, pożądanie i wzruszenie. Miłość powoduje, że zmieniamy swoje dotychczasowe życie, przychodzi okres twórczy, w którym zaczynamy dojrzywać, uczyć się odpowiedzialności za siebie i za drugą osobę, drugiego człowieka. Miłość można przyrównać do pewnego rodzaju rewolucji, która dokonuje się w umyśle i w sercu, to radykalna przemiana dotychczasowego życia dwóch autonomicznych (wolnych) osób. Miłość powoduje, że potrafią się one zjednoczyć ze sobą, pomimo odmiennych poglądów, przyzwyczajzeń, upodobań, przekonań politycznych czy religijnych, budować „wspólny świat”, stawiać czoła licznym problemom i zagrożeniom codziennym. Warto podkreślić, że miłość zależy od nas samych i każdy z nas decyduje o tym, jak długo będzie ona trwała i jakie przyniesie ze sobą skutki. Miłość może rodzić sielankę, ale i konflikt, może sprawiać radość z obecności umiłowanego bądź tęsknotę, ból i cierpienie. Różne są rodzaje miłości i różne są jej poziomy i odmiany, miłość bywa zróżnicowana i złożona. Warto zwrócić uwagę na to, że pojęcie miłości oznacza różnorodność, wskazuje na odmienne definicje, różne podziały i oblicza.

³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1997, s. 100.

⁴ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 318.

2. Określenie pojęcia miłości w ujęciu Mieczysława Gogacza

Mieczysław Gogacz wskazuje na miłość jako jedną z istnieniowych relacji osobowych⁵, obok relacji nadziei i relacji wiary⁶. Przedstawia on pewien podział relacji⁷, a samą relację określa jako byt niesamodzielny występujący pomiędzy dwoma niesamodzielnymi pryncypiami lub występujący pomiędzy dwoma samodzielnymi bytami. Według niego, relacja jako byt niesamodzielny wspiera się na tych bytach, które łączy⁸. Każda relacja zawsze wskazuje na podmiot i kres, które są podstawą wykrycia jej natury. Jeden byt jest przyczyną nadawania relacji, czyli podmiotem relacji, drugi natomiast jest bytem odbierającym działanie, czyli kresem relacji. Można stwierdzić, że relacja jest zatem pewnym powiązaniem, więzią, odniesieniem między dwoma bytami. Ze względu na podmiot i kres relacji, Gogacz wyróżnia relacje transcendentne i kategoriałne.

Według Gogacza, relacje transcendentne są konieczne, wewnątrzbytowe, są zawsze realne, przysługują one wszystkim bytom, gdyż łączą one ze sobą ich wewnętrzne pryncypia sprawiając, że byty stanowią strukturalną jedność. Natomiast relacje kategoriałne są zewnątrzbytowe mogą być one myślnie⁹ lub realne¹⁰.

Gogacz najwięcej uwagi poświęca relacjom realnym, twierdząc, że: „Metafizyk nie zajmuje się relacjami myślnymi. Zajmuje się bowiem tym, co realnie istnieje. [...] zajmuje się relacjami realnymi”¹¹. Ze względu na podmiot i kres

⁵ Teorię relacji osobowych Mieczysława Gogacza znaleźć można m.in. w publikacji A. Andrzejuka, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 438–493.

⁶ Zob. A. Andrzejuk, *Człowieka i decyzja*, Warszawa 1998, s. 17–21.

⁷ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996; tenże, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

⁸ Zob. tenże, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 50.

⁹ Gogacz wyróżnia cztery grupy relacji myślnych ze względu na podmiot i kres, pisze: „Relacja jest myślna, gdy podmiot i kres relacji są myślny, gdy jeden kres relacji jest myślny, gdy kresem relacji jest niebyt, gdy relacja jest ujęciem realnego podmiotu i kresu jako rodzaju i gatunku”: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 51.

¹⁰ Gogacz dzieli relacje realne na relacje istotowe (jednokierunkowe) i relacje istnieniowe: relacje sprawcze (jednokierunkowe), relacje nieosobowe (jednokierunkowe) oraz relacje osobowe (dwukierunkowe). Do relacji osobowych zalicza: relację miłości, relację wiary i relację nadziei. Zob. tamże, s. 49–55; s. 84–88; tenże, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 12–17.

¹¹ Tamże, s.51.

relacji, dzieli je na relacje kategoryjne istnieniowe i istotowe¹². Do relacji istnieniowych zalicza istnieniowe relacje sprawcze (jednokierunkowe)¹³, istnieniowe relacje nieosobowe (jednokierunkowe)¹⁴ oraz istnieniowe relacje osobowe (dwukierunkowe)¹⁵. W tym przypadku warto przyrzeć się tym ostatnim, mianowicie istnieniowym relacjom osobowym.

Według Gogacza, relacje osobowe wspierają się na transcendentálních własnościach osób¹⁶, na własności realności wspiera się miłość, na własności prawdy buduje się wspomniana relacja wiary¹⁷, a na własności dobra — relacja nadziei¹⁸. Według Gogacza, relacje osobowe są zawsze realne i powstają wtedy, kiedy osoba ludzka swym istnieniem i własnościami transcendentálnymi kontaktuje się z istnieniem i własnościami transcendentálnymi innych osób. Relacje osobowe są dwukierunkowe, dwustronne, są pierwsze i podstawowe. Według Gogacza, tworzą one prawidłowe środowisko człowieka, dzięki nim: „[...] przebywając wśród osób, człowiek może zaistnieć, urodzić się, żyć, korzystać z kosmosu humanizmu, religii. Osoby i relacje miłości, wiary i nadziei, są więc podstawowym, właściwym i prawdziwym światem człowieka”¹⁹. Według Gogacza, relacje osobowe jako jedyne są postacią obecności, sprawiają tę obecność i ją wyrażają. Obecność natomiast, jak pisze, jest: „[...] współprzebywaniem osób, ich otwarciem się na siebie i trwaniem w tej współobecności i otwarciu”²⁰. Relacje osobowe jako odniesienia do siebie osób powodują zaangażowanie, więź, pragnienie dobra drugiej osoby, obecność jest skutkiem tych relacji (relacji miłości, wiary i nadziei).

Jedną z najważniejszych relacji osobowych według Gogacza jest relacja miłości, która jest podstawą wszystkich ludzkich działań moralnych, respek-

¹² Tamże, s. 55.

¹³ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 52.

¹⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵ Tamże, s. 52–54.

¹⁶ Do własności transcendentálních Gogacz zalicza: realność, jedność, odrębność, prawda, dobro i piękno.

¹⁷ Zob. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, 53–55.

¹⁸ Nadzieja jako relacja osobowa, Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt. s. 87–88; zob. A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, [w:] M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 87.

¹⁹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 135.

²⁰ Tenże, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 86.

tujących dobro osób. Według niego: „Miłość nie jest emocją, choć towarzyszy jej emocja. Nie jest psychiczną czy fizyczną radością, mimo że ta radość może jej towarzyszyć. Nie jest zafascynowaniem się pięknem, prawdą czy dobrem, choć piękno, prawda i dobro mogą ją wywołać. Nie jest biologicznym związkiem mężczyzny i kobiety, mimo że ten związek może być jej znakiem. Miłość 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, wywołaną 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. Tak jesteśmy do siebie przystosowani, tak z sobą powiązani, mąż i żona, matka i dziecko, ojciec i dziecko, osoby zaprzyjaźnione, że wzajemna obecność zupełnie nam wystarcza, a nieobecność boli. Ta więź jest wystarczaniem sobie osób, gdyż osoba najpełniej odpowiada osobie. Jest więc ta więź najgłębszą relacją osobową, takim przystosowaniem osób, taką wzajemną w nich przemianą, że bez siebie, bez trwania swej obecności, swego istnienia, wprost prawie umierają. Miłość więc najmocniej spaja rodzinę, łączy osoby w ich trwaniu przy sobie. Wystarczy im bowiem tylko, i aż to, że są razem. Ten fakt wnosi pokój, szczęście”²¹.

Gogacz określa miłość jako życzliwość, akceptację, wzajemną radość oraz najgłębsze i najpełniejsze odniesienie się osób do siebie. W swej podstawowej formie jest ona współprzebywaniem osób, wzajemną obecnością jest relacją, która łączy osoby. Miłość według niego jest prawdziwym, dobrym i podstawowym środowiskiem osób. Jest dobrowolnym darem osoby dla osoby.

Gogacz wyróżnia kilka odmian miłości, wskazuje na kilka jej poziomów i stanów emocjonalnych²², które towarzyszą człowiekowi na każdym poziomie tej relacji. Przedstawia też hierarchię miłości, uważa bowiem, że są miłości niższego i wyższego rzędu.

²¹ Tenże, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 163.

²² Zob. tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt. s. 88; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, dz. cyt., s. 56; B. Listkowska, *Personalizm tomistyczny, czyli teoria osoby i relacji osobowych*, [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, dz. cyt. s. 149.

2.1. Odmiany i poziomy miłości w realistycznej filozofii Mieczysława Gogacza

Najniższym poziomem miłości, według Gogacza, jest miłość *complacentia* (upodobanie)²³, która „stanowi [...] wywołaną przez dwie osoby odpowiedniość tego, że są. [...] jest odpowiedniością osób w ich istnieniu i także w ich istocie”²⁴. Relacja ta wskazuje na tzw. odpowiedniość natur (*connaturalitas*)²⁵ spotykających się ze sobą osób, polega na tym, że osoba zwraca się do drugiej osoby w sposób życzliwy²⁶. Jest to miłość, która ma postać *actus et actus*, (akt i akt) stan, w którym człowiek jest pewny swojej miłości i pewny miłości osoby kochanej.

Do wyższego poziomu miłości Gogacz zalicza miłość zwaną miłością pożądania *concupiscentia*²⁷, która swym upodobaniem ogarnia istnienie osób, głównie ich ciało. W miłości tej człowiek zwraca uwagę na zewnętrzne walory drugiej osoby i dąży do zaspokojenia własnych potrzeb²⁸. Jest to miłość, w której szukamy dobra wyłącznie dla siebie. Można stwierdzić, że jest to odmiana miłości, którą można nazwać egoistyczną, ponieważ człowiek kieruje się tylko własnymi potrzebami i pragnieniami, nie zważa na potrzeby i dobro drugiej osoby. Jest to miłość uczuciowa, na poziomie uczuć, która ma postać *actus et potentia* (akt i możliwość), sposób przeżywania tej miłości polega na tym, że człowiek doświadczać może bólu, tęsknoty, cierpienia, psychicznego braku domagającego się usunięcia²⁹.

Najwyższym poziomem miłości (*dilectio*), według Gogacza, jest miłość bezinteresownie obejmującą całego człowieka, w tym jego duszę. Człowiek dąży

²³ Zob. szerzej na temat miłości *complacentia* (upodobania) M. Gogacz, *Największa jest miłość* (1 Kor 13, 13) *Rozważania rekolekcyjne*, Warszawa (Struga)–Kraków 1988.

²⁴ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 84.

²⁵ W ujęciu św. Tomasza z Akwinu jest to „miłość naturalna”, Zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, dz. cyt. s. 128–129.

²⁶ Jest to rodzaj miłości, która jest realizowana prawie przez wszystkie byty.

²⁷ W ujęciu św. Tomasza z Akwinu jest to miłość na poziomie uczuć. Zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, dz. cyt. s. 128–129.

²⁸ Jak pisze A. Andrzejuk: „Ta odmiana miłości — przez uczucia ogarnia w szczególny sposób także ciało człowieka. Jej głębokim motywem jest piękno, wywołujące zachwyt, uwielbienie, czułość, a niekiedy zazdrość, a nawet gniew. Gogacz wiąże jej powstawanie z percepcją zmysłową.”, A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności*, dz. cyt. s. 445.

²⁹ Zob. A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, dz. cyt. 88; tenże, *Istnienie i istota*, dz. cyt. 56.

w niej do uzyskania dobra nie tylko dla siebie, ale również dla osoby, którą kocha. Jest to miłość, która akceptuje kochającą osobę, taką, jaką ona jest, akceptuje jej wygląd, upodobania, zwyczaje oraz podejmowane decyzje. Jak pisze Gogacz, w miłości tej: „[...] ogarniamy najgłębszą życzliwością osobę ludzką w jej podstawowych pryncypiach. Ceniąc jej duszę, akceptujemy tym samym podmiotowane w duszy jej rozumienia i decyzje. Godząc się na nie, chcemy tym samym dobra drugiej osoby. Relacja miłości na poziomie akceptowania wszystkiego, czym jest osoba, zarazem jej rozumienia prawdy i jej wyboru dobra, stanowi pełną miłość, która wyraża się w służeniu osobom, dla ich dobra [...]”³⁰.

Miłość tę określa jako *dilectio*³¹, jest ona typowa dla osób, realizowana przez osoby, jest to miłość, w której zachodzi stan *actus et actus*, jak i *actus et potentia*. Może być ona miłością zaspokajającą, dobrą i pełną, być źródłem satysfakcji i realizacji, jak również sprawiać ból i cierpienie. Miłość *dilectio* posiada kilka odmian mianowicie: przyjaźń (*amicitia*), miłość bezinteresowna (*caritas*), miłość powiązana z cierpieniem (*amor*), miłość, której towarzyszy cierpienie (*amor*), miłość Boga do człowieka (*agape*).

Przyjaźń (*amicitia*) jest miłością pozbawioną jakiegokolwiek zła, jest to relacja, która wywołuje współobecność osób, polega na pełnej wierności i zaufaniu, nie wywołuje cierpienia z powodu rozstania. Miłość na tym poziomie jest ufna, nie tęskni, zapewnia człowiekowi podstawowe środowisko osób. Jak pisze Gogacz: „Miłość *dilectio* w wersji przyjaźni jest najpełniejszą podstawą działań chroniących. Miłość, która jest przyjaźnią, zapewnia człowiekowi podstawowe środowisko osób ludzkich. To środowisko akceptuje, wspomaga i chroni człowieka. Przyjaźń rodzi, tak ważne dla człowieka, poczucie bezpieczeństwa, pewność, że zawsze znajdziemy czyjąś pomocną dłoń, czyjąś radę, że ktoś zawsze wysłucha naszych zwierzeń, postara się pomóc i zawsze będzie dzielił z nami nasze radości i smutki. W ten sposób przyjaciele stają się jakby kimś jednym”³².

Miłość (*caritas*) jest to miłość, która jest bezinteresowna, nie oczekuje wzajemności, jest ofiarna, zawsze chroni, jest wybacząca, cierpliwa i łaskawa, charakteryzuje matki wobec dzieci, poważne ojcostwo, braterstwo. Jest

³⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 85

³¹ Według Tomasza z Akwinu miłość *dilectio* to miłość intelektualna, miłość jako relacja osobowa, w pełni świadomie nawiązana, Zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, dz. cyt. 83–87.

³² M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s. 88.

to miłość dyskretna, jak pisze Gogacz, często niezauważalna, rzadko głoszona, wyrozumiała, spokojna. W miłość tej czujemy stałą obecność, obdarowywanie, czujemy się jak w domu, z którego wiele czerpiemy. Miłość ta ma postać pełnej troski o dobro i dla dobra drugiej osoby. Nie szuka ona poklasku, nie unosi się pychą, wszystko przetrzyma. *Caritas* jest miłością, która pragnie naszego szczęścia, jest postacią altruizmu, jest również wtedy, kiedy na nią nie zasługujemy³³.

Miłość powiązana z cierpieniem (*amor*) jest to typowa miłość ludzi, polega on na tym, że: „[...] druga osoba jest dla nas oparciem, stałą pomocą. Nieustannie raduje, gdy kochana osoba jest obecna. Towarzyszy jej ból, gdy brakuje tej obecności. Boli nas nieobecność kogoś kochanego, sprawia cierpienie, które jest bólem uświadomionym, przeniesionym w duszę. Tu dołącza się do cierpienia cierpliwość i razem z nim tworzy tęsknotę”³⁴. Miłość *amor* charakteryzuje się potrzebą stałej obecności osoby, którą kochamy. Jest to miłość, w której druga osoba jest dla nas bardzo ważna i staramy się, by rozstania z nią były krótkie, a czas z nią spędzony był jak najdłuższy. Jej znakiem jest radość przy spotkaniu i tęsknota po rozstaniu.

Gogacz wyróżnia również drugą odmianę *amor* — miłość, której towarzyszy cierpienie. Jest to typowa miłość człowieka do Boga, której towarzyszy tęsknota i ból, w związku z tym, że człowiek nie może bezpośrednio doznawać Boga. Jest to rodzaj miłości, którą jest naznaczona ludzką ułomnością. Może być ona szczególnie dotkliwa i bolesna, gdyż człowiek nie doznaje obecności Boga w swym normalnym, zmysłowo–umysłowym poznaniu. Jak pisze Gogacz: „Gdy miłość osoby ludzkiej zostanie wywołana w nas przez osobę Boga, wtedy — stając *dilectio* — staje się *agape*. Znaczy to, że ze strony Boga jest przyjaźnią, a zarazem pełną dobroci troską o nas (*amicitia et caritas*), natomiast ze strony człowieka jest bolesną tęsknotą, głodem duszy, oczekiwaniem bezpośredniego

³³ Jak pisze A. Andrzejuk: „W miłości *caritas* chodzi na serio o drugiego człowieka, o jego dobro, jego miłość, tęsknoty, troski, utrapienia. I jeśli nawet czyjaś *caritas* ogarnia wielu ludzi, to tak jakby każdego obejmowała osobno, nie zaś wszystkich jednocześnie. Z tej to przyczyny *caritas* przekracza niekiedy naturalne siły człowieka. Któż bowiem ma sto par rąk, aby wszystkich objąć, gdy ogarnia ich miłością *caritas*. [...] *Caritas* jest [...] miłością, która chroni człowieka, nawet gdy jest zły, gdy niszczy rzeczy wartościowe, innego człowieka, czyjaś miłość, wiarę, nadzieję, inne relacje, wszystko, co prawdziwe i dobre, nawet wtedy chroni człowieka czyjaś miłość *caritas*. A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, dz. cyt. s. 89.

³⁴ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 86.

spotkania w doświadczeniu mistycznym i w zbawieniu, jest wspomaganym wiarą i nadzieją pełnym *amor*”³⁵.

Ostatnią odmianą miłości jest miłość Boga do człowieka (*agape*), która jest zarazem *amicitia* i *caritas*, jest bezinteresowna, nie oczekuje żadnej wzajemności. Bóg chce jedynie, byśmy kierowali się do niego naszą miłością dla naszego dobra. Miłość tę można nazwać Bożą Opatrznością³⁶, która chroni nas i wspiera w podejmowaniu najdrobniejszych decyzji. Miłość *agape* jest miłością troskliwą, cierpliwą i przebaczącą. Powoduje, że człowiek wierząc w miłość Boga czuje się bezpieczniej, stara się żyć godnie i słusznie postępować, tak by zasłużyć sobie na jego dobroć i łaskę.

Gogacz prezentuje obraz miłości w świetle tomizmu konsekwentnego³⁷, którego jest twórcą. Podkreśla on, że miłość jest jedną z realnych relacji osobowych, która powoduje współprzebywanie ze sobą osób, wzajemną obecność, nie tylko spotkanie. Według niego, miłość powoduje, że dwie osoby otwierają się na siebie, ofiarują się sobie nawzajem w sposób wolny, bez przymusu. Gogacz akcentuje, że do miłości nie można nikogo nakłonić ani namówić. Postrzega ją przez pryzmat relacji osobowej³⁸, gdzie człowiek sam decyduje o miłości, o nawiązywaniu z drugim człowiekiem realnej relacji, która określana jest tu jako dar człowieka dla człowieka, a dar zawsze ma swoje źródło w wolności. Według Gogacza, miłość jako relacja osobowa zawsze zależy od nas, to my decydujemy

³⁵ Tenże, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt. s. 14.

³⁶ Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt. s. 89, A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, dz. cyt. 56.

³⁷ Odpowiedzi na pytania: czym jest tomizm konsekwentny Profesora Mieczysława Gogacza, jakie są jego główne założenia, jakie są jego główne cechy zawarte są w publikacji A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm konsekwentny?* [w:] *Tomizm konsekwentny*, dz. cyt., s. 11–22

³⁸ Mieczysław Gogacz powołując się na św. Tomasza z Akwinu charakteryzuje relacje osobowe, określa każdą z nich osobno. Wyjaśnia czym one są, co wnoszą, jaki mają wpływ na człowieka, jaka rolę odgrywają w jego życiu. Opisując osobową relację miłości, wskazuje, że buduje się ona na transcendentnej własności rzeczywistości, relacja wiary buduje się na własności prawdy natomiast podstawą relacji nadziei jest transcendentna własność dobra. Gogacz podkreśla, że nawiązując relacje osobowe człowiek współprzebywa z osobami, kieruje się do osób, otwiera się na osoby oraz ufa osobom. Relacje osobowe to podstawowe środowisko człowieka. Gogacz wskazując na swoją teorię miłości odnosi się do teorii miłości Akwinaty. Dokonuje podziałów miłości, wskazuje na poziomy miłości, odmiany miłości, na miłość jako relację osobową, na skutki miłości, Zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, dz. cyt. s. 80–96. Zob. tenże, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, dz. cyt. 127–137.

o miłości, to człowiek ją chroni, rozwija bądź zrywa, jest jej podmiotem, a drugi człowiek jej kresem — odbiorcą tej relacji. W związku z tym warto podkreślić, że miłość zależy od nas, to nie my podlegamy miłości, lecz ona nam podlega. „Błędem jest zatem sądenie, że to my zależymy od miłości, że jest ona kapryśna, że „sama” się kończy, wygasa lub też, odwrotnie, gwałtownie nas dopada, zniewala, zmusza do zmiany życia, zerwania zobowiązań, zdrady”³⁹.

3. Chrześcijańsko-filozoficzne ujęcie miłości według Clive’a Staplesa Lewisa

Clives Staples Lewis ukazuje kilka składników miłości, mianowicie: miłość-dar, miłość-potrzebę, miłość-upodobanie, miłość przyrody oraz miłość ojczyzny. Autor opisując miłość zaczyna od prawdziwego początku, od miłości Bożej, wskazuje na Boga, który jest miłością i który tej miłości uczy ludzi. Jak pisze: „Bóg, który niczego nie potrzebuje, mocą swej miłości powołuje do życia całkiem niepotrzebne istoty po to, by móc je kochać i doskonalić. [...] To jest miłość. To jest schemat Samej Miłości i wszystkie miłości są Jego dziełem. Bóg, jako Stwórca natury, zaszczyił w nas zarówno miłości-dary, jak miłości-potrzeby”⁴⁰.

Podstawową miłością według Lewisa jest miłość-dar, jest to miłość, która pragnie służyć Bogu, odczuwa potrzebę dawania osobom bliskim szczęścia, pragnie otoczyć je wygodami i opieką oraz jeśli to możliwe — dobrobytem. Typowym przykładem miłości-daru, zdaniem Lewisa, jest miłość pobudzająca człowieka do pracy, planowania i oszczędności, w celu zabezpieczenia rodziny dobrobytu. Jest to miłość, którą człowiek ofiaruje drugiemu człowiekowi, ale nie koniecznie dążąc do dobra osoby kochanej wyłącznie z uwagi na nią. Osoby skłaniają się ku takim dobrom, których same mogą udzielać, które chciałyby posiadać, lub takich, które pasują do z góry zaplanowanego obrazu życia, jakiego pragną dla obiektu swych uczuć. Taki rodzaj miłości to miłość-dar osoby dla osoby, natomiast Lewis mówi również o miłości-darze Boga do człowieka, gdzie Bóg ofiaruje człowiekowi Boską Miłość-dar, czyli Samą Miłość działającą w duszy człowieka, która jest bezinteresowna i która pragnie po prostu tego,

³⁹ A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁰ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. P. Szymczak, Warszawa 1968, s. 111.

co najlepsze dla ukochanego. Jak pisał Lewis: „To działająca w człowieku Boska miłość–dar sprawia, że jest on zdolny pokochać tych, którzy w naturalnym porządku rzeczy nie wzbudzają miłości: trędowatych, przestępców, wrogów, kretynów, ludzi ponurych, nadętych, kostycznych”⁴¹. Według niego, nasze miłości–dary, które są hojne, cierpliwe, gotowe do przebaczenia, pragną dobra ukochanej istoty, mają cechy boskie, są rzeczywistym obrazem Bożego życia. Pomimo tego, że Bóg ofiarowuje nam swoją miłość–dar, jednocześnie sprawia, że człowiek może ową miłość zwrócić ku Niemu, w sposób świadomy lub nieświadomy. Na przykład naszą miłość–dar możemy ofiarować Bogu, niosąc pomoc obcemu człowiekowi.

Oprócz miłości–daru, Bóg udziela nam jeszcze miłości–potrzeby, która: „Jest [...] dokładnym odbiciem w świadomości naszej rzeczywistej natury. [...] Rodzimy się bezbronni. Gdy dochodzimy do całkowitej świadomości siebie, odkrywamy naszą samotność. Potrzebujemy innych ludzi: fizycznie, uczuciowo, intelektualnie, potrzebujemy ich, jeśli mamy cokolwiek poznać, choćby nawet samych siebie”⁴². Przykładem miłości–potrzeby jest uczucie, które pcha wystraszone lub samotne dziecko w ramiona matki. Miłość ta, zdaniem Lewisa, powoduje, że patrzymy na osobę kochaną zależnie od naszych potrzeb. Zdarza się, że miłość ta może być przejściowa, jak przejściowe są potrzeby człowieka, jednak może być ona również stała. Jak pisze Lewis: „Inny rodzaj miłości może być zaszczipiony na podłożu miłości–potrzeby. Zasady moralne (wierność małżeńska, synowski pietyzm, wdzięczność i temu podobne) mogą podtrzymywać te przywiązania na całe życie. Ale jeśli pozostawimy miłość–potrzebę bez żadnej pomocy, trudno będzie wymagać, żeby „w nas nie zamarała”, gdy potrzeba wygaśnie. Dlatego właśnie świat rozbrzmiewa skargami matek, zaniedbywanych przez dorosłe dzieci, i porzuconych kochanek, bo miłość ich kochanków była wyłącznie miłością–potrzebą, obecnie już przez nie zaspokojoną”⁴³.

Obok miłości–potrzeby, istnieje trzeci składnik nasze przyjemności, miłość–upodobanie, które w najniższym stadium można nazwać miłością danego obiektu, bezinteresownością. „To właśnie uczucie powstrzymałoby człowieka od zniszczenia cennego obrazu, nawet gdyby był ostatnim człowiekiem na ziemi i wiedział, że zaraz umrze; ono karze się nam cieszyć z nietkniętych siekierą

⁴¹ Tamże, s. 113.

⁴² Tamże, s. 7.

⁴³ Tamże, s. 19.

lasów, których nigdy nie zobaczymy, i troszczyć się o to, czy ogród lub pole łubinu będą nadal istniały”⁴⁴. Zdaniem Lewisa, miłość–upodobanie może odnosić się nie tylko do rzeczy, ale i do ludzi. W odniesieniu do kobiety nazywa to admiracją (podziwem), do mężczyzny — kultem bohatera, do Boga — uwielbieniem. Jak pisze Lewis, „[...] miłość–upodobanie przygląda się w ciszy i w milczeniu cieszy się, że takie cudo istnieje, nawet jeśli nie jest ono osiągalne, nie odczuwa całkowitego przygnębienia, gdy je traci, bo lepiej tracić, niż nigdy nie spotkać”⁴⁵.

Lewis wyróżnia również dwa składniki miłości, których przedmiotem nie jest osoba, są nimi miłość przyrody i miłość ojczyzny. Miłość przyrody, według niego, ma olbrzymi wpływ na człowieka, przyrównuje ją do pewnego rodzaju wstępu, jaki daje ona człowiekowi w budowaniu własnej wiary. Przyroda uczy bowiem patrzenia, słuchania i uwagi, dzięki niej człowiek może wiele rzeczy zobaczyć, wiele usłyszeć i zrozumieć. Patrząc na przyrodę napotykaemy zdaniem Lewisa porywającą wesołość, przytłaczającą wielkość, ponurą rozpacz, niewinność, czystość; wszystko to powoduje, że: „Gdyby nie wpływ przyrody, wielu ludzi, i ja między nimi, nie potrafiłoby napełnić treścią słów, których musimy używać, wyznając naszą wiarę. Przyroda nie nauczyła mnie nigdy istnienia Boga pełnego chwały i nieskończonego majestatu. Do tego musiałem dojść innymi drogami. Ale przyroda nadała znaczenie słowu »majestat« i doprawdy dotąd nie wiem, w jakiej innej dziedzinie mógłbym tego znaczenia szukać. »Bojaźń« Boża oznaczałaby prawdopodobnie dla mnie zawsze tylko najprymitywniejszy wysiłek zachowania ostrożności, gdybym nie był widział złowrogich rozpadlin i turni nie do zdobycia. Gdyby przyroda nie wzbudziła we mnie pewnych określonych tęsknot, cała wielka dziedzina tego, co dziś nazywam »miłością« Bożą, nie istniałaby nigdy dla mnie”⁴⁶.

Miłość ojczyzny, zdaniem Lewisa, to miłość do swego kraju, to patriotyzm, który może mieć różne oblicza. Jedni kochają swój kraj za to, że jest dla nich najlepszy, że kobiety są w nim najpiękniejsze, a mężczyźni najsilniejsi, natomiast drudzy kochają swój kraj nawet wtedy, gdy jest zrujnowany, podupadły ale własny. Poza miłością do ojczyzny może istnieć również miłość do własnego, rodzinnego domu, do znajomych sprzed lat, do miejsc, w których się wychowaliśmy, uczyliśmy. Przedmiotem miłości ojczyzny może być nie tylko ojczyzna,

⁴⁴ Tamże, s. 20.

⁴⁵ Tamże, s. 20.

⁴⁶ Tamże, s. 23.

ale także nasz dom, szkoła, kościół, środowisko, ugrupowania, styl naszego życia, z którym wiąże się smak piwa, herbaty oraz ludzie mieszkający wokół.

Opisując ludzkie miłości Lewis wskazuje, że mogą być one wspaniałym obrazem miłości Bożej, jak pisze: „Tak jak Chrystus jest w sposób doskonały człowiekiem–Bogiem, tak samo przyrodzone miłości powołane są do tego, by stać się [...] doskonałymi miłościami”⁴⁷, pod warunkiem jednak, że nie będą one starały się przewyższyć samej miłości Bożej i rościć sobie prawo do boskości oraz zająć miejsce Boga. Miłości, o których mowa, muszą się zgodzić, zdaniem Lewisa, dla własnego dobra i dla pozostawania sobą i dotrzymywania swych obietnic, na zajmowanie drugiego miejsca. Według niego, prawdziwa wolność miłości polega na tym, że są wywyższone, gdy składają pokłon⁴⁸.

3.1. Cztery miłości Lewisa

Lewis wyróżnia cztery rodzaje miłości, mianowicie: przywiązanie, przyjaźń, *eros* i *caritas*. Według niego, najpokorniejszą, najbardziej rozpowszechnioną miłością, w zakresie której nasze doznania najmniej się różnią od doznań zwierząt, jest miłość, której nazwa pochodzi od greckiego słowa *storge*, przywiązanie. Lewis uważa, że: „[...] przywiązanie jest miłością–potrzebą, a tą potrzebą jest dawanie siebie. Jest miłością–darem, ale musi czuć się potrzebna”⁴⁹. Miłość tę kojarzymy zazwyczaj jako przywiązanie rodziców do potomstwa, np. matki do dziecka i dziecka do matki. Może jednak ona dotyczyć prawie każdego, niezależnie od wieku, płci czy wykształcenia. Zdaniem Lewisa, przywiązanie może łączyć ze sobą ludzi, ale także może wstępować również między psem a człowiekiem oraz między psem a kotem. Nie zna ona nawet przeszkody gatunku. Według Lewisa, przywiązanie „[...] jest najpokorniejszą z miłości. Nie zadziera nosa. [...] jest skromne, wstydlive, przemyca się ukradkiem. [...] przywiązanie przemyka się lub niemal przesącza przez nasze życie. Towarzyszą mu zwykle, mało efektowne, codzienne akcesoria: ranne pantofle, stare ubranie, pajac porzucony na trawniku, stuk ogona zaspanego psa o podłogę kuchni, warkot ma-

⁴⁷ Tamże, s. 117.

⁴⁸ Tamże, s. 105.

⁴⁹ Tamże, s. 32.

szyny do szycia”⁵⁰. Miłość ta jest skromna, nie szuka pogłosu, nie jest ona przez człowieka często, głośno wyrażana. Przywiązanie nie zwraca szczególnie naszej uwagi, jest traktowane przez nas jako coś normalnego, czego nie wystawiamy na pokaz. Jest to miłość, z której człowiek na co dzień nie zdaje sobie sprawy. Zdaniem Lewisa, osoby, do których jesteśmy przywiązani, zaczynamy zwykle chwalić lub doceniać dopiero wówczas, gdy są nieobecne, albo gdy je utracimy. Na ogół uważamy ich istnienie za rzecz naturalną, zrozumiałą samą przez się. Przywiązanie jest miłością, w której nie potrzeba rozmawiać, ani nie potrzeba się zalecać. Według Lewisa, jest to miłość, która ma bardzo „swojską twarz”, tak jak ludzie, do których żywymy to uczucie. Może ona istnieć niezależnie, bądź być jednym ze składników innych miłości, łączyć się z nimi w jedną całość, przenikać lub być ich tworzywem. Przywiązanie może odgrywać ważną rolę w życiu każdego człowieka, może jednoczyć ludzi, nawet tych, którzy nie są dla siebie stworzeni, może uczyć tolerancji, szacunku, otwartości na drugiego człowieka, „przymykać oczy” na błędy. Miłość ta, zdaniem Lewisa, jest cierpliwa, łaskawa, wybacząca, może łatwo odżywać po sprzeczkach. Kiedy przywiązanie osiąga najwyższy poziom możemy sobie wówczas wszystko powiedzieć, nie raniąc nikogo ani go nie upokarzając. Jak pisze Lewis: „Możesz powiedzieć do najukochańszej żony: »Ale prosiak z ciebie«, wówczas, gdy przez nieuwagę wypięła nie tylko swój cocktail, ale i twój. Możesz przerwać wybuchami głośnego śmiechu opowiadanie, które twój ojciec trochę zbyt często powtarza. Możesz dokuczać, nabierać, przekomarzać się. Możesz powiedzieć: »Cicho bądź, chcę czytać«. Możesz robić, co ci się żywnie podoba, byle w odpowiedniej chwili i w odpowiedni sposób, w sposób i w chwili, które nie mają zamiaru nikogo urazić i nie urażą. Im szlachetniejsze jest nasze przywiązanie, tym niezawodniej wie ono, jakie to są chwile i sposoby (każda miłość ma swoją sztukę kochania)”⁵¹. Warto jednak podkreślić, że w miłości tej należy mieć również umiar, przywiązanie bowiem może być źródłem szczęścia, jak i okrutnej zazdrości i zła. Miłości tej musi towarzyszyć zdrowy rozsądek, wzajemne ustępstwa, sprawiedliwość oraz tzw. „przyzwoite zachowanie”⁵². Warto kontrolować przywiązanie, tak

⁵⁰ Tamże, s. 34.

⁵¹ Tamże, s. 43.

⁵² Jak pisze Lewis: „(...) to oznacza cnoty: cierpliwość, zaparcie się siebie, pokorę i stałą interwencję znacznie wyższego gatunku miłości niż ten, jaki może stanowić kiedykolwiek przywiązanie samo w sobie.” Tamże, s. 52.

aby nie była to miłość zaborcza, zazdrosna, męcząca dla osoby, którą kochamy. Jak pisze Lewis: „Jeśli będziemy usiłovali żyć wyłącznie przywiązaniem, przywiązanie »zemści się na nas«. Rzadko się orientujemy, jak bardzo się zemści. [...] jeśli przywiązanie zapanuje niepodzielnie nad życiem człowieka, ziarno zła zacznie kiełkować. Miłość, która została bogiem, stanie się demonem”⁵³.

Kolejną miłością, jaką wymienia Lewis, jest przyjaźń, która według niego jest mało doceniana, bo mało osób ją odczuwa. Jest to miłość, bez której człowiek może żyć i wychowywać się, nie jest ona bezwzględnie potrzebna. Wybierana jest przez nas dobrowolnie, bez żadnego przymusu, to człowiek decyduje, kto będzie jego przyjacielem a kto nie. Jak pisze Lewis: „Przyjaźń jest najmniej naturalną z miłości [...] jest w najmniejszym stopniu instynktowna, organiczna, biologiczna, gromadna i niezbędna. Jest najmniej uzależniona od stanu naszych nerwów, najmniej wybuchowa, nie ma w niej nic, co by przyspieszało bicie naszego tętna, wywoływało wypieki na twarzy, lub pokrywało ją bladością”⁵⁴.

Zdaniem Lewisa, przyjaźń jest ekskluzywna, dostępna dla niewielu, występuje wyłącznie między jednostkami, wprowadza nas w jasny, spokojny, logiczny świat związków, nie wywołuje zazdrości, jest samodzielna i niezależna. Dzielić się przyjaźnią nie oznacza ją odbierać: „[...] prawdziwa przyjaźń jest najmniej zazdrosną miłością. Dwóch przyjaciół cieszy się, gdy przybywa do ich grona trzeci, a trzech, gdy zjawia się czwarty, o ile oczywiście przybysz posiada kwalifikacje na prawdziwego przyjaciela”⁵⁵. Miłość ta rodzi się między ludźmi ze wspólnych zainteresowań, gustów, poglądów, w przyjaźni ludzie nie są zaborczy i egoistyczni, nie myślą tylko o sobie, lecz o drugim człowieku o swoim przyjacielem.

Zdaniem Lewisa, „łożyskiem” przyjaźni jest koleżeństwo, które bardzo często mylimy z przyjaźnią, traktując swoich kolegów jako przyjaciół. Pomimo tego, że przyjaciele, podobnie jak koledzy, wspólnie czegoś dokonują, to dokonują oni czegoś bardziej duchowego, mniej łatwego do określenia i do podzielenia się z innymi. Przyjaciele idą pewną tajemniczą drogą, nawiązując ze sobą więzi, zrozumiałe tylko dla siebie. Często bywa, że więzi te mogą być początkiem zakochania, jak również początkiem nadającym wartość naszemu

⁵³ Tamże, s. 52.

⁵⁴ Tamże, s. 54.

⁵⁵ Tamże, s. 55.

życiu. Przyjaźń, jak pisze Lewis: „Nie ma ona wartości dla utrzymania życia, raczej jest jedną z tych rzeczy, które nadają wartość życiu”⁵⁶.

Podobnie jak każda miłość, również i przyjaźń może izolować, wykluczać ludzi spoza swojego grona, stworzyć dookoła siebie „zapórę”, przez którą nikt obcy nie przejdzie. Miłość ta może być powodem naszego odosobnienia i oddzielenia się od reszty społeczeństwa. Bardzo często zdarza się, że grono przyjaciół uważa się za pewnego rodzaju elitę. Zdaniem Lewisa: „Możemy, [...] wykrzyć [...] w wielu kołach przyjaciół pychę przyjaźni o zacięciu olimpijskim, tytanicznych rozmiarów czy po prostu orydynarną”⁵⁷. Miłość ta powoduje, że poszukujemy ludzi, którzy przypadają nam do serca z powodu własnych walorów, jednak, zadaniem Lewisa, przyjaźń jest miłością, w której działa ukryty „Mistrz ceremonii” — Chrystus, od którego wszystko zależy. Zatem w przyjaźni to nie my sami wybraliśmy się nawzajem, lecz On obrał każdego z nas dla wszystkich. „Przyjaźń nie jest nagrodą za naszą spostrzegawczość i dobry gust, któryśmy wykazali znajdując się nawzajem. To narzędzie, za pośrednictwem którego Bóg objawia każdemu z nas piękno wszystkich pozostałych. Piękno to nie jest doskonalsze niż piękno tysiąca innych ludzi, ale Bóg za pomocą przyjaźni otwiera nam oczy na nie. To piękno, jak każde inne, pochodzi od Niego i w dobrej przyjaźni wzrasta dzięki Niemu właśnie poprzez przyjaźń, gdyż jest ona Jego narzędziem, służącym Mu nie tylko do objawienia, ale i do tworzenia. On wyprawił tę ucztę i On wybrał gości”⁵⁸.

Kolejna miłość to *eros*, nazywana powszechnie zakochaniem, którą żywią do siebie kochankowie. Zdaniem Lewisa, miłość ta jest stanowcza, wkracza jak zdobywca, zmienia życie człowieka. „*Eros* sprawia, że mężczyzna naprawdę pragnie nie kobiety w ogóle, ale tej jednej jedynej. W jakiś tajemniczy, ale bezsporny sposób kochanek pragnie ukochanej, jej samej, a nie rozkoszy, którą może mu dać”⁵⁹. *Eros* jest miłością, której jedni składają hołdy, drudzy natomiast całkowicie się jej wyrzekają. Niektórym ludziom miłość ta nie jest potrzebna do życia, innym natomiast *eros* służy za paliwo i za wzór, dzięki któremu rozpoczynają małżeńskie życie. W miłości tej mają oni własne „prawa”,

⁵⁶ Tamże, s. 65.

⁵⁷ Tamże, s. 77.

⁵⁸ Tamże, s. 80.

⁵⁹ Tamże, s. 84.

własną religię i własnego boga. Jest to miłość, która: „[...] usprawiedliwia wszelkie czyny, do których doprowadza, i niemal je sankcjonuje, nawet uświęca”⁶⁰.

Według Lewisa, *eros* nie jest trwałą miłością, to najbardziej śmiertelna z naszych miłości, potrzebuje ona kierownictwa oraz pomocy. Miłość ta może powodować, jak każda, zarówno dobre, jak i złe skutki, bowiem bardzo dużo zależy do samego człowieka jako podmiotu relacji. Paradoksalnie *eros* nie polega wyłącznie na zaspokajaniu własnych potrzeb; jak pisze Lewis: „*Eros* nie zmierza do szczęścia. Sądzimy, że jest przeciwnie, ale gdy nadejdzie godzina próby, fakty świadczą inaczej [...]. Bo właśnie to jest charakterystyczną cechą *erosa*, gdy nami włada, wolimy być nieszczęśliwi z kochaną istotą, niż szczęśliwi w odmienny sposób”⁶¹. Miłość ta ujawnia całkowite zaangażowanie i wyrzeczenie się własnego dobra.

Ostatnią miłością, jaką wyróżnia Lewis jest *caritas*. Jest to miłość cierpliwa, wyrozumiała, polega na dawaniu, a nie braniu. Można przyrównać ją do miłości Boga, która jest miłością–darem. Bóg ofiaruje nam miłość nie oczekując od nas wzajemności. *Caritas* jest miłością przebaczącą, która, zdaniem Lewisa, może występować wszędzie: „[...] sport, żart, razem wypity kieliszek wina, zwykła towarzyska rozmowa, spacer, fizyczny akt miłości, wszystko może stać się sposobem, w jaki przebaczymy, lub dostępujemy przebaczenia, pocieszamy lub jesteśmy pocieszani [...]”⁶². Każdy z nas potrzebuje miłości *caritas*, miłości bliźnich, miłości, która kocha to, co nie wzbudza miłości, wszyscy otrzymujemy jej dary, nie ma człowieka, który nie otrzymałby miłości *caritas*, bowiem: „W każdym z nas tkwi coś, co nie może być kochane w sposób przyrodzony. [...] tylko *caritas* może sprawić, że nam pomimo wszystko przebaczą, że będą nam współczuć i kochać nas: innej drogi nie ma. Wszyscy, którzy posiadają dobrych rodziców, żony, mężów albo dzieci, mogą być pewni, że wzbudzają od czasu do czasu — a może stale [...] uczucie litości, że są kochani nie dlatego, że są godni miłości, ale dlatego, że w duszach tych, co ich kochają, zamieszkuje sama Miłość”⁶³.

Lewis opisując miłość *caritas* opowiada o Bogu, jego łasce i miłości do człowieka, wskazuje na Boga jako stwórcę, na jego boską miłość, na jej schemat oraz na wszystkie miłość, które są jego dziełem. Według Lewisa, Bóg jest początkiem wszystkiego.

⁶⁰ Tamże, s. 98.

⁶¹ Tamże, s. 94.

⁶² Tamże, s. 118.

⁶³ Tamże, s.117.

W swojej koncepcji miłości Lewis nawiązuje do starej, jeszcze greckiej, tradycji podziałów miłości, a opisując ją nie daje jej jednoznacznej definicji. Każdą wymienioną przez siebie miłość opisuje z osobna. Przyjęta forma literacka nie stawia wprost pytania — czym jest miłość, ani nie daje odpowiedzi na nie. Jednak warto podkreślić, że sposób, w jaki Lewis opisuje zagadnienie miłości — refleksyjnie, spokojnie, niekiedy pedagogicznie — zasługuje na zainteresowanie.

4. Tomistyczne ujęcie miłości o. Feliksa Wojciecha Bednarskiego

Feliks Wojciech Bednarski OP ujmuje zagadnienia miłości w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu. Na podstawie filozofii Akwinaty próbuje określić pojęcie miłości, wskazać jej podziały oraz zwrócić uwagę na rolę, jaką spełnia ona w ludzkim życiu, jakie niesie ze sobą owoce. Bednarski podkreśla, że: „Jedną z najbardziej żywotnych dla człowieka spraw to zagadnienie miłości w ogóle, a miłości narzeczeńskiej i małżeńskiej w szczególności”⁶⁴. Wskazuje on na trzy podstawowe źródła miłości: dobro, poznanie i podobieństwo⁶⁵.

Według Bednarskiego, dobro jest zarówno przedmiotem miłości, jak i jej podstawową przyczyną i źródłem. Uważa, że przedmiotem i źródłem miłości może być sam byt, który jako byt jest czymś dobrym, dobrem mogą być również dobra materialne oraz dobra duchowe. Bednarski wskazuje na różne rodzaje dóbr; dzieli dobra materialne na dobra zewnętrzne i wewnętrzne. Dobrami zewnętrznymi są dobra, które istnieją poza człowiekiem, na przykładu mogą to być pieniądze. Dobra wewnętrzne istnieją w samym człowieku, to zdrowie, piękno ciała, zwinność, siła fizyczna, są to dobra fizyczne, cielesne albo przyjemnościowe. Dobra duchowe to dobra artystyczne, doskonalące nas w tworzeniu piękna, dobra poznawcze — doskonalące nas w tworzeniu prawdy oraz dobra etyczne, które doskonalą nas w dobrym postępowaniu moralnym. Zdaniem Bednarskiego, każde z wymienionych dóbr mogą być źródłem miłości, jak pisze: „Możemy kochać rzeczy materialne istniejące poza nami,

⁶⁴ F. W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1956, s. 5.

⁶⁵ Bednarski wskazuje na źródła miłości w ujęciu św. Tomasza z Akwinu — przyczyny miłości, zob. *Summa Theologiae*, I-II, q.27.; A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, dz. cyt., s. 135; zob. tenże, *Metafizyka obecności*, dz. cyt. 281–291.

jak majątek, bogactwa itp. Jeszcze więcej możemy kochać nasze ciało, jego siłę, zdrowie i sprawność w działaniu, zwinność, oraz przyjemności, wynikające z jego sprawnego działania”⁶⁶. Dobra użytecznościowe i przyjemnościowe są bezpośrednim przedmiotem miłości zmysłowej (uczuciowej), mogą być również przedmiotem miłości umysłowej. Natomiast dobra duchowe, takie jak: prawda, dobro etyczne i piękno mogą być bezpośrednim przedmiotem jedynie miłości duchowej.

Według Bednarskiego, drugim źródłem miłości jest poznanie, które jest źródłem miłości uczuciowej i miłości umysłowej. Jak pisze: „Poznanie wartości cielesnych rodzi miłość uczuciową, a kontemplacja duchowego dobra i piękna jest źródłem miłości umysłowej. Nawet miłość wrodzona, w znaczeniu przyrodzonej skłonności, ma swe źródło w poznaniu, z tą jednak różnicą, że to poznanie nie jest aktem podmiotu, w którym owa skłonność występuje, ale aktem Stwórcy”⁶⁷. Zdaniem Bednarskiego, miłość zwraca się jedynie do przedmiotu uprzednio w jakiś sposób poznanego, bezpośrednio lub pośrednio, choćby przez jej skutki i następstwa⁶⁸. Bez poznania miłość byłaby niemożliwa, żeby kochać trzeba najpierw poznać, jak pisze: „[...] im doskonalej poznaje się dobroć jakiegoś przedmiotu, tym doskonalsza powinna być jego miłość”⁶⁹.

Trzecim źródłem miłości jest podobieństwo, które wyraża pewną jedność osoby kochanej z osobą kochającą. Jak pisze Bednarski, „[...] wszelka miłość jest pewnego rodzaju przysposobieniem skłonności podmiotu do przedmiotu, pewnym dostosowaniem się i nastawieniem do niego, wytwarza się jakby upodobnienie istoty kochającej do przedmiotu ukochanego. Tak samo ogień wytwarza podobieństwo między przedmiotem zapalającym a rzeczą zapaloną i płonącą”⁷⁰. Kiedy kochamy, upodobniamy się do osoby kochanej, spostrzegamy w podmiocie miłości takie wartości, które sami posiadamy. Według Bednarskiego, dzięki podobieństwu „[...] jestestwo widzi w podmiocie jakby siebie samego i dlatego podporządkowuje mu takie czy inne dobra, czyli kocha go jak siebie samego”⁷¹.

⁶⁶ Tamże, s. 14.

⁶⁷ F. W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska*, dz. cyt., s. 15.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 15–16.

⁶⁹ Tamże, s. 16.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

4.1. Podział miłości według F. W. Bednarskiego

Bednarski dokonuje podziału miłości⁷² za św. Tomaszem z Akwinu: „[...] biorąc pod uwagę już to jej przedmiot, już to sposób, w jaki podmiot dąży do przedmiotu, już to jedność i wspólność łączące podmiot z przedmiotem i będące podstawą wszelkiej miłości”⁷³.

Podział miłości przeprowadzony jest analogicznie do podziału istniejących dóbr, jakie wymienia św. Tomasz, mianowicie użytecznościowych, przyjemnościowych i duchowych.

Podział miłości ze względu na przedmiot, zdaniem Bednarskiego, „[...] to podział ze względu na to, z powodu czego kogoś kochamy: czy ze względu na przyjemność, czy korzyść, czy też jakieś dobro duchowe”⁷⁴. W tym podziale wymienia miłość użytecznościową, miłość przyjemnościową oraz miłość duchową.

Miłość użytecznościowa polega na przywiązywaniu przez człowieka uwagi do dóbr materialnych zewnętrznych lub wartości użytecznościowych, dla przykładu do czyjegoś majątku. Miłość przyjemnościowa polega na przywiązywaniu uwagi do dóbr i wartości dla nas przyjemnych, miłych czy wzbudzających zadowolenie. Trzecia miłość — miłość duchowa polega, jak pisze Bednarski, „[...] na przysposobieniu duchowej skłonności człowieka, czyli jego woli, do dóbr duchowych i wartości niedostępnych bezpośrednio dla zmysłów”⁷⁵. Miłości tej powinny być z natury podporządkowane dwie wymienione powyżej miłości, gdyż, zdaniem Bednarskiego, inaczej nie miałyby one sensu.

Podział miłości ze względu na sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, czyli osoby kochającej do odpowiadającego jej dobra, Bednarski za św. Tomaszem wymienia miłość przyjacielską (doskonałą) i miłość pożądczą (niedoskonałą). Jak pisze: „Jest miłość doskonała i niedoskonała. Doskonała jest wtedy, gdy się coś miłuje dla niego samego, jak to ma miejsce wtedy, gdy człowiek kocha przyjaciela. Niedoskonałą zaś miłość jest wtedy, gdy się coś miłuje nie dla niego samego, lecz dla dobra, które się przez to uzyskuje, np., gdy człowiek kocha rzecz, której pożąda”⁷⁶. Miłość przyjacielska i miłość pożądcza

⁷² Zob. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności*, dz. cyt. s. 395–402.

⁷³ Tamże, s. 29.

⁷⁴ Tamże, s. 31.

⁷⁵ Tamże, s. 31.

⁷⁶ Tamże, s. 32.

to nie dwie odrębne miłości lecz dwa sposoby miłowania. Zarówno jedna, jak i druga mogą być egoistyczne lub altruistyczne⁷⁷.

Bednarski wskazuje również na podział miłości ze względu na jedność, która łączy kochającego z kochanym. Między przedmiotem a podmiotem miłości musi istnieć pewna jedność łącząca dwa jestestwa, „[...] bo tam, gdzie nic nie jednoczy dwóch jestestw między sobą, nie ma także miłości, skoro miłość z istoty swej jest pewną jednością⁷⁸. Występują tu różne postaci miłości, najwyższą z nich jest jedność łącząca człowieka z Bogiem, która, zdaniem Bednarskiego, jest niepojęta i zadziwiająca. Obok tej miłości jest miłość do siebie samego oraz miłość do ludzi; cechą charakterystyczną tej ostatniej jest to, że obejmuje ona także wrogów i nieprzyjaciół: „[...] bo i oni są częstkami tej wielkiej całości, jaką jest ludzkość”⁷⁹. Bednarski wyróżnia w miłości do ludzi pewien podział miłości ze względu na rodzaje społeczności: doskonałe i niedoskonałe. Społecznościami doskonałymi nazywa takie, które nie potrzebują pomocy innej społeczności do osiągnięcia swojego celu, zalicza do nich Kościół i państwo. Według niego, państwo: „[...] jako społeczność ludzi związanych z sobą wspólnością terenu, na którym mieszkają, oraz wspólnotą dążenia do ogólnego dobrobytu całego kraju pod kierownictwem rządu — z natury swej zmierza do dobrobytu obywateli, który jest celem i wspólnym dobrem całej społeczności. Kościół natomiast „[...] można określić jako społeczność ludzi wspólnie dążących pod kierownictwem hierarchii do bezwzględnie ostatecznego celu życia ludzkiego przez tworzenie nadprzyrodzonej kultury życia”⁸⁰.

Społecznościami niedoskonałymi są społeczności, które mogą się rozwijać i osiągnąć swój cel dzięki społecznościom doskonałym. Jedną z takich społeczności, zdaniem Bednarskiego, jest rodzina, która jak pisze: „Może rozwijać się tylko w oparciu o większą społeczność, której na imię: państwo”⁸¹. W rodzinie można wyróżnić miłość rodziców do dzieci, miłość do rodziców, miłość do krewnych oraz miłość do rodzeństwa.

Pomimo różnic, jakie istnieją pomiędzy społecznościami, jest coś, co je jednoczy, mianowicie wspólny cel, jakim jest dążenie do osiągnięcia dobra.

⁷⁷ Tamże, s. 34.

⁷⁸ Tamże, s. 34.

⁷⁹ Tamże, s. 37.

⁸⁰ Tamże, s. 39.

⁸¹ Tamże, s. 38.

Według Bednarskiego, miłość powinna być wszędzie, powinna istnieć między wszystkimi ludźmi, niezależnie od wykształcenia, stanu posiadania czy klasy społecznej. Jak pisze: „Według Doktora Anielskiego, w społeczeństwach nawet politycznych może i powinna istnieć przyjaźń nie tylko między „szarymi” obywatelami, ale także między sprawującymi najwyższą władzę: królem, prezydentem itd., a wszystkimi podwładnymi⁸². Podobnie w społeczności rodzinnej może i powinna rozwijać się przyjaźń między rodzicami a dziećmi, między samymi dziećmi i samymi rodzicami oraz w stosunku do krewnych. Tak samo, według Akwinaty, może i powinna istnieć przyjaźń między panem a sługą, przełożonym a podwładnym, bogatym a biednym itp.”⁸³.

Bednarski wyróżnia różne podziały i rodzaje miłości, szczególną uwagę koncentruje jednak na dwóch, jedną z nich jest miłość płciowa, która wywołuje najwięcej nieporozumień, drugą jest przyjaźń.

Według Bednarskiego, przez miłość płciową powinniśmy rozumieć: „[...] najogólniej przysposobienie i nastawienie skłonności mężczyzny do kobiety jako kobiety oraz skłonności kobiety do mężczyzny jako mężczyzny, połączone z pewnym upodobaniem, jakie jedna strona ma w drugiej”⁸⁴. W człowieku są trzy rodzaje miłości płciowej: wrodzona miłość płciowa, która jest niezależna od naszej świadomości, uczuciowa miłość płciowa, do której można zaliczyć miłość cielesną oraz miłość zmysłową⁸⁵. Trzecim natomiast i ostatnim rodzajem miłości płciowej jest duchowa, wolitywna miłość płciowa, którą Bednarski określa „[...] jako przysposobienie woli w jej dążeniu do dóbr i wartości o charakterze płciowym”⁸⁶. Miłość ta może być egoistyczna, gdy kochamy kogoś ze względu na osiągnięcie wartości o charakterze płciowym dla siebie samego oraz przyjacielska. Miłość przyjacielska jest wzajemna, oparta na współdziałaniu obu osób odmiennej płci w celu osiągnięcia wspólnych dóbr. Ze względu na owe współdziałania, Bednarski dzieli przyjaźń na równorzędną

⁸² Widoczny wpływ Arystotelesa, por. *List do Aleksandra*. Arystoteles w swojej koncepcji przyjaźni wskazywał na przyjaźń jako relację międzyludzką, która stanowi spoiwo społeczności, wszelkich ludzkich wspólnot. Według Arystotelesa, przyjaźń ma duże znaczenie zarówno w stosunkach rodzinnych, jak i w społecznych.

⁸³ Tamże, s. 39.

⁸⁴ Tamże, s. 43.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 46.

⁸⁶ Tamże, s. 47.

i nierównorzędną. Do przyjaźni równorzędnej zalicza przyjaźń małżeńską, narzeczeńską oraz koleżeńską, którą dzieli na przyjaźń w pracy zawodowej oraz przyjaźń w zabawie i sporcie. Do przyjaźni nierównorzędnych zalicza przyjaźń między Bogiem a człowiekiem, między rodzicami a dziećmi oraz przełożonymi a podwładnymi.

Według Bednarskiego, przyjaźń jest najwyższą postacią miłości; jest to miłość, która posiada trzy składniki: życzliwość, wzajemność oraz wspólność. Przyjaźń koleżeńską, zdaniem Bednarskiego, jest wielkim skarbem dla człowieka, to m.in. współdziałanie w zawodowej i duchowej pracy oraz współdziałanie w zabawie i sporcie. Jak pisze Bednarski przytaczając cytaty z *Pisma Świętego*: „Wierny przyjaciel jest mocną obroną, a kto go znalazł, skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem nic porównać nie można i nie masz godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego. Przyjaciel wierny jest lekarstwem żywota i nieśmiertelności (Ekl, 6, 14–16)”⁸⁷.

Przyjaźń małżeńska polega na miłości żony do męża i męża do żony, na wzajemnym uszczęśliwianiu się, przekazywaniu życia potomstwu oraz wspólnym wychowywaniu go. Istotą przyjaźni powinna być życzliwość, chęć czynienia dobra drugiej osobie oraz wspólne cele. Obok miłości małżeńskiej Bednarski wyróżnia również miłość narzeczeńską, która w porównaniu z poprzednią jest również wzajemną miłością między mężczyzną a kobietą, jednak niezwiązanych jeszcze węzłem małżeńskim. Miłość ta ma za zadanie przygotować dwoje ludzi do małżeństwa, do współdziałania, doskonalenia wzajemnego współżycia, jak i życia potomków przez właściwe ich wychowanie.

Bednarski zwraca uwagę, że przyjaźń, biorąc pod uwagę trzy rodzaje dóbr wymieniane przez św. Tomasza (dobra użytecznościowe, przyjemnościowe oraz dobra duchowe), można podzielić analogicznie. Jest przyjaźń użytecznościowa — przyjaźń narzeczonych czy małżonków, gdzie główną więzią skłaniającą ich do wzajemnej życzliwości i miłości jest zapewnienie sobie dóbr, wartości użytecznych, właściwego stanowiska czy majątku. Jest przyjaźń przyjemnościowa, która polega na wzajemnym dostarczaniu sobie przyjemności, poprzez wspólne rozmowy, uśmiech, spojrzenia, pocałunki. Porównując obydwie z nich, Bednarski wskazuje na wyższość przyjaźni przyjemnościowej nad użytecznościową, jednak każda z nich jest zmienna, niedoskonała oraz

⁸⁷ Tamże, s. 61.

interesowna. Obydwie bowiem odnoszą się do drugiego człowieka traktując go jako korzyść lub przyjemność dla siebie. Według Bednarskiego, przyjaźnią doskonałą i zawsze prawdziwą jest przyjaźń duchowa, która jest stała, trwała, jednocząca i prowadząca do pełnego rozwoju i udoskonalenia osobowości obojga zakochanych. Jak pisze Bednarski, według św. Tomasza z Akwinu: „Pod wpływem przyjaźni duchowej przyjaciele kochają się nie ze względu na coś ubocznego i przygodnego, ale ze względu na nich samych, a tym samym ze względu na moralną wartość tych przyjaciół, polegającą na zespole sprawności duchowych, zwanymi cnotami i stanowiących o doskonałości samego człowieka i jego czynów. Przyjaźń taka opiera się na cnocie⁸⁸ i może istnieć tylko między cnotliwymi”⁸⁹.

Dzieląc miłość, Bednarski wskazuje na różne oblicza miłości, na różne jej poziomy i priorytety. Każda miłość, według niego, potrafi odegrać ważną rolę w życiu człowieka, rodzić różne „owoce” w różnej postaci. Miłość skłania do pożądania, do jedności, szukania obecności z drugim człowiekiem. Może ona również wzbudzać upodobanie, wzajemne zainteresowanie, pewien zachwyty osoby kochającej z powodu istoty ukochanej, zarówno w dziedzinie poznania, jak i w dziedzinie pożądania⁹⁰. Miłość może dokonywać prawdziwego zrywu, pobudzać kochającego do chcenia i tworzenia prawdziwego szczęścia dla drugiej osoby, prowadzić do troski i do dobra dla ukochanego. Może uskrzydlać myśl człowieka i usprawniać ją do najwyższych zrywów⁹¹. Owocem miłości, według Bednarskiego, może być również wzajemne oddziaływanie na siebie, wzajemny wpływ jednego na drugiego, przenikanie się, które: „[...] polega na tym, że miłość niejako przetwarza kochającego w istotę ukochaną i pozwala mu wnikać do jej wnętrza, przeniknąć do jej serca i nawzajem istotę ukochaną miłość chciałaby przetworzyć na własne swe podobieństwo i pozwolić jej na jak najgłębsze wnikięcie do serca kochającego”⁹².

⁸⁸ Nawiązanie do Arystotelesa, por. *Etyka nikomachejska*, księga VIII i IX oraz do Marka Tulliusza Cicerona, jego filozofii przyjaźni — traktat w formie dialogu — *Leliusz o przyjaźni*. Zob. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności*, dz. cyt. 89–123 i s. 129–150.

⁸⁹ Tamże, s. 70.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 25.

⁹¹ Tamże, s. 25.

⁹² Tamże, s. 23.

Warto zaakcentować, że Bednarski opisując miłość podkreśla nie tylko jej pozytywne skutki, lecz zwraca uwagę również na miłość, która może prowadzić do nadmiernej gorliwości, do zazdrości, egoizmu, bólu czy przykrości. Bednarski podkreśla jednak, że w konsekwencji: „[...] najpowszechniejszym owocem miłości, według Doktora Anielskiego, jest to wszystko, cokolwiek w ogóle człowiek czyni. [...] każde jestestwo kiedykolwiek coś czyni, robi to zawsze pod wpływem jakiejś miłości”⁹³.

5. Wnioski na zakończenie

Artykuł prezentuje różne odmiany miłości, różne jej oblicza, podziały i rodzaje. Zagadnienie miłości przedstawione jest na przykładzie trzech koncepcji wybranych filozofów, którzy wskazują na tomistyczne ujęcie miłości, realną ludzką miłość odnosząc się do średniowiecznych ujęć św. Tomasza z Akwinu oraz do tradycji filozofii klasycznej. W rozważaniach zauważalne są wątki nie tylko filozoficzne, ale także pedagogiczne, teologiczne oraz ujęcia literackie. Autorzy podkreślają przy tym znaczenie miłości w ludzkim życiu. Można stwierdzić, że ile jest osób, tyle jest ujęć miłości, jednak każde z nich wskazuje na miłość jako jedną z podstawowych odniesień osoby do osoby. Według prezentowanych stanowisk, miłość jest jednym z najważniejszych darów, jaki możemy ofiarować drugiemu człowiekowi. Może ona przybierać różne postacie, wywoływać różne skutki i nieść ze sobą różne „owoce”.

Z prezentowanych ujęć wynika, że jest miłość skierowana do Boga, jest miłość do siebie samego, miłość do dzieci, do rodziców, narzeczonego, miłość do męża bądź żony lub do kolegi czy koleżanki. W zależności od rodzaju, miłość może służyć Bogu, miłość może być dla człowieka oparciem, stałą pomocą, może chronić, być wybaczącą, bezinteresowna, cierpliwa, nieoczekująca wzajemności. Miłość może być również upodobaniem, wzajemną akceptacją, może „przymykać oczy” na błędy.

Warto podkreślić, że miłość towarzyszy nam zawsze i wszędzie, może oddziaływać na człowieka w wieloraki sposób, może dawać siłę do działania, do zmiany naszego dotychczasowego życia i postępowania, może „uskrzydlać”,

⁹³ Tamże, s. 28.

wyostrzać poczucie piękna i zdolność postrzegania. Może rodzić różne „owoce”, tj. jedność, obecność, wzajemne przenikanie się, doskonalenie, przepełnienie radością. Może również prowadzić do bólu, tęsknoty, cierpienia, gorliwości, egoizmu, „zaślepieć”, szkodzić, wywoływać złe skutki. Warto jednak podkreślić, że człowiek decyduje o miłości, miłość zależy od nas, to człowiek ją tworzy, zaczyna i kończy.

Wydaje się, że miłość jest podstawą naszego życia, jest siłą działającą w całej przyrodzie; jak pisze Gilson nawiązując do Arystotelesa, „[...] wszystko bowiem, co działa, zmierza do jakiegoś celu, celem tym jest dla każdego bytu owo dobro, które miłuje i którego pożąda. Jest więc rzeczą oczywistą, iż wszelki byt jest w swym działaniu poruszany przez miłość”⁹⁴.

Przedstawiony zarys trzech koncepcji miłości podkreśla rangę relacji osobowych, rolę nawiązywania między osobami więzi; miłość jawi się tutaj jako podstawowa płaszczyzna wszelkich ludzkich poczynań, dążeń, działań człowieka. Poruszane zagadnienia wskazują na miłość jako fundament wszelkich wspólnot ludzkich, tj. małżeństwo, rodzina, Kościół czy państwo. Miłość jest również źródłem uczuć i emocji, należy podkreślić, że stanowi ona także pryncypium wychowania i moralności⁹⁵. W tomistycznym ujęciu miłość stanowi również istotę więzi człowieka z Bogiem.

Zarys filozofii miłości wskazuje na znaczenie miłości w ludzkim życiu, podkreśla, że człowiek potrzebuje miłości, potrzebuje drugiego człowieka, nie tylko spotkania, ale przede wszystkim jego obecności, zainteresowania, wsparcia, troski, wzajemnej życzliwości, wiary i nadziei. Należy podkreślić, że miłość obdarowuje, obecność osoby kochanej zapewnia poczucie bezpieczeństwa. Miarą miłości jest zdolność człowieka do działania na rzecz drugiego.

Wydaje się, że w obliczu wszechogarniającego nas konsumpcjonizmu, zniekształconego modelu współczesności, liberalnego podejścia do życia, funkcjonowania w społeczeństwie, refleksja nad zagadnieniem miłości nadal nie traci na aktualności. Nic nie zastąpi międzyludzkich relacji, człowiek w dalszym ciągu potrzebuje dobra, które ma postać miłości, potrzebuje współprzebywania z osobami, współdziałania, wsparcia, pokładania w nim nadziei. Człowiek

⁹⁴ É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 320.

⁹⁵ Można odnieść się m.in. do publikacji M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt.

potrzebuje wspólnoty osób, realnych relacji osobowych, których skutkiem jest zmiana sposobu działania, myślenia i postępowania⁹⁶.

Warto zaakcentować, iż filozoficzna analiza miłości, jej roli i skutków, jakie ze sobą niesie, jest niewątpliwie jedną z najbardziej interesujących i najpiękniejszych analiz w związku z tym, że dotyczy ludzkich przejawów życia, każdego z nas.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1998.
- Andrzejuk A., *Istnienie i istota*, Warszawa 2003.
- Andrzejuk, A., *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020.
- Andrzejuk, A., *Tomasz z Akwinu jako filozof*, Warszawa 2019.
- Andrzejuk, A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.
- Bednarski F.W., *Miłość małżeńska i narzeczeńska w świetle filozofii Św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958.
- Bednarski, F.W., *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Warszawa 2000.
- Gilson É. H., *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
- Gogacz, M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Gogacz, M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.
- Lewis C.S., *Cztery miłości*, tłum. P. Szymczak, Warszawa 1968.
- Listkowska B., *Personalizm tomistyczny, czyli teoria osoby i relacji osobowych*, [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 137–166.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1997.

⁹⁶ Gogacz określa to nazwą — *metanoia*; tenże, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt. s. 17–19.

**DIFFERENT FACES OF LOVE IN THE LIGHT OF VIEW
OF MIECZYŚLAW GOGACZ, CLIVE STAPLES LEWIS
AND O. FELIKS WOJCIECH BEDNARSKI OP**

Summary

The article presents an outline of three philosophical concepts regarding the problem of love. The author tries to present different faces of love from the following points of view: of Mieczysław Gogacza's consistent thomism, Clive's Staples' Lewis's Christian-philosophic perspective and Feliks Wojciech Bednarski OP philosophical assumptions built on Saint Thomas Aquinas' perspectives.

The three chosen philosophers present thomistic view of love; they all share in common interest in God, the world and human being. The assumptions presented indicate the role of love in human life, importance of individual relations and influence of interacting with others. One can notice visible references to Saint Thomas's views and classic philosophy, as well as to Aristotle and Plato.

The article presents philosophical ponderation on love from different perspectives – from Gogacz's realistic individual relations, from Bednarski's education and Lewis's Christian perspectives. It highlights different kinds of love, diversity of its concepts, divisions and variations. We can observe love of a human being towards another, man towards God, God towards a human being, self love, love towards homeland or towards nature.

Each of the presented philosophers tries to indicate, what love means for him, what it brings and what faces it has as well as what consequences it brings. Presented views indicate love as a gift, as unity, inclination, as acceptance and basic environment, where a man can correctly function in family, at school or in work.

It seems that analysis of love can be useful for everyone who has an interest in the subject of happiness, family, fulfillment, commitment, enjoyment, kindness or acceptance.

Keywords: love, kinds of love, love division, fruits of love, Mieczysław Gogacz, Clive Staples Lewis, Feliks Wojciech Bednarski OP.

ALICJA ŻYWCZOK¹

**PRZEZORNOŚĆ JAKO WŁAŚCIWOŚĆ CNOTY.
DOCIEKANIA ARETOLOGICZNE
I PEDAGOGICZNE W KONTEKŚCIE
POGLĄDÓW ARNOLDA GEULINCXA
(1625–1669)**

1. Wprowadzenie. 2. „Etyka”, „cnota”, „rozum”, „przezorność” — wyjaśnienia leksykalne. 3. Przezorność — cecha jednoznacznie pozytywna, odróżniona od zamartwiania się oraz przebiegłości. 4. Etapy i geneza przezorności. 5. Rezultaty uosabiania przezorności i skutki jej niedoboru, czyli o znaczeniu przezorności. 6. Przeszkody na drodze urzeczywistniania przezorności. 7. Trud kształtowania przezorności w sobie i innych ludziach. 8. Podsumowanie.

Abstrakt

Rozpatrzenie przezorności odzwierciedlonej w dorobku filozoficznym renesansowego, flamandzko–niderlandzkiego myśliciela Arnolda Geulincxa (1625–1669) służyło przede wszystkim reaktywacji cnoty rzadko poddawanej dziś eksploracjom i nieczęsto uwzględnianej w dyskursach naukowców. Niniejsze analizy podjęto po to, by doniosłość cnoty przezorności nie uległa zatarciu w odczuciu społecznym, a także, by nie zapomniano o niej w procesach

¹ Dr hab. prof. UŚ, pedagog i filozof. Autorka 135 publikacji naukowych. Pracuje w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Jest również liderką zespołu badań aksjologicznych i rozwoju teorii naukowych oraz członkinią Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej przy KNP PAN. E-mail: alicja.zywczoek@us.edu.pl ORCID: 0000-0003-3994-9558.

wychowania oraz samowychowania młodego pokolenia. Przedmiotem badań zaprezentowanych w tym artykule jest więc Arnolda Geulincxa postrzeżenie przezorności (jako właściwości cnoty), a także transmisja jego przekazu odnośnie do znaczenia oraz sposobów kształtowania tej cennej ludzkiej cechy. Zastosowanie metod hermeneutycznych usprawniło proces badawczy związany z dogłębną analizą źródeł, a struktura artykułu, zbudowanego z ośmiu części merytorycznych, ułatwiła klarowne zaprezentowanie wyników eksploracji. Część początkowa, oprócz wprowadzenia, zawiera wyjaśnienie charakterystycznych w etyce Geulincxa pojęć: etyki, cnoty, rozumu i przezorności. Następnie dokonano opisu genezy i etapów przezorności, a także nagród za przezorność i sankcji doznawanych w wyniku jej niedoboru. Ujawniono również przeszkody w urzeczywistnianiu przezorności. Jednocześnie ukazano możliwości wychowawczego jej kształtowania. Kończącą część artykułu stanowi podsumowanie, w którym zamieszczono rozwiązanie problemów badawczych. Wnioski mogą zainteresować przede wszystkim reprezentantów dyscyplin społecznych i humanistycznych, lecz także pedagogów praktyków, moderatorów i animatorów pracujących na co dzień z dziećmi i młodzieżą.

Słowa kluczowe: cnota, przezorność, aretologia, Arnold Geulincx, hermeneutyka.

1. Wprowadzenie

Nie zamierzałam dokonać w artykule heurystycznego odsłonięcia nowych ludzkich sprawności moralnych czy cech, lecz zabiegałam o rekonfigurację dobrze znanych cnót (a raczej właściwości cnoty), choć w ostatnim okresie nieco zapomnianych. Wbrew tendencji do zamykania się myśli etycznej w wąskich obszarach badawczych, takich jak bioetyka, etyka mediów, etyka biznesu, etyka socjalna czy etyka polityki², jestem przekonana, że warto dokonywać szczegółowego oglądu rzadko analizowanych fenomenów moralnych, takich jak przezorność. Podpowiada to troska o kulturę moralną społeczności, o przetrwanie unikalnej wrażliwości duchowej człowieka i jego gotowości do podejmowania wyzwań etycznych oraz autokreacyjnych.

² Zob. P. Domeracki, M. Jaranowski, M.T. Zdrenka, *Sześć cnót mniejszych*, Toruń 2019, s. 19, 21.

Tendencje samowychowawcze wynikają zwłaszcza ze sprawności sfery motywacyjnej, co dostrzegł już Immanuel Kant, pisząc że „[...] cnota jest moralną siłą woli człowieka w spełnianiu jego obowiązku, który wiąże się z przymusem wywieranym przez jego normodawczy rozum, o ile ten sam siebie czyni władzą, która egzekwuje ważne normy”³. Należy wyjaśnić, że pojęcie przymusu odnosi się tu do imperatywu (poczucia powinności), nie zaś do jakiegokolwiek zewnętrznego nacisku, który regulowałoby ludzkie zachowanie. W każdym razie termin „cnota”⁴ i jego odpowiedniki we wszystkich językach niosą z sobą emocjonalną treść, wyrażającą aprobatę określonego postępowania, zaś termin „przywara” — dezaprobatę. David Hume uważa, że kto sądzi inaczej i chciałby też podobnie postępować, dopuściłby się rażącej nieprzyzwoitości⁵.

Rozwój współczesnej etyki cnót umożliwia dialog międzygeneracyjny i rodzi szansę przywoływania pojęć moralnych cieszących się najlepszą estymą, ściśle związanych z praktykowaniem cnót i prowadzeniem życia dobrego, to znaczy wartościowego. Ogląd cnót, choć zbliżony do podejmowanego przez aksjologów oglądu wartości, wydaje się silniej powiązany ze sferą *praxis* i doskonaleniem postępowania człowieka dzięki samoświadomości wad/przywara. Urzeczywistnianie cnót nie pociąga też za sobą ryzyka hipokryzji polegającej na rozdźwięku między głoszonymi ideałami moralnymi czy deklaracją wyznawanych wartości, a ich realizacją. Uniwersalizm dziedzictwa aretologii jako teorii cnót znajduje swe potwierdzenie również w przypadku rozpatrywanej tu przezorności, którą tradycyjnie daje się zakwalifikować do cnót: etycznych (w odróżnieniu od dianoetycznych, czyli poznawczych), pośrednich (w odróżnieniu od bezpośrednich, czyli prowadzących wprost do dobrych uczynków) oraz wtórnych jako pomocniczych (w odróżnieniu od pierwotnych, czyli samodzielnych).

³ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 74.

⁴ Cnota (łac. *virtus*) to cecha osobowa człowieka, inaczej: dyspozycja pozytywna; czynnik wewnętrzny usprawniający do realizacji dobra moralnego; trwałe usprawnienie podmiotu do wykonywania aktów ukierunkowanych na urzeczywistnienie dobra; skłonność i sprawność woli do spełniania aktów moralnie dobrych. Zob. *Słownik przewodnik filozoficzny. Osoby — problemy — terminy*, red. A. Maryniarczyk, M. Nawracała–Urban, A. Czajczyk, Lublin 2012, s. 373; J. Jaśtał, *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne*, Kraków 2015, s. 20, 25; A. Lekka–Kowalik, *Cnota*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2016, s. 168, 169. Zob. też A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

⁵ Zob. D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013, s. 165.

Uosabianie cnót stanowi we współczesnej pedagogice rezultat introcepcji wartości, czyli przekładania ich na wzorce postępowania⁶, a zatem świadczy także o osiągnięciu kolejnego etapu wychowawczego bądź samowychowawczego. I nie chodzi tylko o przydatność kategorii cnoty do opisu zjawisk moralnych czy łatwość intelektualnego przyglądania się cnotom, lecz przede wszystkim o zachętę do wzorowania się na ludziach je uosabiających. Kształtowaniem człowieka zgodnie ze standardami etycznymi zajmuje się pedagogika jako kontynuacja etyki stosowanej i niejako jej uprawomocnienie. Dlatego też dociekaniom aretologicznym towarzyszą w niniejszym tekście przemyślenia o charakterze pedagogicznym, zainspirowane poglądami Arnolda Geulincxa.

W dziełach tego siedemnastowiecznego filozofa pochodzącego z Niderlandów nietrudno dostrzec wpływy myśli filozoficznej, zwłaszcza Arystotelesa⁷, św. Augustyna⁸, św. Tomasza z Akwinu⁹, Kartezjusza i Spinozy¹⁰. Został on uznany również za twórcę okazjonalizmu¹¹ oraz miłośnika nowatorskich metod badań naukowych¹². Rekonstrukcja i interpretacja poglądów renesansowego myśliciela służyła przede wszystkim reaktywacji cnoty rzadko poddawanej eksploracjom i nieczęsto również uwzględnianej w dyskursach naukowców. By doniosłość tej cnoty (i jej właściwości) nie uległa zatarciu w świadomości społecznej, a także, by nie zapomniano o niej w toku samodoskonalenia, zdecydowałam się na rozpatrzenie przezorności uwypuklonej w jego dorobku filozoficznym.

Przedmiotem badań zaprezentowanych w artykule jest Arnolda Geulincxa postrzeganie przezorności, a także transmisja jego przekazu odnośnie znaczenia oraz kształtowania tej cennej ludzkiej cechy. Sformułowanie kilku problemów badawczych umożliwiło właściwe ukierunkowanie poszukiwań: Jak Arnold Geulincx pojmuje „etykę”, „cnotę”, „rozum”, „przezorność”? Czy uważa przezorność za cechę jednoznacznie pozytywną i od jakich innych cech bądź

⁶ Zob. S. Kunowski, *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2003.

⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

⁸ Zob. Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 2001.

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. F. Bednarski, P. Bełch, London 1972.

¹⁰ Zob. B. Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris 1999.

¹¹ Zob. L. Chmaj, *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, Warszawa 1937.

¹² Szerzej wątki biograficzne dotyczące Geulincxa zostały opisane w artykule: A. Żywczok, *Gratyfikacje płynące z życia dobrego. Refleksje inspirowane poglądami etycznymi Arnolda Geulincxa (1624–1669)*, „Paideia” 4(2022), s. 46–48.

od jakiego zachowania (z którymi bywa mylona) proponuje ją odróżniać? Jak filozof postrzega genezę przezorności oraz jakie etapy rozwoju tej cnoty (jej właściwości) wyodrębnił? Jakie znaczenie przypisuje przezorności, wyszczególniając nagrody za wykazywanie się przezornością i kary za jej niedobór? Jakie dostrzega przeszkody na drodze urzeczywistniania przezorności? Jakie wskazówki przekazuje myśliciel współczesnym ludziom w kwestii kształtowania przezorności w sobie i innych?

Pytania te ułatwiły również wyznaczenie celów niniejszych badań: teoretycznego i praktycznego. Poznanie tej części dorobku Geulincxa, która obejmuje problematykę cnoty i jej właściwości (spośród których zainteresowanie badawcze budzi głównie przezorność) — to cel teoretyczny podjętych badań. Celem praktycznym pozostaje natomiast opis propozycji skorzystania z wiedzy o tej właściwości cnoty, by łatwiej można było ją urzeczywistnić w kolejnych generacjach dzięki procesowi edukacyjnemu lub socjalizacyjnemu. Posłużenie się metodami hermeneutycznymi: pól semantycznych oraz interpretacji kontekstowej umożliwiło efektywny proces badawczy¹³.

Interdyscyplinarna problematyka artykułu może skupić uwagę zwłaszcza przedstawicieli dziedzin: społecznej i humanistycznej, lecz nie tylko. Zagadnienia poruszone w tekście znajdują, jak sądzę, swych zwolenników wśród reprezentantów wielu subdyscyplin pedagogiki: pedagogiki ogólnej, teorii wychowania, pedagogiki kultury, historii wychowania i myśli pedagogicznej, pedagogiki pracy. Naukowcy zajmujący się takimi obszarami nauki jak pedagogika filozoficzna, filozofia wychowania i biografistyka będą mogli wykazać się zainteresowaniem aretologią oraz oddać się wnikliwym dociekaniom pedagogicznym.

Konstrukcja strukturalna artykułu składającego się z ośmiu części tworzy szansę klarownego zaprezentowania wyników eksploracji. Część początkowa, oprócz wprowadzenia, zawiera wyjaśnienie pojęć charakterystycznych w etyce Geulincxa. Następnie dokonano opisu genezy, etapów i znaczenia przezorności. Ujawniono przeszkody w urzeczywistnianiu przezorności, a także ukazano

¹³ Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007; M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012; W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa 2019; A. Przyłębski, *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019; B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011; W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.

możliwości jej wychowawczego kształtowania. Końcową część artykułu stanowi podsumowanie, w którym zamieszczono rozwiązanie problemów badawczych.

2. „Etyka”, „cnota”, „rozum”, „przezorność” — wyjaśnienia leksykalne

Etyka stanowi dla Geulincxa ukoronowanie rozważań filozoficznych, a jej przedmiotem pozostaje przede wszystkim namysł nad cnotą. Jest przez niego postrzegana również jako konsekwencja przyjęcia koncepcji metafizycznych. Z płaszczyzny poznania człowiek przechodzi swobodnie na płaszczyznę postępowania, można powiedzieć: od teorii do praktyki i jeśli mu się to udaje, zyskuje wielkość moralną. Pewnik odnoszący się do metafizyki i pewnik etyczny zostały przyjęte przez Geulincxa aksjomatycznie i nazwane fundamentem etyki¹⁴. W jego przekonaniu: „Właściwym miejscem oraz jakby domem i rodziną rozumu jest etyka, w której rozum odkrywa się dzięki wielu znakom”¹⁵. Rozważania etyczne, jego zdaniem, nie mogą pomijać zagadnienia dobra i zła, ponieważ dla człowieka dobrem moralnym staje się to, co kocha, a przede wszystkim: Bóg, bliźni i on sam. Filozof ten zajął się zastosowaniem ujęć teoretycznych do interpretacji, oceny i modyfikacji ludzkiego postępowania, zatem tę część jego etyki można postrzegać jako etykę praktyczną.

Cnotę określa on jako „miłość do prawego rozumu”¹⁶ (bowiem postanowienie słuchania prawego rozumu i wypełniania jego woli prowadzi do życia cnotliwego, zaś kochanie rozumu znieprawionego prowadzi do przeciwieństwa cnoty) oraz do „Boga samego w sobie”¹⁷. Naturę cnoty i jej definicję oddaje taki oto fragment: „Cnota [...] to postanowienie czynienia tego, co każe rozum. To postanowienie, czy byłoby połączone z przyjemnością, czy pozbawione przyjemności [...] nie robi to żadnej różnicy względem natury cnoty; najlepszy jest ten, kto ma owo postanowienie, także ilekroć pozbawiony został tych wszystkich powabów, na których opiera się miłość jako uczucie”¹⁸.

¹⁴ J. Usakiewicz, *Wstęp tłumaczki*, [w:] A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007, s. 16.

¹⁵ A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007, s. 204.

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ Tamże, s. 176.

Rozumu Geulincx nie definiuje, lecz ujmuje niejako intuicyjnie, pisząc:

Czym jest rozum, nie trzeba wyjaśniać [...], nawet nie można [...]. Czym, powiadam, jest rozum, wystarczająco, a nawet więcej wiadome jest nam wszystkim (1), których wyróżnikiem jest to, że jesteśmy rozumni (2). Nie chodzi o to, w jak wielu okolicznościach jest nieznanym [...] albowiem wystarczy, iż przynajmniej w niektórych okolicznościach jest znany (3) na tyle, żeby nie nazywać go nieznanym. Tak jak syn zna swojego ojca, chociaż nie poznałby go znajdującego się w oddali lub w ciemnościach, albo w gęstym tłumie ludzi¹⁹.

Postrzegając rozum (*ratio*) jako boski pierwiastek w człowieku, filozof ten nadaje człowiekowi znamiona wielkości metafizycznej. Ludzie mogą ją zdobyć wyłącznie dzięki bezpośredniemu kontaktowi z Bogiem. Do czynności sprawnego rozumu, zdaniem filozofa, należą: wskazywanie i polecanie optymalnego postępowania, zabranianie niewłaściwego, regulacja, obciążanie i zobowiązanie do odpowiedniego zachowania.

Przezorność (*diligentia*, czyli „słuchanie rozumu”), uznawana powszechnie za cnotę główną, w jego przekonaniu jest raczej właściwością cnoty współwystępującą z trzema innymi właściwościami:

- posłuszeństwem (wypełnianiem zaleceń rozumu);
- sprawiedliwością (dostosowaniem się do rozumu);
- pokorą (nienadmierną dbałością o siebie).

Bez choćby jednej z tych właściwości nie może zostać dobrze i w zgodzie z rozumem wykonane żadne dzieło. Filozof częściowo odbiega więc od klasycznego kanonu cnót głównych, do którego należą: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Przezorność polega, jego zdaniem, na zwróceniu się wyłącznie ku rozumowi i wsłuchiowaniu się weń²⁰. Tomasz z Akwinu uznał roztropność za cnotę wolitywną i intelektualną. Dodatkowo istotą roztropności pozostaje, w jego przekonaniu, *providentia*, czyli przezorność. Geulincx łączy więc w swojej *Etyce* elementy tomistyczne z autorskimi.

Samuel Bogumił Linde w XIX wieku dostrzegł dwa warianty znaczeniowe przezorności. W pierwszym —pojęcie „przezorny” odniósł do „przenikłego”,

¹⁹ Tamże, s. 37.

²⁰ Zob. J. Usakiewicz, dz. cyt., s. 16, 17; A. Geulincx, dz. cyt., s. 173.

„opatrzności na przyszłość”, „ostrożności”. Uwidocznili to w przykładowych zdaniach: „Przezorny wypytuje się, co też obłoki przewieszczą”, „Bóg wzrok ma tak przezorny, że mu nie wadzi noc i fklepy ciemne”, „Nayprzezorniejsze oko ledwie czasem prawdy dojrzy”. Z kolei w drugim wariantcie semantycznym człowiek przezorny to ktoś, kto może być „przeżyźrzany”, „okiem dosięgnionym”, jak w zdaniach: „Trudno się róży zakryć w przezornym kryształ. Tak strugi przeźroczyste wydają ją całe”, „Tu łąki nieprzezorne okiem”.²¹ Sądzę, że warto przeanalizować komparatystycznie przeszłe (w tym Geulincxa) oraz współczesne pojmowanie przezorności.

Dziś uważa się, że przezorny postępuje rozważnie, to znaczy przewiduje następstwa swojego działania i myśli o przyszłości, chcąc uniknąć niebezpieczeństw. Termin ten zawierają takie zdania, jak: On lekkoduch, a ona zawsze przezorna; „Rząd prowadzi przezorną politykę gospodarczą”; „Przezorny zawsze ubezpieczony”; Ludność miasta przezornie zaopatrzyła się w żywność; Przezorność nakazywała mu być ostrożnym²². Wśród synonimów człowieka przezornego wylicza się zazwyczaj kogoś: rozważnego, przewidującego, czujnego, ostrożnego, przenikliwego, bacznego, mądrego, rozsądnego, roztropnego, dalekowzrocznego. Z kolei synonimami przezornego postępu lub czynu są: rozważny, rozsądny, ostrożny²³.

3. Przezorność — cecha jednoznacznie pozytywna, odróżniona od zamartwiania się oraz przebiegłości

Geulincx podpowiada, na czym polega różnica między ludźmi dobrymi i złymi²⁴, a jego wskazówki mogą stanowić nieocenioną pomoc w wyborze przyjaciół bądź ludzi, z którymi zamierza się współpracować. Odnośnie do ludzi tzw. złych pisze:

²¹ S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, cz. 2: P, Warszawa 1811, s. 582, 583.

²² Zob. *Inny słownik języka polskiego PWN, P-Ż*, red. M. Bańko, Warszawa 2017, s. 349.

²³ Zob. W. Cienkowski, *Praktyczny słownik wyrazów bliskoznacznych*, Warszawa 1993, s. 211.

²⁴ Zob. T. Kupś, „Zło radykalne” z perspektywy filozofii i religii Immanuela Kanta, [w:] *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Toruń 2009, s. 35–50; I. Kant, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 2018, s. 343–360.

[...] żli dokładnie tyle tylko czynią, ile odnosi się do nich samych; na przykład [...] tak długo dobrze czynią innym [...] jak długo widzą, że będą nagradzani, albo ile odnosi się do sławy, przepychu i podobnych uczuć; ani odrobinę więcej, chociaż często rozum poucza, że coś więcej należy sprawić [...] żli i swoich porzucają, i wzajemnie przez nich są porzucani [...]. Tak długo bowiem są nawzajem sobie pomocni, tak długo są na usługi i przychodzą z pomocą, jak długo zasada wzajemności (tak to nazywają) tego wymaga; lecz kiedy ta przyczyna zostanie usunięta, uciekają i siebie nawzajem porzucają wśród największych niepowodzeń i najgorszych niepokojów²⁵.

Z kolei opis ludzi tzw. dobrych dostarcza powodów do optymizmu w kwestii nawet skomplikowanych relacji międzyludzkich:

Dobrzy nigdy właściwie się nie porzucają, lecz są zawsze [...] związani, tak poprzez zgodę [...] jak także poprzez wzajemną miłość [...]. Dobrzy [...] pozostają połączeni ze swoim Bogiem, którego najpoufalszymi są przyjaciółmi. Wtedy także z tymi, przez których wydają się porzuceni, pozostają w istotowym związku, który polega na najwyższej zgodzie duchów, najwyższym podobieństwie i najgorętszej miłości wzajemnej; a tego nie można usunąć, jak długo dobrzy są dobrymi²⁶.

Przezorność, co warto zaakcentować, to cecha jednoznacznie pozytywna, wyróżnik ludzi dobrych. Postawy przezorności nie należy więc mylić z zamartwianiem się, odczuwaniem smutku czy chronicznego niepokojem. Filozof wyjaśnia to w słowach:

[...] jak przezorność jest pierwszą córką cnoty, tak martwienie się jest pierwszą córką grzechu. Ta zaś łączy się z wielkim smutkiem i niepokojem. Smutek z pewnością powstaje z tego, że [ludzie — od autora/ki tekstu] widzą, iż tak wiele brakuje ich dobru [...] (to znaczy brakuje im samym); niepokój zaś dlatego, że widzą, że tak trudne jest uzupełnienie wszystkich tych braków [...]. Uczą się bowiem z doświadczenia [...], że im więcej mają, tym więcej pragną, a nadto [...] żebrzą, jakkolwiek byłby ich los. Z martwienia się, jakby z dzikiego wina jakiejś złej latorośli, rodzi się przebiegłość, chytryść, spryt, który [...] opiera się na [...] dostrzeganiu środków, które służą do osią-

²⁵ A. Geulincx, dz. cyt., s. 151, 152.

²⁶ Tamże, s. 152, 153.

gnięcia korzyści [...]. Tego zaś najbardziej gorzkimi owocami są [...] niepowodzenia, hańba i służalczość²⁷.

Warto natomiast wyraźnie odróżniać przezorność od przebiegłości, chytryści, sprytu. Ta pozytywna właściwość cnoty nie powinna kojarzyć się z pejoratywnymi cechami. W powyższych wypowiedziach kryje się życiowa mądrość, zbieżna ze współczesną wiedzą teologiczną, psychologiczną, socjologiczną i pedagogiczną. Rozważania Geulincxa mogą więc i dziś służyć chrześcijańskiemu wychowaniu młodego pokolenia oraz okazać się nieocenione w udzielaniu skutecznej pomocy edukacyjnej lub psychoterapeutycznej tym, którzy znajdują się w sytuacjach trudnych, granicznych, kryzysowych, na przykład cierpiącym z powodu odrzucenia, osłabienia więzi uczuciowej, choroby, osamotnienia.

4. Etapy i geneza przezorności

Wyodrębnienie i opis etapów przezorności wydają się istotne zarówno w etyce, jak i w pedagogice. Łatwiej bowiem zaplanować i przeprowadzić proces wychowania moralnego dzieci i młodzieży, gdy można podzielić go na etapy. Oto zaproponowane przez Geulincxa dwa etapy przezorności:

- Etap pierwszy: odwrócenie się umysłu od rzeczy zewnętrznych, które mogą wywoływać niepokój i powstrzymywanie człowieka od słuchania rozumu. Etap ten stanowi rodzaj ustawicznego wycofywania się umysłu z preferowania sfery myślowej.
- Etap drugi: zwrócenie się umysłu do wnętrza (w głąb siebie). Etap ten polega na ukierunkowaniu uwagi umysłu (*mens*) na rozum, a przede wszystkim przejawia się w takim głębokim wsłuchiwanie się w siebie, by móc „radzić się w każdym nadarzającym się zajęciu tej świętej wyroczni rozumu”²⁸. Tylko we własnym wnętrzu umysł odkrywa rozum przemawiający do niego i nauczający. Cokolwiek z zewnątrz umysł przynosi oczom i uszom, odnosi do rozumu po to, aby zostało dokładnie zbadane. Odzwierciedlają to słowa: „[...] przykładamy do tego kamień probierczy, abyśmy [...] osądzili, czy na-

²⁷ Tamże, s. 151.

²⁸ A. Geulincx, dz. cyt., s. 41.

leży to przyjąć, czy odrzucić [...]. Chociaż bowiem są pewne rzeczy, które wymykają się możliwościom rozumu i nie powinny być oceniane według jego kryteriów, to jednak dzięki czemu dowiedzieliśmy się tego? Z całą pewnością tylko dzięki [...] rozumowi. Dlatego więc [...] także te rzeczy poddają się badaniu rozumu”²⁹.

W genezie przezorności filozof zaakcentował znaczenie czterech zasadniczych czynników: ostrożności, umiejętności przewidywania, powściągliwości oraz posłuszeństwa względem rozumu. Odnośnie do pierwszego czynnika pisze:

Ostrożność (*circumspectio*) zwraca się ku działaniu i je względem wszystkich jego okoliczności tak porządkuje i układa, aby wszędzie zgadzało się ze wskazaniami rozumu; czyli ostrożność robi to, że takie jest działanie, jaką zasadę ma rozważająca roztropność. Tak jak malarz [...] najpierw zwraca się ku swojemu wzorcowi, na przykład ku człowiekowi, którego podjął się namalować, potem zaś dzięki owemu spojrzeniu na wzorec podobny obraz tworzy, tak roztropność właściwa pojmuje to, co rozum nakazuje, ostrożność zaś dzięki owemu pojmowaniu tak działanie ogranicza i porządkuje, aby przez posłuszeństwo takie właśnie miało miejsce [...], jakie roztropność pojęła w polecającym rozumie. Ostrożność więc nade wszystko zajmuje się okolicznościami działań i o te ma staranie i wybiera według wskazania rozumu. Albowiem to, co w jednych okolicznościach dozwolone i zaszczytne, w innych jest niedozwolone i haniebne. Na przykład [...] wolno bogatemu człowiekowi przyjmować na ucztę wielu przyjaciół, biednemu nie; wolno tu nocą bez świateł wyjść na ulicę, gdzie indziej, gdzie tego władza zakazała, nie wolno. Okoliczności, których rozważaniem zajmuje się ostrożność, zawarte są w tym powszechnie znanym werście: „Kto? co? gdzie? z pomocą czego? dlaczego? w jaki sposób? kiedy?”³⁰.

Zachowywanie ostrożności wiąże się z doskonaleniem również umiejętności przewidywania, czyli antycypacji. Potwierdza to Geulincx w następującym fragmencie:

Z ostrożności naturalnie wynika przewidywanie (*providentia*). Ilekroć bowiem starannie rozważamy okoliczności działania, które należy wykonywać [uwzględnić

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 157–158.

— od autora/ki tekstu] (co jest zadaniem ostrożności), bez wątpienia widzimy, co z naszego działania może wynikać dla nas samych, jak i dla innych ludzi (co jest służbą przewidywania). Wśród części przewidywania, bez wątpienia pierwszą jest: strzec się zgorzenia. Zgorzenie zaś nie jest niczym innym, niż sposobnością grzeszenia zaczerpniętą z działania kogoś innego³¹.

Kontynuując te wywody, skłaniające do refleksji nad warunkami doskonalenia umiejętności antycypacyjnych, filozof opisuje dwa typy zgorzenia:

— Zgorzenie dane (teologowie nazywają je zgorzeniem słabych). Wypływa ono z winy tego, kto je czyni; jako przykład autor podaje zachętę lub przymuszanie kogoś do opróżnienia kielicha (picia alkoholu), co prowadzi go do pijaństwa. Przyczyną tego typu zgorzenia stała się więc niegodziwość, dlatego człowiek dobry powinien się go wystrzegać.

— Zgorzenie przyjęte (teologowie nazywają je zgorzeniem faryzeuszy). Ten typ zgorzenia nie wynika z winy tego, który spowodował zgorzenie, lecz tego, który je przyjął. Jako przykład można podać zgorzenie człowieka prawego, który doznaje nienawiści od swego otoczenia z powodu prawości, której mu zazdroszą. Człowiek ten nie jest niczemu winny, a przyczyną zgorzenia nie jest jego niegodziwość. Dlatego człowiek dobry nie musi wystrzegać się takich zgorzeń. Jego właściwym postępowaniem powinno być raczej lekceważenie zachowania otoczenia (dziś powiedzielibyśmy: zbagatelizowanie sytuacji, w której się znalazł, nawet najbardziej dyskomfortowej)³².

Choć może wydawać się, że termin „zgorzenie” należy już do anachronicznych, powyższa charakterystyka rodzi wiele asocjacji, które wyraźnie nawiązują do współczesnych okoliczności i interakcji zachodzących w wielu środowiskach społecznych.

Z kolei trzeci czynnik: powściągliwość (*discretio*), w opinii Geulincxa, jest

[...] roztropności częścią najsubtelniejszą, która zajmuje się rozróżnianiem tych [działań], które na pierwszy rzut oka i w powszechnym mniemaniu [...] bardzo są sobie pokrewne, między którymi jednak jest olbrzymia etyczna różnica, dlatego że jedno z nich jest dobrem, drugie złem. I tu najpierw przychodzą na myśl polecenie i po-

³¹ Tamże, s. 164.

³² Zob. tamże.

zwolenie, które często ludowi wydają się mieć ten sam zakres, być tej samej natury, chociaż [...] bardzo między sobą różnią się; często bowiem wolno pozwolić na to, czego nigdy nie wolno polecić³³.

Jako egzemplifikację warto podać sytuacje: spożywania alkoholu i palenia papierosów. Zezwolenie na zastosowanie używek nie jest tożsame z ich zalecaniem. Ukazanie tej subtelnej różnicy może okazać się pomocne w pedagogice stosowanej, zwłaszcza zaś w procesie wychowania moralnego oraz procesie wychowania resocjalizacyjnego.

Geulincx niezwykle sugestywnie wyjaśnia również znaczenie posłuszeństwa w genezie przezorności:

Dwie są części posłuszeństwa: czynić i poniechać; poniechać tego, czego rozum zabrania, czynić to, co każe. W rzeczach fizycznych jedno i proste jest hasło rozumu: pokazywać; w moralnych dwojaki [...]: zalecać i zabraniać [...]. Jedynie więc w rzeczach moralnych miejsce ma posłuszeństwo, które wobec tego do zabraniającego rozumu stosuje poniechanie, do polecającego działanie. A z pewnością to, co każe rozum, należy czasem zrobić; czego zabrania, nigdy nie należy czynić [...]. Na przykład: rozum każe jeść, pić, odświeżać ciało, to więc czasem należy czynić [...]; lecz rozum zabrania zabić siebie, tego więc nigdy nie należy czynić³⁴.

Filozof twierdzi ponadto, że: „Dlatego jest się posłusznym rozumowi, że kocha się rozum [...] więc tylko miłość rozumu (to znaczy cnota) płodzi posłuszeństwo”³⁵. „Posłuszeństwo [...] przynosi pewną przezorność i roztropność”³⁶, jednak nie automatycznie. Posłuszeństwo nie stanowi, jak można by sądzić, przyczyny przezorności, lecz jej warunek, ponieważ „jedyną przyczyną bycia [prawdziwie — od autora/ki tekstu] posłusznym jest miłość”³⁷. Interpretując te fragmenty odbiorca dochodzi do przekonania, że tylko uprzednia miłość rozumu może zrodzić reakcję posłuszeństwa wobec niego, a dopiero później z posłuszeństwa wypływa postawa przezorności. Jakże istotna to w pedagogice wiedza,

³³ Tamże, s. 165.

³⁴ Tamże, s. 44.

³⁵ Tamże, s. 203–204.

³⁶ Tamże, s. 203.

³⁷ Tamże.

podkreślająca „rodowód” wszelkiego dobra moralnego, cnoty w postawie miłości wobec Boga oraz bliźniego. Pedagodzy i nauczyciele powinni więc rozumieć, że zanim postawią swym wychowankom czy uczniom wymóg posłuszeństwa, wpieryw muszą nawiązać z nimi relację opartą na wzajemnej sympatii i zaufaniu — jak powiedziałyby Jan Władysław Dawid³⁸ — na miłości dusz ludzkich.

5. Rezultaty uosabiania przezorności i skutki jej niedoboru, czyli o znaczeniu przezorności

Rezultaty urzeczywistniania cnoty określa Geulincx mianem nagród. Nagrodami za uosabianie przezorności okazują się więc przede wszystkim:

- Mądrość, a raczej roztropność (*prudencia*). Twierdzi on, że: „Owozem przezorności jest mądrość. Albowiem mądrość nie jest niczym innym, niż właściwym rozumieniem tego, co wskazał prawy rozum, to zaś bez wątpienia naturalnie wypływa z gorliwego słuchania rozumu. W jaki sposób bowiem dowiesz się, co mówi rozum, jeśli nie słuchasz, ilekroć mówi? Jeśli prawdziwie słuchasz, już jesteś przezorny i łatwo także pojdziesz, co mówi, i tak staniesz się mądry. Mądrość w sprawach etycznych, czyli moralnych [...] jest nazwana roztropnością”³⁹, w odróżnieniu od mądrości spekulatywnej, która rodzi się dopiero po osiągnięciu roztropności. Wsłuchiwanie się w siebie i wytrwałe dociekanie prawdy zdają się więc kluczowe w wykazywaniu się przezornością.
- Sama cnota wraz z jej właściwością: przezornością. „[...] sama cnota jest wśród swoich nagród [...] najpiękniejszą i największą [...] nagrodą i zapłatą”⁴⁰ — przekonuje filozof. Kontynuacji tej myśli można doszukać się w innym jeszcze fragmencie tego myśliciela: „Podąża się zatem naprzód po boskim i wiecznym kole od cnoty do cnoty. Szczęśliwy ten, kto siebie samego i wszystkie swoje pragnienia zamknął w tym kole i kto dlatego tylko chce być uczciwy, żeby zawsze coraz bardziej być uczciwym”⁴¹.

³⁸ J.W. Dawid, *O duszy nauczyciela*, Warszawa 1948.

³⁹ Tamże, s. 42.

⁴⁰ Tamże, s. 150.

⁴¹ Tamże.

— Wyzwolenie człowieka. Filozof pisze: „Ponieważ robię to, co każe rozum, wyzwalam się i już dłużej nie służę nikomu [...], sam Bóg mnie przyjmuje”⁴². Ostateczne wyzwolenie człowieka zależy już w mniejszym zakresie od siebie samego, w większym natomiast od Boga.

Z kolei niedobór przezorności rodzi dla człowieka niekorzystne skutki, nazywane przez Geulincxa karami za porzucenie drogi cnoty. Oto wspomnianych sześć sankcji:

- Zmartwienie, smutek i niepokój. Człowiek martwi się o sprawy doczesne i odczuwa smutek, bo ma świadomość, jak wiele mu brakuje. Przeżywa również niepokój, ponieważ wie, jak trudne jest do osiągnięcia to, czego mu brakuje.
- Zniewolenie. Wolność człowieka zmienia się w służbę samemu sobie.
- Ograniczenie. Działania ludzi zostają zredukowane do czynienia tylko tego, czego chcą.
- Osamotnienie. Człowiek zostaje pozostawiony sam sobie i nie ma już nikogo zaprzyjaźnionego (w przeciwieństwie do ludzi dobrych, którzy nawet porzuceni przez innych, zachowują zawsze Boga).
- Zuchwałość, czyli wzgarda dla rozumu. Wynika z odwrócenia się od porządku (cnota bowiem jest uporządkowana) i postępowania zalecanego.
- Wzgardzenie Bogiem jako najwyższy wymiar kary za grzechy. Przewrotności przyznano tu pejoratywną oceną moralną jako przejawowi niesławy, który prowadzi człowieka wprost do rozpacz⁴³.

Nagrody za uosabianie przezorności, zwłaszcza zaś najistotniejsza z nagród: bliskość z Bogiem, oraz kary wynikające z niedoboru przezorności, zwłaszcza oddalenie się od Boga, uzmysławiają niebagatelne znaczenie indywidualne i społeczne analizowanej tu właściwości cnoty.

6. Przeszkody na drodze urzeczywistniania przezorności

Geulincx uważa, że proces samodoskonalenia wprawdzie nie przebiega bezproblemowo, jednak człowiek doświadczający przeróżnych trudności nie pozostaje wobec nich bezbronny. Autor ten podaje trzy główne przeszkody

⁴² Tamże, s. 294.

⁴³ Zob. J. Usakiewicz, dz. cyt., s. 20; A. Geulincx, dz. cyt., s. 153.

(„wrogowie cnoty”), które mogą piętrzyć się w procesie nabywania przezorności. Należą do nich:

- Cieleśność jako ludzka skłonność do czynienia tylko dobra, które sprawia przyjemność. Człowiek działa w ciele i podlega mu, co rodzi pewne ograniczenia i utrudnienia w realizacji cnoty. Ludzie doznają uczuć⁴⁴ za sprawą swej cieleśności. Nie są one niczym złym, ponieważ to dzięki nim są ludźmi. Złe może okazać się to, do czego ludzie dają się prowadzić uczuciom. Bóg dał im uczucia, ale nie chciał, aby za nimi podążali. Mają one towarzyszyć ich działaniom i świadczyć o ludzkiej naturze. Stosunek do uczuć pozwolił filozofowi wyszczególnić trzy rodzaje ludzkiego życia (dziś określone jako style życia): a) życie powodowane uczuciem (typowe dla ludzi prostych), b) życie wbrew uczuciu, stale podejmując próby ograniczenia wpływu uczuć na postępowanie człowieka (typowe dla filozofów), c) życie mimo uczucia, czyniąc to, co każe rozum (typowe dla chrześcijan). Cieleśność jako pierwszy wróg cnoty stanowi największe zagrożenie w okresie młodości. Przeszkoda w postaci cieleśności oddziałuje na człowieka przez pewien czas, dlatego możliwe staje się opamiętanie i zmiana swego postępowania.
- Świat, czyli wzgląd na przyjemności czerpane z obcowania z innymi ludźmi, przede wszystkim z doznawanego poważania. Świat jako drugi wróg cnoty zagraża najwyraźniej ludziom dorosłym (w okresie dojrzałości). Ujmowany jako przeszkoda również oddziałuje na człowieka przez pewien czas, umożliwiając mu zmianę swego nagannego postępowania.
- Upór (utożsamiany z szatanem), czyli skłonność do trwania w określonym destruktywnym postępowaniu tylko dlatego, że się je rozpoczęło. Upór jako trzeci wróg cnoty dominuje w okresie senioralnym (w starości). Przeszkoda w postaci uporu okazuje się najbardziej podstępna, a popadnięcie w nią może oznaczać dla człowieka katusze wieczne⁴⁵.

Wymienione przez Geulincxa przeszkody, zwłaszcza cieleśność i świat nie mają charakteru utrudnień stałych. Człowiek jest narażony na nie najbardziej w pewnych okresach życia, dlatego łatwiej je przezwyciężyć. Za najsilniej zagrażającą życiu duchowemu uważa filozof trzecią przeszkodę: upór, ponieważ ten niemalże uniemożliwia zmianę czyjegóż destruktywnego postępowania.

⁴⁴ Zob. też Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, F. Bednarski, P. Bełch, London 1967; tenże, *Dysputy o uczuciach*, tłum. A. Białek, red. J. Daszkiewicz, Lublin 2020.

⁴⁵ Zob. J. Usakiewicz, dz. cyt., s. 19, 20.

Postawa uporu jako trwanie w negatywnych skłonnościach blokuje człowiekowi dostęp do odbioru wielu pozytywnych wpływów (zwłaszcza pochodzących od samego Stwórcy czy aniołów⁴⁶) i wzorców. Jest to zatem postawa, która wydatnie utrudnia również procesy wychowania oraz samowychowania.

7. Trud kształtowania przezorności w sobie i innych ludziach

Kluczowymi zagadnieniami w etyce Geulincxa są kwestie teleologiczne. Jego zdaniem, cele określają rodzaj działań godnych uwagi, natomiast środki prowadzą do wyznaczonych celów. Filozof wyróżnia dwa rodzaje/typy celów:

- cel działania, czyli to, do czego jakaś rzecz z natury służy;
- cel działającego, czyli to, z powodu czego ktoś trzyma się i stara.

Zarówno w celu działania, jak i w celu działającego daje się, w jego przekonaniu, wyodrębnić kolejne cele: cel, ze względu na który podejmowane jest działanie, oraz cel, na korzyść którego dokonuje się działanie. Rozpatrując wyliczone typy celów, Geulincx zauważa ponadto, że w ludzkim postępowaniu można zaobserwować obecność dwóch kolejnych typów celów:

- celu ostatecznego, który nie jest podporządkowany innym celom; jest nim Bóg jako przyczyna wszystkiego, co istnieje⁴⁷;
- celów podporządkowanych, których osiągnięcie nie stanowi kresu działań. Cele te proponuje ujmować jako środki prowadzące do celu ostatecznego⁴⁸. Przykładem celu podporządkowanego jest choćby osiągnięcie harmonii, która zdaniem myśliciela „[...] polega na [...]: usuwaniu tego, czego jest [...] ponad miarę [...], oraz uzupełnieniu o to, czego do pełnej miary brakuje”⁴⁹. Zaznacza jednak, że „nikt [...] nie kocha miary i reguły, jeśli nie harmonizuje z nią to, co należy zmierzyć lub uregulować”⁵⁰.

Kształtowanie przezorności w sobie bądź w innych ludziach stanowi zatem także, zgodnie z przeświadczeniem filozofa, cel podporządkowany, a raczej śro-

⁴⁶ Zob. T. Stępień, *Anioł jako pedagog. Św. Tomasz z Akwinu o wychowaniu ludzi przez aniołów*, „Paideia” 4/2022, s. 25–42.

⁴⁷ Zob. A. Geulincx, *Metaphysics*, transl. M. Wilson, A. Christoffel, London 1999.

⁴⁸ Zob. J. Usakiewicz, dz. cyt., s. 18, 19.

⁴⁹ A. Geulincx, dz. cyt., s. 219.

⁵⁰ Tamże.

dek służący realizacji celu ostatecznego. Ta swoista teleologia Geulincxa może również aktualnie sprawdzić się w procesie wychowania, w którym wiele zależy od uświadomienia sobie różnic między celami i środkami działania, a przede wszystkim od wyboru celów i środków optymalnych w integralnym rozwoju oraz samorozwoju dzieci i młodzieży.

Do środków pomocnych w urzeczywistnianiu przezorności filozof zaliczył: rozważanie, przemyślanie, zastanawianie się („roztrząsanie w duchu”) nad tymi kwestiami, w których „zajaśniała nam [...] wyraźnie prawda i rozum”⁵¹, mimo iż zdają się wymykać ludzkiemu rozumieniu i poznaniu. Ta „poufałość z rozumem” zostaje zapoczątkowana dzięki: po pierwsze — częstemu powtarzaniu czynności związanych z osądem rozumowym, po drugie zaś — pielęgnowaniu tych nauk, które przysparzają radości z dowodzenia, a są nimi nauki matematyczne⁵². Myśliciel tak wyjaśnia i jednocześnie podpowiada rodzicom oraz wychowawcom: „[...] nieokrzesej młodości, którą postanowiliśmy kształtować w kierunku prawdziwej i szczerzej cnoty, lepiej nie możemy radzić, niż jeśli ją w tym wieku, który uważa się za mniej sposobny do etyki, powierzymy najpierw tym naukom, w których mają znaczenie [...] rozum i dowodzenie, a są to geometria i arytmetyka oraz pewne inne”⁵³.

Dla starszej młodzieży proponuje wprowadzić już zajęcia o tematyce etycznej i moralnej, na których zajmie się gorliwym rozpatrywaniem tego typu kwestii. Nie wystarczy wówczas konsekwentne przekazywanie reguł moralnych przez prowadzącego takie zajęcia, lecz konieczne okazuje się wyznaczanie zadań (wykonywanych nie tyle w okolicznościach zewnętrznych, ile w duchu) dyskutującym i argumentującym⁵⁴. W kształtowaniu w wychowankach przezorności nieocenione wydają się też spotkania z ludźmi, znaczące pod względem etycznym.

Proces wychowania bądź samowychowania, prowadzący do ukształtowania przezorności, w poglądach myśliciela, jawi się jako niełatwy realizacyjnie, choć bez wątplenia zasługujący na starania rodziców, wychowawców, kapłanów, katechetów, którzy komunikują się na co dzień z dziećmi i młodzieżą. Konieczność stałego podejmowania trudu kształtowania przezorności ujawnia filozof w następującym fragmencie:

⁵¹ Tamże, s. 41.

⁵² Tamże, s. 203.

⁵³ Tamże, s. 42.

⁵⁴ Tamże, s. 204.

[...] umysł ludzki [...] spokojnie powinien znosić swoją kondycję i z pewną pobłażliwością i cierpliwością [...] w [...] zmianach losu słuchać rozumu, trudzić się i z chęcią, i (jak powiada Pismo Świąte) „w pocie oblicza swego”, aby [...] dzięki wielu staraniom osiągnąć to, do czego zdobycia nie może wystarczyć jedno staranie. I powinno się pamiętać, że nie należy swojego starania mierzyć rzeczą i wynikiem, lecz swojego ducha postanowieniem i zamiarem, oraz że nie można mu przypisać tego, iż jeśli w przedmiocie kryje się jakaś nieprawość, to ją po zastosowanym badaniu pilnym [...] ukrył⁵⁵.

W zaprezentowanym fragmencie Geulincx nie tylko próbuje skłonić ludzi do wysiłku samowychowawczego, lecz uważa również, że cierpliwym wysiłkom powinno przyświecać dążenie do uczciwości, prawości oraz właściwie rozumianej pobożności.

8. Podsumowanie

Dziedzictwo siedemnastowiecznego profesora filozofii i lekarza Arnolda Geulincxa okazuje się dziś niezwykle atrakcyjne nie tylko dla przedstawicieli tej dyscypliny. Również pedagodzy mogą odnaleźć w nim skarbnicę teoretycznej mądrości wychowawczej (pokłady myśli inspirującej do głębokiej refleksji moralnej) oraz mądrości praktycznej (zasoby celów i środków edukacyjnych, pomocnych w rozwiązywaniu złożonych sytuacji komunikacyjnych w różnych środowiskach).

W rezultacie hermeneutycznych studiów nad źródłami pierwotnymi i wtórnymi udało się otrzymać odpowiedzi na podane we wprowadzeniu problemy badawcze. Etyka stanowi dla Geulincxa konsekwencję przyjęcia określonych koncepcji metafizycznych, a także ukoronowanie rozważań filozoficznych. Jej przedmiotem pozostaje głównie namysł nad cnotą i ludzką wielkością moralną. Zarówno więc pewnik odnoszący się do metafizyki, jak i pewnik etyczny zostały przyjęte przez niego aksjomatycznie oraz nazwane fundamentem etyki. Cnotę określa filozof jako „miłość do prawego rozumu” oraz do „Boga samego w sobie”. Rozumu Geulincx nie definiuje, lecz ujmuje intuicyjnie. Postrzegając rozum jako boski pierwiastek w człowieku, filozof ten nadaje człowiekowi także znamiona wielkości metafizycznej, którą może zyskać dzięki bezpośredniemu

⁵⁵ A. Geulincx, dz. cyt., s. 296–297.

kontaktowi z Bogiem. Do czynności sprawnego rozumu należą: wskazywanie i polecanie optymalnego postępowania, zabranianie niewłaściwego, regulacja i zobowiązanie do odpowiedniego zachowania. Przeworność, czyli „słuchanie rozumu”, uznawana powszechnie za cnotę główną, w jego przekonaniu, jest raczej właściwością cnoty współwystępującą z trzema innymi właściwościami: posłuszeństwem (wypełnianiem zaleceń rozumu); sprawiedliwością (dostosowaniem się do rozumu); pokorą (nienadmierną dbałością o siebie). Przeworność stanowi cechę jednoznacznie pozytywną, istotny wyróżnik ludzi dobrych. Nie należy mylić jej więc z zamartwianiem się (oraz smutkiem czy niepokojem), a także z przebiegłością.

W genezie przeworności filozof zaakcentował znaczenie czterech czynników: ostrożności, umiejętności przewidywania, powściągliwości oraz posłuszeństwa względem rozumu. Wyodrębnił i scharakteryzował również dwa etapy przeworności. Etap pierwszy polega na odwróceniu się umysłu od rzeczy zewnętrznych, które mogą wywoływać niepokój i powstrzymać człowieka od słuchania rozumu. Etap ten wiąże się z ustawiczną rezygnacją z preferowania sfery zmysłowej. Etap drugi wyraża się w zwróceniu się umysłu w głąb siebie. Polega zatem na ukierunkowaniu umysłu na rozum (tylko we własnym wnętrzu umysł odkrywa rozum przemawiający do niego i nauczający; cokolwiek umysł przynosi zmysłom, odnosi do rozumu po to, aby zostało dokładnie zbadane), a przede wszystkim na uważnym wsłuchiwanie się w wyrocznię rozumu.

Rezultaty urzeczywistniania cnoty określa Geulincx mianem nagród. Nagrodami za uosabianie przeworności okazują się przede wszystkim: mądrość (a raczej roztropność), sama cnota (wraz z jej właściwościami) i wyzwolenie człowieka. Z kolei niedobór przeworności rodzi niekorzystne skutki, nazywane przez Geulincxa karami za porzucenie drogi cnoty. Oto wspomnianych sześć sankcji: zmartwienie, smutek i niepokój; zniewolenie (samym sobą); ograniczenie (do działania zaspokajającego własne potrzeby i żądze); osamotnienie (brak przyjaciół); zuchwałość, czyli wzgarda dla rozumu; wzgardzenie Bogiem (jako najwyższy wymiar kary za grzechy, a przewrotność stanowi przejaw niesławy prowadzący człowieka do rozpaczki). Nagrody za uosabianie przeworności oraz kary wynikające z niedoboru przeworności uzmysławiają niebagatelne znaczenie indywidualne i społeczne analizowanej tu właściwości cnoty.

Geulincx podaje trzy główne przeszkody, które mogą powstać w procesie nabywania przeworności. Należą do nich: a) cielesność jako skłonność ludzi

do czynienia tylko tego dobra, które sprawia przyjemność; człowiek działa w ciełe i podlega mu, co rodzi utrudnienia w realizacji cnoty, b) świat, czyli wzgląd na przyjemności czerpane z obcowania z innymi ludźmi, przede wszystkim z doświadczania uznania, poważania, c) upór (utożsamiany z szatanem) jako skłonność do trwania w określonym destruktywnym postępowaniu tylko dlatego, że się je zapoczątkowało.

W swych rozważaniach etycznych myśliciel zajął się szczegółowo kwestiami teleologicznymi. Cele pojmuje jako rodzaj działań godnych uwagi, natomiast środki — jako prowadzące do wyznaczonych celów. Filozof wyróżnia kilka typologii celów. Pierwsza z nich dostarcza opisu dwóch typów celów: a) celu działania, czyli tego, do czego jakaś rzecz z natury służy, b) celu działającego, czyli tego, z powodu czego ktoś się stara. Kolejna typologia obejmuje cele: a) cel, ze względu na który podejmowane jest działanie, b) cel, na korzyść którego dokonuje się działania. Trzecia typologia uwzględnia inne jeszcze typy celów: a) cel ostateczny, który nie jest podporządkowany innym celom; jest nim Bóg jako przyczyna wszystkiego, co istnieje, b) cel/e podporządkowany/e, którego/których osiągnięcie nie stanowi kresu działań; proponuje ujmować je jako środki prowadzące do celu ostatecznego. Natomiast do środków pomocnych w urzeczywistnianiu przezorności zaliczył: rozważanie, przemyśliwanie, zastanawianie się nad tymi kwestiami, w których jaśniej prawda, mimo iż zdają się wymykać ludzkiemu rozumieniu i poznaniu. Taką „poufałość z rozumem” można zainicjować w młodszych wychowankach dzięki częstemu powtarzaniu czynności związanych z osądem rozumowym oraz pielęgnowaniu miłości do nauk, które opierają się na dowodzeniu, takich jak matematyka. Dzieci starsze mogą już korzystać z dobrodziejstw zajęć edukacyjnych z zakresu etyki. Nie bez znaczenia w nabywaniu przezorności pozostaje także identyfikacja z ludźmi uosabiającymi cnotę przezorności.

Bibliografia

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

Chmaj L., *Okazjonalizm. Geneza i rozwój*, Warszawa 1937.

Cienkowski W., *Praktyczny słownik wyrazów bliskoznacznych*, Warszawa 1993.

Dawid J.W., *O duszy nauczycielstwa*, Warszawa 1948.

- Domeracki P., Jaranowski M., Zdrenka M.T., *Sześć cnót mniejszych*, Toruń 2019.
- Geulincx A., *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007.
- Geulincx A., *Metaphysics*, transl. M. Wilson, A. Christoffel, London 1999.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Hume D., *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013.
- Inny słownik języka polskiego PWN. P-Ż*, red. M. Bańko, Warszawa 2017.
- Jaśtał J., *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne*, Kraków 2015.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój znaczenia*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005.
- Kant I., *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 2018.
- Kunowski S., *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2003.
- Kupś T., „Zło radykalne” z perspektywy filozofii i religii Immanuela Kanta, [w:] *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Toruń 2009.
- Lekka-Kowalik A., *Cnota*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2016, s. 168, 169.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 1, cz. 2: P, Warszawa 1811, s. 582–583.
- Lorenc W., *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa 2019.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Milerski B., *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011.
- Przyłębski A., *Hermeneutyka. Odsztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.
- Rousset B., *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris 1999.
- Słownik przewodnik filozoficzny. Osoby — problemy — terminy*, red. A. Maryniarczyk, M. Nawracała-Urban, A. Czajczyk, Lublin 2012.
- Stępień T., *Anioł jako pedagog. Św. Tomasz z Akwinu o wychowaniu ludzi przez aniołów*, „Paideia” 4(2022), s. 25–42.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy o uczuciach*, tłum. A. Białek, red. J. Daszkiewicz, Lublin 2020.
- Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, F. Bednarski, P. Bełch, London 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. F. Bednarski, P. Bełch, London 1972.
- Usakiewicz J., *Wstęp tłumaczk*, [w:] A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty 2007, s. 5–23.

Żywczok A., *Gratyfikacje płynące z życia dobrego. Refleksje inspirowane poglądami etycznymi Arnolda Geulincxa (1624–1669)*, „Paideia” 4/2022, s. 43–66.

PRUDENCE AS A PROPERTY OF VIRTUE. ARETOLOGICAL AND PEDAGOGICAL INQUIRIES IN THE CONTEXT OF THE VIEWS OF ARNOLD GEULINCX (1625–1669)

Summary

The consideration of prudence as reflected in the philosophical output of the Flemish–Dutch Renaissance thinker Arnold Geulincx (1625–1669) has primarily served to reactivate a virtue rarely explored today and infrequently included in scholarly discourses. The present analysis was undertaken so that the importance of the virtue of foresight in the public perception is not lost, and so that it is not forgotten in the upbringing and self–education processes of the younger generation. The subject of the research presented in this article is therefore Arnold Geulincx’s perception of prudence (as a property of virtue), as well as the transmission of his message regarding the importance and the ways of shaping this valuable human trait. The use of hermeneutic methods has streamlined the research process involved in the in–depth analysis of the sources, and the structure of the article, built up from eight substantive parts, has facilitated the clear presentation of the results of the exploration. In addition to the introduction, the opening section provides an explanation of the concepts characteristic of Geulincx’s ethics: ethics, virtue, reason and foresight. This is followed by a description of the origins and stages of prudence, as well as the rewards of prudence and the sanctions suffered as a result of its deficiency. Obstacles to the realisation of foresight are also revealed. At the same time, possibilities for its educational shaping are shown. The final part of the article is a conclusion, in which the solution to the research problems is provided. The conclusions may be of interest primarily to representatives of social and humanistic disciplines, but also to practising pedagogues, facilitators and animators working with children and young people on a daily basis.

Keywords: virtue, forethought, aretology, Arnold Geulincx, hermeneutics.

MARINA SALTYKOWA-WOLKOWICZ
(MARYNA SALTYKOVA-VAUKOVICH)¹

ANALIZA WYBRANYCH PROBLEMÓW
WYCHOWAWCZYCH W UJĘCIU
MORALNO-TEOLOGICZNYM
W.W. ZEŃKOWSKIGO (1881-1962),
K.D. USZYŃSKIEGO (1823-1871)
I O. PORYFYRYJA Z GÓRY ATOS (1906-1991)

1. Wprowadzenie. 2. Zasady pedagogiki prawosławnej w dziełach W.W. Zenkowskiego. 3. Antropologiczne idee nauczyciela religii K.D. Uszyńskiego. 4. Idee i metody pedagogiki prawosławnej greckiego Zakonnika Porfiryja. 5. Podsumowanie.

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest problemowi uzasadnienia pedagogiki prawosławnej. Rozwój świata duchowego współczesnego człowieka jest bardzo ważnym zadaniem pedagogicznym. Religia jako jeden z głównych elementów kultury duchowej pomaga człowiekowi wyeliminować dysharmonię w duszy, przystosować się do trudnych okoliczności życiowych. Artykuł opisuje metodyczne podstawy pedagogiki prawosławnej w pracach filozofa, pedagoga W.W. Zeńkowskiego. Analizowane prawosławne zasady edukacji i wychowania w pracach

¹ Dr hab. pedagogiki, Wydział Nauk Społecznych Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach; e-mail: maryna.saltykova-vaukovich@uph.edu.onet.pl; ORCID: 0000-0002-1048-8084.

antropologicznych naukowca i nauczyciela D.I. Uszyńskiego. Artykuł przedstawia jego etyczną koncepcję nauczyciela, a także elementy teorii wychowania moralnego. Analizowana jest teoria pedagogiczna XX-wiecznego zakonnika z góry Atos Poryfiryja, która jest wynikiem jego wieloletnich doświadczeń duszpasterskich. Omówiono kierunki jego pedagogiki rodziny, metody prawosławnego wychowania młodzieży, którymi się posługiwał.

Słowa kluczowe: Pedagogika prawosławna, chrześcijaństwo, antropologia, religia, kultura osobowości, metody wychowania, wychowanie, duchowość.

1. Wprowadzenie

Obecnie, gdy świat przechodzi bardzo silne katastrofy, do najważniejszych zadań wychowania należą: rozwój moralny jednostki, wychowanie wartości moralnych i doświadczanie zachowań moralnych, przyswajanie pojęć kultury, duchowości jako podstawowych wartości. Niestety, nawet osoba wykształcona nie zawsze jest osobą wysoko kulturalną, a dziś, w naszym społeczeństwie jest wielu ludzi o dość solidnej wiedzy, ale o niskim poziomie duchowości i moralności. Istnieje pilne zadanie edukacji i wychowania — kształtowanie kultury osobowości, budzenie jej aktywności moralnej poprzez rozwój duchowego świata każdego człowieka. Zadanie to powinno być rozwiązane poprzez estetyzację, humanitaryzację i doskonalenie kultury ogólnej procesu pedagogicznego w całym systemie edukacji.

Próbując duchowo przetrwać pośród katastrofalnych zmian, wojen i przeobrażeń, które zaburzały naszą społeczną egzystencję, wracamy do zrozumienia roli religii w świecie.

Nasza epoka to okres kontrastów i sprzeczności, przemian społecznych i kulturowych stwarzających przed człowiekiem trudne do rozwiązania problemy z przystosowaniem się do nowych warunków życia. Nasze dzisiejsze społeczeństwo w istocie deifikowało naukę, stało się społeczeństwem konsumpcji, kultury masowej, alienacji i ucisku. Swoimi apelami i napięciami odwołuje się do instynktownych potrzeb młodego człowieka, oferuje obcy sposób życia, tworzy dla niego drugorzędne wyobrazeniowe potrzeby, pielęgnuje nastroje narcyzmu, samozadowolenia. Dlatego nastolatek, młody człowiek

często rozwija błędny pogląd, pędzi na zewnątrz, nie mając wewnętrznego oporu moralnego.

Badając duchową gotowość do komunikacji pedagogicznej w okresie adaptacji, należy zwrócić uwagę na to, że głównym pytaniem dla każdego człowieka zawsze było i pozostaje pytanie o sens życia. Religia pomaga człowiekowi w przestrzeganiu zasad życia duchowego, wyeliminować dysharmonię w duszy, przystosować się, wyleczyć z dolegliwości moralnych, namiętności, które są przyczyną wszelkich ludzkich kłopotów. Religia jest jednym z najważniejszych elementów kultury duchowej, jej główną funkcją jest pomoc człowiekowi w przezwyciężeniu historycznie zmiennych, przejściowych aspektów jego istnienia i podniesieniu człowieka do czegoś absolutnego i niezmiennego.

2. Zasady pedagogiki chrześcijańskiej w dziełach W.W. Zeńkowskiego

Zmiany w obecnej sytuacji społeczno–kulturowej powodują konieczność poszukiwania bardziej efektywnych podejść do edukacji w szkole średniej i na uczelni. Na początek przejdźmy do kilku prac historycznych, aby przeanalizować kierunki praktycznego zastosowania metod pedagogiki chrześcijańskiej. Odkrywając filozoficzne i pedagogiczne idee dotyczące rozwoju świata duchowego, uznaliśmy za stosowne odnieść się do dzieł pedagoga, teologa, historyka W. W. Zeńkowskiego (1881–1962), który wykazał niewystarczalność i powierzchowność tradycyjnego naturalizmu pedagogicznego.

Przed rewolucją 1917 r. był adiunktem na Uniwersytecie Kijowskim. W 1919 r. wyemigrował do Francji. Od 1925 r. był profesorem filozofii i psychologii w Prawosławnej Akademii Teologicznej w Paryżu. Profesor uciekł z Rosji przed bolszewikami. W.W. Zeńkowski krytycznie odnosił się do materializmu i komunizmu, uważał ruch komunistyczny za obcy duchowej kulturze rosyjskiej i ukraińskiej. Na emigracji został duchownym prawosławnym, kapłanem pod jurysdykcją zachodnioeuropejskiego egzarchatu rosyjskich parafii patriarchatu Konstantynopola.

Wracając do uzasadnienia pedagogiki w całościowym prawosławnym światopoglądzie, przyciągając idee antropologii prawosławnej, przezwyciężając sekularyzację pedagogiki, jej oderwanie od wiary, uznał za główne zadanie, któ-

rego rozwiązanie jest kluczem do owocnej kreatywności w dziedzinie edukacji. Podstawowe zasady prawosławnej pedagogiki chrześcijańskiej, cechy rozwoju duszy i życia duchowego w różnych okresach dzieciństwa przedstawione są w takich pracach Zeńkowskiego jak: *Zasada indywidualności w psychologii i pedagogice* (1911), *Wychowanie społeczne, zadania i drogi* (1918), *O intelektualizmie pedagogicznym* (1923), *Psychologia dzieciństwa* (1924), *Problemy wychowania w świetle antropologii chrześcijańskiej* (1934) i wiele innych. Najważniejsze w pedagogicznej koncepcji W.W. Zeńkowskim była miłość i szacunek dla uczniów, wiara w duchowe możliwości i wyjątkowość każdego człowieka, a także wymóg ostrożnego podejścia do sprawy „wychowania osoby w dziecku”².

Według W.W. Zeńkowskiego, najważniejszym tematem pedagogiki jest początek wolności w człowieku. Uważał, że ideę wolności wzmacnia szacunek dla indywidualności dzieci, uznanie prawa dziecka, nastolatka, młodzieży do własnych upodobań i zainteresowań. Według niego, poza wolnością nie ma edukacji: zamienia się ona w szkolenie, w tłumienie jednostki. Ale samej wolności nie wystarczy, ponieważ człowiek nie umie bronić dobra w sobie, niezwykle łatwo ulega różnym pokusom. Dlatego konieczne jest zapewnienie jej związku z dobrem, zmieniając w ten sposób początek wolności w źródło kreatywności, a nie arbitralność, wznoszenie się do dobra, a nie służenie złu. Problem wychowania do dobra Zeńkowski uważa za główny i podstawowy w pedagogice. W tym aspekcie socjalizacja osobowości, jej przystosowanie do życia ma charakter czysto instrumentalny, a celem wychowania powinien być rozwój w duszy dziecka, młodości siłami dobra. Edukacja ustawiczna powinna zatem dokonywać wszechstronnego wzbogacenia świata duchowego jednostki.

Według niektórych filozofów, nauczycieli, psychologów, tragedia współczesnego człowieka polega właśnie na rozdrobnieniu racjonalnych i irracjonalnych wymiarów jego bytu: żyje on na wąskim obszarze oświetlonym światłem rozumu, a sam fundament tego obszaru jest jakby „w ciemności”. Według W.W. Zeńkowskiego, musimy widzieć prymat zasady duchowej, a do tego musimy rozpoznać doktrynę obrazu Boga w człowieku, a wtedy główną postawą wobec człowieka powinna być postawa radości, miłości i wiary w niego³.

² Зеньковский В. В., *Психология детства*, Екатеринбург 1995. [Zenkowsky W.W., *Psychologia dzieciństwa*, Jekaterynburg 1995.].

³ Tenże, *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*, Париж 1996. [*Problemy wychowania w świetle antropologii chrześcijańskiej*, Paryż 1996.].

Jednym z zadań wychowania jest zrozumienie i uzasadnienie wiary w duszę dziecka. Wszelka edukacja inspirowana jest wiarą w możliwość przemienienia i oświecenia duszy ludzkiej, ale to zakłada pewną rękojmię dobra, która żyje w duszy, niezależnie od dialektyki życia. Właściwie ta wiara jest pojmowana tylko w doktrynie człowieka, która rozwija chrześcijaństwo. Radość w trosce o każdego człowieka, dostrzeganie w nim światła i dobroci jest podstawą niezachwianej wiary w niego i bez względu na to, jak moralnie człowiek upada, w umyśle chrześcijanina nie ma do niego niechęci, ale jest smutek i nadzieja na naprawienie, oparta na poczuciu, że nic nie może definitywnie wymazać obrazu Boga w człowieku.

Według tego naukowca, na wszystkich etapach pedagogiczny wpływ na osobowość powinien uwzględniać moment eschatologiczny. Tajemnica śmierci nie może nie zakłócić świadomości pedagogicznej, nie można żyć i wychowywać tak, jakby śmierci nie było. Jednocześnie wielu rodziców boi się rozmawiać z dziećmi o śmierci, a niektórzy nauczyciele również unikają takich rozmów. W związku z tym wymagane jest takie podejście do duszy dziecka, które nie przekreśli sensu naszej codziennej działalności pedagogicznej. Jeśli w świetle śmierci wiele z życia objawia się w swej nieistotności, okazuje się puste i niepotrzebne, to w świetle śmierci wiele rzeczy może okazać się jeszcze bardziej puste i nieistotne. W ten sposób pogłębia się perspektywa wychowania: konieczne jest przygotowanie nie tylko do życia ziemskiego, ale także do życia wiecznego. Znaczenie edukacji objawia się w idei ratowania duszy.

Aby zapewnić postępujący rozwój potencjału twórczego jednostki, edukacja musi być zindywidualizowana. Za bardzo ważną zasadą pedagogiki prawosławnej W.W. Zeńkowski uznaje zasadę indywidualności.

3. Antropologiczne idee K. D. Uszyńskiego

Zajmując się tym aspektem edukacji społecznej, warto nawiązać do prac K.D. Uszyńskiego. Nauczyciel–teoretyk, nauczyciel–filozof po raz pierwszy połączył w pedagogice osiągnięcia różnych nauk antropologicznych. W historii pedagogiki sowieckiej nie brano pod uwagę jego poglądów na katechezę. Głęboka religijność tego nauczyciela została zinterpretowana jako jeden z „reakcyjnych błędów jego światopoglądu”. Tymczasem w jego twórczości problematyka zna-

czenia religii w wychowaniu ma kluczowe znaczenie, o czym świadczą wyniki analizy takich jego pism i artykułów, jak: *Antropologia pedagogiczna, Praca w jej znaczeniu umysłowym i wychowawczym, Szkoły niedzielne, O narodowości w edukacji publicznej, O moralnym elemencie edukacji* i inne.

W swojej pracy pedagogicznej przez całe życie Uszyński przeszedł od obiektywnego idealizmu do materializmu, a potem powrócił do neoplatońskiego spiritualizmu. Nastąpił jakby powrót do początku, ale na innym zakręcie spirali. Jednak nawet szczerze wychwalając materializm, K.D. Uszyński wierzył, że ostateczną przyczyną wszystkich rzeczy jest Stwórca, Duch Absolutny. Wskazuje to, że Uszyński, nie zdając sobie z tego sprawy, w tym okresie swojego życia nadal pozostawał utajonym idealistą. Bez względu na to, jaką koncepcję popiera, jego koncepcja religii wydaje się poznawczo inspirująca.

K.D. Uszyński doszedł do wniosku, że psychologia i pedagogika w swoich podstawach musi mieć uzasadnienie religijne. Co więcej, uważał pedagogikę niechrześcijańską za nie do pomyślenia, »przedsięwzięcie bez motywów, bez przyszłych rezultatów«. Chrześcijaństwo prawosławne, według Uszyńskiego, wskazuje na wzniosły cel edukacji, jego prawdy powinny być podstawą edukacji. Pisał, że zakończeniem kursu pedagogiki ogólnej powinno być »objawienie mentalnych podstaw uczucia religijnego« w człowieku. W okresie adaptacji, kiedy dochodzi do przebudowy sfery poznawczej, motywacyjnej i emocjonalno-wolicjonalnej, można ostrożnie i taktownie pomóc jednostce w samostanowieniu religijnym, nie przez narzucanie, ale poprzez mówienie o różnych możliwościach rozwiązywania problemów egzystencjalnych. Zarysowując je dawał swoim studentom możliwość ich oceny.

Analizując postawę Uszyńskiego wobec religii i edukacji religijnej doszliśmy do wniosku, że religijność pozostawiła szczególnie zauważalny ślad w jego etycznej koncepcji nauczyciela i teorii wychowania moralnego⁴. Tutaj Uszyński łączy religię i moralność. Ideał chrześcijański opiera się na miłości do Boga i miłości bliźniego, która jest ze sobą nierozzerwalnie związana. Im bliższy jest człowiek Boga, tym bliżej innych ludzi. Rozwój osobisty rozumiany jest jako rozkwit wszystkich talentów danych człowiekowi przez Boga, a jednocześnie — ciągle przygotowanie do życia wiecznego.

⁴ Ушинский К.Д., *Две главы из «Педагогической антропологии»*, Народное образование 10 / 1999, с. 243–254. [Ushinsky K.D., *Dwa rozdziały z Antropologii pedagogicznej*, „Edukacja Publiczna” 10/1999, s. 243–254.].

Uszyński mówił o religii jako o jednym z elementów składowych wychowania, bez którego pełne ukształtowanie osobowości nie jest możliwe. Ważna społeczna funkcja religii ma charakter ideologiczny: religia organizuje system światopoglądu człowieka, określa jego rozumienie świata. Integrująca funkcja religii polega na tym, że włącza ona osobę w system stosunków społecznych. Funkcja kompensacyjna jest następująca: religia rekompensuje człowiekowi w ramach wiary poczucie bezpieczeństwa psychicznego. Jeśli człowiek nauczy się dostrzegać we wszystkim przejaw wyższego znaczenia, zacznie mądrze traktować różne życiowe próby i cierpienia, stanie się silną osobowością. Wychowanie takiej osobowości u dziecka jest niemożliwe bez podstawy duchowej i moralnej. Naszym zdaniem, znaczenie tej funkcji jest szczególnie ważne do rozważenia w okresie adaptacji. Ponadto należy zwrócić uwagę na regulacyjną funkcję religii. Polega to na tym, że religia reguluje zachowania społeczne swoich wyznawców za pomocą norm moralnych, zakazów, nakazów, które są realizowane na poziomie indywidualnej i społecznej świadomości i zachowania. W wyniku żywej wiary powstaje wewnętrzne odbicie zachowań moralnych. Cerkiew, według Uszyńskiego, pomaga podnieść człowieka na najwyższy poziom samoświadomości. Był przekonany o potrzebie zjednoczenia cerkwi i szkoły w edukacji.

K.D. Uszyński był przekonany o potrzebie studiowania Biblii w szkole. Analizując stosunek Uszyńskiego do nauczania Biblii, doszliśmy do wniosku, że Biblia pomaga podejmować zadania pedagogiczne, lepiej rozumieć ich sens. Wśród ogromnej liczby zaleceń zawartych w artykułach Uszyńskiego na temat edukacji religijnej jest również potrzeba tworzenia i prowadzenia szkółek niedzielnych w kościele. Pisał o edukacji moralnej poprzez szkoły niedzielne.

4. Idee i metody pedagogiki chrześcijańskiej greckiego zakonnika Poryfiryja

Proponujemy zapoznać się z ideami i metodami chrześcijańskiej pedagogiki prawosławnej na przykładzie ich wykorzystania przez słynnego i szanowanego greckiego zakonnika z Atos Poryfiria. 1 grudnia 2013 r. Synod Patriarchatu Konstantynopola uwielbił Zakonnika Poryfiria jako świętego. Pojęcie Osoby duchownej wiąże się ze świętą górą Athos. Osoba duchowna nie jest oficjalnym tytułem ani służbą w Cerkwi. Taki dar mogli otrzymać tylko ci, którzy wzięli

na siebie wielki czyn służby, modlitwy i postu. Zakonnik Poryfiry (1906–1991) jest jednym z najbardziej niezwykłych zjawisk duchowych XX wieku.

Postaramy się przedstawić interpretację »pedagogiki« Osoby duchownej Porfirego. Zakonnik Poryfiry wyłożył teorię pedagogiczną, która jest kwintesencją jego wieloletniego doświadczenia duszpasterskiego, co dotyczy głównie kwestii porad dla młodzieży, opieki duszpasterskiej rodziców i pedagogii rodziny. Poryfiry działał jako doświadczony mentor i doradca rodzin i młodzieży. Jego osobowość jest ozdobiona różnorodnymi cechami moralnymi i duchowymi, szczególnymi zdolnościami i cnotami.

Głównym darem duchowym Poryfirego była bezgraniczna miłość do Boga i człowieka. Całe Jego dzieło było pokornym poświęceniem się Bogu i bliźniemu. Zakonnik ten zawsze używał najskuteczniejszych środków pedagogicznych, aby pouczać lub wspierać psychologicznie swoje duchowe dzieci. Według profesora pedagogiki na Uniwersytecie w Atenach, George'a Krustalakisa, „obejmował wszystkie duchowe dzieci w każdej minucie ich życia miłością i nieustanną modlitwą”⁵.

Jego pedagogika, realizowana przez Niego jako Ojca duchownego, jest pedagogiką Ojców Cerkwi, zachowaną do dziś w tej tradycji. Był człowiekiem doskonałej, holistycznej miłości, wewnętrznej duchowej doskonałości i świętości. Dzięki duchowemu przewodnictwu przyczynił się do narodzin i odrodzenia swoich duchowych dzieci poprzez Ewangelię. Nasza komunikacja z duszą dziecka jest pedagogicznie owocna tylko wtedy, gdy reguluje ją miłość do dziecka, wiara w nie. Dla nauczyciela nie ma nic ważniejszego niż wniknięcie w wyjątkową osobowość, duszę dziecka, dołączenie do niej, pomoc. I jest tylko jeden sposób zbliżenia się do tajemnicy duszy człowieka — to jest droga miłości do Niego. Tutaj racjonalność łączy się z doświadczeniem, z intuicją.

Jedną z Jego największych zalet moralnych było rozumowanie. Zakonnik Porfiry był głównie mentorem rozumowania. Przywództwo duszy opiera się na edukacyjnej sztuce rozumowania, procesie, który czasami może być zapobiegawczy, a czasami uzdrawiający. Dzięki temu tajemniczemu wychowaniu, Poryfiry nauczał, kierował, doradzał dzieciom, młodzieży i rodzicom.

⁵ Крусталакис Г., *Старец Порфирий, духовный отец и наставник*, Минск 2000, с. 41. [Krustalakis G., *Zakonnik Poryfiry, duchowy ojciec i mentor*, Mińsk 2000, s. 41].

Uczył nie tylko słowem, ale także milczeniem, a wielokrotnie — samą swoją obecnością. Zakonnik Poryfiry nie przedstawiał abstrakcyjnych zasad moralności, dążył głównie do stworzenia głębokiego osobistego związku. Będąc rozważnym ojcem duchowym, pomagał na różne sposoby i środki; z uwagą i godnością wsłuchiwał się w problemy ludzi, stał się następcą ich niepokoju, z życzliwością i czułością odpowiadał na różne pytania, pouczał, przekonywał i wspierał słabych. Serdeczny, nie denerwował się dziećmi niespokojnymi, nierozsądnymi i z trudnościami duchowymi. Jego słowo nie było tylko powierzchownym słowem komunii: było to słowo dojrzałe, esencjalne, budujące najgłębszą komunie dusz. W tej wyjątkowej godzinie spotkania i obcowania z duchowym dzieckiem zakonnik Poryfiry wykorzystał bardzo skuteczne narzędzie pedagogiczne — miłość ewangeliczną. Ponieważ sam Poryfiry był przepełniony Boską miłością, promieniował tą miłością wokół siebie. Rozmówcy poczuli ten blask, dostrzegając bezgraniczną miłość. W tak sprzyjającej atmosferze zakonnik prowadził diagnostykę i terapię psychologiczno-pedagogiczną. Zakonnik Poryfiry uważał, że najważniejszym wsparciem i pomocą, jakiej można udzielić każdej osobie, jest słuchanie Go, gdy chce porozmawiać o swoich potrzebach i problemach, o swoim bólu, kiedy chce się porozumieć, aby nie odczuwać przygnębiającej samotności i wstręt społeczny, który miazdży osobowość. Czułe ojcowskie uściski były zawsze dostępne dla każdego cierpiącego, dla każdej złamanej duszy, zagrożonej moralnym upadkiem. Jego edukacyjne słowo obudziło uczucia osłabione przez niszczący wpływ światowych trosk. Zwykle wychodził od konkretnego problemu, który zajmował Jego rozmówcę, tj. od widocznego punktu, początkowego tematu. Następnie stopniowo zbliżał się do podstawy uzasadniającej, motywującej przyczyny zachowania. Zakonnik Poryfiry starał się podkreślić tło osobliwego zachowania lub grzechu. Starał się rozpoznać gotowość i usposobienie swojego duchowego dziecka do pokuty, ukazać dynamikę Jego nieświadomego zachowania lub zidentyfikować patologię Jego życia osobistego lub rodzinnego. Po pierwszym podejściu do konkretnego problemu zakonnik Poryfiry zbadał ogólnie całe życie swojego rozmówcy, ujawniając przy tym nawet tajne szczegóły. Następnie wybrał odpowiednią metodę porad i wskazówek dla danej osoby. Podchodził do każdego problemu zgodnie z jego specyfiką, nigdy nie dawał tej samej rady dwóm osobom. Mógł udzielić dziesięciu różnych odpowiedzi dziesięciu osobom, które szukały Jego porady w tej samej sprawie.

W swojej pracy duszpasterskiej zakonnik realizował zasadę indywidualizacji. Każdą osobę postrzegał jako wartość absolutną, jako osobowość jedyną. Rozumiał i szanował szczególnie charakter każdego, a także wolność osobistą.

Niezwykła pokora była główną cechą Zakonnika Poryfirego. Cnota ta stanowiła podstawę moralności pedagogicznej mnicha. Stała asceza, pokora, rozumowanie i posłuszeństwo otwierały drogę do korygowania samoświadomości i poczucia własnej wartości. Jak wszyscy święci, mógł, stosując metodę samooskarżania i odpędzania próżności, oczyścić swoje „ja” z wszelkiej dumnej mądrości. Różne trudności uważał za sprawdzian kultywowania pokory: czy będę się gniewał, czy się sprzeciwię i tak dalej. „Nie bój się trudności... Mają jakiś święty cel dla Twojej duszy” — nauczał Zakonnik Poryfiry⁶. Więc ojciec Porfiry nauczał, że człowiek może przejść przez każdą trudność i stać się lepszym.

Szacunek dla indywidualności dziecka, uznanie prawa dziecka do pójścia własną drogą, wyrzucenie tego, czemu przeciwstawia się wewnętrzna dynamika duszy — wszelkiej przemocy — wzmacnia ideę wolności we współczesnej pedagogice. Ale sama wolność nie wystarczy — konieczny jest związek między wolnością a dobrem. Świadomość chrześcijańska wypływa w rozumieniu człowieka z głębokiego poczucia Jego wartości, związanego z rozpoznaniem w człowieku obrazu Boga.

Zakonnik Poryfiry akceptował bliźniego takim, jakim ten był, ze słabościami i osobliwościami w zachowaniu. Nie interesował się wyglądem młodych ludzi, nie przeciwdziałał oszołomieniem ich zewnętrznej ekscentryczności czy wręcz prowokacji. Spoglądał na najgłębsze pokłady duszy, siły napędowe, podstawę zachowania, ponieważ wiedział, że jeśli wewnętrzne w człowieku jest w porządku, automatycznie znajdzie to odzwierciedlenie w zewnętrznym. Nawiasem mówiąc, Święci stosowali tę samą taktykę.

Święci kochali człowieka takiego, jakim jest, z Jego ułomnościami i niedociągnięciami, ale działali pedagogicznie świadomie i rozważnie, stosowali elastyczne metody pedagogiczne. Poryfiry zawsze unikał skrajności i ekscesów w swoim nauczaniu, wiedząc, że nie przyczyniają się one do duchowego wychowania młodego człowieka. Wręcz przeciwnie, stosował takie metody i techniki jak umiar, bezgraniczna miłość, rozsądna pobłażliwość.

⁶ Αγάπριου Μονάχου, *Η θεϊκή φλόγα που άναψε στην καρδιά μου ο Γέρον Πορφύριος*, Αθήναι 1999, σ.95. [Agapiou Monashou, *Boski płomień, który rozpałił w moim sercu ojciec Poryfiry*, Ateny, 1999, s.95].

Spójrzmy na kilka przykładów Jego nauczania.

Pewnego dnia zakonnik w centrum Aten spacerował z dwiema dziewczynami, Jego duchowymi dziećmi, i zobaczył pewną dziewczynę o wyzywającym wyglądzie, w bardzo krótkiej spódniczce. Poryfiry zapytał swoje duchowe córki: „»Co myślisz? Oceniasz tę dziewczynę?« — »Nie, Ojczy, – odpowiedzieli, znając Jego podejście. »Dobrze sobie radzisz i nie potępiaj Jej« — powiedział zakonnik. Nie oceniaj ludzi po Ich wyglądzie. Ta dziewczyna, którą widzisz, ma cudowną duszę! Ma silną duszę. To, co teraz robi, czyli próbując w tak śmiały sposób wzbudzić zainteresowanie, odnosi się do siły Jej duszy. Wyobraź sobie, co by się stało, gdyby ta dziewczyna poznała Chrystusa, gdyby dowiedziała się tego, co Ty wiesz. Wtedy oczywiście osiągnie bardzo wysoki poziom«⁷. Bardzo często potępiamy ludzi po wyglądzie, a Ojciec uczył, po pierwsze, nieoceniania, a po drugie, od razu pokazał swoim uczniom, że można też zmienić złą myśl na dobrą: dziewczyna potrafi ubierać się prowokacyjnie, bo jest to odważny i silny charakter. Jeśli taka osoba stanie się wierząca, będzie służyła Panu Bogu całą siłą swojego charakteru.

Był to niezwykle jasny sposób nauczania Ojca Porfirego: nie potępiać człowieka za gniew, zazdrość itp., jak gdyby nie zauważał jego słabości. Warto zauważyć, jak od razu próbował zaszczepić dobrą myśl swoim towarzyszom, korygując ich ewentualny negatywny, potępiający stosunek do osoby na rzecz dobrego. „Nie martw się i nie próbuj odcinać ani korygować niedociągnięć drugiego. Kochaj Go z Jego wadą. Pan się Nim zaopiekuje”. Porfiry miał absolutną pewność, że bez pomocy łaski Bożej człowiek nie może przewyciężyć zła, grzechu, swoich niedociągnięć jedynie ludzkim wysiłkiem, nie może zmiażdżyć swojej pychy. Dlatego miał absolutne pobłażanie grzesznikom: „Potępiaj grzech, ale nigdy nie potępiaj samego grzesznika”.

Mądry duchowy Ojciec odpowiedział: „w tym czasie bądź cicho. Ukryj swoją »pobożność«. Nie denerwuj go. To jest ten moment, jakbyś była »dobrze ubrana«, jakbyś nosiła wszystko, co piękne, podczas gdy on jest »brudny«, »w strzępach«. To twoja „pobożna” obecność odpycha go i podnieca”⁸.

Czasami rodzice próbują sztucznie narzucać pobożność swojemu dziecku, a to jest odpychające.

⁷ Крусталакис Г., *Старец Порфирий, духовный отец и наставник*, dz. cyt., s. 85–86.

⁸ Αγάπιου Μονάχου, *Η θεϊκή φλόγα που άναψε στην καρδιά μου ο Γέρον Πορφύριος*, dz. cyt., σ. 86.

Święty Poryfiry starał się uświadomić człowiekowi, że zawsze w sytuacjach konfliktowych trzeba sobie wyrzucać. Zadał konkretne pytanie osobie: „Co robisz, aby się poprawić? TY jesteś przyczyną zła. Tak więc nie będzie powodu, by kogokolwiek potępiać. Nie patrz na to, co robią inni. Spójrz na siebie. Poprawienie innych nie jest twoim zadaniem. Przebacz wszystkim z głębi serca. Nie wypowiadaj zbyt wielu słów... Zachowuj się prosto i z miłością”⁹.

Ojciec Poryfiry wierzył, że podstawa osobowości kształtuje się — słusznie lub niesłusznie — w rodzinie. Z tego powodu zwracał szczególną uwagę na pasterstwo i budowanie życia rodzinnego. Temat prawidłowego zachowania i wychowania dzieci w rodzinie był najważniejszy w naukach mnicha. Wierzył w szczególną rolę „miłosnej rozmowy” między rodzicami, w czułość związku. Ojciec Poryfiry przywiązywał dużą wagę do przypadków „uwikłanych” dzieci, jak charakterystycznie nazywał te trudne do wychowania. Były to dzieci z różnymi problemami psychicznymi, które zwykle pojawiają się w burzliwej atmosferze, z powodu agresywnych postaw ich rodziców. Zakonnik powiedział nawet, że różne problemy dzieci zaczynają się w czasie ciąży, jeśli matce nie zależy na życiu ze spokojem i spokojną duszą. Emocjonalne doświadczenie osobowości matki w tym okresie odciska piętno na charakterze dziecka. W przypadkach, gdy pojawiały się problemy psychologiczne, Poryfiry starał się wspierać rodzinę swoją bezgraniczną miłością. Zwykle, jak zawsze, wychodził od analizy problemów.

Kiedy rodzice zapytali Go: „Co zrobić z dzieckiem? Jest pełen niepokoju i strachu...”, odpowiedział: „Jesteś za Niego w pełni odpowiedzialny. Od łona, w którym go stworzyłaś, ze złymi relacjami między wami, wszystkimi tymi psychicznymi urazami i problemami psychologicznymi, które będzie nosił przez całe życie”¹⁰. Rzeczywiście, bardzo często rodzice mają ze sobą konflikty, co wpływa na charakter dziecka.

Powiedział też: „Dzieci nigdy nie powinny widzieć, że się kłócicie lub podnosicie na siebie ton głosu... Świętość rodziców zbawia ich dzieci... Stań się świętym — a z dziećmi nie będziesz miał żadnego problemu... I oczywiście jest to bardzo proste: gdy przyjdzie łaska Boża. Jak przychodzi Boska łaska? Pokora i modlitwa. Ale nasza modlitwa musi być silna i żywa. Kiedy modlimy

⁹ Tamże, σ.67.

¹⁰ Κρυστάλακис Γ., *Старец Порфирий, духовный отец и наставник*, dz. cyt., s. 101.

się z wiarą i cierpliwością, zawsze osiągamy rezultaty... Nie irytuj swoich dzieci... Cokolwiek chcesz powiedzieć swoim dzieciom, mów z modlitwą. Dzieci nie słyszą uszami: dopiero gdy przychodzi łaska Boża, oświecająca, wtedy słyszą wszystko, co chcemy im powiedzieć. Jak chcesz coś powiedzieć dzieciom, powiedz Matce Bożej, a Ona to załatwi. Ta wasza modlitwa stanie się życiodajnym oddechem, duchową pieśczętą, która pieści, przytula i przyciąga dzieci”¹¹.

Ojciec Poryfiry wierzył, że dzieci mogą być nieposłuszne z powodu ciągłego nękania przez dorosłych. W odpowiedzi na skargi matki, że jej syn już nie jest posłuszny, nie chodzi do kościoła itp., zakonnik powiedział kobiecie: „Ile lat go gnębisz: »Zrób to, idź tam«. Teraz chce wolności. Nie mów Mu: »Zrób to w ten sposób, zrób to inaczej. Tylko módl się potajemnie z miłością do Niego«”¹². Tak doradza wielu współczesnych psychologów, gdy widzą nadmierną opiekę w rodzinie, stałą kontrolę rodziców nad dzieckiem.

Wymienione postanowienia i poglądy ojca Poryfiryja są wykorzystywane we współczesnych teoriach psychopedagogicznych o rodzinie jako systemie społeczno-psychologicznym. W tym systemie relacje między rodzicami, dynamika i stabilność życia rodzinnego wpływają na psychikę każdego członka rodziny. Ale szczególnie dotyczą duchowego świata dzieci i młodzieży, na których osobowości wyraźnie odciskają się — albo pieczęć miłości i nadziei, albo głęboki i trwały ślad rozpacz, i duchowej śmierci. W ten sposób rodzina „przekształca się z plazmy życia w centrum śmierci”. Dziś przedstawiciele „terapii rodzinnej” uważają, że aby zmienić osobę, trzeba zmienić relacje i pozycje między członkami rodziny i dokładnie to radził zakonnik Poryfiry. I znowu: „Aby zmienić świat, musisz zmienić rodzinę”¹³.

5. Podsumowanie

Na zakończenie chciałabym zauważyć, że nie chodzi tu o sztuczne powiązanie prawosławia z problemami i ideami współczesnej pedagogiki, ale o ujawnienie wewnętrznego związku między poważnymi osiągnięciami nowoczesnej myśli pedagogicznej a głębokim zrozumieniem człowieka, jakie

¹¹ Tamże.

¹² Αγάπιου Μονάχου, *Η θεϊκή φλόγα που άναψε στην καρδιά μου ο Γέρον Πορφύριος*, dz. cyt., σ.100.

¹³ Крусалакис Г., *Старец Порфирий, духовный отец и наставник*, dz. cyt., с.102.

rozwija chrześcijaństwo. Religijne uzasadnienie pedagogiki, w przeciwieństwie do naturalizmu i transcendentalizmu, pozwala wyjaśnić zależność człowieka od jakiejś wyższej zasady. Już samo to uzasadnienie wyjaśnia zarówno siłę osoby, jak i potrzebę pomocy łaski, które pochodzą od Boga, a nie od jakichkolwiek bezosobowych wartości.

Proces wychowania powinien mieć na celu uczynienie uniwersalnych ludzkich wartości duchowych i kulturowych własnością każdego człowieka. W związku z tym ważne jest zbadanie, co antropologia prawosławna zapewnia dla działalności pedagogicznej. Świadomość chrześcijańska wynika z rozumienia człowieka jako wyjątkowej wartości. Bardzo ważne jest, aby nauczyciel wniknął w konkretną, niepowtarzalną osobowość, aby jej pomóc. I jest tylko jeden sposób zbliżenia się do tajemnicy duszy człowieka — droga miłości do niego. Tutaj racjonalność łączy się z uczuciami, intuicją i intuicją pedagogiczną. Nasza komunikacja z duszą ucznia jest owocna pedagogicznie tylko wtedy, gdy reguluje ją miłość do niego, wiara w niego. Moralność i godność zawsze były na czele kultury religijnej. Współcześni nauczyciele muszą znaleźć w sobie siłę moralną, wiedzę, mądrość, aby wypełnić zadanie duchowego odrodzenia jednostki.

Znaczenie duchowego wychowania religijnego nie tylko pozostaje, ale nabiera nowego znaczenia w naszych trudnych czasach, kiedy następuje gwałtowny spadek poziomu moralnego społeczeństwa. Jest rzeczą oczywistą, że w ramach zdrowego rozsądku religia i nauka bynajmniej nie wykluczają się, a wręcz przeciwnie, są w dobrej zgodzie i wzajemnie się uzupełniają. Nie można przeciwstawić się edukacji, nauce i religii jako czemuś niezgodnemu, co potwierdza historia odkryć naukowych. Wartości duchowe są rodzajem funduszu ludzkości, gromadzonego przez tysiąclecia, który nie tylko nie zanika, ale z reguły rośnie. W moralnym dążeniu każdego człowieka ważna jest kwestia relacji dobra i zła, istoty szczęścia i sprawiedliwości, miłości, sensu życia. W okresie adaptacji do aktywności zawodowej wzrasta znaczenie tych zagadnień dla jednostki, co jest spowodowane szeregiem czynników społeczno-psychologicznych. Obowiązkiem moralnym nauczyciela jest ukazanie w przekonujący sposób ogromnej kulturowej i formacyjnej roli tradycji i wartości religijnych, aby pomóc uczniom kształtować postawę szacunku wobec ich historii, kultury i religii chrześcijańskiej.

Bibliografia

- Зеньковский В.В., *Психология детства*, Екатеринбург 1995. [Zenkowski W.W., *Psychologia dzieciństwa*, Jekaterynburg 1995].
- Зеньковский В.В., *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*, Париж 1996. [Zenkowski W.W., *Problemy wychowania w świetle antropologii chrześcijańskiej*, Paryż 1996].
- Крусталакис Г. Старец *Порфирий, духовный отец и наставник*, Минск 2000. [Krustalakis G., *Zakonnik Poryfiry, duchowy ojciec i mentor*, Mińsk 2000].
- Ушинский К.Д., *Две главы из »Педагогической антропологии«*, Народное образование 10 / 1999, с. 243–254. [Ushinsky K.D., *Dwa rozdziały z Antropologii pedagogicznej*, Edukacja publiczna 10/1999, s. 243–254].
- Αγάπιου Μονάχου, *Η θεϊκή φλόγα που άναψε στην καρδιά μου ο Γέρων Πορφύριος*, Αθήνα 1999. [Agapiou Monashou, *Boski płomień, który rozpałił w moim sercu ojciec Poryfiry*, Ateny 1999].

ANALYSIS OF SELECTED EDUCATIONAL PROBLEMS IN THE MORAL–THEOLOGICAL APPROACH OF W.W. ZENKOWSKIEGO (1881–1962), K.D. USZYNSKI (1823–1871) AND O. PORIFYRY FROM ATOS (1906–1991)

Summary

The article is devoted to the problem of substantiating pedagogy in a holistic Christian worldview. The development of the spiritual world of modern man is a very important pedagogical task. Religion as one of the main elements of spiritual culture is what helps a person to eliminate disharmony in the soul, to adapt to difficult life circumstances. The article describes the methodological foundations of Christian pedagogy in the works of the philosopher, teacher V.V. Zenkovsky. A description of the Christian principles of education and upbringing in the anthropological works of the scientist and teacher D.I. Ushinsky. The article presents his ethical concept of a teacher, as well as elements of the theory of moral education. The pedagogical theory of the Athos Elder

of the twentieth century, Porfiry, is analyzed, which is the result of his many years of pastoral experience. The directions of his family pedagogy, the methods of Christian education of youth, which he used, are described.

Keywords: orthodox pedagogy, christianity, anthropology, religion, personality culture, methods of education, upbringing, spirituality.

PIOTR SZYSZKOWSKI¹

PATRIOTYZM, MĘSTWO I ETYKA ŻOŁNIERSKA W UJĘCIU O. JÓZEFA BOCHEŃSKIEGO OP (1902–1995)

1. Wstęp. 2. Analiza patriotyzmu. 3. Etyka wojskowa. 4. Prawość żołnierska. 4.1. Wojna a miłość. 4.2. Honor i bohaterstwo. 5. Męstwo. 5.1. Pojęcie męstwa. 5.2. Struktura uczuć bojowych. 5.3. Sprawność męstwa. 5.4. Wychowanie męstwa. 6. Zakończenie.

Abstrakt

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania cnót patriotyzmu, męstwa oraz prawości żołnierskiej w ujęciu o. Józefa Bocheńskiego². Przedstawił on to

¹ Mgr wychowania fizycznego, nauczyciel tego przedmiotu w I Liceum Ogólnokształcącym im. B. Prusa w Siedlcach. Autor książek popularyzujących tenis, koszykówkę edukację klasyczną, jeździectwo; e-mail: p.szyszkowski@wp.pl.

² O. Józef Franciszek Emanuel Innocenty Maria Bocheński pochodził z rodziny ziemiańskiej herbu Rawicz. Po ukończeniu gimnazjum we Lwowie (1920), jako ochotnik wziął udział w wojnie polsko-bolszewickiej, walcząc w 8. Pułku Ułanów Księcia Józefa Poniatowskiego. Podczas przewrotu majowego w 1926 roku opowiedział się po stronie legalnego rządu. W tym samym roku wstąpił do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, a w 1927 roku do zakonu dominikanów. W latach 1928–1931 odbył studia filozoficzne na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim, które zakończył stopniem naukowym doktora. W latach 1931–1934 odbył studia teologiczne na Angelicum w Rzymie, które zakończył doktoratem. Od 1934 roku wykładał na Angelicum logikę. W 1938 roku uzyskał habilitację na wydziale teologicznym UJ. Uczestniczył jako kapelan w kampanii wrześniowej, brał udział w bitwie pod Kockiem z Samodzielną Grupą Operacyjną „Polesie” gen. Franciszka Kleeberga. W czasie II wojny światowej był kapelanem Wojska Polskiego w 80. Pułku Strzelców Nowogródzkich, a potem jako oficer oświatowy w 2 Korpusie Polskim

ujęcie w książce *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*. Na gruncie filozofii klasycznej zostanie omówione wychowanie do cnoty patriotyzmu, prawości żołnierskiej i męstwa. W obecnym okresie, gdy nie tylko w odległych zakątkach świata toczą się rozliczne konflikty wojenne, ale także w Europie, a zwłaszcza od 2014 roku u naszych wschodnich granic trwa i nasila się wojna między Rosją a Ukrainą, tym bardziej warto uświadomić sobie znaczenie takich pojęć jak: patriotyzm, męstwo czy prawość żołnierska, aby móc dobrze rozeznawać rzeczywistość i nie ulegać licznym manipulacjom.

Słowa kluczowe: Józef Bocheński OP, patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska, cnota, charakter, wychowanie, wola, wyobraźnia, uczucia.

1. Wstęp

Na przestrzeni dziejów ludzkość doświadczała wielu potyczek, bitew, wojen, w tym dwóch wojen o zasięgu światowym.

Polska z racji położenia w centralnej części Europy, między Niemcami a Rosją, zawsze boleśnie odczuwała skutki polityki militarnej obu potęg, czego wyrazem była bezwzględna, barbarzyńska walka z polskością, która wyrażała się przez rozbiory, zsyłki na Syberię, łagry, obozy koncentracyjne, przymusowe przesiedlenia, grabieże dóbr kultury, gwałty, eksterminację elit i ludności cywilnej.

Jako Polacy byliśmy rycerscy, mężni, waleczni, honorowi i dumni, stanowiąc przedmurze chrześcijaństwa (łac. *antemurale Christianitatis*), jak już od XV wieku zaczęto nazywać ówczesną Rzeczypospolitą Obojga Narodów broniącą swych granic przed najazdami Turków i Tatarów. Również łacińskie wyrażenie *propugnaculum christianitatis*, związane z listem do polskiego senatu papieża Innocentego XI, który w 1678 r., nazwał Polskę *prevalidum ac*

we Włoszech, gdzie brał udział m.in. w bitwie pod Monte Cassino. W latach 1945–1972 był prof. uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie w 1948 roku objął Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej. Wykładał gościnnie w kilkunastu uniwersytetach Europy, obu Ameryk i Afryki. W swojej twórczości Bocheński wyróżnił cztery okresy, w których dominowały częściowo odrębne zainteresowania: neotomistyczny (1934–1940), historyczno–logiczny (1945–1955), so-wietologiczny (1955–1970) i systematyczno–analityczny (1970–1995). Opublikował ok. 60 książek i kilkuset artykułów z zakresu filozofii i historii filozofii, a zwłaszcza logiki i historii logiki.

illustre christianitatis Reipublicae propugnaculum („potężną i wspaniałą osłoną chrześcijańskiej Rzeczypospolitej”). Polska w swojej ponad tysiącletniej historii brała udział w wojnach obronnych, moralnie słusznych (ze Szwedami, z Tatarami, Turkami, Bolszewikami, Niemcami). Walczyliśmy na wielu frontach świata pod hasłem wyhaftowanym na sztandarach z powstania listopadowego, którego słowa brzmiały: „W imię Boga za naszą i waszą wolność”.

Biorąc pod uwagę powyższy rys historyczny, w obliczu rozpoczętej w 2014 roku wojny rosyjsko–ukraińskiej, której początki przybierały postać wojny hybrydowej, a która wyraźnie nasiliła się od 24 lutego 2022 roku i nabrała charakteru otwartego konfliktu zbrojnego, warto sobie uzmysłowić, że wojna ta nie tylko toczy się u naszych granic, ale dotyczy bezpośrednio Polski ze względu na blisko 8 milionów uciekinierów z terenów dotkniętych konfliktem zbrojnym, a także dwóch Polaków, którzy jako osoby cywilne zginęły na terytorium Polski w wyniku ukraińskich działań obronnych.

Dlatego we wskazanym kontekście historyczno–militarnym stosowne jest poruszenie w poniższym artykule aspektów patriotyzmu, męstwa i prawości żołnierskiej, tym bardziej że będziemy rozważać myśl nie tylko rektora uniwersytetu, profesora filozofii, człowieka nauki, ale równocześnie żołnierza wojny polsko–bolszewickiej i kapelana Wojska Polskiego podczas II wojny światowej, a więc świadka i uczestnika tych wydarzeń, który nakreślił kształtowanie wyżej wspomnianych cnót w ujęciu klasycznym.

2. Analiza cnoty patriotyzmu

Nasze rozważania rozpoczniemy od pojęcia patriotyzmu, jednego z najważniejszych dla każdego z nas, a w szczególności dla żołnierza. Ojciec Bocheński oparł swoje przemyślenia na dorobku najwybitniejszego przedstawiciela i jednego z czołowych etyków katolickich ówczesnej doby o. Jacka Woronieckiego OP (1879–1949). Omawiając pojęcie ojczyzny Bocheński stara się ustalić cechę, która sprawia, że do kraju, grupy ludzi zamieszkujących ten kraj, państwa odnosimy się jako do jedności, jedną prostą postawą, zwaną patriotyzmem³. W swych

³ P. Jaroszyński, *Patriotyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 10, Lublin 2009, s. 319–321.

rozważaniach kieruje się myślą św. Tomasza z Akwinu⁴, pisząc: „kraj, gromadę ludzką, historię, kulturę itp. zwane »ojczyzną« ujmujemy, gdy o patriotyzm chodzi, pod kątem widzenia źródła naszego bytu, pojętego wszechstronnie, a więc zarówno fizycznie, jak i duchowo. Jesteśmy takimi, jakimi jesteśmy, dlatego żeśmy się w takim kraju, klimacie, w takich warunkach biologicznych i z takich rodziców urodzili, żeśmy się w takiej kulturze wychowali, że oddziaływały na nas zebrane w ciągu wieków i potężnie działające wpływy wszelkiego rodzaju, od fizykochemicznych do religijnych włącznie. Ojczyzna to zatem rzeczywiście coś podobnego do ojca i matki, i nie myli się tradycja wielu ludów, gdy ją »matką« nazywa”⁵.

Dominikanin zauważa, że w etycznym pojęciu ojczyzny na pierwszym miejscu znajdują się i zdecydowanie przeważają nad innymi czynniki kulturowe: „Empirycznie [można udowodnić — dop. Autor], przez wskazanie na wielu ludzi urodzonych poza granicami Polski, a jednak przyznających się całą duszą do polskości — albo na innych, którzy z obcych rodziców pochodzą, a jednak żyjąc długo w Polsce, za Polaków szczerze się zaczynają uważać. *A priori* rzecz jest również oczywista, jeśli zważymy, że aczkolwiek człowiek nie jest tylko duchem, to jednak jest przede wszystkim istotą duchową i w jego życiu etycznym główną rolę odgrywają czynniki duchowe — a więc kultura”⁶. Myśliciel zauważa,

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1968, s. 13–35. Filozof zauważa, że Pan Bóg godny jest najwyższej czci, ponieważ jest Istotą Najwyższą i źródłem naszego bytu oraz źródłem wszelkiej władzy. Drugie zaś miejsce po Bogu zajmują rodzice i ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się wychowujemy. A więc po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma największe zobowiązania wobec rodziców i ojczyzny.

⁵ J. Bocheński, *Patriotyzm, męstwo. prawość żołnierska*, Komorów, s. 10. Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 71–72, Kraków 2005. Patriotyzm oznacza umiłowanie tego, co ojczyste: umiłowanie historii, tradycji, języka czy samego krajobrazu ojczystego. Jest to miłość, która obejmuje również dzieła rodaków i owoce ich geniuszu. Próbą dla tego umiłowania staje się każde zagrożenie tego dobra, jakim jest ojczyzna. Nasze dzieje uczą, że Polacy byli zawsze zdolni do wielkich ofiar dla zachowania tego dobra albo też dla jego odzyskania.

⁶ J. Bocheński, *Patriotyzm...*, dz. cyt., s. 11; M. A. Krąpiec, *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 132–138; także, Jan Paweł II, fragment przemówienia w UNESCO: „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje »z kultury« i »dla kultury« — dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby bardziej »być« we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina — zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały

że ojczyznę rozpatrywać możemy, po pierwsze, jako coś bardzo nam bliskiego (ojcowskiego), a po drugie, jako pewne narzędzie odbłasku Boskiej chwały w świecie, z którym jesteśmy szczególnie związani. Pierwszy aspekt odnosi się do miłości do rodziców i okazywanej im wdzięczności, a drugi wiąże się ze zrządzeniem woli Bożej, które uczyniło nas odpowiedzialnymi za pewien odbłask Boskiej świetności, przejawiający się we wszystkim, co ojczyznę nazywamy, a więc w krajobrazie, dziejach, tradycji, religii, obyczaju, nauce, języku i sztuce ojczystej oraz technice. „Otóż znakomitą częścią chwały Bożej, za którą odpowiadamy na ziemi, jest niewątpliwie wszystko, co piękne i dobre wokoło nas i w nas — a w pierwszym rzędzie kultura ojczysta. Służba tej kulturze jest zatem wynikiem przykazania miłości Boga — i patriotyzm pod tym kątem widzenia ujęty jest cnotą pochodną w stosunku nie do sprawiedliwości, ale do miłości”⁷.

Cnota patriotyzmu niejako przynależy do sprawiedliwości, Bocheński rozwija to zagadnienie stwierdzając: „Jako dział sprawiedliwości, patriotyzm ma przede wszystkim siedzibę nie w uczuciu, ale w woli: jest pewną sprawnością woli, pozwalającą na energiczne i stosunkowo łatwe pełnienie obowiązków wobec ojczyzny. Nie jest on więc uczuciem — aczkolwiek uczucie patriotyczne może walnie się przyczynić do jej należytego działania. Nie ten więc jest dobrym patriotą, kto ma najgorętsze uczucia patriotyczne, ale ten, kto potrafi najlepiej swój obowiązek patriotyczny spełnić, innymi słowami — ten, kto ma najsilniejszą po temu wolę”⁸. Sprawiedliwość wymaga od nas więcej w stosunku do ojczyzny niż wobec innych, choć nie znosi obowiązków wobec innych. Ojciec profesor ujmuje kwestię relacji patriotyzmu do miłości uniwersalnej następująco: „[...] istnieje odwieczna nauka o stopniach miłości. Odnośnie do ludzi wiemy wszyscy, że winniśmy bardziej miłować dziecko własne niż brata, bardziej brata niż sąsiada, bardziej sąsiada niż obcego, bardziej rodaka niż cudzoziemca. To samo także dotyczy odbłasku chwały Bożej w kulturze narodowej i innych składnikach ojczyzny. Choć wszystko winniśmy miłować, co dobre i piękne, istnieje ścisły obowiązek większej miłości ku tym rzeczom i cechom, które zrządzeniem Opatrzności stały się naszym ściślejszym udziałem.

człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego naród. [...] Przyszłość człowieka zależy od kultury! Tak! Pokój na świecie zależy od prymatu Ducha! Tak! Pokojowa przyszłość ludzkości zależy od miłości!”, Paryż, 2 czerwca 1980 r.

⁷ J. Bocheński, *Patriotyzm...*, dz. cyt., s. 12.

⁸ Tamże.

I tu więc miłość ojczyzny, nie znosząc miłości uniwersalnej, każe nam bardziej miłować własną ojczyznę niż cudzą”⁹. Tę myśl potwierdza św. Jana Pawła II, który w przemówieniu powitalnym w Warszawie powiedział: „Polska jest matką szczególną. Niełatwe są jej dzieje, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich stuleci. Jest matką, która wiele przecierpiała i wciąż na nowo cierpi. Dlatego też ma prawo do miłości szczególnej”¹⁰. Cyprian Kamil Norwid, poeta, którego Ojciec Święty często cytował, podkreślał w lutym 1846 roku, będąc na obczyźnie: „Ojczyzna jest to wielki–zbiorowy–Obowiązek”¹¹.

Hierarchię miłości w odniesieniu do własnej ojczyzny i innych podmiotów czy wspólnot myśliciel wyjaśnia tak: „Gmina jest wspólnotą mniejszą od ojczyzny, a jednak interes gminy winien, według przyjętych obecnie powszechnych norm, ustąpić interesowi ojczyzny — co więcej, nawet interes rodziny każe normalne polskie sumienie poświęcić interesowi Polski. Podobnie Europa jest wspólnotą większą niż Polska, a jednak nigdy sumienie nie żąda od nas zapomnienia o interesach polskich na rzecz europejskich. [...] W Polsce taką jednostką niezmiernie przewyższającą inne swoim znaczeniem kulturalnym, a więc i wpływem na to, czym jesteśmy i co za tym idzie, prawem do nas — jest Polska jako całość. To, czym jesteśmy duchowo (a to jest czynnik w człowieku najważniejszy), jest w znacznej mierze jej zasługą; żadna rodzina, gmina, dzielnica, a także — zdaniem piszącego te słowa — Europa jako całość, nie mogą się równać z nią wpływem”¹².

Dlatego wielu Polacy głęboko w sercu mieli zakorzeniony patriotyzm, co wyrażało się ich gorliwą służbą Polsce. Kardynał Wyszyński mówił: „Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce i wszystko, co czynię dla Kościoła czynię dla niej”¹³. Innym razem dodał: „Dla nas, po Bogu, największa miłość to Polska!”¹⁴.

⁹ Tamże, s. 14.

¹⁰ Przemówienie powitalne Jana Pawła II w Warszawie, Lotnisko Okęcie (6 czerwca 1983 r.), [w:] [https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-powitalne-na-lotnisku-okecie-\(1983\);T2jqZWN00j-M2Mzc=](https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-powitalne-na-lotnisku-okecie-(1983);T2jqZWN00j-M2Mzc=) [dostęp z dn. 11.12.2022].

¹¹ P. Jaroszyński, *Norwid C. K.*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 707–712. Zob. *Memoriał o młodej Emigracji*, „Pamiętnik Literacki — czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 6/1/4 (1907), s. 251.

¹² J. Bocheński, *Patriotyzm*, dz. cyt., s. 15.

¹³ S. Wyszyński, *Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce*, Częstochowa 2001, s. 5.

¹⁴ Cytaty słów Kardynała Stefana Wyszyńskiego, [w:] <https://swietywojciech.legnica.pl/PrymasCytaty> [dostęp z dn. 15.12.2022].

Patriotyzm, jak każda inna cnota, domaga się rozwoju — w myśl ewangelicznego przykazania „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5,48)”¹⁵. Każdy człowiek winien dołożyć wszelkich starań, aby cnotę patriotyzmu kształtować przez całe życie. „Powiedzieliśmy, że ojczyzna reprezentuje pewien odcień Boskiej chwały, za którego rozwój i promieniowanie jesteśmy z mocy zrządzenia Opatrzności współodpowiedzialni. Jest wolą Boga, aby blask Jego chwały w wielorakich postaciach ojczystych szerzył się i potęgował w świecie — przy czym nie ulega wątpliwości, jak już powiedziano, że np. Polak jest wobec Boga odpowiedzialny za ów specyficzny odcień tej chwały, który nazywa się kulturą polską. [...] Nie ma innej drogi ku spełnieniu ogólnej zasady doskonałości — bo doskonałość ludzka, nakazana nam przez Chrystusa Pana, nie istnieje nigdzie w oderwaniu, ale jest zawsze ubrana w odcień ojczysty. Tak jest z obyczajem, ze sztuką, z religią nawet, która zachowując swoją uniwersalność wiary, hierarchii i kultu, posiada wszędzie specyficzne zabarwienie narodowe. Stąd miłość ojczyzny nakazuje niewątpliwie pielęgnowanie w sobie ojczystej kultury. Jest ono konieczne także jako podstawa do czynu zbiorowego — ale nawet niezależnie od tego sam fakt, że ktoś jest Polakiem, stanowi uzasadnienie wymogu moralnego, aby rozwijał w sobie polskość”¹⁶.

Obowiązek promieniowania kulturą ojczystą należy wzbudzać w sobie poprzez kształtowanie umysłu, czyli poznanie wielkich i pięknych stron dziejów i kultury, arcydzieł piśmiennictwa, życiorysów świętych, wodzów, bohaterów, przebiegu wielkich bitew z czasów świetności Rzeczypospolitej. Będzie to zdrowym pokarmem dla uczucia patriotycznego, a pośrednio i dla samej cnoty patriotyzmu. Trzeba poznać świetność ojczyzny i jej przedstawicieli, aby móc w swoim życiu realizować tę kulturę i promieniować na innych. Ojciec Bocheński zaznacza, co dzisiaj coraz częściej jest zapominane, że w kształtowaniu cnoty patriotyzmu powinna być stosowana „norma zbliżona do katolickiej zasady indeksu, zabraniająca wiernym — bez względu na wykształcenie i poziom moralny — czytania pism przeciwnych wierze i moralności”¹⁷. Dzisiaj rozszerzylibyśmy tę zasadę o nieoglądanie nieprzyzwoitych filmów i programów telewizyjnych, niekorzystanie z niewłaściwych stron internetowych itp., poniżających naszą ojczyznę i dumę narodową.

¹⁵ Mt 5, 48 za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1991.

¹⁶ Por. J. Bocheński, *Patriotyzm...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷ Tamże, s. 25.

W pedagogice cnoty patriotyzmu należy zwrócić uwagę na ważny czynnik, jakim jest wychowanie wyobraźni. „Celem pracy w tej dziedzinie jest dostarczenie naszej pamięci wielu żywych i silnych wyobrażeń rzeczy, zjawisk itp., kojarzących się z uczuciem patriotycznym. Jest mianowicie rzeczą znaną, że uczucie idzie zawsze za wyobraźnią i im lepiej wyposażona wyobraźnia, tym z reguły silniejsze będzie uczucie”¹⁸. Bocheński zaznacza, że znakomitym środkiem do wyposażenia wyobraźni w potrzebne obrazy jest literatura piękna. Bocheńskiego, podobnie jak Woronieckiego, fascynował Henryk Sienkiewicz, jego język i przekaz, który dzisiaj bywa lekceważony, a nawet wyśmiewany. Według Bocheńskiego, szczególną uwagę należy zwrócić na poznanie życiorysów wielkich patriotów. W tym kontekście przywołuje pisma hetmana Żółkiewskiego, którego uważa za „jeden z najpiękniejszych wzorów patriotyzmu, jakie w ogóle znamy w dziejach”¹⁹. Ale zauważa, że literatura piękna nie jest jedynym środkiem, jakim rozporządzamy w tej mierze. Samo poznanie krajobrazu, zabytków sztuki czy udział w uroczystościach religijnych itp. wzbogaca naszą wyobraźnię i przyczynia się do osiągnięcia celu. Z wielkim poruszeniem zauważa: „Normą negatywną związaną z tą sprawą jest zakaz zapełniania pamięci obrazami, które kojarzą się z uczuciami przeciwnymi miłości ojczyzny. Zasada indeksu stosuje się do nich, oczywiście, w wyższej jeszcze mierze, niż gdy chodzi o elementy rozumowe”²⁰.

Po wykształceniu umysłu, wychowaniu wyobraźni przejdźmy do wychowania uczuć. „Uczucia — pisze Bocheński — idą za wyobraźnią, ale samo szkolenie wyobraźni nie jest jedynym środkiem do ich rozwoju. Można je ćwiczyć poza tym wprost, przez wywołanie potrzebnych uczuć w określonych odstępach czasu, a niedozwalanie na powstanie przeciwnych. W dziedzinie patriotyzmu środek ten stosowany jest powszechnie podczas uroczystości narodowych, w pieśni i za pomocą symboli”²¹. Z naciskiem podsumowuje: „żadna tzw. »inteligencja« nie zwalnia z obowiązku wobec samego siebie, bo uczucie każdy człowiek ma i każdy wychowywać powinien”²².

Podsumowując kwestię wychowania do umiłowania ojczyzny Autor zauważa, że: „[...] nabywanie wiedzy, bogacenie wyobraźni, a nawet wychowanie

¹⁸ Tamże, s. 26.

¹⁹ Tamże, s. 26.

²⁰ Zob. tamże, s. 26.

²¹ Por. tamże, s. 27.

²² Tamże, s. 27.

uczuciu jest tylko środkiem do właściwego celu, którym jest wychowanie samego patriotyzmu, mającego siedzibę w woli. Nie ten jest bowiem patriotą, kto umie rozczulać się patriotycznie, ale zawodzi, gdy chodzi o pełnienie patriotycznego obowiązku, lecz ten, kto posiada wolę usprawnioną do zgodnego z tym obowiązkiem czynu. Główny nacisk musi więc być położony w wychowaniu patriotycznym na czyn i na wolę tego czynu”²³.

Także wielkim obowiązkiem rodziców, rodziny, księży, nauczycieli oraz organizacji społecznych, harcerstwa, klubów sportowych jest wychowanie patriotyczne młodego pokolenia Polek i Polaków, którzy w wieku dorosłym powinni dołożyć wszelkich starań, aby tę cnotę umiłowania ojczyzny kształtować przez samowychowanie narodowe. Aby tę kulturę ojczystą w sobie rozwijać, trzeba ją znać, czyli należy doskonalić ojczysty język, poznawać religię, dzieje narodu, geografę, krajobraz, wielkie wytwory ducha polskości zawarte głównie w pismach myślicieli, uczonych oraz wielkie dzieła artystyczne poezji, prozy, muzyki, malarstwa, rzeźby, poznawać budujące sztuki teatralne, operowe, zaznajamiać się z pięknem ojczystej architektury, a także rozmiłowywać się w biografiach świętych i bohaterów narodowych. Należy również kształtować w sobie cechy charakteru, przyrodzone i nadprzyrodzone. Obowiązek ten spoczywa na ludziach kierujących sprawami ojczystymi, ale również na każdym Polaku!

3. Etyka wojskowa

Etyka²⁴ jest dyscypliną filozoficzną obejmującą zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej. Jest nauką, gdyż jest systematycznym badaniem pewnego wycinka rzeczywistości; jest nauką normatywną, ponieważ nie tylko opisuje przedmiot, ale wskazuje, jakim on być powinien; jest wreszcie nauką postępowania ludzkiego, dlatego omawia ten zespół czynów, które wynikają świadomie z wolnej woli człowieka. Podstawowym zadaniem etyki jest opracowanie teorii charakteru i moralnej kultury człowieka; gdy mamy do czynienia z teologią opartą na Objawieniu chrześcijańskim dochodzi jeszcze nauka o łasce, czyli nadprzyrodzonej pomocy, jakiej Bóg udziela do moralnie sprawnego czynu.

²³ Zob. tamże, s. 28–29.

²⁴ T. Styczeń, *Etyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 269–284.

Cechami charakteru są sprawności (cnoty), czyli stałe dyspozycje, skłaniające do łatwego i energicznego działania w myśl normy (o ile są dodatnie) lub wbrew niej (gdy są ujemne). Wszystkie wspomniane aspekty dotyczą każdego człowieka.

Ludzie żyją w różnych okolicznościach, mają różne obowiązki do spełnienia i spotykają się z różnymi trudnościami. Zdarza się zatem często, że określony człowiek zna lepiej normy dotyczące jednej dziedziny, a drugi lepiej orientuje się w innej. Tak jest np. ze sprawnością męstwa, które jest wprawdzie integralną cechą każdego należycie wychowanego charakteru, ale przecież występować musi ze szczególną siłą w psychice tych, którzy z powołania narażeni są na większe niebezpieczeństwo, a więc żołnierzy, strażaków, górników, rybaków. Wskutek tego, mimo zasadniczej jedności etyki, możemy mówić o etykach specjalnych. Tego rodzaju etyki zakładają jednak etykę ogólną i rozwijają szerzej zasady dotyczące pewnych dziedzin.

Po wprowadzeniu do etyki ogólnej, ojciec profesor przedstawia wywód dotyczący węższej dziedziny, jaką jest etyka wojskowa. „Etyka wojskowa jest etyką specjalną ludzi, którzy na stałe poświęcają się przygotowaniu i prowadzeniu wojny. Ponieważ jednak warunki nowoczesnej wojny wymagają, by udział w niej brali wszyscy mężczyźni zdolni do noszenia broni, i ponieważ przygotowanie do tej służby wymaga długiego okresu wychowawczego, etyka wojskowa obowiązuje nie tylko żołnierzy służby zawodowej, ale wszystkich mężczyzn. Innymi słowami można to samo wyrazić mówiąc, że zawód wojskowy powinien być ubocznym zawodem każdego mężczyzny. Tak jest przynajmniej w krajach, które z racji geopolitycznego położenia są narażone na częste wojny — jak np. Polska”²⁵.

W dalszym rozważaniu Bocheński porusza kwestię dopuszczalności wojny. W tym zagadnieniu omawia m.in. bezpodstawną tezę, że życie ludzkie jest najwyższą wartością. „Takie założenie — pisze dominikanin — wynika ze skrajnie materialistycznego i indywidualistycznego poglądu na świat, poglądu, przed którym wzdraga się zdrowy rozum etyczny. Zawiera on również podwójny błąd. Najpierw nieprawdą jest, by cokolwiek ludzkiego stanowiło wartość najwyższą; każda etyka zakłada, że człowiek istnieje i ma działać dla wyższych, absolutnych i boskich wartości. Po wtóre, nawet w obrębie wartości ludzkich za najwyższe dobro nie może być uważane życie doczesne, gdyż człowiek posiada nieśmiertelnego ducha, którego życie pozagrobowe jest znacznie ważniejsze od życia

²⁵ Por. J. Bocheński, *Patriotyzm...*, dz. cyt., s. 34–35.

na ziemi. Istnieją natomiast różne wartości wyższe niż życie indywidualne człowieka. Taką wartością jest najpierw życie duchowe jego narodu, tj. jego wiara i kultura. Jest nią dalej samo życie doczesne społeczeństwa, gdyż człowiek stanowi część społeczeństwa pod względem ciała i winien się za nie poświęcić. Wreszcie życie poszczególnych obywateli, zagrożonych przez nieprzyjaciela, wymaga odparcia go. Nawet kosztem życia napastnika. Nie jest wykluczone również, że nawet dobra gospodarcze mogą w pewnych okolicznościach być broniące orężem: tak np. w krajach, które nieprzyjaciel stara się zepchnąć w skrajną nędzę, w których większość obywateli pędzić musi życie okrutne, przedwcześnie skrócone.

W tych wszystkich okolicznościach wolno i trzeba narazić siebie w obronie owych wartości. Tym bardziej wolno skierować broń na nieprzyjaciela, który tym wartościom zagraża²⁶. I dalej z rozmysłem stwierdza: „Zdrowy rozsądek etyczny każe twierdzić, że obywatele zagrożonego państwa mają obowiązek narażać własne życie, używać siły do obrony, strzelać do żołnierzy nieprzyjacielskich, i to bez względu na skutki moralne, jakie po wojnie wyniknąć mogą w ich własnym kraju, nie mówiąc już o materialnych. Bo wszystko byłoby gorsze od zezwolenia na podbój. Kto tego nie widzi, jest moralnie ślepy i chory”²⁷.

Zatem istnieją wypadki, w których wojna jest nie tylko dopuszczalna, ale jest nawet obowiązkiem. Aby zaistniała moralna podstawa do toczenia wojny, muszą zachodzić okoliczności, które nadają jej charakter wojny sprawiedliwej. Można je zgrupować wokół trzech zasadniczych obszarów: słuszna sprawa, prawy zamiar i autorytet właściwej władzy.

Bocheński zauważa, że słuszną sprawę regulować powinna „najwyższa zasada sprawiedliwości: »suum cuique« — »każdemu to, co mu się należy«. Nie wolno więc wypowiedać wojny w celu odebrania innemu narodowi czy państwu słusznie należnych mu wartości czy praw. Jest to pierwsze uwarunkowanie. Wojna jest etycznie dopuszczalna tylko wtedy, gdy toczy się w imię własnego, przez innych nie zachowanego prawa. W tym znaczeniu można powiedzieć, że tylko wojna obronna jest słuszna”²⁸. Przykładem w naszej historii jest wypowiedzenie przez Polskę wojny Turkom w 1683 roku, ponieważ chodziło

²⁶ Tamże, s. 37–38.

²⁷ Zob. tamże, s. 39–40.

²⁸ Por. tamże, s. 40.

wówczas nie o odebranie innym ich praw, ale o zapewnienie i poszanowanie praw własnych.

Bezpieczeństwo świata wymaga, aby były dotrzymywane umowy. Jest to drugi czynnik. Mogą być od tej zasady wyjątki, gdy jakaś umowa staje się bardzo krzywdząca dla jednej ze stron, ale nawet wówczas państwo pokrzywdzone ma obowiązek użyć wszelkich środków pokojowych, zanim przystąpi do wojny. Zatem wojna jest etycznie dopuszczalna, gdy prowadzący ją mają prawy zamiar. Nie tylko przedmiotowo, ale i podmiotowo, w sumieniu walczących wojna powinna być słuszna: zarówno wodzowie, jak i żołnierze powinni mieć na celu wyłącznie uzyskanie dla swojej ojczyzny słusznie jej należnych praw — a nie inne, niższe motywy, jak chęć bezprawnego zysku, zemsty itp.

Trzecim warunkiem słuszności wojny jest prowadzenie jej przez prawowitą władzę. Nikomu innemu wojny wszczynać ani prowadzić nie wolno, z tej prostej przyczyny, że wojnę toczy państwo, a nie poszczególne jednostki. A podejmując tak ważną decyzję tylko ci, którzy posiadają zwierzchnictwo w państwie i są za nie w pełni odpowiedzialni. Dzięki właściwemu zachowaniu osób odpowiedzialnych za bezpieczeństwo państwa, wszyscy wiedzą, że wojna i pokój zależą nie od porywów jednostek i licznych rzesz ludzi, ale wyłącznie od woli określonej grupy odpowiedzialnych za całość przedstawicieli państwa. Na uwagę zasługuje pod tym względem ważna zasada etyczna głosząca, że do rozstrzygnięcia, czy dana wojna jest słuszna, powołani są w zwykłych warunkach tylko ludzie stojący na czele państwa, a nie żołnierze, wyjąwszy wypadek, gdy wojna jest niesłuszna. Wynika stąd, że żołnierz niemal zawsze idzie w bój z czystym sumieniem. Nawet gdyby wojna była niesłuszna, odpowiedzialność ponoszą za nią rządzący — dopóki sprawa nie jest oczywista, żołnierz ma nie tylko prawo, ale i obowiązek służyć i walczyć. Ojciec profesor porusza kwestię „wojny świętej”. Aby nadać temu wyrażeniu poprawne znaczenie, należy pamiętać, że etyka katolicka nie uznaje różnicy między normami religijnymi a etycznymi, gdyż każda norma religijna jest normą etyczną (ponieważ nakłada pewne obowiązki), i odwrotnie, każda norma etyczna jest w pewnym tego słowa znaczeniu normą religijną (dlatego, że opiera się w ostatecznej analizie na myśli i prawie Boga). W tym szerokim znaczeniu każda wojna słuszna jest święta i istnieje sankcja religijna (pozagrobowa) dla norm nią rządzących. Przykładem wojny świętej, prowadzonej dla obrony praw boskich i wolności

spełniania obowiązków religijnych, była wojna prowadzona przez Polskę z Rosją w latach 1919–1920.

4. Prawość żołnierska

Etyka ogólna dostarcza nam dwóch zasad. Pierwsza głosi, że kto jest zobowiązany do zdobycia celu, jest też zobowiązany do używania wszystkich środków koniecznych dla jego osiągnięcia; druga zasada ogranicza pierwszą, stwierdzając, że cel nigdy nie uświęca środków i nie usprawiedliwia czynności złych w samej istocie.

Na wojnie zwycięża ten, kto umie działać roztropnie, mężnie, solidarnie oraz stanowczo; takie działanie jest etycznym obowiązkiem każdego żołnierza. Obowiązek ten związany jest z wychowaniem w sobie żołnierskiego charakteru. „[...] charakter żołnierski opiera się na prawości, która pozwoli mu w najtrudniejszych nawet chwilach nie przekroczyć norm etycznych i zachować sumienie bez skazy. Prawość nastawia wolę człowieka na wykonywanie obowiązków względem innych, w pierwszym rzędzie wobec kraju, którego żołnierz broni. Duch ofiary, podstawowa cnota żołnierska, jest wynikiem właśnie tej sprawności. Tak więc cztery grupy sprawności żołnierskich: prawość, męstwo, posłuszeństwo i sprawność decyzji bojowej. One to tworzą razem charakter rycerski”²⁹, niezrównany ideał, będący w najwyższej czci u wszystkich ludzi na przestrzeni dziejów. Jego wychowanie w sobie jest najważniejszym obowiązkiem każdego żołnierza, obowiązkiem wynikającym logicznie z samego aktu, że jest on człowiekiem wojny i ma dążyć do zwycięstwa. „Etyka katolicka uczy, że każdy, kto zgodnie z sumieniem pracuje nad wychowaniem swojego charakteru, liczyć może, o ile znajduje się w stanie łaski, na uzyskanie od Boga uzupełnienia tych sprawności, w postaci tzw. sprawności danych (*virtutes infusae*). Tak więc obok wyćwiczonego męstwa i nabytego posłuszeństwa istnieje miłość ojczyzny, męstwo i posłuszeństwo dane. Te sprawności dane stanowią potężne uzupełnienie i wzmocnienie sprawności nabytych, a będąc nadprzyrodzone, przenoszą całość charakteru na wyższy poziom i włączają go harmonijnie do charakteru chrześcijańskiego”³⁰.

²⁹ Por. tamże, s. 45–46.

³⁰ Tamże, s. 46.

Wielkość żołnierza mierzy się jego gotowością do złożenia ofiary z życia dla wielkich celów duchowych i nadprzyrodzonych. „Otóż ofiara jest najważniejszym i centralnym aktem każdej religii. Charakter żołnierski pojęty w świetle nauki wiary ma więc coś z charakteru religijnego; żołnierz idący w bój z gotowością oddania najwyższego dobra doczesnego — własnego życia — dla spełnienia obowiązku wobec Boga i społeczeństwa, jest duchowo pod pewnym względem ściślej niż inni zjednoczony z Chrystusem i wykonuje czyn o wysokiej wartości nadprzyrodzonej”³¹.

Prawy żołnierz bardziej niż inny obywatel powinien ustawicznie w sobie krzewić miłość do ojczyzny poprzez kształtowanie umysłu, wychowywanie woli, wyobraźni, uczuć, koleżeństwa. W towarzyszach broni należy widzieć najpierw człowieka, takiego jak każdy inny, następnie żołnierza Rzeczypospolitej, który jest potrzebny do zwycięstwa, i wreszcie członka tej samej społeczności, do której my również przynależymy. Dlatego w sprawach dotyczących wojny towarzysze broni mają pierwszeństwo przed wszystkimi innymi.

W kwestii działań wojennych ważne są nie tylko czyny zewnętrzne, ale i same uczucia, a także całe nastawienie duchowe żołnierza. Otóż pod tym względem doniosła jest zasada, że jedyną racją etyczną walki z nieprzyjacielem jest chęć obrony kraju. Pociąga ona za sobą u prawego żołnierza wolność od wszelkiego rodzaju niskich uczuć w stosunku do nieprzyjaciela. Etyka pozostawia ocenie sumienia każdego żołnierza. Aby owa ocena mogła wypaść poprawnie, potrzebna jest sprawność, skłaniająca do rycerskiego obchodzenia się z nieprzyjacielem.

4.1. Wojna a miłość

Wszystko, co opisano powyżej, opiera się wyłącznie na przesłankach dostępnych naturalnemu rozumowi, które stanowią przyrodzoną teorię prawości żołnierskiej. Czynniki nadprzyrodzone w niczym jednak nie sprzeciwiają się czynnikom naturalnym, ponieważ łaska i Objawienie nie niszczą natury ludzkiej i jej etyki, ale ją podnoszą na wyższy poziom, dodając nowe ujęcie i nowy, wyższy punkt widzenia, a co za tym idzie także nowe wznioślejsze normy.

³¹ Zob. tamże, s. 47.

Pojawia się więc cnota miłości. „Według Objawienia — pisze Bocheński — istnieć ma między ludźmi nie tylko to wszystko, czego wymaga sprawiedliwość, ale poza tym łączyć ich powinna miłość. Miłość jest osobową relacją mającą siedzibę w woli, która dysponuje do postępowania z bliźnim jak z przyjacielem. A ściślej określając, głównym przedmiotem miłości chrześcijańskiej nie jest człowiek, ale Bóg, pojęty jako Przyjaciel. Nasz stosunek do ludzi w świetle miłości jest stosunkiem do istot, które są przyjaciółmi Boga, naszego Przyjaciela. Przykazanie miłości zobowiązuje nas do tego, abyśmy w bliźnim widzieli odbłaski Boskiej chwały, ducha, powołanego do życia z Bogiem i dla Boga. Pierwszym wynikiem miłości jest trwałe nastawienie i silna wola ku spełnieniu Woli Bożej; miłość dodaje więc do norm naturalnych obowiązków zwycięstwa”³².

Przede wszystkim nasz stosunek do ojczyzny, miłość do niej każe podjąć ofiarę, poświęcić nawet życie, jeśli będzie taka potrzeba. Sam naczelny obowiązek etyki wojskowej nabiera przez to jeszcze wyższego i głębszego znaczenia. Równocześnie zmianie ulega stosunek do towarzyszy broni i nieprzyjaciela. Miłość nie obowiązuje w równej mierze wobec wszystkich, ale im ktoś jest bliższy pod jakimś względem, tym więcej miłości winniśmy mu w tym zakresie okazywać. Ponieważ pod względem czynów wojennych najbliższymi nam są żołnierze tego samego wojska i tego samego oddziału, dlatego miłość chrześcijańska wymaga, abyśmy jej więcej okazywali naszym współtowarzyszom niż pozostałym. Co do nieprzyjaciela, miłość nie sprzeciwia się bynajmniej zasadzie walki; bo ta walka jest obowiązkiem, który właśnie w imię miłości trzeba spełnić. Ale równocześnie żąda od nas, abyśmy naszym braciom, którzy chwilowo są nieprzyjaciółmi, pomagali tam, gdzie będziemy mogli i gdzie pozwoli obowiązek. W miłości przyrodzona prawość żołnierska osiąga nieskończenie ją przewyższające uzupełnienie.

„Miłość — wyjaśnia o. Bocheński — jest sprawnością, której nie można nabyć przez samo ćwiczenie, ale którą otrzymujemy od Boga z łaski. Bóg działa przy tym z reguły tak, że zwiększa miłość równocześnie z naszymi czynami: kto działa zgodnie z miłością, może być pewien, że Bóg jego miłość zwiększy. Ale nieodzownym warunkiem jest stan łaski uświęcającej, czystość sumienia od wszelkich ciężkich przestępstw etycznych. Dlatego też, kto chce osiągnąć pełnię prawości żołnierskiej, powinien jako chrześcijanin zawsze starać się trwać

³² Por. tamże, s. 64.

i rósć w miłości”³³. Dopełniając powyższą myśl, dominikanin porusza kwestię łaski uczynkowej, jaką równocześnie z miłością Bóg daje wiernym Jemu ludziom jako bezpośrednią pomoc do sprawnego czynu. „Żołnierz świadomy ideału prawości i swoich słabych stron, powinien więc uciekać się do wszystkich środków, potrzebnych do uzyskania łask uczynkowych. Należy wśród nich wymienić modlitwę o prawość i miłość, a zwłaszcza Sakrament Ołtarza, który jest sakramentem miłości i przyczynia się w wysokim stopniu do jej spotęgowania”³⁴.

4.2. Honor i bohaterstwo

Doniosłym dla etyki wojskowej jest pojęcie honoru³⁵. Jak wyjaśnia o. Bocheński, wyrażenie honor ma co najmniej dwa znaczenia „Z jednej strony — w znaczeniu węższym — honor oznacza sprawność, która skłania do ścisłego dotrzymywania słowa: w tym znaczeniu honorowym jest ten, kto ten obowiązek spełnia. Z drugiej strony, używa się słowa honor także w innym, szerszym i ważniejszym znaczeniu, mając na myśli skłonność do wysokiej czci dla wielkości charakteru, ambicję osiągnięcia pod tym względem jak najwyższego poziomu — i w konsekwencji skłonność do domagania się, aby ta wielka wartość była także szanowana przez innych. W tym sensie pojęcie honoru pokrywa się niemal zupełnie z pojęciem wielkoduszności. Człowiek honorowy to ten, kto nigdy »nie plami swojego honoru«, czyli nigdy nie postępuje sprzecznie z ideałem rycerskim; do posiadania tego honoru nie wystarczy tylko dotrzymywać słowa, ale trzeba poza tym osiągnąć jeszcze pełnię męstwa, prawości żołnierskiej itd. Jeśli się tym samym słowem nazywa dwa tak różne pojęcia, to dlatego, że żołnierz składając przysięgę wojskową, tym samym zobowiązuje się do pełnienia zgodnie z ideałem rycerskim swojej służby — także każde uchybienie honorowi w szerszym słowa znaczeniu staje się uchybieniem danemu słowu”³⁶.

Bocheński przypomina napis widniejący na Szkole Kadeckiej w Warszawie „Honor i Ojczyzna”, hasło kadetów czasów Stanisławowskich. Jest to doskonałe

³³ Tamże, s. 66.

³⁴ Zob. tamże, s. 66.

³⁵ Z. Pańpuch, *Honor*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 582–584.

³⁶ J. Bocheński, *Patriotyzm...*, dz. cyt., s. 48.

ujęcie podstawowych zasad etyki wojskowej. Dalej tłumaczy, że „nawet porządek słów jest właściwy: bo można bez błędu powiedzieć, że ojczyźnie służymy tylko dlatego, że tak nakazuje honor”³⁷.

Z terminem honor wiąże się bardzo ważne w etyce wojskowej pojęcie bohaterstwa. Dominikanin odróżnia bohaterstwo czynu od bohaterstwa cnoty wyjaśniając: „Czyn bohaterski, to czyn etyczny wykonany w wyjątkowo trudnych warunkach wobec wyjątkowo trudnego przedmiotu, natomiast cnota bohaterska, to stała dyspozycja pozwalająca posiadającemu ją wykonywać czyny trudniejsze i intensywniejsze od dobrej przeciętnej wysoko stojących etycznie ludzi”³⁸. Cnota bohaterstwa nie tylko dotyczy żołnierzy, ale także strażaków, lekarzy, ratowników medycznych. Niemniej nigdzie nakaz bohaterstwa nie stosuje się tak często i z taką siłą jak w wojsku. Na wojnie trzeba mianowicie stale narażać życie: trzeba więc wykonywać akty, które innym ludziom są potrzebne tylko wyjątkowo. Wynika stąd, że podczas gdy innym wystarczą sporadyczne czyny, żołnierz musi posiadać bohaterstwo cnoty. Jest ona istotnym składnikiem honoru wojskowego, dzięki któremu ten honor posiada tak wysoką wartość etyczną.

Podsumowując obydwie cnoty Bocheński stwierdza: „Etyka wojskowa żąda od żołnierzy posiadania wszystkich cnót wyżej wspomnianych w stopniu bohaterskim, a zarazem wychowania w sobie głębokiej czci dla nich, czyli honoru. Honor i bohaterstwo wyciskają na niej specyficzne piętno i są jednym z głównych powodów, dlaczego właśnie etyka wojskowa jest etyką tak wzniosłą i tak pociągającą każdego moralnie zdrowego człowieka”³⁹.

5. Męstwo

Podstawową normą etyki wojennej w tym zakresie będzie nakaz dbałości o swój stan moralny i fizyczny. Jak wiemy, celem działań wojennych jest zwycięstwo, któremu służą nie tylko środki w postaci uzbrojenia, ale przede wszystkim sam człowiek i jego struktura psychofizyczna. Żołnierz winien dołożyć wszelkich starań, aby zachować tę sprawność jak najwyższą.

³⁷ Tamże, s. 49.

³⁸ Tamże, s. 49.

³⁹ Zob. tamże, s. 50.

Pod względem fizycznym wspomniana norma nakłada ścisły obowiązek nabycia odpowiedniej sprawności gimnastycznej i technicznej. Bocheński pisze następująco: „W położeniu, w którym znajduje się Polska, mężczyzna, zaniedbujący się w ćwiczeniach fizycznych i pozwalający zmarnieć nabytym sprawnościom, niewątpliwie grzeszy przeciw zasadom etyki. Oczywiście, dotyczy to zwłaszcza żołnierzy zawodowych, ale w pewnym stopniu obowiązuje każdego. Człowiek etyczny powinien się zatem świadomie do tej normy stosować i znaleźć w życiu codziennie parę chwil na utrzymanie sprawności fizycznej i technicznej”⁴⁰. Oprócz aspektu pozytywnego, związanego z dbaniem o własną kondycję psychofizyczną, należy również w wyszkoleniu żołnierzy zwrócić uwagę na nieszkodzenie swojemu zdrowiu poprzez zażywanie narkotyków, pijaństwo, zbyt ekstremalny wysiłek fizyczny, bo to osłabia zdolność bojową.

Etyka wojenna wskazuje żołnierzowi, aby nabył, rozwijał i bronił tych sprawności, które są w boju potrzebne. Chodzi tu o męstwo, posłuszeństwo, wytrzymałość, wielkoduszność, cierpliwość, sprawność szybkiej decyzji, a przede wszystkim sprawności regulujące nasz stosunek do kraju i kolegów żołnierzy. Należy przy tym z troską podchodzić do własnego dobra. Etyka ogólna zakazuje narażać życie i zdrowie bez poważnego powodu, a etyka wojenna, nakazuje szanować samego siebie, ze względu na potrzeby przyszłych działań wojennych. „Kiedy przyjdzie do starcia — konkluduje Bocheński — trzeba będzie całą swoją moc fizyczną i duchową rzucić na szalę walki, nie bacząc na niebezpieczeństwo. W bitwie etyka nakazuje podporządkować siebie oddziałowi i Ojczyźnie”⁴¹.

5.1. Pojęcie męstwa

W dalszym rozważaniu myśliciel kieruje nas ku wyjaśnieniu terminu męstwa⁴², poczynając od rozróżnienia odwagi i męstwa. „Odważnym nazywamy czyn, którym dany człowiek stara się osiągnąć swój cel, mimo grożącego

⁴⁰ Tamże, s. 69.

⁴¹ Zob. tamże, s. 71.

⁴² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa, 2007; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, tłum. S. Bełch, London 1962; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 2013, s. 421–434. Z. Pańpuch, *Męstwo*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 140–143.

przy tym niebezpieczeństwa. Nazwę »odwagi« nosi tendencja do takich czynów, skłonność do przełamywania niebezpieczeństwa. Niezmiernie ważną rzeczą jest jednak zrozumienie, że męstwo jest czymś więcej niż odwaga: każde męstwo jest odwagą, ale nie każda odwaga jest męstwem.

Różnica między nimi polega najpierw na tym, że odważne może być także zwierzę, mężczyzną — tylko człowiek. Mówimy bez trudności o odważnym psie, jeśli idzie na dziką bez obawy, o odważnym koniu itd. — natomiast nie można mówić o mężnych zwierzętach: »mężnym« nazywamy tylko człowieka. Zatem męstwo zawiera w sobie jakiś czynnik specyficznie ludzki, tylko u człowieka spotykany.

Otóż jedyną zasadniczą różnicą między zwierzęciem a człowiekiem jest to, że człowiek posiada władze duchowe, rozum i wolę, których nie mają zwierzęta. Różnica między odwagą a męstwem polegać musi zatem na udziale rozumu i woli w męstwie, i ich braku w odwadze jako takiej⁴³. Ojciec Bocheński wymienia cztery cechy, które składają się na pojęcie mężnego czynu wyjaśniając: „[...] taki czyn musi być odważny, ale poza tym rozumny, etyczny i połączony z wielkim niebezpieczeństwem. Do pojęcia odwagi nie wchodzi ani rozumność, ani etyczność i wystarcza jakiegokolwiek niebezpieczeństwo. Nawet i tego nie potrzeba, ściśle mówiąc. I tak, można nazwać »odważnym« (choć lepiej mówić tutaj o »śmiałości«) — chłopca, który idzie śmiało do zimnej wody, choć ciarki po nim chodzą. Męstwo jest zatem pojęciem bogatszym niż odwaga. Powyższe określenie męstwa nie jest jednak jeszcze zupełne. Wśród ludzi idących do boju rozumnie, zgodnie z nakazami etyki i z narażeniem życia, znajdują się dwie kategorie: jedni idą wprawdzie, ale z największym wysiłkiem woli, cała ich natura buntuje się przeciw temu i muszą z niebывałym wysiłkiem panować nad sobą. Inni idą również, ale spokojnie, trzymając pewnie w wodzach swoje uczucia i zajęci wyłącznie przebiegiem akcji”⁴⁴.

Powyższa myśl rozwinięta jest w sposób następujący: „Jedyna teoria, którą żołnierz uznać może, jest tradycyjna nauka tomistyczna, oparta zresztą na prawach starogreckich, według której właśnie ów opanowany i pewny siebie żołnierz jest mężny, a wcale nie tamten nowicjusz, który tyle ze sobą musi walczyć, aby działać”⁴⁵. Ten, kto musi ze sobą walczyć, aby nie uciec, albo nie poddać się, znajduje się oczywiście pod działaniem strachu, to zasadniczo

⁴³ Por. J. Bocheński, *Patriotyzm...*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁴ Tamże, s. 73.

⁴⁵ Tamże, s. 74.

tchórz, który się opanowuje. Działają w jego psychice bardzo silne czynniki strachu. Otóż prawdziwie żołnierskiej reakcji na podobne uczucia nikt lepiej nie wyraził, jak katechizm naszej szkoły kadeckiej z czasów Stanisławowskich. Kadet zapytany wówczas, co to jest strach, odpowiada że nie wie, gdyż uczucie to jest mu nieznanie. Jest w tym pewna przesada, gdyż nawet najmężniejszy człowiek odczuje czasem strach, ale myśl jest nadzwyczaj głęboka i trafna, gdyż samo posiadanie silnych uczuć strachu jest dowodem niemężnego charakteru.

Siedzibą męstwa jest nie tyle wola, ile uczucia, które ta sprawność dyscyplinuje. Bocheński wyjaśnia: „Ci ludzie, którzy w potrzebie potrafią za pomocą karkołomnych wysiłków opanować się, mimo kolosalnego strachu iść naprzód, nigdy i pod żadnym warunkiem nie będą działali równie sprawnie jak żołnierze naprawdę mężni i wyrobieni pod względem uczuciowym, tj. ci, którzy strachu nie odczuwają, albo odczuwają go tylko słabo. Otóż wojna wymaga od człowieka wszystkich sił, nie tylko fizycznych, ale i duchowych — musimy więc dążyć do możliwie zupełnego opanowania uczucia i nie dopuścić, by w chwili niebezpieczeństwa nam ono przeszkadzało. Człowiek mężny musi więc być nim nie tylko w woli, ale także i w uczuciach nie odczuwać zbyt silnego strachu”⁴⁶.

5.2. Struktura uczuć bojowych

Uczucia dzielą się na te, które mają za przedmiot same wartości (dodatnie lub ujemne), bez względu na trudność ich pozyskiwania, względnie uniknięcia. Za przykład może posłużyć uczucie miłości, które jest pewnym pociąganiem ku lubianemu przedmiotowi, natomiast uczucie smutku jest nieprzyjemnym stanem niechęci i przykrości. Natomiast druga grupa uczuć odnosi się do przedmiotów pod kątem widzenia trudności z ich uzyskaniem, względnie odparciem. Nazywamy je uczuciami bojowymi. Do nich należy przede wszystkim gniew, tendencja do wywarcia zemsty na źródle zła. Dalej odwaga, jako popęd ku przełamaniu niebezpieczeństwa bezpośrednio groźnego, i jej przeciwieństwo, obawa, względnie strach, który skłania od ucieczki. W stosunku do przedmiotu przyszłego, trudnego do uzyskania, a jednak możliwego (według chwilowej

⁴⁶ Zob. tamże, s. 75.

oceny) istnieje uczucie nadziei — jej odwrotnością jest zniechęcenie, uczucie beznadziejności wysiłków, zwane w skrajnej formie rozpaczą.

Żołnierzowi potrzeba oczywiście silnie rozwiniętych dodatnich uczuć bojowych, czyli gniewu, odwagi i nadziei zwycięstwa. Aby zwyciężyć, trzeba móc w chwili walki działać z siłą, zaciętością i śmiałością, które dać mogą tylko żywe uczucia bojowe. Wychowanie charakteru w kierunku rozwinięcia tych uczuć jest jednym z najważniejszych postulatów etyki wojskowej. Oprócz rozwijania dodatnich uczuć bojowych, głównym zadaniem etyki jest ich zdyscyplinowanie, tak by były ukierunkowane tam gdzie są potrzebne, zwłaszcza aby nigdy nie zastępowały rozumu i nie odbierały mu kontroli nad czynem. W walce zbyt duża odwaga albo gniew mogą być bardzo szkodliwe, i trzeba umieć nad nimi panować. Należy zachować umiar zarówno w odwadze, jak i w obawie. Etyka nie żąda wykorzenienia w nas ujemnych uczuć bojowych, ale żąda zdyscyplinowania obu grup pod kierunkiem rozumu oraz stworzenia harmonii i umiaru. W tej harmonii muszą przeważać dodatnie uczucia bojowe, dlatego że wobec zagrożenia człowiek ma z natury większą skłonność do poddania się obawie niż odwadze (odwrotnie przedstawia się sytuacja w zakresie uczuć niebojowych, gdzie silniejsza jest tendencja do czynu). Relacje między męstwem a uczuciami bojowymi ojciec Bocheński nakreśla słowami: „Męstwo będzie więc stałą dyspozycją psychiczną, dzięki której ten, kto je posiadał, ma silne uczucia bojowe, przy czym uczucia dodatnie przeważają nad ujemnymi, ale wszystkie są zdyscyplinowane pod rządami rozumu i woli duchowej”⁴⁷. Zaś ideałem żołnierskim jest czyn mężny, który dominikanin określa następująco: „Mężnym nazywamy czyn podjęty z etycznych pobudek i nakazu rozumu, połączony z wielkim, uświadomionym sobie niebezpieczeństwem, a wykonany z mocą wynikającą z opanowania uczuć bojowych przez stały charakter”⁴⁸.

5.3. Sprawność męstwa

Czyn mężny zakłada istnienie sprawności męstwa, czyli takiej dyspozycji charakteru, która skłania do sprawnego i łatwego wykonania czynów bo-

⁴⁷ Tamże, s. 76.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 78.

jowych. W wyrabianiu sprawności chodzi o przysposobienie się do czynów etycznych, o nabycie jakby »drugiej natury« i skłonności tak silnych, jakby one były wrodzone. Dyspozycja męstwa uczyni nas ludźmi bojowymi i mężnymi, dając zarazem możliwość opanowania uczuć i kierowania nimi w miarę potrzeby, nieodzowny spokój, poparcie uczuciowe w energicznej akcji, wreszcie łatwość czynu męznego, a nawet pewną przyjemność z nim związaną. Ojciec profesor wyraźnie zauważa: „Akty męstwa połączone są często z bardzo znacznym cierpieniem fizycznym, gdyż męstwo nie kończy się na polu walki, ale towarzyszy nam musi jeszcze w szpitalu. A wówczas duchowa radość, spowodowana przez panowanie nad sobą i wykonanie czynu zgodnego z nabytą sprawnością, będzie równoważona po części przez cierpienie fizyczne. Cierpienie to nie będzie u osoby mężnej nigdy głębsze od radości z dokonanego czynu, będzie jednak często żywsze i zasłoni niejako sobą radość”⁴⁹. To jest w pewnym sensie tragiczna, ale zarazem bardzo wzniosła strona męstwa, która każe je tak wysoko cenić, gdy człowiek mężny poświęca wiele rzeczy, a w zamian nie otrzymuje nawet pełnej radości, właściwej realizowaniu innych sprawności moralnych.

Podsumowując należy stwierdzić, że cnota męstwa jest dziełem wolnej woli i rozumu, dziełem bez porównania większym niż spontaniczny, pojedynczy czyn, bo wymaga długiego wysiłku w codziennym, metodycznym ćwiczeniu i opanowaniu samego siebie. Należy również zaznaczyć, że z cnotą męstwa wiążą się pokrewne sprawności, jak: wielkoduszność, wytrwałość i cierpliwość.

5.4. Wychowanie męstwa

Nikt nie jest mężny z natury. Pełną sprawność cnoty męstwa nabywa się dopiero po długim i starannym ćwiczeniu. Kształtowanie męstwa objąć musi planowe wychowanie wszystkich władz, ze szczególnym uwzględnieniem uczuć odwagi i obawy. Ale nieodzowne jest też wychowanie czynnika poznawczego, rozumu. Jest ono dlatego potrzebne, że czynów mężnych wymaga od nas etyka w imię zrozumienia określonych praw obrony, obowiązku podporządkowania się ojczyźnie. Jeszcze większą rolę, choć niepierwszorzędną, posiada wychowanie woli. W czasie pokoju męstwa bezpośrednio ćwiczyć nie można

⁴⁹ Por. tamże, s. 80.

pod względem jego maksimum. W tych wypadkach trzeba nadrabiać wolę, która musi osiąść potrzebną moc do opierania się nieopanowanym jeszcze uczuciom. Stąd także wyszkolenie woli jest konieczne jako uzupełnienie szkolenia uczuć.

Wolę wychowuje się tylko przez ćwiczenie. Metodyka wyrobienia siły woli należy do etyki ogólnej, a ćwiczenie polega na dobrowolnym pokonywaniu szeregu coraz większych trudności. Bardzo ważną rolę odgrywa wychowanie wyobraźni i uczuć. Wszelkie uczucia są z reguły wywołane przez wyobrażenia, stąd takie będą też uczucia, jakie są wyobrażenia. W naszych uczuciach powinna przeważać odwaga i otucha nad obawą i zniechęceniem, a aby nasze popędy zachowały umiar, trzeba starać się o możliwe jasne i żywe wyobrażenia, które mogą spowodować pożądane nastawienie, a równocześnie należy unikać tworzenia wyobrażeń o działaniu ujemnym. Powinniśmy dążyć do wyrobienia w sobie wyrazistego obrazu ideału męznego człowieka. Najsilniej oddziałuje żywy przykład, czyli studiujemy życiorysy wielkich wojowników i ich ideały napisane przez wybitnych pisarzy. Józef Bocheński podkreśla, że: „Żołnierz świadomy swoich obowiązków powinien postępować wręcz przeciwnie: nie czytać nigdy rzeczy, które by mogły na jego męstwo wpłynąć ujemnie, a starć się czytać jak najczęściej opisy wielkich czynów bojowych, wielkich charakterów, zarówno prawdziwych, jak i stworzonych przez sztukę pisarską. Kto tak postępuje, żywi się stale obrazami, które wytworzą w nim z biegiem czasu potężny ośrodek, zdolny podźwignąć go do bohaterskich czynów”⁵⁰. Żołnierz, który w domu czy w szkole nie otrzymał dostatecznego przygotowania, winien je uzupełnić samodzielnie później, a przede wszystkim winien kontynuować pracę samowychowawczą. Bocheński zaleca, aby żołnierz „systematycznie wyganiał ze swojej wyobraźni wszystkie obrazy defetystyczne, rozrastające, a uczył się lubować w przypominaniu sobie rzeczy wielkich i szlachetnych”⁵¹. Postępując w ten sposób, można być pewnym odpowiedniego ukształtowania wyobraźni.

Jednak głównym przedmiotem wychowania męstwa nie jest wyobraźnia, ale same uczucia. Chodzi o stworzenie w nich harmonii, o podporządkowanie ich woli, tak aby były posłuszne jej rządcom. Czyny wzmacniają sprawność, a sprawność umożliwia coraz energiczniejsze czyny. Aby je wyrobić, trzeba się

⁵⁰ Tamże, s. 92.

⁵¹ Por. tamże, s. 93.

ćwiczyć w mężnych aktach. Bocheński twierdzi zatem, że „[...] podstawowym postulatem wychowania żołnierskiego jest twardy tryb życia, wielka surowość w stosunku do siebie, które same już wyrabiają potrzebną moc i harmonizują uczucia”⁵². Ważnym czynnikiem służącym wychowaniu męstwa jest sport, gdyż jest on czynnością połączoną z ryzykiem, które należy pokonywać przytomnością umysłu, w zawodach z przeciwnikiem. W warunkach pokoju możemy więc poprzez uprawianie dyscyplin zespołowych, a także indywidualnych przysposabiać się do cnoty męstwa. Dominikanin zaleca następujące dyscypliny sportowe: „bardziej celowe byłoby kładzenie nacisku raczej na sporty »wysokie« — jak jazda konna, piłka nożna itp., które wymagają właśnie opanowanej odwagi, a zarazem ćwiczą także inne sprawności (decyzję, solidarność) specyficznie wojskowe”⁵³. Kształtowanie męstwa wymaga również wychowania fizycznego. Przemawiają tu dwie racje: po pierwsze, uczucia są funkcjami psychofizycznymi i dlatego nie mogą działać sprawnie, o ile organizm nie jest zdrowy; po drugie, jeśli chodzi o uczucie odwagi, łączy się ono bardzo ściśle z poczuciem zdrowia i siły. Stąd jednym z czynników wychowawczych jest troska o dobry stan zdrowia psychofizycznego żołnierzy. Bocheński zwraca też uwagę na wpływ postawy na uczucia. A o jaką postawę chodzi? „Sam fakt, że ktoś trzyma się skulony, z głową pochyloną, nastraja go raczej biernie, podczas gdy podniesiona głowa i energiczna postawa całego ciała jest najlepszym przykładem pod rozwój uczuć bojowych dodatnich. Stąd konieczność wyrobienia w sobie żołnierskiej postawy. Wielu sądzi, że chodzi tu o jakiś zabytek starożytności, nic nie mający wspólnego z potrzebami wojny współczesnej. Tymczasem tak nie jest: postawa żołnierska, śmiała i energiczna, jest nadal nieodzownym warunkiem normalnego wyszkolenia męstwa”⁵⁴.

W pracy nad wychowaniem męstwa ważną rolę odgrywają u żołnierza chrześcijanina środki nadprzyrodzone. Łaska nie tylko nie znosi natury, ale ją podnosi, uszlachetnia. Żołnierz katolik winien modlić się o dary Ducha Św., w szczególności o dar męstwa, aby mógł na polu walki dokonać czynów przekraczających jego zdolności naturalne, aby czyn ten został wykonany zgodnie z ideałem.

⁵² Tamże, s. 94.

⁵³ Tamże, s. 95.

⁵⁴ Tamże, s. 96.

Kościół katolicki posiada specjalny sakrament, którego celem jest przygotowanie wiernych do walki. Tym sakramentem jest bierzmowanie. Ojciec Bocheński konkluduje ten ważny aspekt dobitnie: „Kto przyjmuje sakrament bierzmowania, otrzymuje niezniszczalny charakter żołnierza Chrystusowego i bezpośrednio łaskę do mężnego wyznawania swojej wiary oraz wyciągania z niej wszystkich życiowych konsekwencji. Sakrament bierzmowania jest więc sakramentem męstwa; szczególnie gdy wojna toczyć się ma w obronie wartości religijnych, daje on wprost nadprzyrodzone przygotowanie do niej. Żołnierz chrześcijanin powinien być bierzmowany i o bierzmowaniu pamiętać, aby charakter sakramentalny w nim żył i działał”⁵⁵. Jakże piękna to i głęboka myśl, którą warto i należy zapamiętać i realizować w życiu.

6. Zakończenie

Patriotyzm, męstwo i prawość żołnierska, te trzy cnoty dopełniają się wzajemnie, a także współdziałają z innymi dla osiągnięcia ostatecznego celu, jakim jest dobro. To dobro dotyczy jednostki, społeczeństwa, ojczyzny. Cnoty te charakteryzują w szczególności obrońców ojczyzny — żołnierzy, ale i ochotników, którzy w imię umiłowania tego, co ją stanowi, dają czynny opór najeźdźcy. Już w starożytności rzymskiej mawiano, że męstwo przetrzymuje zło, które jest obecne nie tylko na polu wojny, ale także w naszym codziennym życiu. Samo przetrzymanie zła jest już czynem dobrym, które wyrabia w człowieku siłę i moc do dalszego czynienia dobra. Krąpiec tak pisał o cnocie męstwa: „Może to właśnie męstwo najlepiej określa człowieka z charakterem: że nie ulega złu, że jest wierny dobru, że kieruje się rozumem. Cztery cnoty: roztropność, która jest dziełem rozumu i wprowadza porządek w całe nasze życie, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, charakteryzują człowieka z charakterem”⁵⁶.

Ponad tysiącletnie dzieje naszej ojczyzny znają wiele przykładów osób, które zapisały się złotymi zgłoskami, a które charakteryzowały się postawą gorliwego patriotyzmu, męskości i rycerskości. Wypada wymienić choćby kilka z nich: Zawisza Czarny, hetman Stanisław Żółkiewski, św. Andrzej Bobola, ks. Stanisław

⁵⁵ Zob. tamże, s. 97.

⁵⁶ M. A. Krąpiec, *Rozważania o wychowaniu*, Lublin 2018, s. 42–43.

Brzóska, Romuald Traugutt, a z czasów nam bliższych historycznie ks. Ignacy Skorupka, św. Maksymilian Maria Kolbe, gen. August Emil Fieldorf, rotm. Witold Pilecki, Danuta Siedzikówna, bł. ks. Jerzy Popiełuszko, bł. kard. Stefan Wyszyński.

Ojciec Józef Bocheński przybliży nam cnoty patriotyzmu, męstwa i prawości żołnierskiej w ujęciu filozofii klasycznej. Jako człowiek nauki — profesor, a jednocześnie żołnierz–ochotnik w wojnie polsko–bolszewickiej, a następnie kapelan Wojska Polskiego w 80. Pułku Strzelców Nowogrodzkich, a potem oficer oświatowy w 2. Korpusie Polskim we Włoszech, biorący udział między innymi w bitwie o Monte Cassino. Jako teoretyk i świadek oraz aktywny uczestnik wydarzeń wojennych objaśnia cnoty, które stanowią o istocie tożsamości narodowej w czasie pokoju, a zwłaszcza podczas wojny. Warto, szczególnie w dzisiejszym czasie niepokoju i toczącej się u naszych wschodnich granic wojny, studiować opracowania myślicieli, którzy wykorzystując filozofię klasyczną i Objawienie ukazują prawdę, i tą prawdą żyć!

Bibliografia

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

Bocheński J., *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*, Komorów b.r.w.

Cytaty słów Kardynała Stefana Wyszyńskiego, [w:] <https://swietywojciech.legnica.pl/PrymasCytaty> [dostęp z dn. 15.12.2022].

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne w Warszawie na Okęciu (16.06.1983 r.)*, [w:] [https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-powitalne-na-lotnisku-okecie-\(1983\);T2\]qZWN00jM2Mzc=](https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-powitalne-na-lotnisku-okecie-(1983);T2]qZWN00jM2Mzc=) [dostęp z dn. 11.12.2022].

Jaroszyński P., *Norwid C. K.*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 707–712.

Jaroszyński P., *Patriotyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 10, Lublin 2009, s. 319–321.

Krąpiec M. A., *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 132–138.

Krąpiec M. A., *Rozważania o wychowaniu*, Lublin 2018.

Memoriał o młodej Emigracji, „Pamiętnik Literacki — czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 6/1/4, 1907, s. 250–256.

Pańpuch Z., *Honor*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 582–584.

Pańpuch Z., *Męstwo*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 140–143.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1991.

Styczeń T., *Etyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 269–284.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1968.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, tłum. S. Bełch, London 1962.

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 2013, s. 421–434.

Wyszyński S., *Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce*, Częstochowa 2001.

PATRIOTISM, FOORTITUDE AND SOLDIER ETHICS IN THE POINT OF FR JÓZEF BOCHEŃSKI OP (1902–1995)

Summary

The article discusses the aspects of upbringing the virtues of patriotism, bravery and soldier ethics in the view of Father Professor Józef Bocheński OP. These virtues are the essence of the knightly spirit. In today's historical context, where there are many military conflicts in the world, including the barbaric war between Russia and Ukraine, which is taking place on our eastern borders, these aspects mentioned above take on special significance and depth. Bringing closer the meaning and education of these virtues is a certain duty of every conscious and responsible Pole.

Keywords: Józef Bocheński OP, patriotism, bravery, soldier's integrity, virtue, character, education, will, imagination, feelings.

ALEKSANDER POSACKI SJ¹

METODA PEDAGOGICZNA MARII MONTESSORI – „KOŃ TROJAŃSKI” W EDUKACJI?

1. Wstęp. 2. Naturalizm w pedagogice a grzech pierworodny. 3. Problem naturalizmu w teoriach Montessori. 4. Teozofia, masoneria, feminizm, gender i eugenika w działalności Marii Montessori. 5. Bliskie kontakty Montessori z faszystami i masonami. 6. Czym naprawdę była teozofia? 7. Lucyferyzm i spirytyzm jako fundament duchowej praktyki w teozofii. 8. Język zacierający ślady teozoficznej ideologii. 9. Manipulacja semantyczna pojęciami naukowymi i teologicznymi. 10. Wątpliwa naukowość i zapożyczenia od innych autorów. 11. Synkretyczna i eklektyczna religijność Montessori. 12. „Kosmiczne wychowanie” jako „kamień węgielny wychowania”? 13. Nauczyciel sługą „kosmicznego planu”. 14. „Służyć nie dziecku, ale jego rozwojowi”. 15. Niebezpieczny i niepokojący antypersonalizm — wnioski końcowe

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest ukazaniu kontekstu ideologicznego pedagogiki Marii Montessori, która pozostając pod wpływem antychrześcijańskiej teozofii Heleny Bławatskiej i Anny Besant skutecznie zatarła ślady tych inspiracji zarów-

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 KUL (Lublin), Polska Akademia Umiejętności (Kraków) i UPJPII (Kraków) — e-mail: posacki@wp.pl. ORCID 0000-0003-4482-4549.

no w teorii, jak i w praktyce swoich koncepcji edukacyjnych i pedagogicznych. Dlatego w tekście podjęto próbę rekonstrukcji śladów obecności ideologii teozoficznej w twórczości Montessori, zwłaszcza w jej teorii tzw. „kosmicznej edukacji”, którą nieprzypadkowo uważała za najważniejszą w pedagogice. Autor artykułu wskazuje na antypersonalny charakter tej koncepcji, co nie wszyscy dostrzegają.

W tym kontekście w artykule zwraca się także uwagę na bliskie kontakty Montessori z najważniejszymi osobami Towarzystwa Teozoficznego oraz na jej przynależność do tej organizacji. Towarzystwo Teozoficzne było i jest jedną z najbardziej antychrześcijańskich i antykatolickich organizacji świata. Wyznaje ideologię gnostycką i inicjację lucyferyczną oraz jest ściśle związane z masonerią. Obydwie organizacje są potępione przez Kościół katolicki. Fakt przynależności Montessori do Towarzystwa Teozoficznego oraz ścisłej i wieloletniej współpracy z tym towarzystwem na najwyższym szczeblu (co uznają zresztą także zwolennicy Montessori) rzuca cień na jej domniemaną katolickość, a także na prawdziwość jej pedagogiki. W tym świetle poruszany jest także problem wątpliwej, czy dyskusyjnej, naukowości pedagogiki Montessori.

Słowa kluczowe: Montessori, Besant, Bławatska, feminizm, teozofia, Towarzystwo Teozoficzne, masoneria, inicjacja, pedagogika, edukacja kosmiczna.

1. Wstęp

Wiele środowisk chrześcijańskich, katolickich, ale też prawosławnych czy protestanckich, z wielką ochotą, a nawet emfazą przejęło ideologię pedagogiczną Marii Montessori traktując ją jako korespondującą z chrześcijańską wizją świata. Kościół katolicki od początku, z wielu powodów, o których poniżej, przejawiał uzasadnioną nieufność wobec myśli Montessori, choć wielu katolików uległo fascynacji jej teoriami.

Także w świecie naukowym metoda Montessori znalazła pewien oddźwięk, niepozbawiony jednak uzasadnionych kontrowersji. Zrodziły się one szczególnie wśród pedagogów nastawionych na integralną wizję człowieka, opartą na zasadach klasycznej pedagogiki, zrodzonej już w starożytnej Grecji, gdzie filozofia (metafizyka) i pedagogika były ze sobą ściśle powiązane.

Znany pedagog Aleksander Nalaskowski zauważył, że obecnie nawet nauczyciele akademicy w obszarze pedagogiki mają niewielkie pojęcie o filozofii, także tej, która leży u podstaw różnych koncepcji pedagogicznych². Pisał o tym także Gerard L. Gutek, badający światopoglądy w pedagogice³. Sprzyja to bezkrytycznej asymilacji różnych metod pedagogicznych.

Podobnie jest ze sprawą Marii Montessori, której teorie mogą być kwestionowane zarówno z punktu widzenia nauki, filozofii i teologii. Także katolickość Montessori od dawna była kwestionowana. Nie o to jednak chodzi, ani tym bardziej o jej życie prywatne⁴. Idzie bowiem o samą koncepcję wychowania, którą od dawna oskarżano o naturalizm typu Jeana Jacquesa Rousseau. Ważny jest też kontekst ideologiczny, który formował jej praktyczną działalność, co sprzyjało także reklamie tych idei i ideologii, które wyznawała.

2. Naturalizm w pedagogice a grzech pierworodny

J. J. Rousseau arbitralnie twierdził, że dziecko jest z natury dobre i odrzucił chrześcijańską naukę o grzechu pierworodnym, propagując naturalizm pedagogiczny. Twierdził on, że dziecko zostawione samo sobie, wychowywane swobodnie, nieskażone cywilizacją (chrześcijańską), jej nakazami i zakazami, niejako samo z siebie dojdzie do poznania dobra⁵.

Taki oświeceniowy naturalizm jest odrzucany przez naukę Kościoła katolickiego m.in. w encyklice *Divinis illius Magistri*⁶. Wielu zauważyło, że między Mon-

² A. Nalaskowski, *Wielkie Zatrzymanie. Co się stało z ludźmi?*, Kraków 2020, s. 15n.

³ Por. G. L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003.

⁴ Pomijam historię prywatną Montessori, jak choćby ukrywanie faktu posiadania syna Mario, bo to był jej osobisty dramat. Nie jest też moją intencją, by ten artykuł zawierał moralny osąd osoby Marii Montessori i jej działalności. Chodzi mi głównie o sferę idei, które wyznawała i propagowała, a które nie spotykają się w przestrzeni publicznej z należytą wiedzą i zrozumieniem. Także ocena naukowa pedagogiki Montessori jest dla mnie w tym momencie mniej ważna. Zresztą dogłębna ocena kwestii naukowości tej pedagogiki wymagałaby osobnego artykułu.

⁵ J. J. Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1978.

⁶ Por. Encyklika *Jego Świątobliwości Piusa XI z Boskiej Opatrzności Papieża do patriarchów, prymasów, arcybiskupów, biskupów i innych ordynariuszy żyjących w zgodzie i jedności ze Stolicą Apostolską i do wszystkich wiernych katolickiego świata, o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży Divini Illius Magistri*, Katolickie Towarzystwo Wydawnicze Kronika Rodzinna, Warszawa 1938.

tessori a Rousseau istnieje wiele podobieństw, dlatego pedagogika Montessori jest przeciwna wizji chrześcijańskiej, tym bardziej że sama Montessori także lekceważy fundamentalny dogmat o grzechu pierworodnym lub niewłaściwie go rozumie⁷. Szczególnie kontrowersyjne jest jej arbitralne, jakby „dogmatyczne” zaprzeczanie skutkom grzechu pierworodnego. Montessori twierdzi bowiem, że okres między urodzeniem dziecka, a jego ukształtowaniem (gdy np. krzyczy czy złości się), nie jest wynikiem upadku natury, ale wiąże się z faktem, iż nie zakończył się jeszcze „etap kształtowania dziecka”⁸.

W konsekwencji takich założeń w przedziwny sposób tworzy ona dualizm (prawie manichejski) pomiędzy upadłym światem dorosłych (w tym rodziców i nauczycieli) a światem dzieci, które uważa za byty nieskazitelne, naznaczone swoją, ukrytą doskonałością, nieznającą jeszcze dobra i zła⁹.

Tymczasem według nauczania Kościoła katolickiego, ludzka natura w wyniku grzechu pierworodnego jest nieuporządkowana i osłabiona w sferze duchowo–moralnej. Dotyczy to oczywiście także dzieci. Papież Pius XI w encyklice *Divinis illius Magistri* pisał o tym w taki oto sposób: „Rzeczywiście, nigdy nie powinno się tracić z oczu, że przedmiotem chrześcijańskiego wychowania jest cały człowiek, duch złączony z ciałem w jedności natury, ze wszystkimi swoimi władzami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi, jak go nam przedstawia zdrowy rozum i Objawienie; przeto człowiek, który wypadł ze stanu pierwotnej sprawiedliwości, ale przez Chrystusa został odkupiony i przywrócony do nadprzyrodzonego stanu przybranego dziecka Bożego, chociaż bez pozanaturalnych

⁷ Montessori pisze: „Już w czasach Mojżesza wierzono, że u korzeni ludzkości leży błąd, grzech, który doprowadził wszystkich ludzi do zepsucia i zguby. Grzech pierworodny zdaje się być koncepcją nielogiczną i niesprawiedliwą, ponieważ dopuszcza możliwość okrutnego potępienia niezliczonych, niewinnych istnień, z których powstanie ludzkość” Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, tłum. L. Krolczuk–Wyganowska, Warszawa 2018, s. 240. Jest tu widoczne błędne rozumienie tajemnicy grzechu pierworodnego, ściśle związanego w tajemnicą Zbawienia, przez Chrystusa. Osłabienie tajemnicy Zła powoduje osłabienie tajemnicy Zbawienia.

⁸ Por. B. Surma, *Pedagogika Montessori — podstawy teoretyczne i twórcze inspiracje w praktyce*, Łódź 2008, s. 76.

⁹ Czytamy ze szczerym zdumieniem w tekście Montessori: „Stanęliśmy właśnie u progu nowej ery, w której będzie trzeba podjąć się pracy dla dwóch rodzajów ludzkości — dorosłych i dzieci. Wchodzimy na drogę wiodącą do cywilizacji, w której należy przygotować dwa specjalne otoczenia, dwa różne światy — świat dorosłego i świat dziecka”. Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 4. Podobnych „dualistycznych” cytatów jest bardzo dużo (może zbyt dużo) w pismach Montessori.

przywilejów nieśmiertelności ciała i całkowitej równowagi swoich skłonności. Stąd w naturze ludzkiej zostają skutki grzechu pierworodnego, szczególnie zaś osłabienie woli i nieuporządkowane popędy”¹⁰.

Alina Rynio, pedagog z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, twierdzi, że każdy nurt pedagogiki należy rozpatrywać w kontekście historycznym. „W przypadku Montessori mamy do czynienia z okresem międzywojennym, kiedy wiele dzieci spotykało wykluczenie społeczne i odrzucenie. Ta wrażliwość czy współczucie dla dzieci jest godna pochwały, ale nie ideologia. Ważne jest natomiast założenie, od którego wychodziła Maria Montessori. Chodzi o naturalistyczne podejście, mówiące, że dziecko jest z natury dobre. Montessori sformułowała swoją koncepcję mając na uwadze głównie los dzieci słabych. Natomiast ewidentnie dokonała pewnej nadinterpretacji” — podkreśla Rynio¹¹.

3. Problem naturalizmu w teoriach Montessori

Jak zauważa słusznie Dariusz Zalewski, w podstawowe założenia „naturalizmu pedagogicznego” idealnie wstrzeliła się psychoanaliza Zygmunta Freuda¹². Ten kierunek w psychologii — podobnie jak naturalizm — akcentował negatywny wpływ wszelkich zakazów w wychowaniu. Montessori wydaje się zachwycona Freudem, często go cytując i przywołując przestarzały „schemat hydrauliczny” tłumienia doświadczeń w podświadomości¹³. Według Freuda, z głębi naszej podświadomości kierują nami siły, których blokowanie poprzez zakazy prowadzi do powstania fiksacji i kompleksów. Stąd rozwiązanie: jak najmniej zakazów, uwolnić uczucia i przestać tłumić popędy. Ten ślad materialistycznego, freudowskiego (w dużej mierze pseudonaukowego) naturalizmu jest wyraźnie widoczny u Montessori¹⁴.

¹⁰ Por. *Divini Illius Magistri*, dz. cyt.

¹¹ Por. P. Gajkowska, *Niebezpieczna pedagogika czyli Montessori & Co. Zniewalanie umysłu*, [w:] <https://modlitwamatek.jimdofree.com/2014/07/12/niebezpieczna-pedagogika-czyli-montessori-co> [dostęp z dn. 22.01.2023].

¹² Por. D. Zalewski, *Montessori a naturalizm pedagogiczny*, [w:] <https://www.edukacja-klasyczna.pl/montessori-a-naturalizm-pedagogiczny> [dostęp z dn. 22.01.2023].

¹³ Por. M. Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, tłum. M. Żuchowski, Warszawa 2022, s. 10.

¹⁴ Na temat pojmowania znaczenia psychoanalizy przez Montessori zob. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 10–14.

W przypadku naturalizmu włoskiej pedagog, która odmienia w swoich pismach słowa „natura” przez wszystkie przypadki, chodzi jednak nie tylko o „naturalizm racjonalistyczny”, choć powołuje się ona bardzo często na problematyczną z naukowego punktu widzenia psychoanalizę Freuda czy ewolucjonizm Darwina¹⁵. Nie chodzi jednak tylko o koncepcje o charakterze materialistycznym. Chodzi tu także o swoisty „naturalizm spirytualny”.

Ów naturalizm, w podwójnym ujęciu materialno–spirytualnym (tych sprzeczności nie umiała nigdy właściwie pogodzić), jest wspierany przez podobny, materialno–spirytualny ewolucjonizm, oparty o swoisty witalizm czy energetyzm (mylony z duchowością)¹⁶. To rodzi z konieczności uporczywy „optymizm antropologiczny”, który można nazwać też błędem antropologicznym, występującym tu obok innych błędów, takich jak radykalny liberalizm, wynikający z deifikacji człowieka, a właściwie dziecka¹⁷.

4. Teozofia, masoneria, feminizm, gender i eugenika w działalności Marii Montessori

Chodzi jednak o sprawę dużo poważniejszą, a mianowicie o wpływ antychrześcijańskiej teozofii Heleny Bławatskiej i założonej przez nią organizacji, której członkiem była Maria Montessori, na tę drugą. Organizacji, dodajmy, związanej z masonerią i potępionej przez Kościół katolicki¹⁸. Chodzi o Towa-

¹⁵ Jak zobaczymy dalej, tego rodzaju „naturalizm” nie jest zgodny z „prawem naturalnym”.

¹⁶ Pojęcie energii jest przez Włoszkę używane bardzo często, mając genezę teozoficzną i — jak się zdaje — także z tego powodu — materialistyczną, także w ujęciu Freuda, za którym często używa pojęcia blokowania energii życiowej i twórczej u dziecka, co uważa bodajże za największy grzech i błąd. Należy przy tym dodać, że dla wielu filozofów nauki (np. dla K. Poppera) psychoanaliza jest pseudonauką.

¹⁷ Programowy liberalizm Montessori przyciąga inne liberalne i relatywne ideologie.

¹⁸ Kościół katolicki potępił teozofię Bławatskiej (ideologię Towarzystwa Teozoficznego) w formalnym oświadczeniu, że jej doktryny „nie da się pogodzić z wiarą katolicką”. Zob. *Decyzja Kongregacji Świętego Oficjum*, 19 lipca 1919: *Acta Apostolicae Sedis*, 1 sierpnia 1919). Podobnie uczynił rosyjski Kościół prawosławny. 2 grudnia 1994 r. Episkopat Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przyjął dekret *O sektach pseudochrześcijańskich, neopogaństwie i okultyzmie*, w którym teozofię Bławatskiej określono jako doktrynę antychrześcijańską. W ten sposób rosyjscy teozofowie, którzy uważali się za prawosławnych, zostali ekskomunikowani.

ryzstwo Teozoficzne założone przez Helenę Bławatską, spirytystkę i czcicielkę Lucyfera, głoszące błędną ideologię monizmu, panteizmu i kosmocentryzmu, zaczerpniętą z gnozy, kabały, hermetyzmu, buddyzmu czy hinduizmu¹⁹. Maria Montessori została członkiem Towarzystwa Teozoficznego już w 1899 roku, podczas Kongresu Feministycznego w Londynie²⁰.

Warto zatem zwrócić uwagę na feministyczną działalność Montessori, co było ściśle związane od początku z ideologią teozoficzną. Chodzi tu pierwotnie o swoisty „feminizm okultystyczny”. W swoich dziełach, będących owocem spirytystycznego mediumizmu i ezoterycznej inicjacji, Helena Bławatska okazuje się jedną z pierwszych propagatorek emancypacji kobiet, m.in. poprzez atak na wszechwładzę „Boga-mężczyzny” wyznawanego przez Żydów, chrześcijan i muzułmanów. To właśnie w takim nienawistnym kontekście proponuje ona powrót do — zdeformowanej zresztą — religii hinduistycznej z jej kultem bogini-matki i praktyką cnót kobiecych²¹.

Według T. Osório Gonçalvesa, ten feministyczny nurt działalności Towarzystwa Teozoficznego będzie rozwijany pod przewodnictwem A. Besant, która należała do awangardy ruchu feministycznego. Wątek ten wskazuje na pierwotne związki źródeł feminizmu z okultyzmem. Kult żeńskiego bóstwa czy „kobiecej sakralności”, choćby w formie idei Gai, gdzie ziemi przypisuje się świadomość czy nawet swoistą boskość, jest typowy dla myśli New Age²².

Montessori reprezentowała włoski feminizm na pierwszej europejskiej konferencji feministek w 1899 roku i była jednym z głównych mówców na pierwszej włoskiej konferencji feministycznej w 1908 roku. Jej konferencje na temat edukacji seksualnej, w których opowiadała się za seksualną edukacją kobiet, przypominały współczesną ideologię gender. Proponowała też eugeniczny neomaltuzjanizm, wspierany w tamtych latach przez innych lekarzy pozytywistów. Zresztą, pozytywistyczne fascynacje Włoszki sprawiały, że przekraczała ona granice chrześcijańskiej moralności. Montessori, podobnie jak prawie wszyscy

¹⁹ Ten buddyzm i hinduizm był w wydaniu teozofii Bławatskiej, jak też u późniejszych teozofów mocno zniekształcony, co wykazały późniejsze analizy naukowe wybitnych znawców tematu.

²⁰ Biograf Montessori, Fresco potwierdza tę datę. G.H. Fresco, *Maria Montessori. Historia aktualna*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020, s. 233.

²¹ Por. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 87–88.

²² Tamże, s. 88.

ówcześni lekarze — i podobnie jak jej współpracownik (w pierwszej fazie życia) Montesano — była przekonana, że nauka zapewni rozwiązania wszystkich problemów ludzkości, przedkładając racje eugeniki nad racje moralności. Była to typowa, pozytywistyczna utopia, rozlana zresztą we wszystkich jej dziełach jako swoista „religia postępu”.

Decydującym krokiem byłaby zmiana koncepcji macierzyństwa, dzięki „świadomemu i wolnemu wyborowi” współmałżonka jako wkładu w odnowę rasy. Nawet w przemówieniu na kongresie w 1908 r. — pierwszym we Włoszech w kwestii seksualnej — perspektywa jest eugeniczna, chociaż termin ten nie pojawia się. Wybrzmiewa jednak wyraźnie, gdy Montessori mówi o potrzebie zebrania wywiadu szkolnego, w celu wykrycia jakichkolwiek elementów patologicznych lub zwyrodnieniowych. Przynajmniej w tym wczesnym okresie podzielała więc najbardziej rozpowszechnione w swoim środowisku opinie, które stawiały ją w otwartej opozycji do katolicyzmu²³.

5. Bliskie kontakty Montessori z faszystami i masonami

Zanim powiemy o teozofii, przypomnijmy związek Montessori z Benito Mussolinim. Intrygujący i niepokojący dla jej zwolenników — zrekonstruowany w 2000 roku na podstawie dokumentów Archiwum Państwowego przez Giulianę Marazzi — rozpoczął się w 1923 roku na wyraźną prośbę jej syna Maria, który uskarżał się na brak rozpowszechnienia metody we Włoszech, mając nadzieję na znalezienie oparcia w nowych władzach. Aż do początku lat 30. stosunki Mussoliniego z Montessori układały się wręcz idyllicznie, co potwierdza ich korespondencja, w której widać jakby wzajemny osobisty podziw. Przyniosło to wymierne owoce: w 1924 roku *Duce* założył Associazione Opera Montessori jako organizację *non-profit* (której prezesem mianował Giovanniego Gentile) oraz założył filię *Opere* w Mediolanie, gdzie zorganizowano pierwszy krajowy kurs dla nauczycieli. Honorowym przewodniczącym kursu został sam Mussolini.

W międzyczasie powstały szkoły, które przyjęły metodę Montessori: tylko w Rzymie 5 domów dziecka, do których w styczniu 1929 r. dodano Królewską

²³ Por. *Maria, teosofia & massoneria*, [w:] http://www.totustuustools.net/educazione/montessori_scarafia.htm [dostęp z dn. 23.01.2023].

Szkołę Metody Montessori, kurs średni, na którym również nauczano kultury faszystowskiej.

Mnożyły się periodyczne publikacje dzieła, a już w 1926 roku Montessori uzyskała legitymację faszystowską i została honorowym członkiem partii. W 1934 r. ta współpraca została przerwana z powodu ciągłej ingerencji partii w powoływanie nauczycieli i Maria Montessori wraz z synem opuściła Włochy. Ale Montessori podzielała silne patriotyczne uczucia i kult władzy *Duce* — z pewnością rozumianej jako mądra władza — co pozwoliło na dziesięć lat dobrej współpracy, która się jednak gwałtownie urwała²⁴.

Po wyjeździe z Włoch, Maria Montessori jej i syn Mario osiedlili się w Holandii na zaproszenie Ady Pierson (która poślubiła Mario w 1947 r.). Już od 1923 r. zakładano tu zarówno świeckie, jak i katolickie szkoły Montessori. To właśnie tutaj poznała w 1937 roku George'a Sydneya Arundale'a (1878–1945), słynnego masona, biskupa liberalnego Kościoła katolickiego i prezesa Towarzystwa Teozoficznego w latach 1934–1945, który poinformował ją o losach montessoryzmu w Indiach. To właśnie w tym okresie, w 1939 roku, Montessori zorganizowała w Londynie konferencje (zebrane później w pracy *Od dzieciństwa do młodości*, Mediolan 1949), w których z determinacją podjęła refleksję nad „planem kosmicznym”²⁵.

Teozofkę i masonkę Annę Besant poznała wcześniej (prawdopodobnie już na konferencji feministycznej w 1899 roku, gdy wstąpiła do Towarzystwa Teozoficznego)²⁶. Montessori pojechała też wysłuchać przemówienia Anny Besant w Londynie w 1907 r. Po tym, jak włoska pedagog założyła swój pierwszy *Casa dei Bambini* (Dom Dziecka), Anna Besant pochwaliła pracę Montessori w edukacji, co ucieszyło tę drugą i tym samym przypieczętowało ich przyjaźń. Ich przyjazne stosunki były odnawiane za każdym razem, gdy Besant przyjeżdżała do Rzymu w latach jeszcze przed I wojną światową.

²⁴ Por. tamże. Biografowie zwykle wspominają tylko o konflikcie z Mussolinim, a nie o przyjaźni i współpracy z nim. Montessori przedstawiana jest jednostronnie jako ofiara swoich wolnościowych koncepcji i bohaterka batalii o wolność kobiet razem z innymi agresywnymi feministkami, nie liczącymi się z Kościołem i katolicką moralnością, co Fresco traktuje raczej jako pozytyw. Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s. 199–201.

²⁵ Por. *Maria, teosofia & massoneria*, dz. cyt.

²⁶ Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s. 233.

Teozofowie zwrócili uwagę na system edukacji wypracowany przez Montessori i już w 1913 roku pisali artykuły o jej metodach. Członkowie Towarzystwa założyli wiele szkół w Indiach i na Sri Lance, i eksperymentowali z różnymi metodami, aby znaleźć tę, która najlepiej sprawdzi się w lokalnych warunkach.

Dlatego inspirowana teozofią ideologia „edukacji kosmicznej” rozwija się sukcesywnie u Montessori jeszcze przed wyjazdem do Indii²⁷. Kontakty z masonerią były jeszcze wcześniejsze. Teozofia jest zresztą powiązana z masonerią na wiele sposobów: zarówno instytucjonalnie, ideologicznie, kulturowo, jak i duchowo oraz poprzez więzi osobiste. Współzałożyciel teozofii Olcott był masonem, Arundale także, jak też Annie Besant, następczyni Bławatskiej, która również była masonką, praktykującą okultystką oraz medium spirytystycznym²⁸.

Masoneria i związana z nią teozofia już w Europie, zwłaszcza we Francji, od razu podchwyciły metodę Montessori, gdyż odpowiadała ona wewnątrznie ich ideologii i strategii edukacyjnej²⁹. Znamienne jest, że pierwsza konferencja Włoszki w USA (1913) odbyła się w Świątyni Masońskiej w Waszyngtonie³⁰.

W roku 1939 wyjechała z synem do Indii, aby poprowadzić kurs dla indyjskich nauczycieli. Jej pobyt trwał 10 lat, do 1949 roku, pogłębiła tam swoją edukację kosmiczną. W Indiach zablokował ją wybuch II wojny światowej, Mario trafił do więzienia, bo uznano go za „wroga”. Poświęcił się potem pogłębieniu centralnej roli edukacji „kosmicznej”. Do Holandii Maria wróciła w 1946 roku, ale pociągana orientalnymi sugestiami odbyła jeszcze kilka podróży do Indii³¹.

²⁷ Pobyt w Indiach pogłębił tylko teozoficzne poglądy Montessori. Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori*, dz. cyt., s. 142.

²⁸ Montessori poznała Besant już w 1899 roku i wtedy mogła już czytać jej teozoficzne publikacje.

²⁹ Jak przyznaje życzliwa Montessori jej biograf Fresco, Włoszka utrzymywała „relacje z żydami, socjalistami, ateistami i masonami takimi jak burmistrz Rzymu, Ernesto Nathan, zwolennik Mazziniego, antyklerykał i republikanin, czy kierownictwo organizacji Umanitaria”. Cyt. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt. s. 200.

³⁰ Por. L. Copertino, *Il confronto con la gnosi spuria secondo Ennio Innocenti, Sacra fraternitas aurigarum Urbis*, Roma 2018, s. 308.

³¹ Por. *Maria, teosofia & massoneria*, dz. cyt.

6. Czym naprawdę była teozofia?

Należy wyjaśnić koniecznie, czym jest teozofia, która swe wpływy — w powiązaniu z masonerią — realizuje do dzisiaj. W literaturze obcojęzycznej, szczególnie polskiej, odczuwamy przedziwny brak znajomości tego tematu, a zwłaszcza brak znajomości jego oceny ze strony chrześcijańskiej czy katolickiej. Podobnie jest z opinią na temat masonerii, z którą teozofia i antropozofia są ściśle związane.

Towarzystwo Teozoficzne pretenduje do miana organizacji na wskroś uniwersalistycznej, mającej alternatywny wobec chrześcijańskiego, całościowy obraz rzeczywistości. W istocie chodzi tu o zamknięty, antychrześcijański dogmatyzm, którego tezy były owocem kontrinicjacyjnych doświadczeń spirytystycznych czy mediumicznych. Jest to czytelne w wielu pracach radykalnej feministki, okultystki i spirytystki Annie Besant, przyjaciółki Marii Montessori³².

Towarzystwo Teozoficzne jest ruchem wyraźnie ezoterycznym, co decyduje o podobnym charakterze jego nauczania. Owocuje to pewną dwuwarstwowością wypowiedzi, które pod powszechnie (egzoterycznie) rozumianymi treściami mogą zawierać ukryte (ezoteryczne) znaczenia. Myłącymi na przykład okazują się często występujące podobieństwa niektórych pojęć teozoficznych do języka teologii chrześcijańskiej, który bywa zwykle świadomie (polemicznie) „przedefiniowany” (np. modlitwa jako siła myśli, sakramenty jako źródło energii, opatrność jako przeznaczenie, nawrócenie jako oświecenie, itp.). Okazuje się zatem, że pod zewnętrznymi podobieństwami ukrywa się niejednokrotnie całkiem odmienna treść³³. To typowy duch gnozy, który można uznać za istotę tego

³² A. Besant całościowo przeddefiniowuje tradycyjne chrześcijaństwo pisząc o tzw. chrześcijaństwie ezoterycznym. Zob.: https://www.fruugo.pl/ezoteryczne-chrzescijanstwo/p-65546454-132097365?language=pl&ac=KelkooCSS&gclid=EAIaIQobChMI7ce3p-3b_AIVCSIYCh1HSgIhEAQYAiABEgJ78PD_BwE [dostęp z dn. 22.01. 2023]. Taka podmiana pojęć, gdzie rzekomo nie porzuca się chrześcijaństwa czy nawet Chrystusa, ale się te pojęcia czy rzeczywistości przeddefiniowuje (mówi się np. o Chrystusie Kosmicznym, odrzucając Chrystusa historycznego i Jego zbawienie przez Krzyż) — może zwieść wielu. Być może sama Montessori była ofiarą takiego zwodzenia.

³³ Por. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm*, dz. cyt., s. 87.

światopoglądu i zarazem kultu, w którym centralne miejsce zajmuje Lucyfer, co z chrześcijańskiego punktu widzenia jest szczytem profanacji i idolatrii³⁴.

Biorąc pod uwagę niewątpliwy wpływ na ideologię Montessori antychrześcijańskiej teozofii Bławatskiej oraz bliską znajomość i współpracę Włoszki z teozofką, następczynią Bławatskiej w sensie ideologicznym oraz w kierownictwie Towarzystwa Teozoficznego, Anną Besant (feministką i masonką), mamy do czynienia nie tylko z „oświeceniowym naturalizmem”, będącym błędem antropologicznym i teologicznym, potępionym przez Kościół np. w *Fides et ratio*, ale też w wielu innych dokumentach, dotyczących szczególnie masonerii³⁵. Chodziłoby tu bowiem o naturalizm szczególnego rodzaju, o „naturalizm okultystyczny” i z tego właśnie powodu jednocześnie idolatryczny. Polega on na ubóstwieniu natury, co oznacza także bałwochwalcze ubóstwienie człowieka.

W przypadku Montessori dotyczy to szczególnie „wizji dziecka”, któremu przypisuje się potencjał boski, rzekomo niedostępny, niejako niepojęty, jakby „niepokalany” i stąd prawie nietykalny dla rodziców i nauczycieli³⁶. To stąd płynie radykalne i dogmatyczne odrzucenie wszelkich autorytetów, co ma uzasadnienie w dogmatach teozofii i azjatyckich ideologii, które studiowała w Indiach.

Jest to „myślenie gnostyckie”, które stosuje subtelne przededefiniowania, umożliwiające mylenie tego jakoby uduchowionego języka z chrześcijańskim³⁷. Włoszka okazałaby się wtedy nie tyle materialistką, ile raczej spirytualistką,

³⁴ Można też tu mówić o pewnej formie satanizmu, gdyż pojęcia Lucyfer i szatan są stosowane często zamiennie i pozytywnie.

³⁵ Montessori współpracowała, a nawet przyjaźniła się z kierownictwem Towarzystwa Teozoficznego na najwyższym szczeblu, nie widząc problemu (co świadczy o kompletnym braku rozeznania duchowego, a może i niewierności prawdziwemu chrześcijaństwu) we współpracy z jedną z najbardziej antychrześcijańskich i antykatolickich organizacji świata. Do końca życia nie odzęgnęła się od teozofii.

³⁶ Jak pisze Montessori: „W naturze istnieją dwie formy życia: życie dorosłego i życie dziecka, całkiem od siebie różne, a nawet kontrastujące”. Następnie cytuje Darwina, który mówił, że życie dorosłego charakteryzuje się głównie walką, rozumianą redukcynjnie i negatywnie w sposób biologiczny. Dorośli stanowią wyraźnie i dogmatycznie, gorszy gatunek człowieka. Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 257.

³⁷ Tak było od początku w przypadku gnozy, tak jest i w neognozje, np., u przyjaciółki Montessorii A. Besant, która propagowała tzw. „ezoteryczne chrześcijaństwo”, będące totalnie przedefiniowanym chrześcijaństwem, połączone z nienawiścią i pogardą do katolicyzmu, co cechowało teozofię Bławatskiej od początku. Besant po objęciu kierownictwa w Towarzystwie Teozoficznym, chciała kontynuować dzieło, propagować myślenie i książki Bławatskiej.

która powołuje się na różne tajemnicze „energie” czy wibracje, występujące w ideologii teozoficznej³⁸.

7. Lucyferyzm i spirytyzm jako fundament duchowej praktyki w teozofii

Gnostycka kontrinicjacja wymyślona w Towarzystwie Teozoficznym dopełnia się w ideologii New Age, w szczególności sposób dotykając szczytu inwersji i perwersji w stosunku do tradycji chrześcijańskiej. U podstaw planowanej Światowej Religii New Age leży inicjacja (akt poświęcenia), otwarcie nazywana „lucyferyczną” nie tylko przez Davida Spanglera, lecz wcześniej również przez Helenę Bławatską i Alice Bailey w ich publikacjach. Ci przywódcy Ruchu Teozoficznego (Bailey, Spangler, Creme) próbowali — za Bławatską — deifikować właśnie Lucyfera, idąc za tradycją gnostycką³⁹.

Ta kwestia występuje jako ważna w dokumencie Irlandzkiej Komisji Teologicznej na temat oceny New Age: „źródłem nauki New Age jest dwutomowe dzieło Heleny Bławatskiej *Doktryna tajemna. W Antropogenezie* (t. II, s. 506–518) autorka zajmuje się zagadnieniem tożsamości tego Lucyfera, do którego nauki New Age się odnoszą”⁴⁰.

³⁸ Montessori wyraźnie stosuje „paradygmat energetyczny” w swoich opisach antropologicznych i psychologicznych. Jest on typowy dla często cytowanego freudyzmu, ale też dla wszelkiego ezoteryzmu czy okultyzmu. Włoszka pisze: „Kiedy mówimy o wolności w edukacji, mamy na myśli swobodny przepływ twórczej energii. Przez twórczą energię życie prowadzi jednostkę ku normalnemu rozwojowi [...]. Tłumienie wynika z zablokowania energii. Oczywiście jest, że jeśli naturalna energia, wystarczająco silna, żeby kierować rozwojem człowieka, została zablokowana, wówczas trzeba najpierw usunąć tę przeszkodę, a dopiero później bardziej aktywne życie może zadziałać uzdrawiająco” (M. Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, dz. cyt., s. 10) Taki język przypomina freudyzm, naturalistyczny energetyzm Perlsa, Reicha czy Lowena, nurty psychologii humanistycznej i transpersonalnej, a nawet język Scjentologii (inspirującej się freudyzmem), a także ideologię panenergetyzmu, który jest istotą każdego ezoteryzmu (np. bioenergoterapii czy radiestezji). W sekcie Scjentologii takie blokady to „engramy”, które trzeba usunąć, aby osiągnąć zdrowie psychiczne. Wszystkie te ideologie mogą łatwo się podłączyć pod „energetyzm” Montessori.

³⁹ Por. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁰ Por. The Irish Theological Commission, *A New Age of the Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon*, Dublin 1994.

W rzeczywistości wpływowa książka H. Bławatskiej *The Secret Doctrine* (1888), jeden z tekstów założycielskich teozofii, zawiera rozdziały propagujące satanizm. Teozoficzne współczucie dla diabła rozszerzyło się również na nazwę ich czasopisma *Lucyfer* i dyskusje w nim prowadzone. Dla Bławatskiej szatan jest bohaterem kulturowym podobnym do Prometeusza. Stopniowo wizja szatana staje się u Bławatskiej coraz bardziej religijna i poważna. Zgodnie z jej reinterpretacją chrześcijańskiej opowieści o upadku w *Księdze Rodzaju 3*, szatan w postaci węża przynosi zbawczą gnozę i wyzwala ludzkość. Mamy tu do czynienia z bluźnierczą inwersją, gdzie to rzekomo szatan powiedział prawdę, a nie Bóg. Potem się okazuje więc, że to szatan, któremu należy się kult, stanowi bowiem część Boga, stając się jakby ważniejszym od Niego, jak to wynika z pokrętnych interpretacji Bławatskiej⁴¹.

Amerykański pisarz Gary Lachman, zwracając uwagę na „niechęć Bławatskiej do etosu judeochrześcijańskiego”, zacytował jej artykuł, w którym napisała, że Biblia nie jest „słowem Bożym”, ale zawiera co najwyżej „słowa omylnych ludzi i niedoskonałych nauczycieli”⁴². Bławatska była spirytystycznym medium i otrzymywała informacje dla swojej teorii od ducha D.K., znanego także jako Mistrz Djwal Khul z Tybetu, podobnie jak jej następczyni w ruchu teozoficznym, A. Bailey; kierowana przez tego samego ducha–przewodnika Bailey otrzymywała w swoich komunikatach podobne orędzie mające na celu odrzucenie czy wręcz zniszczenie chrześcijaństwa. Bailey podaje listę kościołów i religii, tzw. grup negatywnych, które należy wyeliminować (*Externalisation of the Hierarchy*). Orędzie Bailey miało na celu, z jednej strony, zniweczenie zachodniego materializmu, z drugiej zaś, zniszczenie tzw. sentymentalnego (wewnętrznego) oddania wiernych wszystkich wyznań teistycznych. Chodziło o to, by zastąpić ideę osobowego Boga abstrakcyjnym pojęciem bezosobowej Kosmicznej Zasady⁴³.

Jak się wydaje ideologia „kosmicznej edukacji” wyrosła na podłożu tej właśnie ideologii, by potem ulec różnym transformacjom.

⁴¹ Por. obronę Bławatskiej przez teozofów, która w istocie dostarcza kolejnych dowodów na satanizm Bławatskiej i jej światowe prekursorstwo w tym temacie oraz wpływ na innych okultystów. Zob. *Theosophy*, [w:] <https://blavatskytheosophy.com/satan-is-the-only-god-did-blavatsky-really-say-that/> [dostęp z dn. 24.02.2023].

⁴² Por. *Christianity and Theosophy*, [w:] https://encyclopedia-pub.translate.goog/entry/history/show/80152?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=sc [dostęp z dn. 24.02.2023].

⁴³ Por. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm...*, dz. cyt., s. 88.

8. Język zacierający ślady teozoficznej ideologii

Montessori po powrocie do Europy skutecznie zaciera ślady swoich teozoficznych inspiracji, wiedząc, że jest to przeciwne chrześcijaństwu i potępione przez Kościół katolicki. Stąd używa często pojęć wieloznacznych, pozornie neutralnych, jakoby uniwersalnych. Język, sprawiający pozory naukowości, ukrywa ideologiczne ubóstwienie człowieka na poziomie semantycznym, ale odsłania się mimowolnie w wielu aspektach czy poradach pedagogicznej praktyki.

Jak pisze autorka biografii włoskiej pedagog G. H. Fresco, zresztą jej zwolenniczka, „niektórzy twierdzą, że oprócz pozytywistycznego kontekstu, który nazaczył jej edukację na równi z edukacją wszystkich intelektualistów tamtej epoki, w tekstach Marii Montessori intelektualne punkty odniesienia często pozostają celowo ukryte, a przynajmniej rozmyte”⁴⁴.

Widać to w poszczególnych pojęciach, zarówno teoretycznych, jak i praktyczno–technicznych. Często powtarzane słowo „inkarnacja”, przywołuje jakby „pojęcie reinkarnacji”⁴⁵. Podobnie termin „zarodek duchowy”, który odpowiada dualistycznej wizji reinkarnacyjnej⁴⁶. Podobnie jak u Rudolfa Steinera, dziecko z poprzednich wcieleń ma rzekomo nadzwyczajną wiedzę, którą trzeba ochronić.

⁴⁴ G.H. Fresco, *Maria Montessori. Historia aktualna*, tłum. J. Maksymowicz–Hamann, Warszawa 2020, s. 141. Jest to bodajże jedyna obszerna biografia wydana w Polsce i to napisana przez zwolenniczkę Montessori („montessoriankę”). Jak było do przewidzenia, totalna i bezkrytyczna afirmacja Montessori i jej działalności, zakłada także afirmację i propagowanie teozofii Bławatskiej, jednej z najbardziej antychrześcijańskich i niebezpiecznych z racji organizacji świata aż do dzisiaj (por. s. 233–236). Inna krótka biografia wydana w Polsce, całkowicie przemilcza temat teozofii w życiu Montessori, przypomina natomiast okres „faszystowski” (tam miała być tylko ofiarą Mussoliniego) i feministyczny, gdzie czyni Włoszkę bohaterką w walce o wyzwolenie społeczne kobiet. Por. L. Ranzini, *Maria Montessori. Twórczyni nowej metody edukacyjnej*, tłum. A. Paleta, Warszawa 2019.

⁴⁵ Oto trafna ocena Texe Marrsa: „Montessori twierdziła, że można zastosować metodę, w której duch dorosłego wewnątrz dziecka, wywodzący się z poprzedniego wcielenia, mógłby rozwinąć swoją ukrytą mądrość otrzymaną z jego starożytnego życia. Tak więc, ilekroć wychowawca lub nauczyciel mówi mi, że mocno wierzy w metodę Montessori, moja odpowiedź musi brzmieć: Dlaczego popierasz najbardziej hardkorowe koncepcje okultystyczne?” Por. https://www-despatch-cth-comau.translate.google/Despatch/vol93_montessori.html?_x_tr_sch=http&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=sc [dostęp z dn. 20.01.2023].

⁴⁶ „Duchowy zarodek” (to dziwne pojęcie wskazujące na jakiś antropologiczny dualizm, pojawia się w pismach Montessori wielokrotnie) potrzebuje specjalnej troski, opieki, ochrony, wręcz sakralnej. „W ten sposób kształtuje się samoistnie ludzka osobowość, podobnie jak zarodek i dziecko

Podobną, teozoficzną genezę — w formie przetworzonych praktyk hinduistycznych czy buddystycznych, mogą mieć kluczowe dla Włoszki praktyki i techniki, jak koncentracja, skupienie i cisza, które na zasadzie ochrony swoistego mediumizmu mają obronić dziecko przed zbędnymi wpływami nieinicjowanych ignorantów czy profanów, mogących rzekomo niebezpiecznie zgasić domniemaną „boskość dziecka”⁴⁷. Techniki owe mają pomóc nie tyle personalistycznemu wychowaniu, co swoistej przemianie, cudownej transformacji czy też jakby alchemicznej transmutacji o nieznanym naturze⁴⁸.

W praktyce oznaczało to wyłączenie ze świata normalnego na rzecz tak zwanej normalizacji, czyli osadzenie dziecka w wewnętrznym jądrze duchowości dualistycznej antropologii (opartej o reinkarnację)⁴⁹. Ten dualizm przelewał się na dualizm relacji rodzice — dzieci, czy też prawie manichejski dualizm społeczeństwo — dzieci, specjalnie podżegany i jakby demonizowany przez Montessori w jej krasomówczych przemówieniach, w których zresztą nieustannie powtarzał się nudny i niepotrzebny patos⁵⁰.

przekształcającą się w stwórcę człowieka, w Ojca człowieka” (Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 46–47). „Dziecko Ojcem człowieka” — to sformułowanie jest tylko pozornie metaforyczne. Jest raczej aforystycznym skrótym ideologicznego systemu gnostyckiego ubóstwienia dziecka.

⁴⁷ Już Bławatska zachęcała do pewnej praktyki, w istocie okultystycznej (mediumicznej) i właściwie niedostępnej dla cielesnych zmysłów, stąd tak ważne stało się w jej ćwiczeniach dążenie do „skupienia” (ang. *concentration*), będącego w tym przypadku tłumaczeniem pojęcia *dhāraṇā*. Ta ostatnia kategoria występuje w jodze i oznacza „przykucie uwagi”, czyli „związanie świadomości” z pewnymi miejscami w ciele lub „z przedmiotem świadomościowym zewnętrznym”. Bławatska te mistyczne praktyki po swojemu jednak zniekształciła i przeddefiniowała. Por. I. Trzcinińska, *Ezoteryczne źródła koncepcji uważności — kontekst polski*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (279) 2021, s. 101–102.

⁴⁸ Znamienny jest opis techniki „precyzji”, jako „podstawy edukacji” prowadzącej do „aktywnej koncentracji” (por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt. s.339–342). Sugeruje on możliwość swoistej „psychomutacji”, „wizjonerstwa”, które przypomina psychotechniki Besant, mające na celu rozwój jasnowidzenia i jasnosłyszenia. Por. <https://www.amazon.com/Clairvoyance-Clairaudience-AnnieBesant/dp/1162855851> [dostęp z dn. 23.01.2023].

⁴⁹ „Normalizacja”, czyli odnalezienie rzekomej absolutnej i przez to nietykalnej matrycy rozwojowej, która istniała jakoby przed urodzeniem. Na temat idei „normalizacji” u Montessori zob. M. Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, dz. cyt., s. 84n.

⁵⁰ Montessori pisze w dosyć radykalnym tonie: „Dobro to w rzeczywistości zamaskowane zło, zło zorganizowane, które jednak stało się podświadomym rozwiązaniem dla wielu konfliktów. Nikt nie dąży do zła, wszyscy pragną dobra, ale to dobro jest złem. I każdy przyjął je na skutek sugestii narzuconej przez moralnie jednorodnym środowisko. W ten sposób dokonana się w społeczeństwie organizacja zła (*Male*), które przybrało formę dobra (*Bene*) i zostało narzucone (*Imposto*)

Była to forma walki z tradycją judeochrześcijańską i katolicką, gdzie rodzice otrzymują wyjątkowe, Boże pełnomocnictwo, specjalny duchowy i moralny autorytet w wychowaniu dziecka. Montessori nigdy nie mówi w swoich pismach o małżeństwie, ale zawsze o związkach, o miłości, o zmianie koncepcji macierzyństwa, dzięki „świadomemu i wolnemu wyborowi” partnera jako wkładu w odnowę rasy. Krótko mówiąc, przechodzimy od wolnej miłości do przekształcenia edukacji w hodowlę ras ludzkich. Jej chwalona metoda polega więc na zniesieniu wszelkich wysiłków dziecka i jednocześnie unieważnieniu władzy rodzicielskiej⁵¹.

9. Manipulacja semantyczna pojęciami naukowymi i teologicznymi

Widzimy w pismach i wypowiedziach Montessori pomieszenie elementów empirycznej naukowości z orientalnym spirytualizmem, które to pomieszenie nie jest bynajmniej naukowe, ale raczej pseudonaukowe i intelektualnie nieprzekonywujące⁵². Inspiracje duchowe i ezoteryczne, są przykryte językiem psychologii, biologii czy fizjologii, często cytatami wyrwanymi z kontekstu i stosowanymi instrumentalnie. Podobnie jest z cytatami religijnymi, zwłaszcza chrześcijańskimi⁵³.

Jak pisze o Marii Montessori Ilja Sulea Firu, „słyszałem kiedyś jak mówi: »Nasz gatunek jest dość ciekawy. Zwierzęta żyją życiem naturalnym, podczas

całej ludzkości (*Umanita*) przez sugestię. *Ombius* to akronim wyróżnionych słów” (Por. M. Montessori, *O kształtowaniu się człowieka*, tłum. L. Krolczuk-Wyganowska, Warszawa 2019, s. 65).

⁵¹ Por. C. Siccardi, *Maria Montessori: massona, teosofa e modernista*, [w:] <https://www.paginecattoliche.it/maria-montessori-massona-teosofa-e-modernista/> [dostęp z dn. 22.01.2013].

⁵² Podobnie postępuje A. Besant w swoich próbach empirycznego badania okultyzmu. Por. *Annie Besant: The Conditions of Occult Research*, [w:] <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/2755-annie-besant-the-conditions-of-occult-research> [dostęp z dn. 26.01.2023]. Chodzi tu o okultystyczną chemię czy biologię (przykładem okultystycznej biologii jest ideologia czakramów oraz ciał subtelných, która jest istotą antropologii okultystycznej, w tym teozoficznej i antropozoficznej). Jest możliwe, że Montessori знаła te i inne teksty Besant, gdyż można zauważyć, tu nawet gołym okiem, pewne semantyczne podobieństwo, ale sprawa wymagałaby bardziej szczegółowych badań, które staram się prowadzić.

⁵³ Podobne manipulacje semantyczne stosują inni autorzy gnostycy, jak Paulo Coelho, gdzie coś się dodaje lub ujmuje z cytatów *Pisma Świętego*. Por. A. Posacki, *Neospiirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012, s. 30n.

gdy istoty ludzkie żyją również życiem urojonym, nieprawdziwym, z aniołami, diabłami i świętymi. Są gotowe umrzeć, by potwierdzić, że rozmawiały z Bogiem: przypomnij sobie Joannę D'Arcę. [...] Trzeba powiedzieć, że często używała analogii i przysłów religijnych nie dlatego, że chciała wygłaszać kazania czy wyznania wiary, ale żeby ludzie lepiej ją zrozumieli”⁵⁴.

Wspomniana inkarnacja dziecka jest ilustrowana wyrwanym z kontekstu cytatem z Ewangelii, gdzie mówi się o wcieleniu Chrystusa⁵⁵. Zabieg pozornie chrześcijański, ale w istocie profaniczna sztuczka semantyczna typu gnostyckiego, gdzie w ukryciu zakłada się wrodzoną boskość człowieka (dziecka), chcąc ją zilustrować poprzez osobę Chrystusa. Jednakże Chrystus był człowiekiem, ale był też Bogiem, Zbawicielem, co powoduje radykalną różnicę ontologiczną⁵⁶. Tymczasem każdy człowiek — niezależnie od wieku — jest tylko obrazem Boga, jego natura naznaczona jest duchową skazą, którą należy korygować poprzez religijnie i naturalne wysiłki, gdyż człowiek od początku jest zdolny czynić i dobro, i zło⁵⁷.

Patetyczne i może profaniczne metafory odwołujące się do emocji, łatwo przesłaniają tę prawdę o dzieciach. „Dziecko powtarza dramat Chrystusa”, „dziecko przejdzie przez mękę Chrystusa”⁵⁸. Montessori wielokrotnie porównuje każde dziecko do Boga, do Chrystusa.

10. Wątpliwa naukowość i zapożyczenia od innych autorów

W tekstach Montessori odczuwa się zarazem ciężki język pozytywizmu i biologizmu, który nieustannie porównuje człowieka do świata natury nieożywionej i świata zwierząt. Zadziwia więc wydanie niektórych fragmentów dzieł Montessori przez PWN, bez poważnego komentarza naukowego⁵⁹. Pisma

⁵⁴ Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s.212.

⁵⁵ Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 39. Inny podobny cytat, który jest nie tylko metaforą, ale skrótem myślenia systemowego: „Musimy w nim widzieć nie tylko dziecko, ale samego Boga” (Por. M. Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, dz. cyt., s.108–109).

⁵⁶ Ta fundamentalna różnica ontologiczna nie występuje właśnie w ideologii teozoficznej.

⁵⁷ Z tej racji człowiek jest skazany na dramatyczną walkę duchową (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 407–409).

⁵⁸ Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 280–281.

⁵⁹ Książki są wydane przez Wydawnictwo Naukowe PWN, ale we współpracy z Association Montessori Internationale oraz z Fundacją Villa Montessori.

włoskiej pedagog wydawane są tak, jakby była wizjonerem, nieomylnym guru, którego rozmyślenia nie podlegają krytycznej analizie i refleksji. A powinny, bo przecież dotyczą wychowania dzieci, sprawy najwyższej wagi. „Redakcja naukowa” Sylwii Camardy (sinologa z wykształcenia) nie jest w istocie krytycznym naukowym komentarzem, ale swoistą apologią doskonałości osoby, twórczości i działalności Marii Montessori. Zresztą dają do myślenia następujące cytaty: „Metoda Montessori musi być wprowadzona w stanie nienaruszonym albo wcale. Same materiały bez zasad Montessori nie mają większego znaczenia czy walorów edukacyjnych”⁶⁰. Brzmi to dogmatycznie i sekciarsko. Czym są jednak owe zasady Montessori? Czy chodzi o teozofię i edukację kosmiczną? Jeżeli coś można asymilować z Montessori, to tylko niektóre techniki pedagogiczne (o ile zostały zweryfikowane naukowo), niektóre intuicje i pomysły, czy ogólną postawę szacunku i współczucia dla dziecka, ale nigdy całość.

Oczywiście takie działanie można wyjaśnić psychologicznie, własnym interesem, ochroną praw autorskich. Bardziej jednak chodzi o wykorzystanie autorytetu Montessori dla propagowania pedagogiki liberalnej — promowanej dziś na świecie — nie mającej jednak systemowego i spójnego naukowego oblicza⁶¹.

Według wielu krytyków, terminy takie jak „naukowy”, „eksperymentalny” w pismach Montessori są „zwrotami retorycznymi” mającymi podkreślić intencje badawcze Włoszki, których nie zamierzam podważać. A jednak z naukowego punktu widzenia krytykować należy niedostateczne osadzanie prac Montessori w kontekście historycznym. Prace Montessori są zaś silnie zakotwiczone w XIX-wiecznym pozytywizmie, kontynuując jakby scjentystyczną mentalność także w XX wieku, choć bardziej deklaratywnie niż realnie.

W wykładach, które stanowią podstawę *Antropologia Pedagogica*, Montessori zajmuje się idealnym obrazem człowieka, ale wypracowanym na podstawie badań fizjologicznych i morfologicznych. Ponadto integruje eklektycznie, a nie systemowo wybrane podejścia psychologii eksperymentalnej, psychoanalizy, koncepcje ewolucji i biologii oraz eugenikę społeczną.

Według Helmuta Lukescha, staromodne i co najwyżej standardowe stwierdzenia psychologiczne Marii Montessori nie dają się pogodzić z obecnym stanem wiedzy psychologiczno-rozwojowej czy pedagogiczno-psychologicznej.

⁶⁰ Por. M. Montessori, *O kształtowaniu się człowieka*, dz. cyt. s. 13.

⁶¹ Zauważono wielokrotnie, że ideologia Montessori przypomina koncepcje „antypedagogiki”.

Wyprowadzenie spójnej „metody Montessori” z jej skojarzeniowych pomysłów i często sprzecznych idei, które w indywidualnych przypadkach są stymulujące, jest nierealne. Według Erwina Hufnagela, Montessori nie rozwinęła żadnej systematyki naukowej i nie wyszła poza eklektyzm, wspierany przez misyjny patos⁶².

11. Synkretyczna i eklektyczna religijność Montessori

Jak twierdzą świadkowie, Maria Montessori była osobą uduchowioną, ale nie religijną. Tylko pozornie nie uznawała żadnych autorytetów czy dogmatów. Tak nie było. Jej indywidualna, eklektyczna duchowość, akceptowała wszelkie sprzeczności, tak jakby język i logika nie miały większego znaczenia⁶³. Dlatego uważała, że religijność katolicka (oczywiście „zreformowana”) i duchowość teozoficzna są do pogodzenia⁶⁴.

Wszyscy jednak, w tym jej zwolennicy, przyznają, że Montessori lekceważyła dogmaty katolickie, jak też ignorowała zakazy Kościoła wobec teozofii czy masonerii, najbardziej niebezpiecznych antykatolickich organizacji (trudno powiedzieć, że ich nie znała, bo w jej czasach Kościół o tym mówił często, zwłaszcza w kontekście tzw. modernizmu, z którym także wiązano niektóre poglądy Montessori)⁶⁵. Wydawała się ona — nie bez racji — autorką pedagogiki wolności i sekularyzmu, wbrew katolickim wskazówkom, wbrew zdrowej dyscyplinie i zdroworozsądkowym zasadom naturalnego rozwoju i samokontroli ucznia.

A jednak wydaje się, że była posłuszna dogmatyce teozoficznej, opartej na synkrytyzmie religijnym, który z kolei wspierał się na badaniach porównawczych różnych religii⁶⁶. Duchowość teozoficzna twierdzi bowiem dogmatycznie, że toleruje różne religie, bo jest rzekomo nadrzędna wobec wszystkich religii,

⁶² Por. *Montessoripädagogik*, [w:] <https://de.wikipedia.org/wiki/Montessorip%C3%A4dagogik> [dostęp z dn. 22.01.2023].

⁶³ Zamiast logiki, która demaskowałaby błędy, Montessori woli nauczać abstrakcyjnej matematyki, a to nie to samo.

⁶⁴ Na religijność, rzekomo katolicką, Montessori dało nabrać wielu duchownych. Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s. 202–210.

⁶⁵ Czynili to zwłaszcza jezuita w prestiżowym czasopiśmie *Civiltà catolica*. Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s.200–205.

⁶⁶ Montessori na takie właśnie badania religioznawcy Maxa Müllera (ciekawe, że eksperta od sanskrytu), się powołuje (!). Por. M. Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, dz. cyt., s.120.

tworząc w rzeczywistości coś w rodzaju religii uniwersalnej (pomimo twierdzeń, że nie jest religią)⁶⁷. Wiemy natomiast, że tzw. synkretyzm religijny jest odrzucany przez Kościół katolicki⁶⁸. Przewidywany Chrystus z łatwością jest wchłaniany przez teozofię.

Pomimo ogólnej skłonności do duchowości, Montessori w rzeczywistości nigdy nie była bliska personalistycznej myśli chrześcijańskiej, co zresztą bardzo wyraźnie ujawnia jej wybór teozoficzny — udokumentowany i potwierdzony przez jej późniejsze życie. Wystarczy zobaczyć, w jakim środowisku się obracała, na jak wysokim szczeblu teozoficznych organizacji, wśród znaczących teozofów⁶⁹. Na przykład wielki przyjaciel Marii Montessori, prawdziwa gwiazda, George Sidney Arundale, członek masonerii obrządku mieszanego — w roku 1902 wstąpił do zakonu „Le Droit Humain”. W tym czasie jego ciotka Francesca Arundale miała mieć już 33 stopień wtajemniczenia. W tym samym roku, rzekomo na życzenie jednego z teozoficznych Mistrzów (poprzez swoisty seans spirytystyczny), do organizacji wstąpiła Annie Besant. Założyła ona Lożę „Human Duty No. 6” w Londynie i została jej zwierzchnikiem, a następnie także głową całej Federacji Brytyjskiej.

Annie Besant, następczyni Bławatskiej, od 1913 r. pełniąc funkcję prezydenta Towarzystwa Teozoficznego, zainicjowała ważną reorientację światopoglądową tej organizacji. Wiązała się ona m.in. z tym, że w obszarze

⁶⁷ Stąd wielu ulega tym hasłom, także w ONZ i UNESCO, gdzie preferuje się monizm hinduizmu, bardziej niż monoteizm teizmu.

⁶⁸ Przykładowo, ogłoszona w Watykanie 6 sierpnia 2000 r. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary, *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, wbrew wszelkim teoriom relatywistycznym, które usiłują proklamować niefrasobliwy i powierzchowny pluralizm religijny, mówi o konieczności jednoznacznego głoszenia zbawienia w imię Jezusa Chrystusa.

⁶⁹ Teozofia ciągle przyznaje się z dumą do Montessori. Gdzie Montessori, tam i teozofia. Jeśli Montessori jest pozytywna, to pewnie i teozofia musi być pozytywna. Reklama Montessori to często (zbyt często) reklama teozofii i masonerii. Dlatego czasami w ogóle pomija się informacje o teozofii. A to też nie jest dobre. Na stronach teozofii czytamy np.: „Zwracamy uwagę, że dwie z tych książek ukazują silny związek z relacją między Marią Montessori a Towarzystwem Teozoficznym. Są to teksty »Maria Montessori — biografia« Paoli Giovetti i »Sekrety Marii Montessori« Egidio Lucchini. Pamiętamy ścisły związek Marii Montessori z Towarzystwem Teozoficznym, którego była członkiem, wieloletnie pobyty wielkiej Włoszki w Adyar, w siedzibie Towarzystwa Teozoficznego, aktywizację dzięki Towarzystwu wielu szkół Montessori na całym subkontynencie indyjskim”. Por. *Maria Montessori, la Teosofia e la Societa Teosofica*, [w:] <https://www.teosofica.org/it/news/notizie/maria-montessori-la-teosofia-e-la-societa-teosofica,3,1532> [dostęp z dn. 23.01.2023].

ezoterycznego synkretyzmu religijnego przedstawicielom drugiego pokolenia teozofów znacznie bliższe stały się koncepcje związane z hinduizmem niż z buddyzmem⁷⁰.

Znaczące jest, że Arundale wybrał Marię Montessori i zaprosił ją do Indii w celach edukacji. Widać tu ślady przyjaźni, wzajemnej afirmacji i konkretnej współpracy. Montessori przybyła do Adyaru w 1939 r. i wywarła wielki wpływ na teozofów, i także od nich otrzymała wiedzę oraz instrukcję dla wspólnego działania w wymiarze międzynarodowym.

12. „Kosmiczne wychowanie” jako „kamień węgielny wychowania”?

Pojęcie „kosmicznego wychowania” to wyraźnie dojrzały owoc indyjskich doświadczeń Marii Montessori. Spędziła ona w Indiach kilka lat, kontaktując się i współpracując z teozofami hinduskimi, którzy organizowali jej wykłady i publikowali jej książki⁷¹.

Jak pisze sama Montessori, żeby mieć wyobrażenie o tym, co oznacza „kosmiczne wychowanie” należy poznać źródła, czyli zwrócić się do kosmicznej teorii⁷². Cóż to za kosmiczna teoria, którą Włoszka uznaje za „kamień węgielny wychowania”? W jej centrum stawia ona pojęcie „Kosmosu” (pisanego z dużej litery), który ujmuje w duchu panteizmu, jako uniwersalną, wszechogarniającą rzeczywistość, która jest w stanie „odpowiedzieć na wszystkie pytania”. Jest to wyraźna absolutyzacja czy ubóstwienie bezosobowego Kosmosu, z wyraźnym

⁷⁰ Por. I. Trzcińska, dz. cyt., s. 101–103.

⁷¹ Jak stwierdza szczerze Fresco: „W Indiach doszło do pewnego rodzaju mistycznej odnowy jej poglądów edukacyjnych, zanurzonych teraz w prądach teozoficznego Gangesu” (Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s.142).

⁷² Montessori pisze: „Aby zarysować ideę tego, co rozumiemy przez edukację kosmiczną, trzeba się odnieść do kontekstu tej kwestii, czyli teorii kosmicznej. Dostrzega ona w całym Stworzeniu jednoczący plan, od którego zależą nie tylko różne formy istot żywych, ale ewolucja samej Ziemi. Owa idea, choć obejmuje postawę teorii ewolucji, różni się od niej w kwestii przyczyn i celowości stopniowych zmian [...]. Życie rozwija się zgodnie z kosmicznym planem, a celem życia nie jest osiągnięcie doskonałości w nieskończonym ciągu postępu, ale wywarcie wpływu na środowisko i osiągnięcie w nim konkretnego celu”. Por. M. Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, dz. cyt., s. 117.

pominięciem osobowego Boga⁷³. To typowa teozoficzna neognoza znamienna dla teozofii Bławatskiej czy Besant⁷⁴.

Kosmos to organiczna całość, w której wszystkie elementy są ze sobą ściśle powiązane. Także człowiek jest organiczną częścią kosmosu, jego szczególną częścią systemową. Dlatego człowiek jest ściśle włączony w „kosmiczny plan”. Ten plan Włoszka odnosi do pojęcia „wielkich kosmicznych sił” (energii), które kierują Kosmosem. Człowieka nazywa ona „Królem Kosmosu”, co jest formą swoistego ubóstwienia i co potem przekłada się na jej wizje pedagogiczne⁷⁵.

Te ideologiczne i dogmatyczne założenia umykają badaczom także ze względu na selektywne i fragmentaryczne tłumaczenie dzieł Montessori na język polski. Umykają także badaczom zachodnim. We właściwej ocenie przeszkadza też niezajomość tradycji ezoterycznej, a zwłaszcza niedoceny jej niebezpieczeństwa duchowego⁷⁶.

W „kosmicznym wychowaniu” chodzi więc o zbudowanie swoistego wewnętrznego duchowego świata. Chodzi o realizację wychowania na podstawie „uniwersalnego planu”, który ma na celu zjednoczenie rozumu i sumienia wszystkich ludzi. To jest jedno z określeń „kosmicznego wychowania”, które

⁷³ Mowa jest w tekstach Montessori wielokrotnie o posłuszeństwie zagadkowym prawom Stworzenia czy też Kosmicznemu Planowi, a nie o posłuszeństwie tajemniczej Woli Stwórcy (osobowej woli Bożej), co dopiero dawałoby przestrzeń dla właściwie pojętego Sumienia. Montessori unika pojęcia dobra i zła, a jeśli nawet o nim wspomina, to raczej w sposób powierzchowny, socjalny, eliminując głębokie rozumienie pojęcia grzechu, zwłaszcza pierwotnego, który zakłada konieczność nadprzyrodzonego zbawienia, a nie tylko naturalnego rozwoju. Według Włoszki, „dziecko było zaginioną, nieznaną istotą w świecie dorosłego, a pojęcie dobra i zła do końca je pogrążyło” (Zob. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 177).

⁷⁴ Wiemy na pewno, że Montessori czytała Bławatską i zachwycała się jej pismami, także na temat edukacji (Bławatska pisze np., że woli wychować ateistę, niż „fanatyka” wierzącego w osobowego Boga). Informuje nas o tym Paola Giovetti, która stwierdza w swojej książce na temat Włoszki, że była ona bliżej teozofii, niż sądzono do tej pory (P. Giovetti, *Maria Montessori. Biografia*, Edizioni Mediterranee, Roma 2009, s.54n.). Por. <https://www.amazon.pl/Maria-Montessori-biografia-Paola-Giovetti/dp/882722033X> [dostęp z dn. 23.01. 2023].

⁷⁵ Włoszka często używa pojęć takich, jak „energia życiowa” czy „energia psychiczna”. Są to pojęcia powszechnie używane przez teozofów. Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 195n.

⁷⁶ Montessori bez wątpienia interesowała się praktyką okultystyczną. W dziwnych rozważaniach na temat dłoni i grafologii cytuje książkę okultystyczną G. I. Cerchiaro, *Chiromanzia e Tatuaggio*, Mediolan 1903. Książkę tę cytuje także kilkakrotnie w innych wykładach. Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s.321–323.

ma zrodzić człowieka–boga i ubóstwioną ludzkość, zjednoczoną we wspólnym celu tworzenia miłości i pokoju⁷⁷.

Kosmiczna Edukacja, obecna w szkołach i przedszkolach Montessori, ukazuje dziś swą złowieszczą spuściznę, w której odnajdujemy dzisiejsze koncepcje edukacji ekologicznej (ekologizm), edukacji dla pokoju (pacyfizm) i edukacji dla globalizacji (globalizm–globalizacja). Personalista rosyjski Mikołaj Bierdiajew krytykując podobne teorie mówił o „kosmicznym komunizmie”⁷⁸.

13. Nauczyciel sługą „kosmicznego planu”

„Kosmizm” Marii Montessori wydaje się po głębszej analizie antypersonalny, a „kosmiczne wychowanie” przypomina modny dziś ekologizm i stary New Age. W istocie jednak „porządek kosmiczny” jest rzekomo tak mądry i silny, choć przeciętny nauczyciel może często (czy nawet przeważnie) przeszkadzać jego ujawnieniu w dziecku. Chyba że stanie się jakby „kapłanem”, przejdzie „inicjację”, czyli stanie się „innym” człowiekiem, jak pisze sama Montessori (używa ona tu ważnego dla teozofii słowa „inicjacja”)⁷⁹. Wtedy „duchowy zarodek” (duchowy embrion) może mieć szansę rozwoju po „inkarnacji” duszy w ciało (Montessori stosuje tu własny teozoficzny język). Inkarnacja zakłada wcześniej także doktrynę reinkarnacji, której Montessori była wyznawczynią⁸⁰.

Jest to typowe myślenie ezoteryczne, które rozpoznać można także w pedagogice waldorfskiej, w której ezoteryk i spirytysta R. Steiner wyznacza na-

⁷⁷ Przypomina to oczywiście ideologię masońską czy ideologię New Age.

⁷⁸ Zob. cały numer czasopisma „Praktyka Teoretyczna” 3(41)2021, poświęcony tematowi „komunizmu kosmicznego”, w tym także rosyjskiemu kosmizmowi, który także rozwijał ezoteryczny projekt edukacji kosmicznej. Widać tu wyraźne podobieństwa do ideologii Montessori.

⁷⁹ Montessori pisze, o koniecznej inicjacji nauczycieli, podobnie jak ezoteryk Steiner. Jest to może ezoteryczny ślad ideologii Montessori. Jest to bowiem termin najczęściej ezoteryczny, masoński i teozoficzny, w zasadzie rzadko używany, chyba że jest traktowany poważnie w kontekście duchowości (choć może mieć znaczenie także naturalne): „Nauczyciel musi przejść inicjację. Zamiast przesadnie martwić się ‘skłonnościami dziecka’, sposobem ‘korygowania jego niedoskonałości’, ‘dziedzicznym grzechem pierworodnym’, nauczyciel powinien zacząć od zbadania własnych wad i własnych negatywnych skłonności. Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 187.

⁸⁰ Karma i reinkarnacja to nietykalny kamień węgielny masonerii, teozofii, antropozofii, ale też hinduizmu i buddyzmu, które jednak wiążą ją z moralną karą, a nie duchowym rozwojem.

uczycielom w szkole waldorfskiej rolę kapłanów, którzy mają pomóc dziecku rozwinąć jego boską misję (związaną u niego z reinkarnacją)⁸¹. Wizja dziecka jest więc podobna u Steinera (antropozofia) i u Montessori (teozofia)⁸². Dziś, w podobny sposób traktuje się obydwie pedagogiki jako radykalne „pedagogiki wolności”. Nieprzypadkowo badacze niemieccy (chyba najbardziej wnikliwi) zestawiają pedagogikę waldorfską i pedagogikę Montessori, jako pedagogiki alternatywne, mimo istotnych różnic⁸³.

Pomimo różnic, tak teozofia Montessori, jak antropozofia Steinera charakteryzują się redukcyjnym kosmocentryzmem i poszukiwaniem idealnej, swoiście ubóstwionej „kosmicznej świadomości”, co rozwinął potem także ruch New Age. Montessori mówi o tym, że człowiek jednoczy się z ewolucją Kosmosu i wnosi w proces stwarzania świata „nowy element ducha”.

Ta „przeobrażająca funkcja” człowieka w wymiarach Kosmosu przypomina jakby boską misję człowieka i jest interpretowana przez Włoszkę jako „kosmiczne zadanie”. Ten „kosmiczny plan” okazuje się jednak mocno apodyktyczny, dyrektywny, rzekomo konieczny, żeby nie powiedzieć — co jest paradoksalne — autorytarny, wbrew hasłom o nie-dyrektywności czy sloganom o wolności, wyrażonych w pojęciach takich jak „wychowanie do wolności”, „oswobodzenie dziecka”, które zresztą u Montessori nie są jasno zdefiniowane.

Nauczyciel w tej koncepcji jest sługą, a właściwie służącym „Kosmicznego Porządku”, co ma wyraźnie dogmatyczny i sztywny charakter. Nauczyciel od-

⁸¹ Por. A. Posacki, *Pedagogika waldorfska — edukacja czy inicjacja?*, „Paideia Παιδεία” 3/2021, s. 207–219.

⁸² Są oni nieustannie porównywani. Jedna koncepcja jakby reklamuje drugą. Por. Buchtipp: *Pädagogen auf Abwegen — Rudolf Steiner, Maria Montessori und Co.*, [w:] https://blog-gwup-net.translate.google.com/2016/12/04/buchtipp-pädagogen-auf-abwegen-rudolf-steiner-maria-montessori-und-co/?_x_tr_sl=de&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=sc [dostęp z dn. 26.01.2023].

Teozofia (Montessori) i antropozofia (Steiner) są konceptualnie pokrewne (wpływ hinduizmu, buddyźmu, reinkarnacja, inicjacja), pomimo zewnętrznych różnic. Wspólny mianownik to wezwanie do wolności (ale jakiej?), wspólny jest także pociągający tytuł pedagogiki alternatywnej, jako postępowej i nowoczesnej.

⁸³ Ezoteryzm waldorfski jest częściej krytykowany, ale zwykle z małą znajomością doniosłości problemu. Ezoteryzm Montessori, znacznie mniej, a zwykle nie jest w ogóle dostrzegany. Niektórzy jednak traktują obie pedagogiki jako ezoteryczne i przez to fałszywe i niebezpieczne.

słania boskie pochodzenie i powołanie Dziecka, które rzekomo jest tak czyste i nieskalane, że nie można mu w niczym przeszkadzać⁸⁴.

14. „Służyć nie dziecku, ale jego rozwojowi”

„Kosmiczny plan” narzuca rodzicom i nauczycielom bardzo restrykcyjne obowiązki. W tym kontekście, jak pisze Montessori, „my nadajemy słowu »służyć« inne znaczenie: służyć energii organizacyjnej dziecięcego życia, tej najbardziej ukrytej, a nie tej widocznej części — słabości i małości — służyć (w znaczeniu wspierać) sile twórczej dziecka: początkowo jest ona niewidzialna, ale później stopniowo organizuje się i staje coraz bardziej widoczna w oczach matki, nauczycielki”⁸⁵.

Nie chodzi więc o osobę, ale o rzecz, czyli bezosobową energię. I rodzic, i nauczyciel ma „służyć energii życiowej”, a nie dziecku jako osobie. Dlatego — pisze dalej Montessori — „kolejny krok w słusznej koncepcji »służba« nieinterweniowanie, nieprzerywanie, kiedy dziecko jest zajęte. Powstrzymywanie się od bezpośredniej interwencji, kiedy widzimy, że maluch się myli, to kolejny trudny krok, tym bardziej że zwykle nauczycielki uczą się czegoś wręcz przeciwnego, by zawsze prowadziły dziecko, przerywały mu, by je poprawiały”⁸⁶.

Maluch może więc się mylić, ale nie należy go korygować, czyli — innymi słowy — należy radykalnie odrzucić jakąkolwiek Tradycję, Hierarchię czy Autorytet. Ale czy rzeczywiście Montessori je odrzuca? Może w istocie chodzi

⁸⁴ To coś więcej niż naturalistyczny pajdocentryzm, to religijna sakralizacja dzieci, której nie należy mylić z aksjologiczną świętością. Ma ona jakby charakter idolatryczny, zwłaszcza w kontekście teozoficznej ideologii. Przypomina to ideologię dzieci indygo, która także ma ezoteryczną genezę. Por. D. Virtue, *Dzieci Indygo: opieka i wsparcie*, Studio Astropsychologii, Białystok, 2005. Dzieci Indygo — według poglądów związanych z ruchem New Age, to ludzie, którzy od wczesnego dzieciństwa charakteryzują się specyficznymi, „królewskimi” zdolnościami, czasem nawet paranormalnymi. Termin pochodzi od publikacji Lee Carroll & Jana Tober (1999): *The Indigo Children: The New Kids Have Arrived*, a kolor indygo ma być barwą aury wspomnianych osób. Wydają się być nastawione antyspołecznie, o ile nie przebywają w towarzystwie podobnych do siebie. Jeśli w ich otoczeniu nie ma osób o poziomie świadomości podobnym do ich poziomu, często zwracają się do swojego wnętrza, czując się, jakby nie rozumiał ich żaden człowiek. Szkoła często jest dla nich niezwykle trudnym doświadczeniem społecznym. Por. *Dzieci Indygo*, [w:] https://pl.wikipedia.org/wiki/Dzieci_Indygo [dostęp z dn. 23.01.2023].

⁸⁵ Por. G.H. Fresco, *Maria Montessori...*, dz. cyt., s. 330.

⁸⁶ Tamże, s. 331.

o inną Tradycję i inne Autorytety. Może chodzi o tradycję teozoficznej gnozy, która odwołuje się do zasad cywilizacji indyjskiej, a nawet egipskiej, podobnie jak tradycja wolnomularska⁸⁷.

Na szczęście Włoszka jest jednak często niekonsekwentna i miota się w sprzecznościach. Na przykład w pewnym miejscu, opisując zadania nauczyciela, wskazuje na oswobodzenie dziecka i zajęcie się przygotowaniem otoczenia, unikanie przerywania dziecku, a dopiero w innym miejscu wyjaśnia, że odnosi się to do dzieci, które już rzeczywiście potrafią się samokontrolować. Dowiadujemy się wtedy, że dopóki dzieci nie nabeżdżą umiejętności koncentracji na wykonywanym zadaniu, biegają bez namysłu, robią bałagan, itd., nauczyciel nie powinien bać się przerywać tego, co dziecko robi czy zwracać mu uwagi. Ma prawo nawet odizolowywać dziecko od grupy na jakiś czas, ograniczać jego wolność trzymając go blisko siebie⁸⁸.

Moim zdaniem, także niektóre techniki „koncentracji”, „precyzji”, „ciszy”, stosowane w praktyce pedagogicznej Montessori, wskazują wyraźnie na orientalną i teozoficzną inspirację, związaną z transową praktyką medytacji, choć Włoszka skutecznie zatarała ślady⁸⁹.

Przykładem podobnego działania stała się książka Ernesta Wooda (1883–1965) zatytułowana *Koncentracja* i polecana w środowisku teozoficznym jako wypróbowany podręcznik ćwiczenia umysłu. Montessori z pewnością ją знаła. Wood napisał ją w czasie swojego pobytu w centrum Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze w 1913 r. Autor był gorącym zwolennikiem nowoczesnej pedagogiki propagowanej przez teozofów, a zainicjowanej przez Marię Montessori. Celem tych mediumicznych praktyk było ukształtowanie nowego człowieka, rozwijającego zindywidualizowaną duchowość w miejsce tradycyjnej religijności. Jego zdaniem, subiektywne „ja” stanowi przejaw wiecznej boskiej jaźni, w której granica między Światem (Kosmosem) a jednostkowym umysłem

⁸⁷ Por. M. B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000, s.58–62.

⁸⁸ Por. M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, dz. cyt., s. 20.

⁸⁹ Techniki transowe (mediumiczne) w przypadku teozofii miały ścisłe powiązanie ze spirytyzmem (kontakt z duchami), który był praktyką fundamentalną dla Bławatskiej, Besant, Bailey, kierowanych przez duchy przewodniki nazywanych „Mahatmami”. Dlatego Bławatska po swojemu opisywała pojęcie i technikę koncentracji, o którym często mówiła Montessori. Bławatska pisała, że ta kategoria techniki transowej ujmuje stan wyrażający „głębokie i zupełne skupienie myśli na przedmiocie wewnętrznym, połączone całkowitym oderwaniem się od zewnętrznego świata zmysłów”. Por. I. Trzcińska, dz. cyt., s. 101.

zostaje zniesiona i owe „edukacyjne”, „rozwojowe” psychotechniki właśnie tę granicę znoszą. To jest właśnie istota „kosmicznej edukacji”⁹⁰.

15. Niebezpieczny i niepokojący antypersonalizm — wnioski końcowe

Widzimy w niespójnych teoriach Montessori niepokojący antypersonalizm, który nie rozumie pojęcia osoby i jej otwarcia na relacje osobowe i świat wartości⁹¹. Widać to na poziomie teoretycznym, ale i praktycznym. W systemie Montessori brak przede wszystkim zrozumienia, czym lub kim jest osoba otwarta na transcendencję⁹². Nie rozumie też, że bycie osobą wymaga momentu imperatywnego, który wynika z faktu obiektywnych czy absolutnych wartości, o czym pisał już Karol Wojtyła jako etyk⁹³.

⁹⁰ E. Wood przyznawał się do jogicznych inspiracji w omawianej książce, ale podkreślał, że usunął z tekstu zbyt wyraźne nawiązania do tego systemu, które, jego zdaniem, mogły uchodzić na Zachodzie za kontrowersyjne, i dlatego mogą przeszkadzać w osiągnięciu właściwego celu, czyli poznania i przemiany samego siebie. W zamian proponował jakoby neutralny język i uniwersalne ćwiczenia. Mówił wprawdzie o Boskiej Istocie, twierdził jednak, że obrazy tego bytu należą do ograniczających przekonań i mają rodowód kulturowy. Por. I. Trzcińska, dz. cyt., s. 102–103.

⁹¹ Osoba jest z samej istoty relacyjna i te subtelne relacje trzeba umiejętnie rozwijać, a nie ograniczać. Por. A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011, s. 24–37.

⁹² Cel wspomnianej, antypersonalnej, „duchowej” praktyki E. Wooda (stosowanej też prawdopodobnie przez Montessori i innych teozofów) był przez niego wielokrotnie opisywany, np.: „Pojęcie przedmiotu kontemplacji jako czegoś istniejącego poza mną, a podległego mojej obserwacji, jest również absurdem. Nie ma linii, ani też przegrody tam, gdzie »ja« się kończy, a zaczyna »tamto«. Różnica między przedmiotem a podmiotem znika, gdy uświadomimy sobie, że jedno i drugie są jak gdyby dwoma końcami tego samego kija, albo że »ja« jest stałym, niezmiennym świadkiem wszystkich zmian i przemian w samym sobie” (Wood, 1924, s. 118). Por. I. Trzcińska, dz. cyt., s. 103.

Widzimy tu fundamentalny „błąd antropologiczny”, prowadzący wprost do likwidacji wiedzy obiektywnej (w tym obiektywnych wartości moralnych czy dogmatów chrześcijańskich), eliminacji wszelkiej wiedzy przedmiotowej (w tym likwidacja sensownego studiowania filozofii i teologii), ontologiczny i aksjologiczny egocentryzm, który już na pierwotnym poziomie uniemożliwia rozwój osoby, szczególnie w znaczeniu chrześcijańskim.

⁹³ Na temat „normy personalistycznej” K. Wojtyły. Por. S. Smoleński, *Norma personalistyczna*, [w:] <https://docplayer.pl/198686554-Norma-personalistyczna.html> [dostęp z dn. 23.01.2023].

Montessori nie akceptuje ponadto grzechu pierworodnego i jego skutków, czyli skażenia natury ludzkiej⁹⁴, szczególnie w przypadku ubóstwianych przez nią dzieci. Nie dopuszcza więc obiektywnych wartości dobra i zła, i tego, że nawet dziecko musi walczyć o dobro, a zła unikać. W tym kontekście rodzi się zagrożenie dla chrześcijańskiej wizji zbawienia⁹⁵.

Tak było z Dziećmi Fatimskimi, kanonizowanymi w 2017 roku, które zostały uznane świętymi za swoją ofiarność i to w kontekście nadprzyrodzonej ekspiacji, a nie tylko naturalnej, nabytej czy wrodzonej, wielkoduszności. Małe dzieci mogą być więc święte i nieświęte, mogą wybierać dobro lub zło⁹⁶. Ale same sobie — wbrew ideologii Montessori — nie poradzą. Potrzebują pomocy ludzkiej i Bożej Łaski. Myśleć inaczej, to tworzyć niebezpieczną utopię. Powoływanie się tutaj na naukę jest bezzasadne.

Wiele teorii pedagogicznych próbuje się przyłączyć do ideologii Montessori i ją wykorzystać. Przyciąga ona szczególnie ideologie liberalne, neoliberalne, feministyczne, ekologiczne, antypedagogiczne czy postmodernistyczne. Według A. Rynio, koncepcja wychowania Marii Montessori, która co prawda swoją myśl rozwijała początkowo opierając się na pracy z dziećmi niepełnosprawnymi, potrzebującymi pomocy oraz dziećmi ulicy, zasada się na błędnym założeniu, że dzieci są z natury dobre, co jest błędem antropologicznym. Co za tym idzie — nie należy ich ani karać, ani nagradzać, tylko pozwalać im na rozwijanie swoich zdolności.

„Dziś widzimy bezkrytyczny zachwyt nad jej metodyką, nie do końca w moim przekonaniu uzasadniony — wskazuje Rynio. — Jeśli za daleko pójdziemy w indywidualizacji, to wychowanie przekształci się w pajdocentryzm. Swoboda i wolność, którą postulowała Montessori, mogą prowadzić do rozwoju egoizmu.

⁹⁴ „Wszyscy ludzie uwikłani są w grzech Adama (...). Przekazywanie grzechu pierworodnego jest jednak tajemnicą, której nie możemy w pełni zrozumieć” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 404).

⁹⁵ Zwłaszcza jeśli dzieci w pewnym wieku odsuwa się od właściwej teologii czy realnej katechezy, które zakładają w sposób konieczny przyjęcie obiektywnej koncepcji prawdy i jej autorytetu, zarówno w sensie filozoficznym, jak i teologicznym.

⁹⁶ W starożytnym Kościele spotykało się świadectwa także opętań demonicznych wśród dzieci. Potwierdza to także światowa praktyka egzorcystów chrześcijańskich (por. A. Fortea, *Wywiad z Księdzem Egzorcystą*, cz. II, Radom 2012, s. 116–117). Ideologia Montessori dotycząca natury dziecka, będzie z pewnością blokować tę formę niezbędnej pomocy niektórym dzieciom.

Danie zbyt dużego marginesu swobody dziecka zrodzi w nim źle pojętą asertywność. Poza tym wychowanie musi mieć charakter integralny”⁹⁷.

Według mnie, redukcyjna wizja Montessori nie tylko zubaża intelektualnie dziecko, odrywając je apodyktycznie od praktyki integralnego, personalistycznego rozwoju, ale naraża jego duchowość na poważne, niebezpieczne szkody. Są one znacznie poważniejsze, niż niezamierzony i ewentualny rozwój egoizmu, narcyzmu i solipsyzmu, które blokują prawdziwy rozwój dziecka. W rzeczywistości duchowe szkody mogą nawet zagrażać jego zbawieniu wiecznemu.

Bibliografia

- Cerchiari G. I., *Chiromanzia e Tatuaggio*, Mediolan 1903.
- Copertino L., *Il confronto con la gnosi spuria secondo Ennio Innocenti*, Sacra fraternitas aurigarum Urbis, Roma 2018, s. 308.
- Fortea, A., *Wywiad z Księdzem Egzorcystą*, cz. II, Radom 2012.
- Honnerger Fresco G., *Maria Montessori. Historia aktualna*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020.
- Giovetti P., *Maria Montessori. Biografia*, Edizioni Mediterranee, Roma 2009.
- Gutek G. L., *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003.
- Nalaskowski A., *Wielkie Zatrzymanie. Co się stało z ludźmi?*, Kraków 2020.
- Małdrzykowska A., *Chrześcijaństwo jest osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011.
- Montessori M., *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*, tłum. M. Żuchowski, Warszawa 2022.
- Montessori M., *Okształtowaniu się człowieka*, tłum. L. Krolczuk-Wyganowska, Warszawa 2019.
- Montessori M., *Sekret dzieciństwa*, tłum. L. Krolczuk-Wyganowska, Warszawa 2018.
- Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.
- Posacki A., *Neospiirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012.
- Posacki A., *Pedagogika waldorfska — edukacja czy inicjacja?*, „Paideia Παιδεία” 3/2021, s. 207–219.

⁹⁷ Por. <https://modlitwamatek.jimdofree.com/2014/07/12/niebezpieczna-pedagogika-czyli-montessori-co/> [dostęp z dn. 22.01.2023].

- Ranzini, L. *Maria Montessori. Twórczyni nowej metody edukacyjnej*, tłum. A. Paleta, Warszawa 2019.
- Rousseau J. J., *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1978.
- Stępień, M. B., *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000.
- Surma, B. *Pedagogika Montessori — podstawy teoretyczne i twórcze inspiracje w praktyce*, Łódź 2008.
- Trzczińska I., *Ezoteryczne źródła koncepcji uważności — kontekst polski*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (279) 2021, s. 101–102.
- Virtue D., *Dzieci Indygo: opieka i wsparcie*, Studio Astropsychologii, Białystok, 2005.

Dokumenty Kościoła Katolickiego

- Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary, Dominus Jezus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła.*
- Encyklika Jego Świątobliwości Piusa XI z Boskiej Opatrzności Papieża do patriarchów, prymasów, arcybiskupów, biskupów i innych ordynariuszy żyjących w zgodzie i jedności ze Stolicą Apostolską i do wszystkich wiernych katolickiego świata, o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży Divini Illius Magistri*, Katolickie Towarzystwo Wydawnicze Kronika Rodzinna, Warszawa 1938.
- Katechizm Kościoła Katolickiego.*
- The Irish Theological Commission, A New Age of the Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon*, Dublin 1994.
- Opinia negatywna na temat teozofii H. Bławatskiej*: Kongregacja Świętego Oficjum, 19 lipca 1919: Acta Apostolicae Sedis, 1 sierpnia 1919.

Netografia

- Besant A., *Clairvoyance–Clairaudience*, Kessinger Publishing, LLC [w:] <https://www.amazon.com/Clairvoyance–Clairaudience–AnnieBesant/dp/1162855851> [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Besant A., *Esoteric Christianity*, [w:] https://www.fruugo.pl/ezoteryczne–chrzescijanstwo/p-65546454-132097365?language=pl&ac=KelkooCSS&gclid=EAIaIQobChMI7ce3p-3b_AIVCSIYCh1HSgIhEAQYAIBEGj78PD_BwE [dostęp z dn. 22.01.2023].
- Besant A.: *The Conditions of Occult Research*, [w:] <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/2755-annie-besant-the-conditions-of-occult-research> [dostęp z dn. 26.01.2023].

- Buchtipp: „Pädagogen auf Abwegen“ — Rudolf Steiner, *Maria Montessori und Co.*, [w:] https://blog-gwup-net.translate.goog/2016/12/04/buchtipp-padagogen-auf-abwegen-rudolf-steiner-maria-montessori-und-co/?_x_tr_sl=de&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=sc [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Christianity and Theosophy*, [w:] https://encyclopedia-pub.translate.goog/entry/history/show/80152?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=sc [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Dzieci Indygo*, [w:] https://pl.wikipedia.org/wiki/Dzieci_Indygo [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Gajkowska P. *Niebezpieczna pedagogika czyli Montessori & Co. Zniewalanie umysłu*, [w:] <https://modlitwamatek.jimdofree.com/2014/07/12/niebezpieczna-pedagogika-czyli-montessori-co> [dostęp z dn. 22.01.2023].
- Giovetti P., *Maria Montessori. Biografia. Edizioni Mediterranee*, Roma 2009 [w:] <https://www.amazon.pl/Maria-Montessori-biografia-Paola-Giovetti/dp/882722033X>. https://www-despatch-cth-comau.translate.goog/Despatch/vol93_montessori.html?_x_tr_sch=http&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=sc [dostęp z dn. 20.01.2023].
- Maria Montessori, la Teosofia e la Societa Teosofica*, [w:] <https://www.teosofica.org/it/news/notizie/maria-montessori-la-teosofia-e-la-societa-teosofica,3,1532> [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Maria, teosofia & massoneria*, [w:] http://www.totustuustools.net/educazione/montessori_scarafia.htm [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Montessoripädagogik*, [w:] <https://de.wikipedia.org/wiki/Montessorip%C3%A4dagogik> [dostęp z dn. 22.01.2023].
- Siccardi C., *Maria Montessori: massona, teosofa e modernista*, [w:] <https://www.paginecattoliche.it/maria-montessori-massona-teosofa-e-modernista/> [dostęp z dn. 22.01.2013].
- Smoleński S., *Norma personalistyczna*, [w:] <https://docplayer.pl/198686554-Norma-personalistyczna.html> [dostęp z dn. 23.01.2023].
- Theosophy*, [w:] <https://blavatskytheosophy.com/satan-is-the-only-god-did-blavatsky-really-say-that/> [dostęp z dn. 24.02.2023].
- Zalewski D., *Montessori a naturalizm pedagogiczny*, [w:] <https://www.edukacja-klasyczna.pl/montessori-a-naturalizm-pedagogiczny> [dostęp z dn. 22.01.2023].

THE PEDAGOGICAL METHOD OF MARIA MONTESSORI — THE "TROJAN HORSE" IN EDUCATION?

Summary

The article is devoted to showing the ideological context of the pedagogy of Maria Montessori, who, under the influence of the anti-Christian theosophy of Helen Blavatsky and Annie Besant, effectively erased the traces of these inspirations, both in theory and practice of her educational and pedagogical concepts. Therefore, the text attempts to reconstruct the traces of the presence of theosophical ideology in Montessori's works, especially in her theory of the so-called "cosmic education", which she not accidentally considered the most important in pedagogy. The author of the article points to the anti-personal nature of this concept, which not everyone notices.

In this context, the article also draws attention to Montessori's close contacts with the most important people of the Theosophical Society and her membership in this organization. Meanwhile, the Theosophical Society was and is one of the most anti-Christian and anti-Catholic organizations in the world. It professes Gnostic ideology and Luciferian initiation and is closely related to Freemasonry. Both organizations are condemned by the Catholic Church. This fact of Montessori belonging to the Theosophical Society and close and long-term cooperation with the Theosophical Society at the highest level (which is also recognized by the supporters of Montessori), casts a shadow on her supposed catholicity, as well as on the truth of her pedagogy. In this light, the problem of the dubious or debatable scientificity of Montessori pedagogy is also discussed.

Keywords: Montessori, Besant, Blavatsky, feminism, theosophy, Theosophical Society, freemasonry, initiation, pedagogy, cosmic education.

ANNA BREŚ¹

CZŁOWIEK JAKO „BYT NIEDOKOŃCZONY” W PRAKSEOLOGICZNEJ TEORII WYCHOWANIA DIETRICHA BENNERA

1. Wstęp. 2. Ludzka Praxis. 3. Ukształcalność i aktywność własna wychowanka.
4. Przymus, wolność i dyscyplina. 5. Zakończenie

Abstrakt

Przedmiotem analizy w artykule jest Dietricha Bennera zagadnienie ludzkiej *praxis* w kontekście wychowania i doskonalenia człowieka. *Praxis* to działanie dokonujące się przy zaangażowaniu wolnej woli człowieka, jak również jego wewnętrznego imperatywu moralnego. Na szczególną uwagę zasługuje pogląd autora dotyczący człowieka, który istnieje jako „byt niedokończony”, „niedoskonały” i który potrzebuje wychowania, by się zmieniać, przekształcać, ubogacać. Benner jest zdania, że człowiek wykazuje w tym względzie aktywność własną, która sytuuje go jako „osobę ukształcalną”, zdolną zmieniać zarówno środowisko naturalne, jak i relacje społeczne. Będąc podmiotem tych działań człowiek określa w ten sposób swoje powołanie. Pomagają mu w tym jego cielesność, wolność, historyczność, werbalność. Twierdzenie o ludzkiej *praxis* w zakresie wychowania i doskonalenia się, według D. Bennera, nawiązuje do filozoficznych przesłanek pism Arystotelesa, I. Kanta, J. F. Herbarta i wchodzi w obszar poglądów pedagogicznych niemieckiego pedagoga.

Słowa kluczowe: *praxis*, ukształcalność, wolność, doskonalenie się, imperatyw.

¹ Dr pedagogiki, Katedra Pedagogiki i Psychologii Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi; email: annabres@op.pl, ORCID 0000-0002-1551-7382.

1. Wstęp

Jednym z ciekawych zagadnień podjętych przez Dietricha Bennera² w książce *Pedagogika Ogólna. Wprowadzenie do myślenia i działania pedagogicznego w ujęciu systematycznym i historyczno-problemowym* jest istota i obecność pedagogicznej *praxis* w całości kształcie ludzkiego życia. Ten obszerny temat mieści w sobie aspekt historyczno-społeczny myślenia i działania człowieka, zasadę ukształcalności, dostrzega przejawy niedoskonałości, jak również aktywności własnej jednostki, a wszystko to ujęte w paradygmacie prakseologicznej pedagogiki jako nauki wywiedzionej z doświadczenia i zorientowanej na *praxis*. Wychowanie jest potrzebne człowiekowi ze względu na jego niedostatki, nieuformowanie, niedokończenie, zawieszenie „-między-”³ w relacji do Boga, do drugiego człowieka, do bytów nieosobowych. Te ludzkie „braki” przynależą sferze osobowościowej i społecznej rozwoju jednostki. Człowiek sam z siebie nie jest doskonały i elementem ludzkiej *praxis* jest zaspokojenie własnych potrzeb, wynikających z różnych braków czy niedoskonałości. Właśnie ze względu na ten „stan”, człowiek jest postawiony w sytuacji (konieczności?) podjęcia działania w celu dookreślenia siebie. Poprzez pracę, sztukę, działanie moralne, podejmowanie decyzji i jeszcze szereg innych działań, w tym pedagogicznych, człowiek się zmienia, modyfikuje i poprawia siebie, wspierając się na wzajemnej zależności od ludzi staje się osobą wychowaną. Wychowanie wskazuje szansę, by dążyć do doskonałości, do czego niezbędna jest aktywność własna osoby.

Poglądy D. Bennera w zakresie pedagogiki ogólnej i wychowania ukształtowała w szczególności niemiecka myśl filozoficzna i pedagogiczna, z panoramą stanowisk takich autorów jak: I. Kanta, J. G. Fichtego, J. F. Herbarta, W. F. Flitnera, G. Kerschensteinera, W. von Humboldta, J. Habermasa, F. E. D. Schleiermachera.

² Dietrich Benner urodził się w 1941 r.; to niemiecki filozof i pedagog, doktor habilitowany, doktor honoris causa Aarhus Universitet w Kopenhadze i Åbo Akademii w Turku (Finlandia), emerytowany profesor Uniwersytetu Humboldtów w Berlinie, profesor honorowy East China Normal University w Szanghaju. W latach 2008–2013 profesor nadzwyczajny Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem 29 monografii z zakresu pedagogiki ogólnej, historii myśli pedagogicznej, teorii wychowania i teorii kształcenia.

³ Mam tu na myśli M. Bubera kategorię doświadczenia mistycznego w relacji Ja i Ty. Zob. M. Buber, *O Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, (tytuł oryginału: *Ich Und Du*, 1923), [w:] B. Baran, *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 37–56. Również zob. M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, Lublin 2005.

W dużej mierze autor odwołuje się też do poglądów Jeana Jacques’a Rousseau oraz starożytnej myśli Platona i Arystotelesa.

2. Ludzka *Praxis*

Zanim przejdziemy do omówienia zagadnienia człowieka jako „bytu niedokończonego”, postaramy się wniknąć w głębszą warstwę rozumienia *praxis* D. Bennera. Punktem wyjścia będzie wyjaśnienie terminu *praxis*, który pochodzi z języka greckiego i tłumaczony jest jako „działanie” lub „praktyka”, „czynność”, lub jako działalność praktyczna człowieka⁴. Mówiąc o praktycznej działalności ludzkiej, można się odwołać do arystotelesowskiej koncepcji opartej na rozumności działania człowieka, który zgodnie z naturą bytową realizuje swoje istotne dobro. Arystoteles wyróżnia trzy dziedziny racjonalnej aktywności ludzkiej, opartej na poznaniu teoretycznym (*theoria*), praktycznym (*praxis*) i wytwórczym (*poiesis*).

Pierwszy typ racjonalnej działalności ludzkiej — *theoria* niesie ze sobą informację o rzeczywistości, którą człowiek otrzymuje w wyniku różnorodnych aktów poznawczych. Jako istota rozumna dąży do poznania faktycznego stanu rzeczy, w celu ustalenia realnej rzeczywistości, jej struktury i w tym działaniu kieruje się dążeniem do PRAWDY. Jest to wartość podstawowa, kryterium zasadnicze i na niej powinny opierać się wszelkie inne ludzkie działania osobowe.

Drugą dziedziną ludzkiej aktywności jest *praxis* jako poznanie praktyczne, gdzie działanie ludzkie jest zdeterminowane dobrowolnym wyborem samego człowieka w stosunku do jednostkowego bytu będącego realnym DOBREM. Jako konkretny przedmiot działania człowieka, dobro wyzwała w nim motywację do aktywności. Zachodzi więc tu relacja woli człowieka wobec dobra, gdzie odczytanie, zrozumienie i uznanie jego istoty skłania do wysiłku osobistego każdą osobę, a w następstwie, jako kryterium celowościowe, angażuje w czynienie dobra w życiu. Dobro „pociąga” człowieka i staje się dla niego racją moralną do prawego działania.

Trzecim typem działalności ludzkiej jest wytwarzanie, *poiesis*, którego celem jest piękno w najszerszym rozumieniu. Umysł człowieka ma tu charakter czynny i konstruuje nowe, realne przedmioty intencjonalne na podstawie poznania teore-

⁴ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1991, s. 408.

tycznego. Myśl, idea, pochodząca z umysłu człowieka, otrzymuje tu odpowiednią materię⁵. Tak przedstawione rozumienie człowieka ukazuje go jako osobę działającą w pewnym zakresie autonomicznie, podmiotowo, przy użyciu rozumu⁶.

Zagadnienie *praxis* postrzegane jest przez D. Bennera jako działanie człowieka sytuujące go w życiu pomiędzy światem roślinno-zwierzęcym, niezdolnym do wytwarzania czegokolwiek wolicjonalnie, a światem nadprzyrodzonym Boga-Stworzyciela, który nie potrzebuje *praxis*. D. Benner twierdzi bowiem, że przyroda „nie jest w ogóle zdolna do *praxis*, gdyż nie wytwarza niczego wolicjonalnie [...] Bóg natomiast jej nie potrzebuje, gdyż nie ma w Nim braku, któremu musiałby zaradzić”⁷.

⁵ Szeroko i pięknie opisuje racjonalne dziedziny ludzkiej aktywności M. A. Krąpiec. Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. XIX, Lublin 1999.

⁶ W starożytnym świecie Arystoteles zwrócił uwagę w kwestii praktyki na potrzebne oddzielenie działania od robienia czegoś. Odróżniając *praxis* od *poiesis*. Filozof tłumaczy, że *praxis* ma wewnętrzną ostateczność i nieodłączność działania „Dobre działanie jest samym celem działania” (*Etyka nikomachejska*, 1140 b 5). Przejawem takiego działania jest etyka, polityka, ekonomia, czyli wszelkie dziedziny ludzkiej działalności oparte na wolnym wyborze i zmierzające do pożytecznych lub moralnych celów. Ze względu na moralny i etyczny wymiar *praxis*, mówimy o zdolności jednostki do rozróżnienia pomiędzy tym, co można zrobić, ponieważ jest to akceptowane przez społeczeństwo, a tym, czego nie można zrobić, ponieważ powoduje to uboczne szkody dla jednostek lub grupy społecznej. Zdaniem Arystotelesa, „skoro tedy niezależne od woli jest to, co się dzieje pod przymusem i skutkiem nieświadomości, to zależne od woli zdaje się być to, czego przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie, zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których czynu dokonuje” (tamże, 1111 a 22–24). *Poiesis* zaś oznacza według Arystotelesa tworzenie lub jakąś produkcję, czyli ma na celu wytworzenia towaru lub usługi, jest zewnętrznym działaniem. Zgodnie z tym, jak podaje G. Reale o naukach wytwórczych, technikach w rozumieniu arystotelesowym „są poznaniem, ale takim, które ani nie jest celem dla siebie samego, ani nawet nie ma na oku dobra tego, kto działa (jak w przypadku poznania praktycznego), ale zwraca się ku dobru wytwarzanego przedmiotu” (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 568). Zatem praca i sztuka nie należą do *praxis* ze względu na czynność i wykonywane bez udziału woli.

Przedstawiony podział jest istotny dla prakseologicznej koncepcji wychowania D. Bennera, ponieważ obecnie trudno nam zaakceptować myśl, że pracę czy działania wychowawcze zaliczyć należy do *poiesis*, czyli, że mają tylko charakter techniczny. Tego tematu krytycznie podjęli się dowieść H. Arendt (*Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2010), jak również inni niemieccy autorzy, np. A. von Prondczynsky, W. Schmied-Kowarzik.

⁷ D. Benner, *Pedagogika ogólna. Wprowadzenie do myślenia i działania pedagogicznego w ujęciu systematycznym i historyczno-problemowym*, Warszawa 2015, s. 35–36.

Pozostając pod wrażeniem tej myśli możemy powiedzieć, że opisane w ten sposób zachowanie roślin i zwierząt oraz wyobrażone, możliwe postępowanie Istoty Boskiej ukazuje człowieka, dla którego podstawą spełniania czynów jest jego rozum i wolna wola.

W ujęciu D. Bennera „*praxis* oznacza zawsze dwie sprawy: po pierwsze, możliwość aktywnego i twórczego — a więc dokonującego się przy świadomym zaangażowaniu woli — wytwarzania czegoś, po drugie zaś, pewną konieczność, na którą odpowiedzią jest działanie rozumiane w taki sposób, że człowiek stara się za jego pomocą zniwelować doświadczany niedobór”⁸.

Zatem o ludzkiej *praxis* mówimy w kontekście działania człowieka jako wyrazu świadomej aktywności twórczej w połączeniu z koniecznością jej wykonania.

Zdaniem D. Bennera, o *praxis* można mówić wyłącznie w kontekście działalności człowieka, bo jest on zdolny do pokonywania trudności i zaradzenia brakom wynikającym z jego niedoskonałości. Człowiek potrzebuje *praxis*, chce działać, odczuwa konieczność czynnego zaangażowania w określenie sensu swojego życia, istnienia, powołania.

Przez rozbudowę tego opisu zyskało na głębi całe zagadnienie ludzkiej *praxis* zawierające wniosek, że człowiek jest jedynym stworzeniem, które nie jest ukończone ani doskonałe⁹.

Termin „niedoskonałość” D. Benner tłumaczy jako „wyraz właściwej człowiekowi konieczności poszukiwania własnego dookreślenia przez działanie”. Natura ludzka jest nieokreślona i niedoskonała, co nadaje pewien impuls człowiekowi, który dostrzega zadanie konieczne do zrealizowania. Autor jest przekonany, że człowiek „w oparciu o bycie niedokończonym może i powinien wytwarzać przez działanie i odnajdywać swe powołanie”¹⁰. Nieuformowanie osoby staje się dla niej motorem do otworzenia się na ludzi i otoczenie, na zmiany. W konsekwencji „niedokończoność” osoby może prowadzić do jej moralnego udoskonalenia.

D. Benner zwraca naszą uwagę na trzy sposoby ujmowania pojęcia *praxis*. Ustanawiając na przeciwległych biegunach ludzkie braki oraz doskonałość, w środek tego zestawienia wkłada zdolność do doskonalenia się jako właściwy sposób ujmowania ludzkiej *praxis*. Jest to ujęcie intuicyjne, wskazujące, że „czyn-

⁸ Tamże, s. 35.

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ Tamże, s. 37.

ność nadaje działającemu powołanie, które nie bierze się w prostej linii z jego niedoskonałości, lecz powstaje przede wszystkim dzięki własnemu działaniu”¹¹.

I tak dokonuje się koegzystencja człowieka z zastaną rzeczywistością poprzez pracę, gdzie stara się zabezpieczyć podstawy własnego istnienia, ujarzmiając przyrodę; poprzez działanie moralno-etyczne w relacjach z ludźmi, wytwarzając reguły i normy postępowania; poprzez działanie polityczne, planując przyszłość dla potomnych i poszukując dróg kompromisu; poprzez działanie religijne skierowane na sens ludzkiego życia i w sztuce, używając narzędzi artystycznych oraz doświadczając przeżyć estetycznych.

W tych zakresach człowiek funkcjonuje, przekształca je, wciąż od nowa interpretuje i jest otwarty na nowe konteksty i fenomeny z nich wynikające. Ta działalność nie zmienia go w doskonałego, ale kształtuje w nim jego powołanie¹².

Człowiek jest istotą poszukującą, ciekawą swojej egzystencji, skupiającą się na różnych aspektach życia, poczynając od cielesnej struktury funkcjonowania, posiadania wolnej woli i dowolności działania, poprzez refleksję nad terażniejszością i historycznością egzystencji, chęć wyrażania siebie poprzez mowę. Zatem punktem wyjścia będzie dla nas stwierdzenie D. Bennera, że na całokształt ludzkiej *praxis* składają się cztery cechy: cielesność, wolność, historyczność i werbalność.

Niedoskonałość, niekompletność napędza człowieka do działania, ponieważ chce się doskonalić i posiada w sobie możliwość kształtowania siebie. Określenie człowieka poprzez cielesność oznacza różnorodne doświadczanie świata, człowiek postrzega zmysłowo i poprzez ciało wyraża siebie, jak również ciało jest organem wykonywania *praxis*.

Wolność daje człowiekowi możliwość odnalezienia swojego powołania poprzez wybór i dowolność. Ale gdy weźmiemy pod uwagę *praxis*, okazuje się, że nie może być ona już tak dowolna, a co więcej, potrzebna jest konieczność działania, nie samowola. Dlatego pojęcia wolności wyboru i dowolności nie są do końca adekwatne, gdy mówimy o ludzkiej *praxis* ze względu na normatywny zakres decydowania człowieka w obszarze egzystencji.

Odnalezienie się człowieka w terażniejszości to działanie potrzebne do zrozumienia przeszłości oraz odniesienia się do przyszłości, co stanowi całokształt jego historycznej egzystencji. Wolność umożliwia człowiekowi ustosunkowanie

¹¹ Tamże, s. 39.

¹² Tamże, s. 40

do terażniejszości, niedoskonałość zmusza go do poszukiwania powołania przy zachowaniu historycznego *fatum*. Człowiek zanurzony jest w historycznym ciągu tradycji i wydarzeń, uczestniczy w tym dziele, jest nierzadko panem historii zmieniającym jej bieg, reformatorem przyszłości za pomocą *praxis*.

Człowiek przekazuje historię werbalnie, powraca do niej poprzez różne formy artykulacji, przypomina ją, wytwarza projekty dla przyszłych działań, poprzez język dokonuje mediacji międzyludzkich. Dlatego język jest nie tylko narzędziem artykulacji, ale również występuje w formie dialogicznej z drugim człowiekiem i ze światem. Tym sposobem język, mowa ludzka, służy do projektowania swojego powołania¹³.

Opisane powyżej cztery cechy *praxis* ukazują człowieka otwartego na eksperymentalny charakter życia przy jednoczesnym zdeterminowaniu przez własną cielesność, produktywną wolność, otwartą historyczność oraz werbalność, które jednakowoż pomagają w przewyciężeniu braków i niedoskonałości w dziedzinach takich, jak etyka, pedagogika, praca, polityka, czy sztuka¹⁴.

Nasuwa się pytanie, jak należy rozumieć koncepcję D. Bennera: czy jest to koncepcja rozwiązująca problemy natury wychowawczej człowieka w sensie pesymistycznym czy optymistycznym?

Wydawać by się mogło, że opis bytu człowieka nacechowanego swoistymi „brakami”, jest dość pesymistyczny, jednakże myśl D. Bennera można zakończyć wnioskiem, że człowiek, by móc funkcjonować w świecie, asymiluje się do zmiennych warunków społeczno-kulturowych, formuje się i zmienia, zaś pewne „braki” nadrabia przez całe swoje życie. Zatem uwydatnia się fakt, że cała potencjalność w człowieku może być doskonała.

W szczególności o uczniu można powiedzieć, że posiada swój potencjał, który odkrywa i który stanowi dla niego wyzwanie w sensie dążenia do doskonałości osobowej. To jest jego praca nad sobą. Z aktywnością osoby łączy się odkrywanie całego bogactwa wartości w życiu, możliwości i decyzji z nimi związanych, wolności wyborów, zrozumienie ich znaczeń i sensu oraz celowego działania preferencyjnego. To także budowanie samooceny i samookreślenie własnych wyborów w kontekście dylematów egzystencjalnych i poczucia sensu życia, samoakceptacji, intuicyjnie silnego zaufania do siebie.

¹³ Tamże, s. 40-51.

¹⁴ Tamże, s. 50-51.

3. Ukształcalność i aktywność własna wychowanka

Napotykaemy jednakże na drugą trudność, gdy przyjmiemy stwierdzenie, że w pedagogice dąży się do ukazania człowieka w aspekcie całościowym, zintegrowanym, podczas gdy w koncepcji D. Bennera mamy do czynienia z koncepcją człowieka „niepełnego”. W odniesieniu do dotychczasowych ustaleń znaczenia nabiera pytanie o to, jak te „braki” człowiek ma w sobie wypełnić?

Autor daje nam szeroką odpowiedź, tłumacząc, że człowiek rodzi się jako istota niepełna, niedoskonała, nieuformowana, niedokonana i dopiero dzięki wychowaniu jest humanizowana. Potrzebuje zatem ludzkiej *praxis*, podlega jej, ponieważ jest otwarty i zdolny do wychowania, jak również z czasem może wychowywać innych. D. Benner mówiąc o tej jakże istotnej działalności ludzkiej, jaką jest wychowanie, zwraca uwagę na cztery zasady myślenia i działania pedagogicznego, do których zalicza zasadę ukształcalności, wezwania do własnej aktywności, transformacji społecznych determinacji w pedagogiczne oraz zasadę niehierarchicznego i ateleologicznego układu różnych rodzajów *praxis* w ramach zindywidualizowanej *humanitas*¹⁵.

W szczególności zainteresowały mnie dwie pierwsze wymienione zasady i ich omówieniu poświęcę część artykułu, a mianowicie: ukształcalności i wezwania do własnej aktywności.

Zacznijmy od tego, jak się przedstawia ukształcalność w ujęciu Johana Friedricha Herbarta. Niemiecki filozof i pedagog J. F. Herbart w *Zarysie wykładów pedagogicznych* (1835) wypowiada się na temat ukształcalności twierdząc, że dotyczy ona woli do życia moralnego człowieka, przy czym nie jest zdeterminowana poprzez czynniki genetyczne i środowiskowe, jak również ma swoje granice oddziaływania. Autor mówi o ukształcalności jako „przechodzeniu od nieokreśloności do stałości”¹⁶. Wywodząc swoje twierdzenia z filozofii prak-

¹⁵ Autor sytuuje zasady myślenia i działania pedagogicznego w niemieckiej filozofii wychowania wśród zwolenników G. Fichtego (neofichteañczyków) i pedagogiki neokantyzmu R. Höningwalda, A. Petzelta, przy czym zagadnienie ukształcalności i wezwania do własnej aktywności funkcjonują już w niemieckiej filozofii i pedagogice od końca XVIII i na początku XIX wieku, zaś analiza historyczna problemu ukształcalności sięga starożytnej filozofii greckiej.

¹⁶ J. F. Herbart, *Wykłady pedagogiczne w zarysie*, przedruk według: *Pisma pedagogiczne*. Wybór, wstęp i opracowanie B. Nawroczyński i T. Stera, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967 na podstawie J. F. Herbarta, *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, wyd. 1, 1835, [w:] S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, t. II, *Pedagogika i szkolnictwo w XIX stuleciu*, Kielce 1997, s. 113.

tycznej, mówi, że człowiek posiada w sobie cnotę — ideę wewnętrznej wolności, która dojrzewa w nim do trwałej rzeczywistości. W wyniku tego, dla celu wychowania „[...] wyrasta podwójne zadanie, gdyż na wewnętrzną wolność składają się dwa człony: osąd i wola. Otóż zadaniem wychowawcy jest naprzód doprowadzić do urzeczywistnienia każdego z tych członów oddzielnie, aby się one następnie mogły złączyć w jeden, trwały związek. Przez wyraz: osąd rozumiem przede wszystkim estetyczne (jeszcze nie moralne) wartościowanie woli”¹⁷. Sądy estetyczne najlepiej wykształcić w młodej osobie na podstawie przykładów postaw innych ludzi i należy ten proces długo wyrabiać i utrwalać, bo na ich podbudowie opiera się kształcenie moralne. Wspomnianą przez J. F. Herbarta „trwałą rzeczywistością” w tym procesie jest moralność podmiotu. W swoich analizach ten wybitny pedagog twierdzi, że wywołanie tego dążenia w wychowanku jest trudne, ze względu na możliwość przerodzenia się go w pospolity spryt życiowy. J. F. Herbart ostrzega przed kiepskim wychowaniem, wskazując cztery idee pomocne w formowaniu ukształcalności w praktycznym wychowaniu: życzliwość, która płynie od zaangażowanego nauczyciela, idea prawa, skierowana do wychowanka, by miał szacunek do prawa, a nie do sporów i idea słuszności, wskazująca na trafne wymierzenie kary wychowankowi za umyślne wyrządzenie przykrości. Nad wymienionymi ideami dominuje swym znaczeniem idea doskonałości, która ma na względzie zdrowe ciało i ducha wychowanka. Odpowiednio wzmacniana przez nauczyciela, staje się z czasem siłą ucznia do realizacji moralności¹⁸. Jak twierdzi J. F. Herbart, w przebiegu formowania ukształcalności niedojrzałego jeszcze człowieka bardzo ważne są jego nabyte i utrwalone „masy wyobrażeniowe” wraz z „dyspozycją cielesną”, w szczególności „pobudliwość wzruszeniowa”, która jest indywidualna dla każdej osoby¹⁹.

Oprócz pojęcia uształcalności, J. F. Herbart wnosi do swojego systemu pedagogicznego pojęcie dyscypliny, której celem jest prawidłowo uformowana moralność ucznia. Autor mówi o doskonaleniu siebie i dążeniu do cnoty w procesie nauczania i tłumaczy to tak: „[...] a ponieważ młodzież przechodzi, w ogólnym ujęciu, od ukształcalności do wykształcenia, od nieokreśloności do ustalenia, przeto również owo przybliżenie do cnoty musi polegać na ustaleniu”²⁰. Po wyeliminowa-

¹⁷ Tamże, s. 114.

¹⁸ Tamże, s. 114–115.

¹⁹ Tamże, s. 118.

²⁰ Tamże, s. 137–138.

waniu słabości charakteru, jego chwiejności i nagannych zachowań można mówić o oddziaływaniu dyscypliny poprzez siłę charakteru moralnego wychowanka.

Zasięg oddziaływania teorii J. F. Herbarta, szczególnie w zakresie tezy, że silny charakter można zdobyć na drodze wysiłku, był zasadniczy w niemieckiej myśli naukowej. Na początku XX w. pedagog G. Kerschensteiner ustanowił tzw. aksjomat kształcenia ogólnego, które rozpatruje w trzech ujęciach: aksjologicznym, psychologicznym i teleologicznym.

W pierwszym z nich, aksjologicznym, chodzi o ukształtowanie w człowieku bezwarunkowo obowiązujących wartości. W ujęciu psychologicznym, cel działań stanowi ugruntowanie i uporządkowanie systemu cielesnych i psychicznych funkcji. Trzeci aspekt, teleologiczny, wynika z faktu, że każdy człowiek powinien umieć zapewnić sobie byt poprzez pracę w zawodzie.

Trzy wymienione powyżej stanowiska kształcenia ogólnego, zdaniem G. Kerschensteinerera, muszą być ze sobą w ścisłym związku i uzupełniać się wzajemnie, choć na pierwszy plan wysuwa się aspekt aksjologiczny z moralnym celem wychowania²¹. Efektem w tym procesie ma być w pełni zintegrowana jednostka, o cechach moralno-samorządnej osobowości²².

W ujęciu D. Bennera „respektować ukształcalność własną i każdego innego człowieka znaczy, mówiąc pozytywnie, reagować w taki sposób na potrzebę wychowania, żeby wychowankowie mogli aktywnie współdziałać w kształtowaniu siebie samych”²³. Jest to, jak twierdzi autor, „złoty środek”, wytykając dla lepszego uwypuklenia problemu częste działania pedagogiczne polegające na kształtowaniu w wychowanku postawy pokory wobec wychowującego lub też postawy rządzenia i dominacji dorosłego. To są wadliwe, upośledzone interakcje, sytuacje patologiczne, które wykoślawiają zasadę ukształcalności. Nie chodzi bowiem o to, by być całkowicie posłusznym cudzej woli lub też rozwijać dążność do narzucania swojej woli wszystkim dookoła. Są to działania pedagogiczne, które w efekcie prowadzą do wyuczonyj bezradności i zanegowania wolności myślenia młodej osoby. Ukształcalność bowiem zawiera w sobie coś z eksperymentowania w sferze własnych wyborów, przy dopuszczeniu do głosu spontaniczności

²¹ Zob. G. Kerschensteiner, *Autobiografia*, tłum. T. Radoński (tytuł oryginału: *Die Seele des Erziehers Und das Problem der Lehrerbildung*, Leipzig 1926), [w:] S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów*, dz. cyt., s. 149–150.

²² Tamże, s. 151.

²³ D. Benner, *Pedagogika ogólna*, dz. cyt., s. 84.

oraz poczucia, że oto Ja jestem podmiotem podejmującym decyzje. W wyniku tego pedagogiczna *praxis* ma zmierzać do nauki artykułowania swoich wyobrażeń, samodzielnego myślenia, projektowania i doświadczania własnego działania. Realizacja tego dokonuje się przy zachowaniu własnej wolności²⁴.

Zatem ukształcalność będzie uruchomiona wtedy, gdy zajdzie druga zasada, odnosząca się do własnej aktywności wychowanka. Można tu zapytać, czy każdy podmiot jest aktywny? Co, jeżeli wykazuje słabe chęci? Jak uaktywnić wychowanka do współdziałania we własnym procesie rozwoju?

Zasada wezwania do aktywności własnej wychowanka mówi o tym, by młoda osoba była zdolna do odczytania swojego powołania poprzez współdziałanie w różnych interakcjach pedagogicznych. Znane są różne tradycyjne strategie wychowania, oparte na ciągłym upominaniu. D. Benner zwraca naszą uwagę na to, by wychowawcy zależało na tym, jak wychowanek poznaje siebie i otaczający świat, czy spontanicznie reaguje i doświadcza tego, co jest jego udziałem i czy potrafi dostrzec skutek podejmowanych przez siebie, autonomicznych działań. Jak podaje autor, „sedno polega raczej na tym, żeby ustalić, jak sam uczący się odczytuje doświadczenia, które są jego udziałem, i w razie potrzeby podjąć odpowiednie kroki, które pomogą mu spojrzeć na swoje własne doświadczenia jak na coś pochodzącego z zewnątrz i jednocześnie skutek działań podejmowanych przez niego samego”²⁵. Zatem ważne jest, by to wezwanie do własnej aktywności młodej osoby uległo transformacji na samoaktywność podmiotu. Jeżeli wychowanek potrzebuje wezwania do aktywności z zewnątrz, to z czasem ten apel czy też zachęta ze strony wychowawcy zmienia się w jego wewnętrzną motywację. Jest to kluczowy moment dla pedagogicznej *praxis*, ponieważ rzeczywistość jest zmienna, a człowiek zarówno jej podlega, jak i ją przekształca. Rodzi się mnóstwo okazji do zainicjowania *praxis*, przy czym trzeba umieć rozróżnić, czy wychowanek potrzebuje zewnętrznej zachęty, czy też jest aktywny sam z siebie i nie potrzebuje wsparcia pedagogicznego²⁶.

O aktywności wychowanka i wychowawcy na rzecz wyzwania, nabywania autonomii i tożsamości wypowiada się M. Nowak, mówiąc o wewnętrznym (duchowym) doskonaleniu się wychowanka. Młoda osoba odczuwa potrzebę wolności, reaguje aktywnie wszędzie tam, gdzie tą wolność się ogranicza, stara

²⁴ Tamże, s. 83–90.

²⁵ Tamże, s. 95.

²⁶ Tamże, s. 91–106.

się swoimi działaniami ją poszerzać, natomiast nauczyciel nie powinien stać na drodze tych starań, tylko kreatywnie go wspierać. Ma to walor interakcji dwóch osób, które próbują zrozumieć swoją społeczną tożsamość. Przebiega to w ten sposób, że wychowanek zdobywa wiedzę o sobie w kontakcie z dorosłym, który już ma uformowane własne Ja. Na takim obrazie buduje swoją tożsamość. Uczy się także bycia świadomym siebie, swojej niepowtarzalności, co stanowi krok do samourzeczywistnienia. Efektem tego jest pojawienie się refleksji ucznia, dotyczącej, z jednej strony, poczucia tożsamości społecznej, a z drugiej — obrony własnej tożsamości. Uczeń zaczyna kształtować myślenie i działanie o charakterze autonomicznym, które wyłącza wszystko to, co podmiotowe, spontaniczne, jednostkowe, jak również to, co społeczne, obiektywne, racjonalne. Wymiar tego momentu, tej sytuacji wychowawczej, jest nie do przecenienia, ponieważ jest ważne, aby młodego człowieka nie pozostawić samemu sobie, by nie spoczął w jakiejś bierności czy też dowolności. Wychowawca ma dostrzegać kolejne fazy doskonalenia się wychowanka, jego przemiany i dążenia, by uaktywniać go do podjęcia wysiłku nad sobą²⁷.

W podobnym tonie wypowiada się D. Benner, mówiąc, że trzeba „znaleźć właściwy moment na przejście od autorytetu pedagogicznego do własnego autorytetu wychowanka i pod wpływem nastawienia antypedagogicznego nie wymagać od niego zbyt wiele ani zbyt mało”²⁸.

4. Przymus, wolność i dyscyplina

Zagadnienie przymusu i wolności w wychowaniu odnajdujemy u wybitnego niemieckiego filozofa Immanuela Kanta, który opisuje zasadność prawa etycznego, nakazującego działać człowiekowi wbrew jego popędowi naturalnym, a zgodnie z głosem obowiązku. Każdy człowiek posiada wolę, która jest praktycznym rozumem, co królewiecki filozof rozwija twierdząc, że „jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyny takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre

²⁷ M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008, s. 319–323.

²⁸ D. Benner, *Pedagogika ogólna*, dz. cyt., s. 106.

[...] jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, jeżeli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym słowem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyni, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem”²⁹. Człowiek odkrywa dobro w kontakcie ze swoją wolną wolą lub poprzez racjonalne myślenie, przy czym dobre jest to, co zostanie wywiedzione z prawa moralnego. „Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona zmusza, nazywa się nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się imperatywem”³⁰. Jest to inaczej nakaz postępowania w obrębie życia moralnego człowieka, przyjęty *á priori*, autonomicznie, nazwany przez autora imperatywem hipotetycznym lub kategorycznym. Jak wyjaśnia filozof, „gdyby czyn był dobry tylko jako środek do czegoś innego, w takim razie imperatyw jest hipotetyczny; jeżeli przedstawiamy sobie czyn jako dobry sam w sobie, a więc jako koniecznie [występujący] w woli zgodnej samej przez się z rozumem jako jej zasadą, to imperatyw jest kategoryczny”³¹. Imperatyw nie mówi, co nastąpi, gdy to czy owo uczynimy, ale w swym kategorycznym nakazie, jako powszechna zasada pierwsza, stanowić ma powinność moralną człowieka. Zasada ta brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”³². Kant podał także inne określenia imperatywu, np.: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³³. Pierwsza zasada postępowania mówi nam o tym, by chcieć zawsze tego, czego chcą wszyscy tak samo, jak ja, zaś druga zasada jest najwyższym ograniczającym warunkiem wolności czynów każdego człowieka.

O wolności I. Kant twierdzi, że jest ona czystą spontanicznością, należącą do świata pozazjawiskowego (*noumena*), co oznacza, że dotyczy tylko istoty noumenalnego człowieka, ponieważ w świecie zjawisk (*fenomena*) żadnej wolności nie ma, rządzi tu bezwzględne prawo przyczynowości. Tym samym

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2017, s. 30

³⁰ Tamże, s. 30.

³¹ Tamże, s. 32.

³² Tamże, s. 38.

³³ Tamże, s. 46.

filozof nie uznaje intelektualnej intuicji treści idealnych, a raczej są one dziełem ludzkiego rozumu, który jest aktywny (logiczny)³⁴.

Wrozdziale pierwszym, dotyczącym karności czystego rozumu, królewiecki filozof pisze, że „stan natury jest to stan bezprawia i przemocy i że trzeba go koniecznie porzucić, by się poddać przymusowi prawnemu, który wolność naszą o tyle tylko ogranicza, żeby się z wolnością każdego innego zgadzała i przez to właśnie mogła się pogodzić z dobrem ogółu”³⁵.

Poglądy I. Kanta w kwestii przymusu i wolności w wychowaniu znalazły swój wyraz w jego książce *O pedagogice*, gdzie pisał, że „jednym z najtrudniejszych problemów wychowania jest kwestia, jak można by połączyć uległość wymuszoną prawnie ze zdolnością do posługiwania się swoją wolnością. Przymus bowiem jest konieczny! Jak kultywować wolność przy przymusie? Należy przyzwyczajać swojego wychowanka do tego, by tolerował ograniczenia swojej wolności i prowadzić go zarazem tak, by robił ze swej wolności dobry użytek. Bez tego wszelkie wychowanie będzie tylko mechaniczne, a kiedy już zakończy się, nie będzie umiał on korzystać ze swej wolności. Powinien on wcześniej odczuć nieuchronny opór społeczeństwa, aby poznać trudności związane z utrzymaniem się, odmawianiem sobie, dążeniem do niezależności”³⁶.

W poglądach I. Kanta można dostrzec interpretację myśli Arystotelesa. W *Księdze X Etyki nikomachejskiej* czytamy bowiem o wychowaniu, że „życie umiarkowane i opierające się pokusom na ogół nie jest przyjemne dla ludzi, zwłaszcza dla młodych. Dlatego prawa muszą nakazywać, jakie ma być ich wychowanie i wykształcenie; bo nie będą już przykre, jeśli wejdą w przyzwyczajenie”³⁷.

To ponadczasowe przesłanie Arystotelesa mówi nam o konieczności kształtowania wolnej woli, szczególnie wśród młodych osób, według zasad zasad wychowania. Śledząc rozważania Arystotelesa dowiadujemy się, że „człowiek, który ma być dzielny etycznie, powinien być starannie wychowywany i przyzwyczajany do tego, co dobre, i jeśli ma spędzać życie na godziwych zajęciach i ani wbrew swej woli, ani zgodnie z nią nie czynić nic złego, to jest to możliwe

³⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Warszawa 2009, s. 274–275.

³⁵ Tamże, s. 600.

³⁶ I. Kant, *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Łódź 1999, s. 53.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2012, s. 296.

dla ludzi żyjących w myśl nakazów jakiegoś rozumu i jakiegoś właściwego porządku, który by posiadał odpowiednią moc”³⁸.

Przeniesienie arystotelesowego zagadnienia świadomego wychowywania na grunt filozofii I. Kanta daje nam w wyniku odpowiedź na pytanie, czym jest zjawisko moralności. Moralność bowiem, zdaniem I. Kanta, płynie z noumenalnego wnętrza duchowego jednostki. Duchowość człowieka to jego idee, wzorce, wartości, kultura, niezależność sądów. Filozof dochodzi do konkluzji, że wobec powyższego doskonalić może człowiek tylko siebie samego, nie innych.

Zadaniem człowieka jest zbliżać swoją naturę do doskonałości poprzez dobre wychowanie, co oznacza, że będzie się rozwijać coraz lepiej i stosowniej dla całej ludzkości. Zdaniem I. Kanta, „w edukacji bowiem kryje się wielka tajemnica doskonałości natury ludzkiej”³⁹. Kontynuując myśl, filozof stwierdza, że „człowiek może stać się człowiekiem tylko poprzez wychowanie. Jest tylko tym, co wychowanie z niego uczyni”⁴⁰. Człowiek posiada swój potencjał, który ma zostać dostrzeżony przez wychowawcę; odpowiednio rozwijany, kształtowany zgodnie z ideą człowieczeństwa osiągnie swoje przeznaczenie. Zatem wychowanie jawi się jako sztuka i może być doskonała przez kolejne pokolenia, gdzie jedno pokolenie przekazuje swój dorobek płynący z doświadczenia następnemu, które znowu doda coś od siebie potomnym. Musi być w tym zachowany pewien porządek, sztuka wychowania ma podlegać prawidłom naukowym⁴¹.

Końcowym zagadnieniem, do którego zmierzamy omawiając tych kilku kwestii wychowania według I. Kanta, jest dokonane przez niego zestawienia najważniejszych zadań, jakie stoją przed człowiekiem w procesie wychowania. Należy do nich dyscyplinowanie osoby, czyli ujarzmianie jej dzikości; nabywanie umiejętności, o których można powiedzieć, że są nieskończone; zadbanie o kształtowanie roztropności w społeczności ludzkiej; cywilizowanie jednostki poprzez oddziaływanie kultury wraz z dobrymi manierami, grzecznością i mądrością; rozwijanie moralności do realizacji samych dobrych celów uznanych przez każdego człowieka⁴².

Porównaniem etyki obowiązku I. Kanta i etyki szczęścia Arystotelesa zajął się T. Biesaga, zwracając naszą uwagę na kilka istotnych kwestii. Według Arysto-

³⁸ Tamże, s. 297.

³⁹ I. Kant, *O pedagogice*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁰ Tamże, s. 43.

⁴¹ Tamże, s. 45–47.

⁴² Tamże, s. 49–50.

telesa, człowiek jest wtedy moralnie dobry, gdy potrafi na drodze doskonalenia siebie stopniowo dochodzić do integralności swych pragnień cielesnych i duchowych. Dokonuje się w nim swoista transformacja pierwotnych skłonności w cnoty charakteru; jest to proces odbywający się w sferze obowiązku i sferze pożądań, prowadzący do względnej jego integralności, zgodności ze słusznym rozumem. Człowiek ten nie walczy z przeciwnościami w sobie i może realizować dobro z przyjemnością i w szczęściu, on wznosi się ponad ten konflikt⁴³.

W koncepcji I. Kanta natomiast w pełni widoczny jest konflikt moralności człowieka, ponieważ wypływa z jego naturalnej podstawowej kondycji. I. Kant odrzuca w człowieku możliwość integracji życia emocjonalnego z rozumem praktycznym i działaniem zgodnie z prawem moralnym. Człowiek nigdy nie będzie wolny od patologicznych inklinacji, które stają w opozycji do moralności. Prawo moralne w postaci imperatywu kategorycznego pochodzi z czystego rozumu i staje się dla człowieka obowiązkiem. Wiąże się z tym ból moralny, co nie jest przyjemne, miłe⁴⁴.

Jeżeli uznamy, że poglądy Arystotelesa są zbyt optymistyczne ze względu na przekonanie, że człowiek poprzez włożony wysiłek jest zdolny osiągnąć najwyższe dobro, to etyka I. Kanta jawi się jako bardziej przystająca do postnowoczesności, bardziej przystająca do współczesnej moralności, gdzie człowiek ma naturę niedoskonałą i potrzebuje wychowania⁴⁵.

W refleksji pedagogicznej przywołanych wyżej myślicieli jasno widać charakterystyczne momenty przenikania się poglądów Arystotelesa, I. Kanta i J. F. Herbarta w prakseologicznej teorii wychowania D. Bennera. Widzimy interdyscyplinarny dialog filozofii i psychologii z pedagogiką, gdzie relacyjność tych trzech dziedzin mówi do nas jednym głosem, że z wychowaniem wiąże się wysiłek dwóch podmiotów tego procesu. Jest to mozolna droga do rozwoju ducha, która wiedzie poprzez aspekty kulturowe, funkcje psychiczne człowieka, jego kryzysy i materializm.

⁴³ T. Biesaga, *Etyka obowiązku I. Kanta a etyka szczęścia Arystotelesa*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański SJ, Kraków 2005, s. 142–143.

⁴⁴ Tamże, s. 145.

⁴⁵ Tamże, s. 149.

5. Zakończenie

Wyłonione w artykule zagadnienie człowieka jako „bytu niedokończonego”, podjęte przez D. Bennera w prakseologicznej teorii wychowania, daje nam bogaty materiał inspirujący. Na tym materiale warto się oprzeć i być może pod naciskiem własnego „Ja” oraz potrzeb innych kontynuować studia nad rozwiązaniem nieprzemijającego w nas pytania, kim jest człowiek? Jednocześnie tych kilka aspektów, na które zwróciłam uwagę w artykule, stanowią dla mnie źródło ważnej myśli pedeutologicznej.

W zakresie zagadnienia aktywności własnej wychowanka słusznym wydaje się pogląd o czasowej skończoności wychowania, gdzie skończoność rozumiana jest jako samodzielność wychowanka w myśleniu i działaniu. W tym procesie bierze udział impuls stawania się osoby, będący jej podstawową potrzebą, siłą napędową sprzyjającą realizowaniu się⁴⁶. Fazą końcową rozwoju moralnego jest osiągnięcie przez wychowanka autonomii, czyli bycia wolnym w dokonywaniu wyborów i w sytuacjach zdeterminowania⁴⁷.

To jest istotowo ważny, praktyczny wymiar całego procesu wychowania, przy czym warto jeszcze dołączyć do tego wspomagającą rolę wychowującego, który stara się wytworzyć w młodzieży nowe siły, wprowadzić żywotne zamiary i cele, i tak będzie działać od wewnątrz, jak tylko działać może.

Zdaniem M. Nowaka, wychowując trzeba zawsze mieć na uwadze ustawiczny rozwój osoby ludzkiej, która dąży do coraz lepszego wyrażania siebie w swoim człowieczeństwie. Aby ten cel osiągnąć, musi nastąpić uaktywnienie wychowanka, by przejął kierownictwo nad swoją osobą, by „zechciał być dobry”. Chodzi o takie ujmowanie wychowania, które zbliża je do procesu tzw. maieutyki osoby, czyli wzbudzenia osoby w wychowanku. Poprzez „maieutykę osoby” autor rozumie takie podejście wychowawcy do wychowanka, które za punkt wyjścia uznaje wartość osoby ludzkiej wraz z jej potrzebami rozwojowymi. Jednocześnie ma respektować „tajemnicę dziecka”, uznając w nim osobę, na którą oddziałuje mnóstwo różnorodnych czynników wychowawczych⁴⁸. Takie spojrzenie na pro-

⁴⁶ M. Nowak, *Teorie i koncepcje*, dz. cyt., s. 520.

⁴⁷ Tamże, s. 501.

⁴⁸ Zob. M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna w kontekście współczesnych tendencji w edukacji*, [w:] *Szkoła. Edukacja i wychowanie*, red. A. Balicki, T. Guz, W. Lis, Lublin 2008, s. 231, 246–247.

ces wychowania skłania do refleksji, że należy zaakceptować pewne granice w myśleniu o wychowaniu.

W okresie swego życia człowiek ma możliwość kształtowania siebie i ograniczenia swoich niedoskonałości. W swym rozwoju przechodzi nieustannie z możliwości (potencjalności) w akt (doskonałość), przy czym zdobyta doskonałość jest jakimś szczeblem do pójścia wyżej⁴⁹. Poznawanie siebie i uczenie się w procesie rozwoju jest praktycznym zadaniem dla osoby, niejako wymuszającym podjęcie trudu rozwijania swoich potencjalności. Człowiek ma bowiem w sobie zdolność do doskonalenia się, do przekraczania siebie, by mógł istnieć i funkcjonować w zmieniającym się świecie. Zmiany dokonujące się w nim nadają mu sens i powołanie w życiu.

Zdaniem D. Bennera, celem pedagogicznej *praxis* jest takie przygotowanie wychowanków, by „potrafili być aktywni w oparciu o własne przekonania ekonomiczne, etyczne, pedagogiczne, polityczne, estetyczne i religijne”⁵⁰. Autor mówi o kresie wychowania w punkcie osiągnięcia przez wychowanka samodzielności i odpowiedzialności.

Trzeba stwarzać człowiekowi warunki ku temu, by mógł się rozwijać, kształtować, by stał się osobą z wartościami i zasadami i by mógł żyć w społeczeństwie. Inaczej, jak słusznie zauważa S. Kunowski, człowiek bez wychowania się wykołei⁵¹.

Wychowanie trzeba bowiem uznać nie tylko za konieczny warunek ludzkiego życia, lecz także za jego wytwór, istotną cechę, która wyodrębnia człowieka od świata zwierzęcego. Tylko człowiek tworzy kulturę, tylko on ją rozumie i przyswaja. Przyswajamy sobie różne dziedziny wiedzy, sztuki, techniki, polityki, etyki, jak również zawieramy w nich swoje potrzeby, dążenia, uczucia. Ludzka *praxis* oddaje to, co kochamy i co nam służy, bo sięga głęboko po sam nasz byt, jestestwo.

⁴⁹ Mam tu na myśli augustiański pogląd o „drodze wzwyż” opisany w traktacie *O wolnej woli* (*De libero arbitrio*) tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, ujęty w t. III Dialogów filozoficznych św. Augustyna; również św. Tomasz mówił o „wznoszeniu się do wyższego poznania” w *Sumie teologicznej*, t. X, *Uczucia*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1968. O progresji wychowawczej pisał także S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993. Zagadnienie doskonalenia się człowieka wyrażone metafizycznym pojęciem pokonywania drogi wzwyż podjęto we wcześniejszych artykułach autorki.

⁵⁰ D. Benner, *Pedagogika ogólna*, dz. cyt., s. 335

⁵¹ Zob. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 181–185.

Tym, co ma duże znaczenie i budzi zainteresowanie w myśli Bennera jest też to, że subtelnie wnosi ona do wychowania zamiar kształtowania wolnej woli wychowanka w zmieniającej się rzeczywistości. Autor wykazuje nam, że „braki” nie sytuują człowieka w optyce negatywnej, wręcz przeciwnie, ponieważ „brak” oznacza dążenie osoby do doskonalenia w zakresie wolnej woli, wyborów czy przekształcania zastanej rzeczywistości. Spójrzmy zatem na dziecko jak na nieokreśloną wielkość, rozumiejąc, że trzeba rozwijać jego duchowość, bo bez ducha i wolnej woli nie ma odpowiedzialności, a bez odpowiedzialności nie ma czynu moralnego. Człowiek nie jest doskonały, zatem nie należy pozostawiać go samemu sobie, należy go uaktywniać zgodnie z potrzebami rozwojowymi, przy uwzględnieniu autoekspresji, osobistego dochodzenia do człowieczeństwa. Jest to humanistyczne rozumienie bytu człowieka, gdzie byt i działanie tworzą nierozzerwalną jedność.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Augustyn, *O wolnej woli (De libero arbitrio)*, tłum. A. Trombala, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953.
- Benner D., *Pedagogika ogólna. Wprowadzenie do myślenia i działania pedagogicznego w ujęciu systematycznym i historyczno-problemowym*, Warszawa 2015.
- Biesaga T., *Etyka obowiązku I. Kanta a etyka szczęścia Arystotelesa*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański SJ, Kraków 2005, s. 142–149.
- Buber M., *O Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, (tytuł oryginału: *Ich Und Du*, 1923), [w:] B. Baran, *Filozofia dialogu*, Kraków 1991.
- Herbart J. F., *Wykłady pedagogiczne w zarysie*, przedruk według: *Pisma pedagogiczne. Wybór*, wstęp i opracowanie B. Nawroczyński i T. Stera, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967 na podstawie J. F. Herbart, *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, wyd. 1., 1835, [w:] S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, t. II, *Pedagogika i szkolnictwo w XIX stuleciu*, Kielce 1997.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Warszawa 2009.
- Kant I., *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Łódź 1999.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2017.

- Kerschensteiner G., *Autobiografia*, tłum. T. Radoński, (tytuł oryginału: *Die Seele des Erziehers Und das Problem der Lehrerbildung*, Leipzig 1926), [w:] S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, wydanie drugie zmienione, t. III — księga pierwsza, Kielce 1998.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1991.
- Krąpiec M. A., *Człowiek w kulturze*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. XIX, Lublin 1999.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Nowak M., *Pedagogika personalistyczna w kontekście współczesnych tendencji w edukacji*, [w:] *Szkoła. Edukacja i wychowanie*, red. A. Balicki, T. Guz, W. Lis, Lublin 2008.
- Nowak M., *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008.
- Tomasz z Akwinu, *Uczucia*, [w:] *Suma teologiczna*, t. X, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1968.

HUMAN AS AN „UNFINISHED BEING” IN PRAXEOLOGICAL UPBRINGING THEORY BY DIETRICH BENNER

Summary

In this article, the Dietrich Benner's issue of human praxis in terms of upbringing and improvement is discussed. Praxis is an action taking place with an involvement of human free will, as well as their internal moral imperative. The author's view on a human being, who exists as an „unfinished”, „imperfect” entity and who needs upbringing in order to change, transform and improve, deserves special attention. D. Benner states that in this regard a human being demonstrates their own activity, which makes them a shapeable person, able to change both natural environment and social relations. A person, being the subject of this activities, defines their vocation with the help of their carnality, freedom, historicity and verbalism. According to D. Benner, the human praxis theorem in terms of upbringing and improvement refers to philosophical premises of Aristotle, I. Kant and J. F. Herbart's writings and is contained in the pedagogical views of the German pedagogue.

Keywords: praxis, plasticity, freedom, improvement, imperative.

JAKUB RAWSKI¹

O POTRZEBIE I PERSPEKTYWIE NAUCZANIA
ROMANTYZMU W POLSKIEJ SZKOLE
W UJĘCIU DYDAKTYCZNYM
ORAZ PEDAGOGICZNYM

„Romantyzm powinien stać się naszą klasyką integrującą społeczeństwo”².

Maria Janion

„Świat musi być zromantyzowany. W ten sposób odnajdziemy pierwotny sens”³.

Novalis

1. Cele i założenia badawcze 2. Ogólne rozpoznania literaturoznawcze 3. Perspektywa dydaktyczna 4. Perspektywa pedagogiczna 5. Konkluzje

¹ Dr n. hum., zajmuje się filmoznawstwem, literaturoznawstwem i krytyką literacką, jest adiunktem w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Głogowie, nauczycielem dyplomowanym historii i języka polskiego (pedagogiem praktykiem) oraz egzaminatorem Okręgowej Komisji Egzaminacyjnej we Wrocławiu, współpracuje z Instytutem Literatury w Krakowie, e-mail: j.rawski@pwsz.glogow.pl, ORCID: 0000-0003-0149-544X.

² M. Janion, *Pożegnanie z romantyzmem?*, rozm. A. Bernat, „Nowe Książki” 6 (1991), s. 3.

³ Novalis, *Poetycyzmy*, [w:] tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 202.

Abstrakt

Celem artykułu jest próba zakreślenia potrzeb oraz perspektyw nauczania literatury polskiego romantyzmu w dzisiejszej szkole w ujęciu dydaktycznym oraz pedagogicznym. Asumptem do rozważań była decyzja Sejmu Rzeczypospolitej dotycząca ustanowienia 2022 Rokiem Romantyzmu Polskiego i często pojawiające się głosy deprecjonujące oraz symplifikujące dziedzictwo twórców romantycznych. Niezwykle istotne z punktu widzenia pedagogicznego jest wskazanie na istotność tekstów romantycznych dla kształcenia młodych pokoleń Polaków.

Słowa kluczowe: romantyzm, nauczanie, edukacja, dydaktyka, pedagogika, kultura popularna.

1. Cele i założenia badawcze

Głównym asumptem do napisania niniejszego artykułu była decyzja Sejmu Rzeczypospolitej w związku z ustanowieniem roku 2022 Rokiem Romantyzmu Polskiego, co stanowiło odpowiedź na petycję 51 badaczy romantyzmu, reprezentujących Polską Akademię Nauk i wszystkie ośrodki akademickie w kraju⁴. Ta znacząca decyzja staje się okazją do rozważenia kilku zasadniczych kwestii związanych ze wskazanymi w tytule artykułu potrzebami i perspektywami nauczania romantyzmu w szkole. Zastosowana poniżej perspektywa oglądu dydaktycznego oraz pedagogicznego, poprzedzona krótkim wstępem literaturoznawczym, wydaje się ważna, a przynajmniej potrzebna, w aspekcie analizy przestrzeni poznawczej wskazanej problematyki.

Nie od dzisiaj słyszalne i wyraźne są głosy w przestrzeni publicznej, szczególnie medialnej, deprecjonujące oraz symplifikujące zarówno literaturę romantyczną, jak również jej dziedzictwo. Warto rozważyć, na ile tego typu enuncjacje, które ze względu na swoją krytyczną nośność znajdują sojuszników, są podbudowane merytorycznie, a przede wszystkim, czy zawierają wskazówki i propozycje dotyczące tego, czym romantyzm zastąpić. Skoro należy go

⁴ Zob. *Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 listopada 2021 r. w sprawie ustanowienia roku 2022 Rokiem Romantyzmu Polskiego*, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WMP20210001095> [dostęp z dn. 01.10.2022].

odrzuć na rzecz innych tekstów kultury, adwersarz powinien pokazać, jakie prądy intelektualne, artystyczne winien przyswoić adept polskiej oświaty. Analiza dwóch publicystycznych przypadków krytycznego stanowiska wobec obecności romantyzmu w polskiej szkole lub/i kanonie oraz jego obrona jest zawarta poniżej, w czym przyświecała myśl wyrażona w wersach *Monachomachii* Ignacego Krasickiego (1778):

Mieście cierpliwość, czekajcie do końca.
Jeśli czujecie niesmak w przykrej mowie;
Znalazł się krytyk, znajdzie się obrońca⁵.

2. Ogólne rozpoznania literaturoznawcze

Truizmem byłoby podkreślanie oraz omawianie zarówno ważkości romantyzmu, jak i jego wpływu na polską kulturę i szczerzej — na polskie dzieje. Pisali na ten temat najważniejsi badacze epoki: Maria Janion⁶ oraz Jarosław Marek Rymkiewicz⁷. Warto jednak przywołać przypadek Czesława Miłosza i jego stosunku do romantyzmu. Ambiwalentny stosunek noblisty do dziedzictwa pisarzy I połowy XIX wieku wydaje się znaczący. Miłosz egzemplifikuje tezę o dwojakim sposobie postrzegania romantyzmu, nie opowiadając się ostatecznie po żadnej ze stron — ani przesadnie afirmatywnej, ani postponującej.

Pisarz urodzony na Litwie w Szetejniach w 1911 roku, jako obywatel II Rzeczypospolitej, która w pewnym stopniu przejęła dziedzictwo historyczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów, znajdował się w sferze oddziaływania romantyzmu. Zajmował wobec niego stanowisko ambiwalentne. Nie szczędził krytycznych analiz polskiemu romantyzmowi i to zarówno literaturze, jak również filozofii czy duchowości romantycznej (szczególnie w tym aspekcie krytykował Juliusza Słowackiego⁸). Stawiał niebagatelne zarzuty nawet swojemu ulubionemu

⁵ I. Krasicki, *Monachomachia, czyli wojna mnichów*, [w:] tenże, *Dzieła Krasickiego. Dziesięć tomów w jednym*, Paryż–Genewa 1830, s. 43.

⁶ Zob. np. M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Gdańsk 2007.

⁷ Zob. np. J.M. Rymkiewicz, *Mickiewicz czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*, Warszawa 1994.

⁸ Zob. C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 153–154.

twórcy tej epoki oraz krajanowi, czyli Adamowi Mickiewiczowi⁹. W wierszu pod znaczącym tytułem *Ze szkodą* z tomu *To* (2000), noblista pisał:

Mój wielki patron zrobił wiele złego.
Lepiej by został przy swoich balladach,
No i sonetach. Nikt mu nie powiedział:
Już dosyć, przestań. Wzięli ich sumieniem,
I prowadzili, trzymając za ręce¹⁰.

Z drugiej jednak strony, Miłosz nieustająco lokalizował swoją twórczość na mapie kultury wobec romantyzmu i nie potrafił się do niej nie ustosunkowywać także, a może właśnie przede wszystkim, afirmatywnie¹¹. Janion zaznacza: „Mimo kategorycznego odcięcia się od panującego w Polsce rozumienia tradycji romantycznej, Miłosz nie umknął — będąc poetą piszącym po polsku — swego polskiego, to znaczy romantycznego przeznaczenia”¹².

Powinno się zwracać uwagę na tekstowy świat romantyzmu, traktować utwory tej epoki jako dzieła literackie, nie odzierając ich z kontekstu społecznego, ale nie eksponować tych uwarunkowań nieustannie w czasie omawiania dzieł w praktyce szkolnej. Owszem, kontekst historyczny czy historiozoficzny w przypadku romantyzmu, szczególnie po 1831 roku, jest niezwykle istotny, ale nie wolno zapominać, że prymarną funkcją literatury jest funkcja estetyczna. Warto przywołać w tym miejscu stanowisko Zdzisława Krasnodębskiego, który w ten sposób charakteryzował specyfikę polskiego romantyzmu: „Świat był za poważny, walka i represje za rzeczywiste, by pozostać tylko pretekstem, okazją i powodem twórczości romantycznego podmiotu. Sytuacja zmuszała polskich romantyków do zaangażowania w walkę i rezygnacji z czysto estetycznej postawy”¹³. Oczywiście nie sposób nie zgodzić się z badaczem co do prawdziwości tych konkluzji w ich horyzoncie ogólnym, jednakże nie można zapominać,

⁹ Zob. np. A. Fiut, C. Miłosz, *Autoportret przekorny*, Kraków 2015, s. 82–85, 120–127, 142–145.

¹⁰ C. Miłosz, *Ze szkodą*, [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1176.

¹¹ Na temat skomplikowanego stosunku noblisty do romantyzmu zob. L. Banowska, *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*, Poznań 2005; E. Kiślak, *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000.

¹² M. Janion, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, Warszawa 1996, s. 8.

¹³ Z. Krasnodębski, *Drzemka rozszdnych. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006, s. 33.

że dzieło literackie jest przede wszystkim tekstem. Sprowadzanie jakiegokolwiek utworu wyłącznie do kontekstu politycznego, historycznego, społecznego, w jakim powstał, oraz śledzenie w nim tych zależności, stanowi redukcjonizm, a z pewnością ograniczenie poznawcze. Szwedzki historyk literatury romantyzmu, Horace Engdahl wskazywał, że: „Transgraniczna energia romantyzmu ukaże się dopiero wtedy, gdy przeczytamy go jako teksty, a nie jako światopogląd”¹⁴. Te słowa znakomicie pasują do dzieł romantyzmu polskiego, bez względu na kontekst historyczny, winno się rozpatrywać romantyzm właśnie w jego ujęciu tekstualnym, analizować dynamikę dzieła, estetyczną energię, która nieustannie rezonuje w kulturze wieków późniejszych.

3. Perspektywa dydaktyczna

Należy postulować egzystencjalną lekturę programowych utworów polskiego romantyzmu, szczególnie na III etapie edukacyjnym, czyli poziomie szkoły średniej. Nie wbrew oglądowi mesjanistycznemu i tyrtejskiemu, ale obok. Taka perspektywa pozwoli aktualizować ich treści, „odnawiać znaczenia” posługując się formułą Janion¹⁵. Jacek Lyszczyzna zauważał: „O żywotności utworu decyduje [...] perspektywa [...] pozwalająca na lekturę niejako ponadczasową, zwykle aktualizującą, ale — odmiennie niż miało to miejsce w dawniejszej lekturze romantyzmu — aktualizującą nie tylko w wymiarze politycznym, ale przede wszystkim egzystencjalnym czy także np. filozoficznym”¹⁶. Te konkluzje, wyrażone dwanaście lat temu, wydają się być aktualne i inspirujące dla poszukiwań nowych rozwiązań dydaktycznych. Biorąc pod uwagę zmiany w mentalności ludzi w okresie adolescencji, które zaszły w ostatnich latach, a na które złożyło się wiele czynników, włącznie z czasem pandemicznym i przerwaniem prawidłowej dynamiki rozwoju społecznego, recepcja dzieł romantycznych powinno ulec zmianie. Lyszczyzna stwierdzał dalej:

¹⁴ H. Engdahl, *Den romantiska texten. En essä i nio avsnitt*, Stockholm 1986, s. 9.

¹⁵ Zob. M. Janion, *Odnawianie znaczeń*, Kraków 1980.

¹⁶ J. Lyszczyzna, *Czy i jak czytać romantyków w XXI wieku?*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 8 (2010), s. 331–332.

I łatwo dostrzec, że takie podejście pozwala na inną niż dotychczas lekturę nawet tych dzieł, które, jak np. *Dziady* cz. III czy *Kordian*, odczytywano z reguły wyłącznie w wymiarze polityczno–historycznym. Przecież każdy z tych utworów daje się odczytać także w wymiarze egzystencjalnym, na który romantycy byli szczególnie wyczuleni, bowiem każdy z romantycznych bohaterów tak naprawdę przeżywa dramat egzystencjalnych wyborów, do których zostaje zmuszony, znajdując się zwykle w ekstremalnej sytuacji¹⁷.

Brak innych, niż dominujące w edukacji polonistycznej, interpretacji polskich tekstów romantycznych niesie kolejnym pokoleniom zagrożenie utraty odczytania zawartych w nich przesłanek natury filozoficznej w perspektywie egzystencjalnej. Warto przywołać rozważania Dariusza Skórczewskiego:

Od lat te same kanoniczne teksty, obudowane odpowiednimi komentarzami, tak, a nie inaczej zestawiane (*vide* nieśmiertelna parantela w tematach prac licealnych: mesjanizm III cz. *Dziadów* a »winkelriedyzm« *Kordiana*), stanowią komponent kształcenia humanistycznego kolejnych generacji młodzieży, która na nich kształtuje swój światopogląd, system wartości i postawę życiową jako członkowie narodu, a także, w jakiejś mierze, poprzez nie filtruje i interpretuje aktualne impulsy społeczne, polityczne itp. Podejmując (z coraz mniejszym chyba powodzeniem) próby zrozumienia [...] samych siebie wobec otaczającej rzeczywistości¹⁸.

Postulat badacza wydaje się słuszny w obliczu wciąż obecnych w polskiej szkole odczytań romantyzmu wyłącznie na płaszczyźnie historycznej, politycznej oraz społecznej.

W szkole podstawowej w kanonie lektur obowiązkowych do zrealizowania przez nauczyciela na lekcjach języka polskiego, z epoki romantyzmu, znajduje się osiem utworów:

Adam Mickiewicz: *Reduta Ordoña*; *Śmierć Pułkownika*; *Świtezianka*; *Dziady* cz. II; *Sonety krymskie* (wybrany utwór z cyklu); *Pan Tadeusz*.

Juliusz Słowacki: *Balladyna*; *W pamiętniku Zofii Bobrówny*.

Aleksander Fredro, *Zemsta*.

¹⁷ Tamże, s. 332.

¹⁸ D. Skórczewski, *Kilka myśli o romantyzmie i Słowackim z postkolonializmem w tle*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 8 (2010), s. 118–119.

W szkole średniej, uczeń ma do przyswojenia takie utwory z romantyzmu, na poziomie podstawowym, jak:

Adam Mickiewicz: *Konrad Wallenrod*; *Dziady* cz. III; *Oda do młodości*; *Romantyczność*; *Sonety krymskie* (wybrane utwory z cyklu);

Juliusz Słowacki: *Kordian*; *Grób Agamemnona*; *Testament mój*.

W zakresie rozszerzonym:

Juliusz Słowacki, *Lilla Weneda*;

Zygmunt Krasiński, *Nie-Boska komedia*;

Cyprian Kamil Norwid: *Bema pamięci żałobny rapsod*; *Fortepian Szopena*; *Czarne kwiaty* (fragmenty); *Promethidion* (fragmenty).

W zakresie uzupełniającym (w każdej klasie obowiązkowo dwie pozycje książkowe w całości lub we fragmentach, wyboru dokonuje nauczyciel):

Juliusz Słowacki: *Beniowski* (fragmenty); *Listy do Matki* (fragmenty);

Aleksander Fredro, *Śluby panieńskie*;

Johann Wolfgang Goethe: *Cierpienia młodego Wertera* (fragmenty); *Faust* (fragmenty);

George Byron, *Giaur* (fragmenty);

Adam Mickiewicz, *Dziady* cz. IV.

Z powyższych zestawień widać, że przeważają teksty autora *Pana Tadeusza*. Kolejno frekwencyjnie pojawiają się: Słowacki, Norwid, Fredro i Krasiński. Reasumując, uczeń kończący edukację maturą podstawową z języka polskiego winien przyswoić szesnaście utworów z epoki romantyzmu (bez utworów uzupełniających), a ta pula multiplikuje się w przypadku egzaminu rozszerzonego o kolejne sześć, co daje sumę dwudziestu dwóch dzieł, stanowiących jedno z podstaw naszej kultury. Zapewne słusznym postulatem byłoby wskazanie na konieczność poszerzenia kanonu tekstów romantycznych. Wartościowe poznawczo wydaje się uzupełnienie go przede wszystkim o pisarki tej epoki, chociażby zapoznaną Narcyzę Źmichowską jako autorkę *Poganki* (1846), a także romantyków krajowych, żeby wymienić tych najważniejszych: Seweryna Goszczyńskiego, Antoniego Malczewskiego, Lucjana Siemieńskiego czy Kornela Ujejskiego. Wydaje się jednak, że takie nasycenie kanonu lektur kolejnymi utworami romantycznymi jest zbyt ciężkie. Rolą nauczyciela powinno być umiejętne uzupełnienie uczniowskiej wiedzy o Źmichowską czy romantyków krajowych. Uczeń winien przyswoić teksty najważniejsze, najbardziej reprezentatywne, orientować się w kierunkach artystycznych, stylach, rozpoznawać nieoczywi-

stości genologiczne w przypadku romantyzmu, czyli gatunki synkretyczne, znaczące tendencje rozwojowe epoki.

W przypadku nauczania romantyzmu w polskiej szkole w sposób inspirujący, intrygujący, interpretacyjnie różnorodny największą rolę musi odegrać nauczyciel. Niestety, liczne wydawnictwa pedagogiczne nie oferują, poza standardowymi sposobami omówienia tekstów, propozycji innowacyjnych, nieoczywistych, nowatorskich. Kilka jednakże zasługuje na odnotowanie. Bardzo ciekawym poznawczo jest scenariusz lekcji przygotowany przez Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne *Kobieta ambitna czy zbrodniarka? Portret psychologiczny Balladyny*¹⁹. Nietypowe ujęcie tytułowej bohaterki jednego z najśłynniejszych dramatów Słowackiego powinno zaciekać uczniów. Podobnie jak próba ukazaniu utworu w kontekście intrygi kryminalnej, która w *Balladynie* (1839) jest przecież obecna i stanowiła inspirację dla współczesnych pisarzy do stworzenia antologii opowiadań kryminalnych *Balladyna* (2019)²⁰. Odniesienie dramatu Słowackiego do wybranego przez nauczyciela tekstu ze zbioru opowieści z pewnością będzie interesującą płaszczyzną do ukazania uniwersalizmu utworów romantycznych. Niezwykle pomocna przy analizowaniu *Świtezianki* Mickiewicza (1822) może się okazać krótkometrażowa adaptacja filmowa utworu, dokonana przez Julię i Maję Bui Ngoc. Znakomicie sprawdzi się w tym zamierzeniu dydaktycznym pakiet scenariuszy lekcji przygotowany przez Jolantę Wróblewską²¹. Filmowe odniesienia pasują także do *Nie-Boskiej komedii* Krasińskiego (1835), Małgorzata Bazan proponuje analizę porównawczą problematyki rodzinnej w polskim dramacie romantycznym i filmie *Lśnienie* w reżyserii Stanleya Kubricka (1980)²². Omawianie wiersza Słowackiego

¹⁹ Zob. E. Horwath, G. Kiełb, *Scenariusz lekcji związanej z lekturą Juliusz Słowacki „Balladyna” (IV). Kobieta ambitna czy zbrodniarka? Portret psychologiczny Balladyny*, <https://ucze.pl/zasob/scenariusz-lekcji-zwiazanej-z-lektura-juliusz-slowacki-balladyna-iv-kobieta-ambitna-czy-zbrodniarka-portret-psychologiczny-balladyny-2/> [dostęp z dn. 02.10.2022].

²⁰ Zob. M. Czornyj, G. Grzegorzewska, R. Małecki, Ł. Orbitowski, M. Rogala, A. Rogoziński, M. Stelar, M. Woźniak, *Balladyna*, Poznań 2019.

²¹ Zob. J. Wróblewska, *Pakiet scenariuszy do filmu „Świtezianka”* (2018), <https://edukacjafilmowa.pl/switezianka-2018/> [dostęp z dn. 21.01.2023].

²² Zob. M. Bazan, *Przepis na kłopoty rodzinne. O rodzinach hrabiego Henryka i Jacka Torrence’a — „Nie-Boska komedia” Zygmunta Krasińskiego i „Lśnienie” w reżyserii Stanleya Kubricka*, https://www.legalnakultura.pl/download.php?file=/files/se/pdf/scenariusze_2018/DZPrzepis.pdf [dostęp z dn. 21.01.2023].

W *pamiętniku Zofii Bobrówny* (1844) można rozpocząć od pogadanki heurystycznej z uczniami na temat współczesnych form utrwalania śladów postaci uznawanych za autorytety czy idole, ich relacji z wielbicielami i zwolennikami (zbieranie autografów, robienie wspólnych selfie), następnie odnieść sytuację obecną do dziwiętnastowiecznej (wpis do sztambucha).

Niezwykle interesującą propozycją dostosowania lektur szkolnych do realiów oraz wyzwań współczesnego świata stanowi książka *Język polski. Edukacja globalna na zajęciach języka polskiego w szkole podstawowej. Materiały edukacyjne dla nauczycieli i nauczycielek*²³, wydana przez Centrum Edukacji Obywatelskiej. Niestety, w publikacji nie znalazły się scenariusze lekcji dotyczących utworów romantycznych, jednakże autorki zaproponowały bardzo ożywcze spojrzenie na teksty przynależne do kanonu lektur, już same tematy stanowią interesujące innowację w polskiej edukacji i zawierają wyraźny potencjał wychowawczy, *vide*:

„Przeżycie normalnego dnia staje się czymś wyjątkowo dziwnym dla człowieka” (Elsi Adajew). Dyskutujemy o migrantach i migrantkach w kontekście noweli „Latarnik” Henryka Sienkiewicza²⁴;

„Wrażliwość na osoby starsze jest istotną cechą cywilizacji” (Papież Franciszek). O starości na podstawie opowiadania Ernesta Hemingwaya „Stary człowiek i morze”²⁵.

Właśnie tego typu egzystencjalne ujmowanie lektur szkolnych pozwala na bardziej efektywne oddziaływanie na ucznia, by mógł odnaleźć w tekście siebie, swoje doświadczenia, przemyślenia, przeżycia.

Ważną rolę w przybliżaniu oraz oswojaniu tekstów romantycznych mogą odegrać i gdzieś tam już odgrywają, nowe media. Polscy reżyserzy filmowi w ostatnich latach podjęli udane próby wizualizacji utworów Mickiewicza, żeby wspomnieć animację *Świtez* Kamila Polaka (2010) czy wzmiankowaną powyżej *Świteziankę* Julii i Mai Bui Ngoc (2018). W teatrze również nieustannie

²³ Zob. K. Dzieciołowska, E. Krawczyk, J. Kostrzewa, S. Międzybrodzka, *Język polski. Edukacja globalna na zajęciach języka polskiego w szkole podstawowej. Materiały edukacyjne dla nauczycieli i nauczycielek*, Warszawa 2018.

²⁴ Tamże, s. 72–79.

²⁵ Tamże, s. 80–84.

dochodzi do aktualizowania klasycznych tekstów romantycznych²⁶. Rok 2022 przyniósł, ciesząc się olbrzymim powodzeniem, album studyjny *Sanah śpiewa poezyje* wokalistki Sanah (właśc. Zuzanna Irena Grabowska), która muzycznie dostosowała utwory Juliusza Słowackiego (*Hymn*) oraz Adama Mickiewicza (*Do *, w sztambuch*). Jak zauważyła Marta Rakoczy:

Fenomen sukcesu Sanah, zwłaszcza zaskoczenie, które on wywołał, są silnie, jak sądzę, skorelowane z kulejącą edukacją polonistyczną i szerzej — humanistyczną. I jakkolwiek byśmy oceniali estetycznie *Poezyje*, pokazują one, że polska poezja, zwłaszcza romantyczna, może być dla młodych — których zbyt rzadko słuchamy, a zbyt często oceniamy — źródłem żywiołowej przyjemności słuchania²⁷.

Z kolei muzyka *black metal* może być rozpatrywana jako przejaw romantycznego buntu²⁸, co także powinno stanowić temat interesujący z perspektywy ucznia. Warunkiem ożywienia tekstów kanonicznych, szczególnie tych sprzed XX wieku, a tym samym dostosowania ich przekazu do horyzontu oczekiwań współczesnego odbiorcy, może być właśnie przekład intersemiotyczny. Janion wskazywała, że: „Hermeneutyka krytyczna, filozofia rozumienia — podobnie jak egzystencjalizm czy personalizm — dąży do świadomego przeżywania własnej egzystencji. Do tego celu konieczny staje się wysiłek reinterpretacji tradycji oraz trud tworzenia osobowości rozumiejącej i znajdującej język do mówienia o swojej sytuacji egzystencjalnej”²⁹. Reinterpretacja tradycji jest widoczna w teatralnych oraz filmowych adaptacjach literackiej klasyki romantyzmu, które zbliżają współczesnego odbiorcę do wartościowego odkrywania romantyzmu, nie tylko dzięki efektywniej komunikacji wizualnej, ale poprzez uwspółcześnienie — pozwalają dotrzeć do egzystencjalnego wymiaru tej epoki.

²⁶ Zob. M. Kostaszuk–Romanowska, *Współczesny romantyczny teatr polityczny. Realizacje, dyskusje, kontrowersje*, Białystok 2021.

²⁷ M. Rakoczy, *Sanah. Romantyczny performance burzący stereotyp młodzieży*, „Wszystko co Najważniejsze” 2022, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/marta-rakoczy-poezyje-sanah/> [dostęp z dn. 08.01.2023].

²⁸ Zob. K. Barski, *Romantyczne korzenie black metalu. O intertekstach, estetyce transgresji i światopoglądzie przedstawicieli gatunku*, „Teksty Drugie” 6 (2021), s. 253–274; tenże, „Znam tylko wolność pomiędzy dobrem a złem” — o podmiocie blackmetalowym jako romantycznym buntowniku, „Czas Kultury” 2 (2020), s. 122–129.

²⁹ M. Janion, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, dz. cyt., s. 36.

4. Perspektywa pedagogiczna

Nietrudno jest potraktować dziedzictwo romantyczne jako zbiornik anachronicznych idei oraz szkodliwych stereotypów. Tego typu symplifikacje nie służą jednak ani prawidłowemu oddziaływaniu terapeutycznemu oraz obywatelskiemu, a są to przecież funkcje literatury czy po prostu kultury. Bardzo znamieny wydaje się tekst publicystyczny, uznanego teoretyka i filozofa prawa, Marcina Matczaka, opublikowany na łamach „Gazety Wyborczej”, *Pora złożyć Mickiewicza do mauzoleum*³⁰, w którym autor stwierdza, że: „*Ballady i romanse* nie wyprómuują postawy romantycznej. Zdeprymują. Nie zwiększą gotowości do poświęcenia, ale zniechęcenia”³¹. Uczony konkluduje, powołując się na filozofię interpretacji Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura: „czytanie tekstu, który stracił kontakt z naszą rzeczywistością, nie ma sensu, bo nie da się go uczynić swoim”³². Matczak proponuje, by zamiast programowych utworów polskiego romantyzmu ze zbioru *Ballady i romanse* (1822) uczniowie omawiali na lekcjach popularny serial młodzieżowy *Stranger Things* (2016–2022), wyprodukowany przez platformę streamingową Netflix, ponieważ „jest w nim uniwersalna historia walki dobra ze złem. Mesjanistyczna bohaterka, która ma zbawić świat. [...] Tu wszystkie dzieci, które zatracają się w świecie zła, są skrzywdzone przez niedojrzałych ojców, to tam wsparcie przyjaciół daje siłę wyrwania się z ciemności”³³. Nie podważając w żadnym razie wartości we wskazanych przez autora kręgach tematycznych tej audiowizualnej opowieści, warto zaznaczyć, że jest ona bardzo podatna na odczytanie jej przy użyciu kodów romantycznych. Wzmiankowana problematyka rodzinna w *Stranger Things* koreluje z podobnymi tematycznie obszarami, które pojawiają się w *Nie-Boskiej komedii* Krasińskiego. Już sam użyty przez Matczaka epitet „mesjanistyczna” względem Eleven, głównej bohaterki serialu, wymaga uruchomienia, szczególnie na gruncie polskim, topiki mesjanistycznej związanej z *Dziadami* części III (1832). Przede wszystkim jednak jest w *Stranger Things* typowa bohaterka romantyczna bajronicznej proveniencji — Eleven, buntująca się wobec zastanego porządku,

³⁰ M. Matczak, *Pora złożyć Mickiewicza do mauzoleum*, „Gazeta Wyborcza” 2022, 10–11 września, s. 25.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

walcząca ze złem, domagająca się prawdy, empatyczna, często kierująca się emocjami. Dariusz Piechota wskazywał, że „twórcy serialu nawiązują do romantycznej koncepcji młodego bohatera, postaci nieprzeciętnej, potrafiącej odczytywać tajemnicze znaki oraz odbierać zapowiedzi przyszłych zdarzeń”³⁴.

Romantyzm w kulturze polskiej w dobie zaborów spełniał nie tylko funkcję wzorcotwórczą oraz terapeutyczną, ale był również początkiem podmiotowo pojmowanej wolności, a zatem nowoczesności³⁵. To właśnie w tej epoce doszło do demokratyzacji kultury, a tym samym powstania jej odmiany popularnej. To „romantyzm pierwszy wyzwolił sny i fantazmaty w sposób na ogół nie znany sztuce dotychczasowej”³⁶, co było skutkiem rehabilitacji kultury ludowej. Te dwa czynniki — nobilitacja fantazji oraz ludowości w sposób bezpośredni przyczyniły się do rozwoju kultury popularnej w romantyzmie. Romantycy na całym świecie sięgali do repertuaru środków estetycznych związanych z tą odmianą kultury, kreowali ją, pisząc utwory prozatorskie antycypujące późniejsze gatunki, takie jak horror, *science fiction* czy *fantasy*: w Stanach Zjednoczonych tworzy Edgar Allan Poe, w Wielkiej Brytanii Mary Shelley, we Francji Théophile Gautier, w Niemczech Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, w Rosji Aleksiej Konstantinowicz Tołstoj. W Polsce także powstają liczne nowele, powieści fantastyczne, często proweniencji gotyckiej³⁷. Tym samym w rozważaniach Matczaka tkwi pomyłka, gdy pisze, że:

gry komputerowe i seriale to kultura podłego wzrostu. Tymczasem panuje przekonanie, że uczyć trzeba kultury wysokiej, która niejako z natury musi być odległa i niezrozumiała. Może jednak coś zmienić? Historie bohaterów, którzy przebywają drogę przemiany, da się zastosować do każdego życia. Jednak wciąż włosy stają nam dęba,

³⁴ D. Piechota, *Na fali nostalgii. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte w najnowszej kulturze i literaturze popularnej*, Kraków 2022, s. 244.

³⁵ Zob. np. M. Janion, *Gorączka romantyczna*, dz. cyt., s. 21–42; *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009; J. Starzyński, *Romantyzm i narodziny nowoczesności. Stendhal, Delacroix, Baudelaire*, Warszawa 1972. Oczywiście z łatwością można przywołać głosy odmienne, które z kolei oświecenie traktują jako początek nowoczesności, zob. T. Kostkiewiczowa, *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994. Jest to kwestia różnic w założeniach historycznoliteraryjnych.

³⁶ M. Janion, *Odnawianie znaczeń*, dz. cyt., s. 324.

³⁷ Zob. E. Wojciechowska, *Ciało upiora. O polskiej noweli fantastycznej epoki romantyzmu (1822–1863)*, Warszawa 2022.

gdy ktoś proponuje, aby uczyć takich historii na podstawie nie *Konrada Wallenroda*, ale netfliowego serialu *Stranger Things*³⁸.

Polaryzowanie romantyzmu i kultury popularnej jest nie tylko redukcjonizmem, ale również błędnym rozeznaniem w materii artystycznej XIX wieku. Janion pisała, że kultura romantyczna „była to jednocześnie kultura wysoka i kultura popularna, [...] na tym zasadzała się wielka siła jej oddziaływania na rozmaite warstwy społeczne”³⁹. Reasumując, w polskiej szkole jest miejsce i dla *Ballad i romansów*, i (powinno być) dla *Stranger Things*.

Szczepan Twardoch, poczytny i znany pisarz, który pośrednio korzysta z dorobku romantyków jako Ślązak (romantycy byli szczególnie wyczuleni na emancypowanie się grup etnicznych, ich prawo do samostanowienia) oraz artysta (w swoich powieściach takich, jak *Król*⁴⁰, często stosuje rozwiązania fabularne typowe dla kultury popularnej) w grudniu 2022 roku stwierdził: „Nigdy nie przeczytałem *Pana Tadeusza* i nie zamierzam. Nie uważam, aby istniał jakiś uniwersalny kanon, który znać trzeba — każdy może mieć swój, a przy tym ten kanon nie musi wcale być polski, nawet w Polsce. Mój jest śląski i Mickiewicz do niczego w nim mi nie jest potrzebny, to nie mój świat, nie moja wrażliwość, nie moja sprawa nawet”⁴¹. W wypowiedzi pisarza tkwi pewien błąd historyczny. Wywnioskować bowiem można, że artysta wychodzi z założenia, iż jako Ślązak nie musi znać fundamentalnego utworu literackiego dla kształtowania polskiej tożsamości, jakim jest *Pan Tadeusz* (1834). Tym samym, jak się zdaje, za antonimiczne uznaje on kategorie polskości i śląskości. Znamienne wydają się słowa Adeli Kożyczkowskiej: „Etniczna śląskość nie może [...] istnieć w wariancie »śląskość jako polskość«; etniczność śląska potrzebuje kooperacji z polskością, co przekładać się musi na imperatyw: »śląskość i polskość«. Tylko tak etniczna śląskość może trwać przy śląskości na przekór historii i polityce granic”⁴².

³⁸ M. Matczak, dz. cyt., s. 25.

³⁹ M. Janion, „*Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*”, dz. cyt., s. 10.

⁴⁰ Zob. S. Twardoch, *Król*, Kraków 2016.

⁴¹ S. Twardoch, *Plotę, co mi ślina na język przyniesie, i bywa, że mam ten język dość niewyparzony*, „Gazeta Wyborcza” 2022, 02 grudnia, <https://weekend.gazeta.pl/weekend/7,150724,29167040,twardoch-gdy-czytalem-kolejne-zdanie-szesciokrotnie-zlozone.html> [dostęp z dn. 01.01.2023].

⁴² A. Kożyczkowska, *Śląskość jako etniczność: refleksja o pograniczu polskości i śląskości*, „Edukacja Międzykulturowa” 1 (2020), s. 70.

Twardoch w redukcyjny sposób operuje również kategorią kanonu, symplifikując jego funkcję. Miłosz, we wcześniejszym, niż cytowany na początku wierszu *Ze szkody, Traktacie poetyckim* (1957) stwierdzał: „Za trudny dla nas chyba ten Mickiewicz”⁴³. Kanon ma szczególne znaczenie w procesie wychowania oraz przyswajania przez człowieka fundamentalnych aspektów kultury. Oczywiście powiązane z nim wartościowanie, kryteria, dobór tekstów, umieszczenie tych a nie innych autorek i autorów prowadzi do nieuniknionych wątpliwości⁴⁴. Na kanon narodowy składają się utwory, które kształtują tożsamość obywatela, są nie tylko najlepszą realizacją gatunku w danym okresie, ale również, a nawet przede wszystkim, posiadają znaczenie uniwersalne i przedstawiają określoną problematykę aksjologiczną. Bez znajomości kanonu, człowiek skazany jest nie tylko na kulturową pustkę, ale również brak poczucia tożsamości, bowiem teksty tworzące kanon budowały oraz budują tożsamość każdego człowieka. Janion na pomysły usuwania z kanonu lektur szkolnych utworów romantycznych przenikliwie stwierdziła już ponad dwadzieścia lat temu:

Beztroskie manipulowanie kanonem lektur szkolnych jest w ogólności dość niebezpieczne. Kanon szkolny, choć nieraz w odruchu krytycznym traktowany — i słusznie — lekceważąco, groteskowo i satyrycznie, wyznacza jednak narodową przestrzeń kultury. Nie może być ona dowolnie zapełniana produktami masowej kultury tworzonych w języku angielskim [...]. To byłby dopiero neokolonializm kulturalny. Porozumiewanie się w obrębie społeczności narodowej jest uwarunkowane nie tylko przez wspólny język potoczny, ale również przez »głębokie« istnienie języka literackiego, który stanowi zbiornik znaczeń oblegających stale kulturę narodową⁴⁵.

Romantyzm bez wątpienia stanowi obecnie egzemplifikację tzw. sztuki wysokiej, chociaż jego proveniencji należy upatrywać w demokratyzacji kultury oraz rehabilitacji ludowości i folkloru, a więc tego, co ludzie oświecenia uznawali za niskie i plebejskie. Dla dzisiejszych uczniów polszczyzna dziewiętnastowieczna, którą napisane są utwory Mickiewicza, Słowackiego, Fredry czy Kra-

⁴³ C. Miłosz, *Traktat poetycki*, [w:] tenże, *Wiersze wszystkie*, dz. cyt., s. 428.

⁴⁴ Zob. np. P. Wilczek, *Kanon jako problem kultury współczesnej*, „Postscriptum” 2-1 (2004–2005), s. 72–82. Zagadnienie to wymaga osobnego omówienia, szczególnie w zakresie miejsca w polskim kanonie literackim utworów romantyzmu krajowego.

⁴⁵ M. Janion, „*Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*”, dz. cyt., s. 13.

sińskiego może stanowić i stanowi problem natury komunikacyjnej. Niełatwo oczekiwać przyjemności czytelniczej z odbioru lektury, którą nie w pełni się rozumie. Jednak czy pewna trudność z odczytaniem utworu powinna przesądzać o jego przydatności? Decydować o znaczeniu? O miejscu w kanonie? Idąc takim kryterium, należałoby zrezygnować z omawiania na lekcjach języka polskiego w szkole średniej *Bogurodzicy* (XIII–XIV wiek) czy *Lamentu świętokrzyskiego* (XV wiek). Stefan Żółkiewski zaznaczał, że „wybór wyższych twórczych wartości kultury, wartości mogących kształtować niepokorną osobowość ludzką, zdolną do podejmowania ryzyka duchowego, uzbrojoną do nieegoistycznych odpowiedzialnych działań społecznych, jest warunkiem rozwoju zbiorowości. Wartości te [...] mają w zasadzie charakter autoteliczny”⁴⁶. Wybór wyższych wartości w kulturze wiąże się zawsze z koniecznością pokonania pewnych trudności, np. natury leksykalnej czy szerzej — odbiorczej, dlatego ważnym jest przygotowanie ucznia na spotkanie z utworami kultury wysokiej. Janusz Sławiński wskazywał z kolei, iż:

Teza o kulturze jako magazynie tekstów narzuca określoną wizję mechanizmów kultury, [...]. Ma poza tym implikacje pedagogiczne, których nie sposób nie docenić: sprzyja kształtowaniu wrażliwości na różnorakie analogie i izomorfizmy, występujące wśród wytworów kultury, szkoli »wyobraźnię znakową«, która pozwala dostrzegać poza pstrokatą przesłoną zróżnicowanych przejawów kulturowych — ich elementarną wspólnotę. Uczy więc określonego obcowania z kulturą⁴⁷.

Niewątpliwie, przywoływany powyżej *Pan Tadeusz*, utwór postponowany przez Twardocha tak samo jak inne teksty romantyczne — generuje trudności komunikacyjne ze względu na język dziewiętnastowieczny, a tym samym unie możliwia właściwą lekturę dzieła. Na te i inne przeszkody związane ze szkolną recepcją utworu Mickiewicza wskazywała ponad dwadzieścia lat temu Jadwiga Kowalikowa⁴⁸. Z tego właśnie powodu na odnotowanie zasługuje praca Joanny

⁴⁶ S. Żółkiewski, [Wypowiedź w dyskusji], [w:] *Kongres Kultury Polskiej. 11–13 grudnia 1981*, red. W. Masiulanis, Warszawa 2000, s. 147.

⁴⁷ J. Sławiński, *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 47.

⁴⁸ Zob. J. Kowalikowa, „*Pan Tadeusz*” w szkole dzisiaj, [w:] *Pan Tadeusz i jego dziedzictwo. Recepcja*, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999, s. 452.

Pawłowskiej *Pan Tadeusz w XXI wieku* (2019)⁴⁹. Badaczka nie tyle przepisała, co rozpiła Mickiewiczowską epopeję, dostosowując miejscami polszczyznę romantyczną do języka dzisiejszych nastolatków oraz wprowadziła krótkie informacje streszczające miejsca w tekście tak, by młody czytelnik mógł łatwiej zrozumieć sensy utworu. Takie posunięcie przynosi kilka inspirujących efektów — pod względem literacko-językowym niweluje niejasności komunikacyjne, co przekłada się na potencjalność lepszego oddziaływania pedagogicznego zarówno samego tekstu, jak i pracy z nim na lekcjach języka polskiego. Oczywiście praca Pawłowskiej niesie ze sobą swoiste zagrożenia związane z pewnym zamachem na tradycję, co znalazło odzwierciedlenie w rozpoznaniach Sandry Kaszubowskiej: „chcąc ułatwić uczniom zrozumienie poematu, w gruncie rzeczy uśmierca się go, bo Pan Tadeusz z wymienionym słownikiem, w którym malina jest kaliną, karabela strzelbą, a pobliski gaj i dalekie groźne knieje — lasem, przestaje być Panem Tadeuszem”⁵⁰. Czy jednak konstatacje badaczki nie są zbyt radykalne? Przecież każda forma przekładu wprowadza zmiany leksykalne. Przekład, z definicji, to *Prawie to samo*⁵¹, jak głosi tytuł książki Umberta Eco poświęconej problemom translatoryki. Partykuła „prawie” informuje o niepełnym osiągnięciu danego stanu. Dostosowanie do języka współczesnego, a zarazem znalezienie takich rozwiązań stylistycznych, które pozwolą nie utracić ducha oryginału, oddać jego treść musi, poprzez zmianę kodu, doprowadzić do pewnych redukcji. *Quid pro quo*.

Potęga wyobraźni i jej rola w rozwoju dziecka jest niezaprzeczalna. Bruno Bettelheim wskazywał na potrzebę cudowności w życiu małego człowieka, którą zapewniają baśnie⁵². Proweniencja baśni nie tkwi w romantyzmie, ale to właśnie w tej epoce gatunek ten został wprowadzony do literatury artystycznej, nadano mu rangę, która istnieje do dziś. Romantycy w sposób szczególnie afirmowali przestrzeń wyobraźni jako niezwykle istotną sferę ludzkiej egzystencji. Wyobraźnia stanowiła klucz do romantycznego sposobu odczuwania świata, była

⁴⁹ Zob. J. Pawłowska, *Pan Tadeusz w XXI wieku*, Gdynia 2019.

⁵⁰ S. Kaszubowska, *Mylne ścieżki ułatwień. O edycji „Pan Tadeusz” w XXI wieku Joanny Pawłowskiej*, „Sztuka Edycji” 1 (2021), s. 103.

⁵¹ Zob. U. Eco, *Prawie to samo. O doświadczeniu przekładu*, tłum. J. Miszańska, M. Surma-Gawłowska, Kraków 2021.

⁵² Zob. B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Warszawa 1996.

istotnym nośnikiem wrażliwości romantycznej. Liczne są przykłady niezwyklej emanacji wyobraźni w tekstach tej epoki, z którymi spotykają się uczniowie; w szkole podstawowej niewątpliwie należy do nich *Balladyna* i *Świtezianka*, zaś w szkole średniej będą to wybrane utwory z *Ballad i romansów* oraz *Lilla Weneda* Słowackiego (1840).

Odrębną kwestią pozostaje świat wartości utrwalony w tekstach romantycznych. Henryk Kurczab wskazywał, że „problematykę aksjologiczną na lekcjach języka polskiego podsuwają teksty literackie pisarzy i poetów”⁵³, po czym wymienia nazwiska kilkunastu słynnych twórców literatury polskiej XX wieku⁵⁴, pomijając całkowicie pisarzy dziewiętnastowiecznych. Wypada przypomnieć, że sam *Pan Tadeusz* zawiera liczne sytuacje narracyjne związane z aksjologią. Począwszy od wskazania na rolę grzeczności językowej oraz niejęzykowej w życiu człowieka⁵⁵, poprzez szacunek dla szeroko rozumianej tradycji, po podkreślanie znaczenia w życiu człowieka wartości takich, jak: miłość, przyjaźń, solidarność, lojalność czy tolerancja. Problematyka aksjologiczna uwidacznia się także w często podejmowanej przez romantyków dialektyce dobra i zła (Krasiński, Słowacki) oraz w licznych manifestacjach obcości, żeby wspomnieć postaci emigrantów/wygnańców z *Sonetów krymskich* Mickiewicza (1826) czy *Testamentu mojego* (1839–1840) Słowackiego. Nie brakuje Innych, Obcych, Wykluczonych poprzez ich niedopasowanie do świata; takie figury przynoszą: *Kordian* Słowackiego (1834), *Nie-Boska komedia* Krasińskiego, ale również *Dziady* Mickiewicza. Bohaterów tych utworów można ukazywać i interpretować w planie egzystencjalnym, posługując się chociażby kategorią „spotkania z innym” Emmanuela Lévinasa⁵⁶. Blisko tych rozpoznaj jest motyw romantycznego dziecka, widzącego więcej i wyraźniej, będącego bytem pogranicznym⁵⁷, żeby wspomnieć Orcia z *Nie-Boskiej komedii*.

⁵³ H. Kurczab, *Kształcenie świadomości aksjologicznej*, [w:] *Problemy integracji i zagadnienia aksjologiczne w edukacji polonistycznej*, red. E. Mazur, D. Hejda, Rzeszów 2012, s. 218.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Zob. M. Marcjanik, *Grzeczność w komunikacji językowej*, Warszawa 2008, s. 20, 34.

⁵⁶ Zob. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 16; tenże, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, tłum. A. Lingis, Boston 1979.

⁵⁷ Szerzej na ten temat zob. D. Gruntkowska, O. Szwabowski, *Dziecko jako byt pogranicza. Romantyczne ujęcie dziecka w kontekście edukacji*, „Filozoficzne Problemy Edukacji” 4 (2021), s. 57–78.

Pedagogiczne oddziaływanie romantyzmu nie zamyka się jednakże tylko w terapeutycznej roli, jaką odgrywa w rozwoju człowieka fantastyczność i cudowność, nie tylko w jego nacechowaniu aksjologicznym, ale również w krytycznym oglądzie świata, który ta epoka przyniosła. Wątpliwość wobec zastanego porządku klarował się w romantyzmie w opozycji do homogenicznych propozycji oświecenia, widocznych szczególnie w dominacji rozumu oraz radykalnym odrzuceniu świata wiary i uczuć. Romantycy nieufni wobec reguł, zasad i norm, zwrócili się wobec sfery niepoznawalnej empirycznie oraz podejmowali liczne zabiegi transgresyjne tak w twórczości, jak również w życiu. Myślenie krytyczne w romantyzmie możliwe było m.in. dzięki posługiwaniu się przez twórców tej epoki ironią, groteską oraz umiejętnym operowaniem kategorią tragizmu i tragiczności. Dorota Siwicka celnie zauważa, iż: „Ironia, tragizm, groteska — to przecież formy estetyczne, za pomocą których romantyzm przez lata odkrywał wewnętrzną ciemność człowieka, dwuznaczność i splątanie ludzkiej rzeczywistości. W tych właśnie formach często dramatycznie ujawniał nieharmonijność egzystencji”⁵⁸. Wszystkie elementy wskazane powyżej składają się na egzystencjalny potencjał literatury romantycznej omawianej na lekcjach języka polskiego.

5. Konkluzje

W świetle przedstawionych powyżej analiz, zarysowanych perspektyw oraz możliwości egzegetycznych, należy dojść do wniosku, że romantyzm stanowi rezerwuar inspirujących, ożywczych, a przede wszystkim aktualnych idei, które powinny odgrywać znaczącą rolę nie tylko w polskiej oświacie, ale szerzej — w całym społeczeństwie. Jednym z podstawowych zadań edukacji, na każdym poziomie kształcenia, jest oddziaływanie na wychowanka/ucznia/studenta. Postulowane przez Janion ponad trzydzieści lat temu założenie, aby romantyzm stał się klasyką integrującą społeczeństwo, nie uległo dezaktualizacji. Romantyzm przyniósł liczne egzystencjalne, emancypacyjne rozwiązania, które za pośrednictwem przemysłanej edukacji mogą stać się „prawdami żywymi”⁵⁹

⁵⁸ D. Siwicka, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007, s. 42.

⁵⁹ Zob. A. Mickiewicz, *Romantyczność*, [w:] tenże, *Wybór poezyj*, t. 1, oprac. C. Zgorzelski, BN I 6, Wrocław 1986, s. 103.

w kolejnych dziesięcioleciach XXI wieku. Najnowsze badania naukowe, sytuujące się często na styku literaturoznawstwa, pedagogiki i filozofii, podążają tym tropem, o czym świadczy chociaż książka Kazimierza Świągockiego *Mickiewicz egzystencjalny*⁶⁰, ale proveniencji egzystencjalnej lektury polskich dzieł romantycznych należy upatrywać w dziele Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej *Romantyzm i egzystencja*⁶¹, opublikowanej ponad dwadzieścia lat temu. Właśnie egzystencjalne pojmowanie romantyzmu winno znaleźć się w orbicie zadań edukacyjnych realizowanych w polskiej szkole.

Romantyzm przeciwstawiał się oświeceniowym paradygmatom postępującym świat ekspresji, fantazji i wiary. Romantyczne doświadczenie świata w sposób fundamentalny oparte zostało na wolności, indywidualizmie, emancypacji, transgresji i emocjach. Są to kategorie oraz wartości bliskie dzisiejszemu człowiekowi. Egzystencjalna lektura narodowych wieszczów pozwoli zbliżyć się do rdzenia romantycznej antropologii, odkrywać przed uczniem przestrzeń „czucia i wiary”, która stanowi niezbywalny element tożsamości. Właśnie filozofia egzystencji, o czym pisała ponad dwadzieścia lat temu Janion, „wydobyta również z polskiego romantyzmu, lecz inaczej odczytanego, będzie nieodzownym składnikiem tego nowego myślenia, które powinno starać się zrównoważyć inspiracje kultury wysokiej i kultury masowej, kultury ogólnonarodowej i poszczególnych kultur alternatywnych”⁶². Wydaje się, że oczekiwanie badaczki jest już realizowane w kinematografii, teatrze oraz muzyce. Teraz winien przyjść czas na wytworzenie nowego sposobu omawiania romantyzmu w polskiej szkole. Nauczyciele posiadają środki dydaktyczne do twórczego oraz niesztampowego oddziaływania na wychowanka wyprowadzone z tych właśnie dziedzin sztuki, jakimi są kino, teatr i muzyka.

Powyższe rozważania oraz analizy w żaden sposób nie wyczerpują problematyki wskazanej w tytule artykułu. Są raczej próbą rekapitulacji zagadnień związanych z licznymi, wartościowymi, niestereotypowymi możliwościami odczytywania romantyzmu, które mogą mieć zastosowanie w szkolnej praktyce egzegetycznej. Wyjście poza utrwalone w edukacji schematy nauczania najważniejszej epoki w dziejach literatury polskiej, pozwoli nie tylko nauczycielom,

⁶⁰ Zob. K. Świągocki, *Mickiewicz egzystencjalny*, Warszawa 2021.

⁶¹ Zob. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła*, Gdańsk 2004.

⁶² M. Janion, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, dz. cyt., s. 22.

ale przede wszystkim uczniom zbudować pomost między przeszłością a teraźniejszością oraz odkrywać olbrzymi potencjał egzystencjalny, aksjologiczny i wychowawczy tekstów romantycznych.

Bibliografia

- Banowska L., *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*, Poznań 2005.
- Barski K., *Romantyczne korzenie black metalu. O intertekstach, estetyce transgresji i światopoglądzie przedstawicieli gatunku*, „Teksty Drugie” 6 (2021), s. 253–274.
- Barski K., „Znam tylko wolność pomiędzy dobrem a złem” — o podmiocie blackmetalowym jako romantycznym buntowniku, „Czas Kultury” 2 (2020), s. 122–129.
- Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Warszawa 1996.
- Czornyj M., Grzegorzewska G., Małecki R., Orbitowski Ł., Rogala M., Rogoziński A., Stelar M., Woźniak M., *Balladyna*, Poznań 2019.
- Dzięciołowska K., Krawczyk E., Kostrzewa J., Międzybrodzka S., *Język polski. Edukacja globalna na zajęciach języka polskiego w szkole podstawowej. Materiały edukacyjne dla nauczycieli i nauczycielek*, Warszawa 2018.
- Eco U., *Prawie to samo. O doświadczeniu przekładu*, tłum. J. Miszańska, M. Surma–Gawłowska, Kraków 2021.
- Engdahl H., *Den romantiska texten. En essä i nio avsnitt*, Stockholm 1986.
- Fiut A., Miłosz C., *Autoportret przekorny*, Kraków 2015.
- Gruntkowska D., Szwabowski O., *Dziecko jako byt pogranicza. Romantyczne ujęcie dziecka w kontekście edukacji*, „Filozoficzne Problemy Edukacji” 4 (2021), s. 57–78.
- Janion M., „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”, Warszawa 1996.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, Gdańsk 2007.
- Janion M., *Odnawianie znaczeń*, Kraków 1980.
- Janion M., *Pożegnanie z romantyzmem?*, rozm. A. Bernat, „Nowe Książki” 6 (1991), s. 1–4.
- Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła*, Gdańsk 2004.
- Kaszubowska S., *Mylne ścieżki ułatwień. O edycji „Pan Tadeusz” w XXI wieku Joanny Pawłowskiej*, „Sztuka Edycji” 1 (2021), s. 99–104.
- Kiślak E., *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000.

- Kostaszuk–Romanowska M., *Współczesny romantyczny teatr polityczny. Realizacje, dyskusje, kontrowersje*, Białystok 2021.
- Kostkiewiczowa T., *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994.
- Kowalikowa J., „*Pan Tadeusz*” w szkole dzisiaj, [w:] *Pan Tadeusz i jego dziedzictwo. Recepcja*, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999.
- Koźyczkowska A., *Śląskość jako etniczność: refleksja o pograniczu polskości i śląskości*, „Edukacja Międzykulturowa” 1 (2020).
- Krasicki I., *Dzieła Krasickiego. Dziesięć tomów w jednym*, Paryż–Genewa 1830.
- Krasnodębski Z., *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*, Kraków 2006.
- Kurczab H., *Kształcenie świadomości aksjologicznej*, [w:] *Problemy integracji i zagadnienia aksjologiczne w edukacji polonistycznej*, red. E. Mazur, D. Hejda, Rzeszów 2012.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, tłum. A. Lingis, Boston 1979.
- Lyszczyna J., *Czy i jak czytać romantyków w XXI wieku?*, „*Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska*” 8 (2010), s. 329–333.
- Marcjanik M., *Grzeczność w komunikacji językowej*, Warszawa 2008.
- Matczak M., *Pora złożyć Mickiewicza do mauzoleum*, „*Gazeta Wyborcza*” 2022, 10–11 września, s. 25.
- Mickiewicz A., *Wybór poezyj*, t. 1, oprac. C. Zgorzelski, BN I 6, Wrocław 1986.
- Miłosz C., *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
- Miłosz C., *Ziemia Ulro*, Kraków 1994.
- Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Pawłowska J., *Pan Tadeusz w XXI wieku*, Gdynia 2019.
- Piechota D., *Na fali nostalgii. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte w najnowszej kulturze i literaturze popularnej*, Kraków 2022.
- Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009.
- Rymkiewicz J.M., *Mickiewicz czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*, Warszawa 1994.
- Siwicka D., *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007.
- Skórczewski D., *Kilka myśli o romantyzmie i Słowackim z postkolonializmem w tle*, „*Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska*” 8 (2010), s. 117–143.
- Sławiński J., *Teksty i teksty*, Warszawa 1990.
- Starzyński J., *Romantyzm i narodziny nowoczesności. Stendhal, Delacroix, Baudelaire*, Warszawa 1972.

Świegocki K., *Mickiewicz egzystencjalny*, Warszawa 2021.

Twardoch S., *Król*, Kraków 2016.

Wilczek P., *Kanon jako problem kultury współczesnej*, „Postscriptum” 2-1 (2004–2005), s. 72–82.

Wojciechowska E., *Ciało upiora. O polskiej noweli fantastycznej epoki romantyzmu (1822–1863)*, Warszawa 2022.

Żółkiewski S., [Wypowiedź w dyskusji], [w:] *Kongres Kultury Polskiej. 11–13 grudnia 1981*, red. W. Masiulanis, Warszawa 2000.

Netografia

Bazan M., *Przepis na kłopoty rodzinne. O rodzinach hrabiego Henryka i Jacka Torrence’a — „Nie-Boska komedia” Zygmunta Krasińskiego i „Lśnienie” w reżyserii Stanleya Kubricka*, https://www.legalnakultura.pl/download.php?file=/files/se/pdf/scenariusze_2018/DZPrzepis.pdf [dostęp z dn. 02.01. 2023].

Horwath E., Kiełb G., *Scenariusz lekcji związanej z lekturą. Juliusz Słowacki „Balladyna” (IV). Kobieta ambitna czy zbrodniarka? Portret psychologiczny Balladyny*, <https://ucze.pl/zasob/scenariusz-lekcji-zwiazanej-z-lektura-juliusz-slowacki-balladyna-iv-kobieta-ambitna-czy-zbrodniarka-portret-psychologiczny-balladyny-2/> [dostęp z dn. 02.10. 2022].

Rakoczy M., Sanah. *Romantyczny performance burzący stereotyp młodzieży*, „Wszystko co Najważniejsze” 2022, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/marta-rakoczy-poezyje-sanah/> [dostęp z dn. 02.01. 2023].

Twardoch S., *Plotę, co mi ślina na język przyniesie, i bywa, że mam ten język dość niewyparzony*, „Gazeta Wyborcza” 2022, 02 grudnia, <https://weekend.gazeta.pl/weekend/7,150724,29167040,twardoch-gdy-czytalem-kolejne-zdanie-szesciokrotnie-zlozone.html> [dostęp z dn. 01.01. 2023].

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 listopada 2021 r. w sprawie ustanowienia roku 2022 Rokiem Romantyzmu Polskiego, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WMP20210001095> [dostęp z dn. 01.10. 2022].

Wróblewska J., *Pakiet scenariuszy do filmu „Świtezianka” (2018)*, <https://edukacjafilmowa.pl/switezianka-2018/> [dostęp z dn. 21.01. 2023].

ON THE NEED AND PERSPECTIVE OF TEACHING ROMANTICISM IN THE POLISH SCHOOL IN TERMS OF DIDACTICS AND PEDAGOGY

Summary

The article is an attempt to present to outline the needs and perspectives of teaching Polish Romantic literature in today's school in terms of didactic and pedagogy. The main reason for the considerations was the decision of the Sejm of the Republic of Poland regarding the establishment of 2022 as the Year of Polish Romanticism. Another reason are frequently appearing voices depreciating and simplifying the heritage of creative romantics. From the pedagogical point of view, it is extremely important to indicate the importance of Romantic texts for the education of young generations of Poles.

Keywords: romanticism, teaching, education, didactics, pedagogy, popular culture.

VADEMECUM
**FILOZOFII WYCHOWANIA,
KULTURY I EDUKACJI**

EDMUND BOJANOWSKI

(1814–1871)

O WAŻNOŚCI WYCHOWANIA W OGÓLE I O WYCHOWANIU W OCHRONACH¹

Ważność pierwotnego wychowania

Jak lud pojmuje ważność pierwotnego wychowania i jak to pojęcie związane jest z życiem dzieciątka Jezus, które jedynym zawsze jest dla ludu wzorem wychowania, przekonamy się, gdy spojrzymy głębiej w mniemania i wierzenia ludu, otaczające fantazyjną atmosferą dzień Narodzenia Pańskiego.

1. Już to jest ogólną wiarą ludu, iż jak kto pędzi dzień Wigilii, tak cały rok spędzać będzie, czyli jak kto od narodzenia pierwsze dni młodości spędza, tak całe życie spędzać będzie.

Szczegóły tej wiary są np.:

2. Strzelcy w ten dzień koniecznie polują, aby coś ubić mogli, gdyż w tym razie cały rok szczęścić im się będzie.

3. W Boże Narodzenie pieniądze do wody kładzenie i nią się mycie, aby się trzymały.

¹ Autogr., AGSD, B-h-1, k. 1–20. Na podstawie edycji krytycznej notatek bł. Edmunda Bojanowskiego: E. Gigilewicz, M. Opiela (red.), *Prace, szkice i notatki Edmunda Bojanowskiego. Inedita*, t. I, Lublin 2016, s. 235–257. Edycja dostępna: <http://hdl.handle.net/20.500.12153/2858> (Pominięto znaki i przypisy edytorskie). Wybór i opracowanie: s. dr hab. Maria Loyola Opiela, prof. KUL, Instytut Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: sloyola@kul.pl; ORCID: 0000-0002-0077-8985.

4. W Boże Narodzenie podchmielanie się, aby przez cały rok wesołym być (*Kolęda*, str. 142²).

5. Dziecka w Boże Narodzenie nie godzi się bić, bo by przez cały rok musiało być bite (*Kolęda*, str. 124³).

Przysłowie zaś mówi:

6. Czego się skorupka za młodu napije, tego z niej potem nikt nie wymyje.

7. Co się łyso urodzi, łyso zginie.

8. Jak powyższe wróżby są całoroczne, tak znajdujemy też podobne na dzień pojedynczy, np.:

Musiałeś dziś rano źle wstać, gdy cały dzień jesteś do niczego.

9. Powinowate temu przysłowia są:

Kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje.

Rannego wstania, rychłego zasiania nikt nie żałował.

10. Kto by kiedykolwiek nie przyjął Królestwa Bożego jako dziecię, nie wejdzie do nieba (Ew. św. Marka, X 15; św. Łuk., XVIII 17⁴).

11. Za młodu się tarń ostrzy (Rysiński⁵).

12. Do uzupełnienia powyższych patrz notatki: Dziecko według pojęć ludu: nr 128.

13. Jakie pierwsze dni nowiu, takie będą i następne kwadry.

14. Mniemanie: jak się przepędzi poniedziałek, tak i cały tydzień. Zatem głęboka prawda wychowawcza, że jaka pierwsza młodość, takie i całe życie następne, odbija się wszędzie u naszego ludu:

Wigilia Bożego Narodzenia wróży o całym roku.

Poniedziałek o całym tygodniu.

Poranek o całym dniu.

Nów o całym miesiącu.

² J.M. Nowakowski, *Kolęda duchowna Parafianom od Pasterzów dla wygody wszystkich od jednego sprawiona*, Kraków 1753, s. 142.

³ Tamże, s. 124.

⁴ Por. Mk 10,15; Łk 18,17.

⁵ Salomon Rysiński (zm. 1625), pisarz, poeta, paremiolog — A. Nowicka-Struska, *Encyklopedia Katolicka* (dalej: *EK*), t. XVII, kol. 685–686. Jest autorem dzieła *Proverbiorum polonicorum*, Lubcz 1621 (por. *Przypowieści polskie*, Kraków 1816).

15. „Wszystkie prawie roboty ręczne o północy na Kucyą muszą być zaczęte: zwijają nici, przędą, szczepią łączywo, wiją powrozy” (Tyszkiewicz⁶, Powiat borysowski, str. 382⁷).

Zdaje się to także mieć ową myśl głębszą, że co się nie zacznie pierwszej młodości (bo Kucya jest dniem narodzenia Dzieciątka Jezus), to i nadal robić się nie będzie (porównaj wyżej nr 12).

16. Jakie są pierwsze 12 dni po Bożym Narodzeniu, takie będą według wiary ludu następne 12 miesięcy w roku.

17. Duńczewski⁸ w kalendarzu swym powiada przesąd ludu, iż pierwszy dzień każdego miesiąca wróży o całym miesiącu.

18. Z której strony chmury i burze na wiosnę się pokażą, z tej przez całe lato chodzić będą (z ustnego podania).

19. Wesela sute wyprawiają, sądząc, że jaki wstęp do małżeństwa, takie obfite będzie i całe życie (bliższe o tym szczegóły w *Opisaniu powiatu borysowskiego* Tyszkiewicza, Wilno 1847, str. 347).

Wychowanie

1. Chowanie — zachowanie, sprawowanie się.

2. Chować wiarę, przykazania zachowywać — dotrzymywać, wypełniać, zachowywać.

3. Wychowanie więc jest zachowywaniem obyczajów rodzinnych — ma charakter zachowawczy tych zwyczajów, z których idą obyczaje.

Arbeit. Robota na własny rachunek i na własną korzyść: oto jest to, do czego rwą się obecnie ludy Europy. To ich pędzi do Ameryki itd. W tym leży domaganie się powszechne, aby robotnicy byli w stanie dla siebie samych, mianowicie jako właściciele ziemi, pracować, a przeto, aby własności gruntowe większemu podzieleniu uległy i od ciężących na nich ciężarów oswobodzone zostały.

⁶ Eustachy Tyszkiewicz (1814–1873), historyk, wydawca źródeł — A. Kamieński, *Britannica* XLIV, 154.

⁷ E. Tyszkiewicz, *Opisanie powiatu borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowym, handlowym i lekarskim*, Wilno 1847.

⁸ Stanisław Józef Duńczewski (1701–1767), pisarz, heraldyk, wydawca popularnych kalendarzy (wydawane od 1725 r.) — A. Witkowska, *Encyklopedia Katolicka*, dalej: *EK*, t. IV, kol. 362.

Im groźniej terazniejsze stosunki społeczne zachwiewają się⁹ z braku podstawy moralnej, tym żywotniejszym staje się zadaniem ludzkości sprawa wychowania. Za nią mnogie już podnosiły się głosy.

Pestalozzi¹⁰, który tej sprawie całkiem się poświęcił, nie widział innego wybawienia dla upadłej ludzkości, jak jedynie tylko w wychowaniu i na tej tylko drodze spodziewał się odrodzenia.

Nasza epoka jest organiczna, budująca. Stara epoka obalać się zaczęła — rewolucja usiłowała zestrzychować klasy wyższe, panowała nienawiść, zazdrość.

U nas miłość podniesienie klas niższych zapisała w Ustawie 3. maja. Wychodziła ona z natury narodu (Stefan Batory — Serby). Żywioł organiczny, budujący podniesiono do ustawy narodowej. Kościuszko był wyrazem swego narodu i tej ustawy, przyjaźń z Pestalozzim.

Rannego wstania, rychłego zasiania nikt nie żałował (przysłowie).

Czym ranne wstanie i rychłe zasianie, tym też i wczesne wychowanie.

Poezja jest udziałem młodości.

Ludzkość przebyła epokę starożytności (zmysłową zewnętrzną), przebyła epokę średnich i nowych wieków (wewnętrzną). Teraz zadaniem epoki naszej jest harmonijne połączenie tamtych, organiczność, żywotność, zastosowanie. Będzie to niejaki zwrot do starożytności, ale bez utracenia zdobytego kierunku wewnętrznego. Życie ludu, zastosowawszy wszystkie cechy najmłodszej ludzkości, rozwinęło się przeciw pod wpływem chrześcijaństwa następnych epok. Tam już to połączenie zaczęte. Pierwotne to zaś życie ludowe nigdzie indziej nie jest tak bujne jak w młodocianym szczepie słowiańskim. Tu więc zacząć się musi odrodzenie ludzkości. Jakoż w Słowiańszczyźnie widzimy nieraz sprawdzone i w życie już wprowadzone teorie Zachodu — przede wszystkim w życiu rodzinnym, domowym, w obrębie pierwotnego wychowania (Mickiewicz).

1. Jak wychowanie jest żywotnym zadaniem naszego czasu i od młodości ma się rozpocząć reorganizacja ludzkości, tak najmłodszy szczep w rodzinie czasu istnienia ludów musi być tego zadania czynnikiem.

2. Konwencjonalność panowała w literaturze, w polityce, w stosunkach rodzinnych materialność, martwość, pozór, a brak naturalnych, indywidualnych warunków.

⁹ Zachwiewać się — daw. zachwiać się.

¹⁰ Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), pedagog — M. Gigilewicz, *EK*, t. XV, kol. 371–375.

Narodowość pokazała się w literaturze, musi przejść stosunki polityczne, narodowe, a potem i rodzinne do naturalnych warunków — życie, harmonia, zgoda, miłość. Ich Boska kreacja — a tu ludzka robota.

3. Czym jest narodowość dla narodu, tym wychowanie dla pojedynczego człowieka, dla każdorodzinnego pokolenia.

1. Że u nas wychowanie pierwotne najbujniejsze znajduje pole.

2. Że nie rozumowa pedagogika, nie układ różnorodnych części, jak państwo dotychczasowe, ale według narodowości, w połączeniu z naturą rozwijać się winien system wychowania.

Im więcej ludzkość z postępowaniem cywilizacji oddalała się od życia natury, tym sprzeczniejsze musiało się stawać jej oddziaływanie na początkowe kształcenie wieku dziecięcego, który za każdym odradzającym się pokoleniem, przechodząc na nową też samą kolej pierwotnego rozwijania się, znachodził¹¹ już w życiu starszego społeczeństwa coraz mniej odpowiednich sobie żywiołów naturalnych, a coraz bardziej ulegał wpływowi zbyt rozumowej dla siebie cywilizacji. Przeciwnie zaś, dopóki cała jeszcze ludzkość zostawała w swym przyrodzonym usposobieniu, wtedy i wiek dziecięcy odbierał stąd właściwsze dla siebie wrażenia, jednakie życie harmonijne łączyło z sobą tak młodsze, jak i starsze lata, tylko że w pierwszych przejawiały się drobne związki tego, co w drugich stawało się pełniejszym i wyżej spotęgowanym żywiołem; a ten znów odwrotnie staczał się swym upładniającym wpływem na wiek dziecięcy i na jego wrodzoną pochopność czynnego wyrabiania przypadających nań wrażeń. Widzimy, jak młodociane i trafnie na naturze ludzkiej uzasadnione życie greckie odbijało się korzystnie w wychowaniu dziecięcym, i jak ważność tego zajmowała największych mędrców ówczesnych, między którymi mianowicie Platon, pierwotne wychowanie dzieci do najważniejszych spraw narodowych licząc, rozwinął w nim głębokie nad podziw zasady i do publicznej instytucji onegoż zostawił pierwszy pomysł, który dopiero za najnowszych czasów zaczął się urzeczywistniać w tak zwanych domach ochrony. Jednym słowem, starożytność, będąc młodocianą epoką całej ludzkości, jak z jednej strony swym wszechstronnie uzmysłowionym i prostym wedle natury życiem dawała dziecięcemu kształceniu korzystny i przystępny z siebie wzór do naśladowania,

¹¹ Znachodzić — daw. znajdować.

tak nie mniej i dla wszystkich następnych czasów została w tym względzie najlepszą mistrzynią.

Atoli gdy ludzkość z przejściem do średnich i nowych wieków wzięła odwrotny temu kierunek wewnętrzny i niezbędnie dla dalszego jej udoskonalenia, gdy świat chrześcijański, zdążając ku czystszeniu podniesieniu ducha, strząsał z siebie wszelkie krępujące go dotąd wpływy zmysłowe; gdy inteligencja ogólna zaczęła coraz głębszy i wytrawniejszy przybierać charakter, natenczas w wyższych warstwach społecznych, gdzie żywoły takowe silniej przemagały, wychowanie dziecięce, z przekroczeniem kolejnych stopni swego naturalnego rozwinięcia, wyradzało się potwornie w przedwczesną naukowość, w żakostwo szkółnicze; albo wraz z późniejszym spieszczeniem obyczajów w sztuczną układność i coraz większe upodobnienie z życiem dojrzałym. Przeciwno takowemu pogwałceniu wszelkich w wychowaniu pierwiastków naturalnych wystąpiła w przeszłym dopiero wieku pedagogiczna szkoła filantropów, a mianowicie Russo¹², Basedow¹³ i inni, którzy przyrodzonym wymagalnościom natury dziecięcej zaczęli przywracać od dwudziestu wieków zaprzeczane prawa. Atoli nowy ten kierunek, jakkolwiek nie przeminął bez korzystnego na ludzkość wpływu i coraz zbawiennejsze wynikają dotąd zeń skutki, wszelako zrazu niepojęty, a raczej wspacnie pochwycony, wywołał w oświeceniowych stanach niemniej szkodliwe znowu rozwolnienie i ślełą pobłażliwość w wychowaniu dziecięcym. Skąd dzika swawola, przesyt zbytków, zmiękczenie ciała, a przedwczesne wysilanie umysłu i zgubna częstokroć wiadomość stosunków życia dojrzałego wkradły się pod imieniem naturalnej wolności do wiejskiej dziedziny pierwotnego wychowania, jak ów wąż podający niewinnym dzieciom natury zakazane owoce z drzewa wiadomości.

Lecz kiedy stany oświeceniowe, w takowym spaczeniu wyobrażeń, bez względu na odrębne potrzeby wieku dziecięcego pochłaniały go z sobą w niebezpieczną otchłań swej cywilizacji, wtedy na niższym poziomie społeczeństwa, dokąd ich wpływ nie był jeszcze zstąpił, po ustronnych strzechach mnogie pokolenia ubogich dziełek, niemogące się pojąć w tym wysoko nad nimi unoszącym się życiu, rozwijały się u łona natury wedle swej dziedzicznej tradycji, która w dziecięcych pokoleniach spadała puścizną od najdawniejszych, bo aż greckich

¹² Fonetyczny zapis nazwiska: Rousseau; Jean Jacques Rousseau (1712–1778), filozof, teoretyk wychowania — T. Ożóg, *EK*, t. XVII, kol. 406–408.

¹³ Johann Bernhard Basedow (1724–1790), działacz oświatowy, pedagog, twórca filantropizmu — T. Witkowski, *EK*, t. II, kol. 94.

czasów; albo uciekały się do wiecznie młodych żywiołów prostego ludu, który po równo z nimi — mimo płynących na powierzchniach narodów przeobrażeń cywilizacji — wyszczerkał¹⁴ zawsze w swej nadobnej warstwie źródłową czystość pierwotnego życia.

Tymczasem im bardziej owe warstwy wyższe zaczęły się wznosić i rozrastać w coraz dostojniejszy organizm społeczny, tym dotkliwiej grażyły poziome stanowisko ludu. Aż zrodziły w nim wreszcie zastraszającą nędzę (pomiędzy nim nędzę), która ostatecznie musiała wywołać konieczność niesienia mu ulgi. Między zaradczymi przeciw tej niedoli środkami zawdzięczają dobroczynności najnowszych czasów swoje powstanie i ochrony dla biednych dzieci, ale jak instytucja ta na pozór skromna wielkie i nieocenione zazwiastowała nadzieje i jakie zbawienie dla człowieczeństwa poczęło się w łonie jej ubożego przytułku — tego zrazu ani przewidywali może pierwsi jej nawet założyciele i kierownicy; bo instytucja ochron rzeczywiście mieści w sobie zaród odrodzenia społeczeńskiego i nosi widocznie charakter jednego z owych wielkich środków, których Bóg w pewnych epokach używa ku doskonaleniu rodzaju ludzkiego.

Tej przecież ważności posłannictwa swego nie spełniły jeszcze należycie dotychczasowe ochrony, bo stawały się albo wyłącznie tylko przytułkiem nędzy, czyli ochroną, której głównym było celem uwolnienie biednych rodziców od pieczy nad drobnymi dziećmi i podanie im sposobności do zarobkowania oraz umniejszenie śmiertelności dzieci, a tym samym pomnożenie populacji i obfitszej pracy, albo stawały się zarazem szkółką, która pod wpływem przemagającego jeszcze wówczas pedantyzmu teoretycznego nie zdołała się od razu zastosować do prostoty dziecięcego wieku i przeciążała go za wcześniejszymi początkami naukowymi. Stąd owa za daleko częstokroć posuwana w ochronach nauka czytania, pisanie, rachunków, stąd ów pedantyczny podział przedmiotów i godzin oraz zwyczajne prawie przydawanie ochronom nauczycieli obok ochmistrzyń, co nie tylko znacznie zwiększało wydatki, ale zarazem okazywało się bezpotrzebnym uprzedzaniem tego, co dopiero w szkole elementarnej właściwe użycie znaleźć powinno. Zatem moralne kształcenie dzieci w ochronach, nie doszedłszy jeszcze do wyrobienia odpowiednich swemu stanowisku środków, zostawało zawsze jeszcze w podrzędnym stosunku do materialnego pożytku, jaki zaraz od związku ochron widocznym się dla najbiedniejszych ludzkości okazał.

¹⁴ Wyszczerkać — daw. wytryskać, wydobywać się skądś na zewnątrz, wystawać.

Mimo tego wszakże sama tu już wspólność wychowania dzieci, bez znoszenia ich rodzinnych związków z rodzicami, oraz wyrabiające się coraz właściwsze sposoby ich prowadzenia na różnomiejscowych doświadczeniach oparte, a przede wszystkim przewyższające prywatną w tym względzie znajomość rzeczy, okazały się wkrótce nader już korzystną dla zamożniejszych stanów skazówką ku wychowaniu własnego ich potomstwa i dały nawet gdzie indziej powód do zakładania na ten wzór osobnych dla najuboższych dzieci instytucji. Nadto w niektórych ochronach, obok kształcenia ochmistrzyń do nowo zakładających się instytucji, zaradzono już i o potrzebie prywatnej sposobieniem tamże praktycznie uzdolnionych nianiek do domowego prowadzenia dzieci. Obecnie nawet zawdzięczyć należy działalność niektórych takich instytucji rozpowszechnianiu najodpowiedniejszych dla wieku dziecięcego zabawek oraz wydawnictwo wyłącznie temu przedmiotowi poświęconych pism periodycznych.

Wpływ więc ogólny, jakiego dawniej wszystkie teorie pedagogiczne na wychowanie wieku dziecięcego wywrzeć nie zdołały, rozszerza się teraz widocznie za pośrednictwem publicznych tego rodzaju instytucji, w których się nie jedna wybujała teoria ociera i odwrotnie znów niejedno uprzedzenie przeciwko najistotniejszym zasadom wychowania znika, skoro takowe okazały tu pożądaną skuteczność w praktyce. A nade wszystko owa prostota środków stosowana z potrzeby dla biednych dzieci w ochronach zaczyna być coraz powszechniej, nawet w zamożniejszych stanach, uznawaną za istotnie trafną i jedyną rękojmię rozwijania dzieci.

Żywioty

Okazaliśmy już powyżej nasamprzód, że pierwiastki najmłodszej ludzkości, czyli starożytne, lubo wiekowi dziecięcemu najodpowiedniejsze, przecież jako z chrześcijańskimi wyobrażeniami nieskojarzone, dlatego bezpośrednio nie dadzą się zastosować do teraźniejszego wychowania. Okazaliśmy po wtóre, że na odwrót pierwiastki następnych epok, a mianowicie surowy ascetyzm pierwszych wieków chrześcijańskich — tym bardziej wyłącznie jeszcze rozumowy kierunek nowszej cywilizacji — ścisłą swą wytrawnością stając się dla wieku dziecięcego niedostępnymi i albo jego poziome stanowisko pomijały zupełnie, albo go, zeń wrywając nad wiek i zdolność, wysiłały. Pod wpływem

takich trudności w użyciu właściwych środków rozwijały się jeszcze i ochrony aż do dni naszych — jedne z pomijaniem względu wychowawczego były tylko przytułkiem biednych dzieci, drugie zaś, zbytkując początkami naukowymi, stawały się szkołą niższego rzędu. Nie inaczej było i w rodzinach prywatnych. Atoli samo powstanie ochron wkrótce przyczyniło się może do wyćwiczenia właściwego na tymże polu kierunku. Stąd okazaliśmy, po trzecie, że dopiero w naturalnych pierwiastkach ludu, za pośrednictwem ochron, znajdujemy prawdziwe żywioły wychowawcze, w których się harmonijnie wiążą obydwa powyższe kierunki. Naprowadzają nas na to same ubogie dziatki, a bliżej obejrzone życie ludu rozwiązuje zadanie.

Wielkie epoki całej ludzkości przepływały ponad prostym ludem [...].

Kiedyś więc okazali naprzód, że pierwiastki starożytne, lubo wiekowi dziecięcemu najodpowiedniejsze, ale ponieważ z chrześcijańskimi wyobrażeniami nieskojarzone, zatem bezpośrednio nie dadzą się zastosować do tegożczesnego wychowania.

Po wtóre, że odwrotnie, pierwiastki duchowe następnych epok zbyt wewnętrznymi środkami również niedostatecznie pierwotne wychowanie rozwijały dotąd.

Na koniec, że w dopiero naturalnych pierwiastkach ludu za pośrednictwem ochron znajdujemy prawdziwe żywioły wychowawcze, w których się harmonijnie wiążą obydwa powyższe kierunki.

Rozpatrzmy się teraz, jak w tychże ostatnich żywiołach znajdujemy ułożone tak czasowe, jakoli logiczne następstwo tamtych kierunków oraz ich należyty na tym stanowisku stosunek pomiędzy sobą.

Kiedyś więc okazali niedostateczność pierwiastków starożytnych jako z chrześcijaństwem nieskojarzonych, lubo pod względem plastycznym najodpowiedniejszych dziejącemu wiekowi i odwrotnie, że żywioły chrześcijańskiej cywilizacji zbyt wewnętrznymi środkami również niedostatecznie pierwotne wychowanie rozwijały, a na koniec, że w pierwiastkach ludowych za pośrednictwem ochron znajdujemy dopiero prawdziwe żywioły, które kojarzą plastyczność starożytną z wewnętrżnością chrześcijańską, rozpatrzmy się teraz bliżej, jak w nich harmonijnie wiążą się obydwa powyższe kierunki, do których dołączymy jeszcze instytucyjny, a raczej społeczny pierwiastek nowoczesnych ochron. Otrzymamy trojaki strony wszelkiego kształcenia, w których nie tylko czasowe, ale i logiczne następstwo takowych przebiegać się będzie, a mianowicie kształcenie:

1. Fizyczne zewnętrzne — odpowiednie epoce starożytności.
2. Moralne wewnętrzne — odpowiednie epoce średnich i nowych wieków.
3. Obyczajowe społeczne — odpowiednie epoce dzisiejszej, mającej zadanie praktycznego zastosowania dwóch powyższych kierunków.

Ale ponieważ wiek dziecięcy odpowiada jedynie epoce starożytnej, przeto też tylko pierwszy z trzech powyższych stopni rozwinięcia — to jest stopień zewnętrznego kształcenia — jest tu na swym normalnym stanowisku, a dwa następne stopnie — wewnętrznego i społecznego kształcenia — są jakoby tylko odbiaskiem przyszłych sfer, w które wiek dziecięcy jeszcze nie wkroczył, a które już z oddalenia swego odbijają się w obecnym stanowisku jego. Tak samo i starożytność w składzie swojej cywilizacji objawiała już słabe pierwiastki przyszłego rozwinięcia ludzkości, ale we właściwej swemu stanowisku formie zmysłowej. Owóż i w wieku dziecięcym przyszłe te sfery wcielają się i przybierają naturę stanowiska, formę poezji.

Widzieliśmy to już na początku niniejszej osnowy, jak proste i naturalne żywioły starożytne przyjaźnie wpływały na ówczesne wychowanie dziecięce, a jak przeciwnie następne oderwanie się od nich, a przejście w wyłączny i niedostępny dzieciom kierunek umysłowy, stało się sprzecznym należytemu rozwinięciu wieku dziecięcego. Teraz zaś przez nasze zbliżenie się w ochronach do dzieci prostego ludu, które od dawna przechowują analogiczne ze starożytnością pierwiastki, zwracamy się znowu poniekąd do owych prostych niegdyś, a zawsze tak trafnych pod względem wychowawczym żywiołów młodej ludzkości. I to już nie na samej, jak dotąd, drodze teorii — która zwykłą koleją wytknęła nam już poprzednio tenże kierunek — ale dochodzimy doń teraz na drodze praktycznego w publicznej instytucji sprawdzenia.

Skoro zaś takowe środki naturalne otrzymają należyte rozwinięcie i coraz praktyczniejsze uznanie zdobędą, potrafią też bez wątpienia wpłynąć najdzielniej na prawdziwe dopiero rozwijanie wieku dziecięcego i okażą nieocenioną dotąd ważność początkowego kształcenia onegoż. A stąd nie tylko w samychże ochronach wzgląd wychowawczy otrzyma pierwszeństwo nad wszelkim materialnym tej instytucji pożytkiem, ale i całe spacone dotąd wychowanie dzieci w stanach oświeceńszych weźmie prawdziwszy i korzystniejszy kierunek.

Dalszy przeto postęo na niniejszym polu zasadzać się winien teraz nie na samym, jak dotąd, wymyślaniu rozumowych i kunsztownych środków wychowawczych, ale raczej głównie na odkrywaniu i organizowaniu tych wszyst-

kich pierwiastków, które dotychczas tylko naturalnym trybem pojawiały się w odpowiednim temu stanowisku życia starożytnym lub trwają dotąd w życiu prostego ludu, a które teraz wzajemnie wspierać i harmonijnie dopełniać się mają. Zadanie to nawet zostaje w zgodzie z ogólnym zadaniem dzisiejszego czasu, co tym silniej za jego prawdziwością przemawia.

Wiek nasz albowiem, po dostatecznym zgłębieniu umysłowego kierunku, przychodzi obecnie do praktycznego zastosowania i harmonijnej organizacji wszystkich różnorodnych pierwiastków, jakie się na rozlicznych stopniach ludzkiego rozwinięcia objawiły, i do sprawiedliwego uznania wszelkich ich odrębnych właściwości, które bądź kolejną czasu po sobie następowały, bądź też jednocześnie obok siebie się ceniują.

Dlatego jednakże starożytność, lubo jako najmłodsza epoka ludzkości, odpowiada najtrafniej wiekowi i usposobieniu dziecięcemu i lubo osiągnięte w wychowaniu pierwotnym przeświadczenia zdają się nas zwracać znowu ku jej żywiołom, z tym wszystkim bezpośrednio przelać jej nie podobna na terazniejsze rozwijanie dziecięcego wieku, bo co raz z tego świata zeszło, nazad do życia powołać się nie da i każde raz już opuszczone w dziejach stanowisko nigdy powtórnie zajęтым być nie może.

Lecz natomiast w ochronach przez poznane bliżej usposobienie dzieci prostego ludu dobieramy się najnaturalniejszych i analogicznie zgodnych ze starożytnością pierwiastków, które mimo tyłowiekowych przemian cywilizacji przechowały się wiernie w najniższej warstwie społecznej i zawsze się odbijały w przyległym jej życiu dziecięcym. Jak bowiem dziecięcy wiek obok dojrzałych pokoleń, tak życie naturalne ludu obok wyżej rozwijających się warstw społecznych zostaje ciągle rzekomym przypomnieniem pierwotnej ludzkości i swym nieco wyższym od dzieci, a zgodnie z ich naturą rozwinięciem zdolne jest najdzielniej wpłynąć na rzeczywiste upłodnienie ich pierwiastkowego kształcenia.

Te zaś współczesne nam żywioły ludu mają tu zwłaszcza w tym ważną przed starożytnymi zaletę, że już wedle wyobrażeń i zwyczajów nowoczesnych odległe życie pierwotne, niejako anachronicznie, przybliżają ku nam i że już pod wpływem chrześcijańskiego światła rozlała się w nich wszędzie owa głęboka wiara niebieska, a wszelako nie utraciły tej pięknej i wspólnej ze starożytnością krasy zmysłowej, która je pojęciu dziecięcemu tak naturalnie dostępnymi czyni.

Lud bowiem w swym rozwijaniu się ma tę główną z wiekiem dziecięcym wspólność, która się równie w pierwotnym stanie ludzkości całej, jako i w naj-

młodszych epokach każdego narodu, znachodzi, że wszelkie poruszenia jego młodocianych uczuć i ducha, tudzież z doświadczeń i otaczającego go świata nabywane wyobrażenia, zamieniają mu się wyłącznie w poezję. Gdyż lud podobnie jak dziecko, niebędąc jeszcze uzdolnionym do czystego myślenia, nie tworzy sobie bynajmniej pojęć od zewnętrznego świata oderwanych, lecz owszem, te same obrazy zewnętrzne, które go głębszą myślą albo uczuciem natchnęły, używa w mnogich porównaniach i ciągłym dobieraniu takowych podobieństw za wyraz odpowiedni swoim poruszeniom wewnętrznym. Stąd owe w poezji ludu odbijające się tak wiernie właściwości kraju; stąd ów ścisły związek jego duszy z otaczającą go naturą i życiem; stąd wreszcie owo namiętne przywiązanie ludu do ziemi i obyczajów rodzinnych. A ten miejscowy tych pierwiastków charakter, ta ich żywa i powszechna jeszcze obecność między ludem oraz tyłowiekowe uświęcenie, jakie na nich leży, pokazuje nam ich wielką, acz dotąd jeszcze nieporuszoną potęgę wychowawczą.

Cała też ta poezja ludu najpierwsze potrzeby serca i ducha zaspokajająca, cała w obrębie tylko domowego życia i cnót rodzinnych zawarta, a na obrazach zmysłowych to życie otaczających, wszędzie dostępnych i powszechnie znanych osnuta, odpowiada najwłaściwiej także początkowemu kształceniu dzieci, które zarówno z ludem, nie oddalając się jeszcze od strzechy domowej ani się ocierając jeszcze pomiędzy obcymi narodowościami, powinny się rozwijać pod wyłącznym wpływem swojskich i jedynie im zrozumiałych żywiołów narodowych.

Wprawdzie już od dawna dzieci przysłuchiwały się chciwie cudownym powiastkom gminnym i proste piosnki wieśniacze dźwięczały najmilej ich uchu. Niemniej też wszystkie prawie igrzyska ludu powtarzały się w drobnych igraszkach dziecięcych. Ale te żywioły proste, chociaż tak trafnie przystawały do serca dziecięcego, oddalano przecież z pogardą w każdym staranniejszym wychowaniu dziecięcym i przypadkowa w ich użyciu niestosowność ustalała bezwzględnie już uprzedzenie przeciwko ich głębszej i rzeczywistej wartości.

Teraz atoli, gdy z tychże samych żywiołów ludu nastąpiło już tak czerstwe odrodzenie narodowej poezji i gdy już zaczęto je coraz wszechstronnie pod wielorakimi względami oceniać, godzi się zaiste, ażeby także skierować na nie jeszcze ten wzgląd nowy co do ich znakomitej ważności pedagogicznej.

Naród nasz, jako i wszystkie plemiona słowiańskie, prowadząc głównie życie rolnicze, a tym samym zostając jeszcze w pewnym do natury zbliżeniu, przechował czystsze i obfitsze niż u innych narodów pierwiastki przyrodzonego usposo-

bienia, toż i poezja rodzima najbujniej jeszcze rozściela się po krajach słowiańskich. Żaden podobno naród nie posiada liczniejszych od naszego zbiorów pieśni, podań, przysłów — słowem — wszelkich zabytków literatury ludowej, ani żaden zatrzymał z młodości swojej tyle błogich uczuć, uroczych marzeń i niewinnych wspomnień, ile nasz szczerp młodociany w świeżej dotychczas zachowuje pamięci.

W innych krajach powierzchwie warstwy cywilizacji czysto rozumowej przesiąkły prawie już do dna najniższych pokładów społecznych, tylko chyba gdzieś tam pomiędzy górami chronią się jeszcze pierwiastki naturalnego życia. Zatem nie dziw, że i w instytucję ochron spływały tam żywioły więcej rozumowe, które też nie mogły przeważnych okazać skutków wychowawczych, i dlatego ochrony tamtejsze celowały głównie tylko korzyściami materialnymi. Że zaś instytucja ta w pierwotnym swym znaczeniu wprzód tam niżeli u nas zjawić się musiała, to był do tego powód powstający tamże ze zbyt rozgałęzionych stosunków społecznych, pauperyzm¹⁵, którego okropności w naszym rolniczym życiu na szczęście nie znamy. Ale właśnie razem z przeniesieniem się tej instytucji do nas powinna ona koniecznie wedle okoliczności miejscowych zmienić swój dotychczasowy charakter wyłącznego przytułku nędzy na wyższy charakter instytucji pierwotnego wychowania, ponieważ u nas mniej jest tak dotkliwego ubóstwa, a więcej początkowych żywiołów wychowawczych, które tu w naturalnych pierwiastkach naszego ludu upatrujemy.

Będzie to zaś nie tylko właściwym tej instytucji zastosowaniem do naszego kraju, ale ogólnym nawet jej postępem, bo jak młoda niegdyś ludzkość rozumiała najlepiej potrzeby wieku dziecięcego, tak my, młodsze plemię w rodzinie europejskich ludów, posiadamy dotąd najodpowiedniejszą możliwość właściwego dopiero rozwinięcia onegoż na młodocianych żywiołach naszych.

Owóż tych drogich pierwiastków narodowego żywota nie chcemy marnotrawnie uronić. Owszem starajmy się, dopóki ich cywilizacja jednostronnie rozumowa i u nas nie stłumi, wydobyć je z poniżenia i nawet w znaczniejszym niż dotąd zakresie rozwinąć ich żywotną na właściwym stanowisku czynność. Czym bowiem cały naród napawał się w pierwszej swej młodości, co wysnuł z wewnątrz siebie, a co wiecznie młode życie prostego ludu w nieskazitelności przechowało dotąd i co z jego nadobnej warstwy jeszcze wiosennym duchem pierwotnej ludzkości zawiewa na nas, tym niechaj dotąd napawają

¹⁵ Pauperyzm — masowe zjawisko ubożenia obserwowanego w większych krajach społeczeństwa.

się każdorodne pokolenia dziecięce. Niech każde dziecko zacznie się na tych samych rozwijać żywiołach, od których cały naród swe rozwinięcie zaczynał, a z których tym samym i nadal będzie się w duchu rodzinnym bezprzestannie odmładzał.

Młoda niegdyś ludzkość zrozumiała najlepiej potrzeby wieku dziecięcego. My, najmłodsze plemię w rodzinie europejskich ludów, ziścić [...].

Przypisek

Te zaś rodzinne żywioły słowiańskie mogą się swym wpływem upładniającym pierwotnego wychowania rozlać na resztę ucywilizowanego świata, jak dziecięca poezja wschodnia obrzucała świat zachodni kwiatami swojej fantazji i dziś pomiędzy wszystkimi cudami znachodzimy ślady onejże. Tak Słowiańszczyzna, jak i Wschód europejski, bliższy, pokrewniejszy, dostarczyć może reszcie Europy żywiołów wychowawczych, które są jego rodzinnym produktem. Pod względem przemysłu umiejętności odbieramy wiele od Zachodu, nawet nazwy zostawiając pokazujące ich obce pochodzenie. Wymiana taka w cywilizacji podobną być powinna do wymiany produktów handlowych — my dostarczamy Europie surowych produktów (zboża, drzewa itp.), a odbieramy wyroby zachodniego przemysłu. Czemuż by i w świecie moralnym nie mieliśmy dawać rodzimych naszych skarbów za wyrobione umiejętności, których się od starszego rodzeństwa europejskiego uczymy. Jest to metoda wzajemnego uczenia Lancastera¹⁶ na wielką miarę! W Dreźnie biorą na mamki i niańki nie rodaczki, lecz wendki¹⁷ dla ich czerstwości i siły, tak też, czerstwiejąc żywioły słowiańskie, powinny zostać piastunem dla młodych pokoleń europejskich.

Wspólność gier i zabaw starożytnych z europejskimi ludami. Niemniej bajek, klechd, legend (rzymska i warszawska Panny Maryi Śnieżnej), podań (Sodoma

¹⁶ Metoda Lancastera (właśc. system monitoralny Bella–Lancastera) — metoda nauczania stosowana przez Josepha Lancastera (1778–1836) w szkole w Southwark (Anglia) polegająca na angażowaniu do procesu dydaktycznego najzdolniejszych uczniów, którzy przekazują swoją wiedzę rówieśnikom.

¹⁷ Wendki (w autogr. wentki) — gwarowe określenie dotyczące osób nawróconych, głównie z obcej religii (konwertyci); może także oznaczać w ogóle osoby obcego pochodzenia (niemieckie wenden — obrócić, zawracać, nawrócić).

— grzeszne jezioro¹⁸), Kopciuszek (Grecja i reszta Europy) większa atoli obfitość w słowiańszczyźnie, np. pieśni, kantyczki, podania.

Będzie to zaś nie tylko właściwym tej instytucji zastosowaniem do miejscowych potrzeb naszego kraju, ale ogólnym jej postępowaniem, który najpierw jedynie u nas objawić się może, ponieważ tu i obfitość młodocianych żywiołów jeszcze największa, i świadomość praktycznego zastosowania teorii do wszelakich dziedzin rzeczywistego życia po raz pierwszy występuje u nas jako stanowczy zwrot umysłowego kierunku. Przeto we względzie estetycznego kształcenia ludzkości, a przede wszystkim we względzie pierwotnego wychowania wypada nam uczynić niejako zwrot do starożytnego świata, nie wyzuwając się bynajmniej spod wpływu nowożytnych żywiołów, co osiągamy przez zastosowanie naturalnych pierwiastków ludu. Życie natury należy nam podnieść ku nam i takowe uszlachetnić, a nasze naturalniejszym uczynić. Słowem, ten najniższy szczebel nie ma się bez świadomości rozwijać, ale tak jak powinien. Tu się zbliżamy do urzeczywistnienia ideału Platona i wychowanie pierwotne czynimy, jak on pragnie, narodowym.

Będzie to zaś nie tylko właściwym zastosowaniem tej instytucji do naszego kraju, ale oraz ogólnym nawet jej postępowaniem, bo jak młoda niegdyś ludzkość rozumiała najlepiej potrzeby wieku dziecięcego, tak my, najmłodsze plemię w rodzinie europejskich ludów, posiadamy dziś najodpowiedniejszą w tym względzie możność właściwego dopiero rozwinięcia onegoż na młodocianych żywiołach naszych i podniesienia tej instytucji do jej przynależytego stanowiska.

Spiesznie postępujące za dni naszych oświecenie ludu, jakkolwiek skądinąd nader pożądane rokuje owoce, obudza wszelako słuszną z drugiej strony obawę, iż wszelkie pierwiastki naturalne, które ludowi dotąd tak poetycznego dodawały wdzięku, zatrzeć się muszą zupełnie pod przewagą wyłącznie rozumowej cywilizacji dzisiejszej. Lecz niemniejszy kierunek przeniesienia tychże pierwiastków na wychowanie dziecięce uchroni nie tylko one od takowej zagłady, ale nawet nada im popęd dalszego rozwinięcia. Lud bowiem, widząc je w publicznej instytucji szanowane, będzie je także sam z coraz większą miłością pielęgnował. A jak dotąd mieniły się te żywioły ludu wedle stopnia jego oświaty i okoliczności zewnętrznych, tak i nadal nietłumiona, ale owszem pobudzana ich twórczość w miarę wzrastającej oświaty coraz to bujniej rozkrzewiać się będzie.

¹⁸ Sodoma — jezioro w gminie Nielisz, w powiecie zamojskim.

Chyżo postępujące za dni naszych oświecenie ludu, jakkolwiek skądinąd nader pożądane rokuje owoce, obudza w nas wszakże z drugiej strony obawę coraz dotkliwszego zatarcia wszelkich jego pierwiastków naturalnych, ich tego uroku, który dotąd tak poetycznego dodawał mu wdzięku. Niniejszy dopiero kierunek przeniesienia tychże pierwotnych żywiołów na wychowanie dziecięce uchroni je nie tylko od takowej zagłady, ale nawet nada im popęd dalszego rozwijania się i [...].

Jak najwyższym celem wychowania jest, aby człowiek stał się obrazem i podobieństwem Boga na ziemi, tak lud, głęboko tenże cel pojmując, obrał dla dziecięcia za wzór jedyny Wcielonego Boga, Zbawiciela świata. Od samego powicia naśladowanie Jego zaczyna i w pierwszych latach właśnie, kiedy zmysłowe wrażenia dzielniejszym są środkiem nad wszelką przedwczesną naukę, lud daje dziecięciu ciągłe przypomnienia pierwszej młodości Zbawiciela. Jeżeli przeto znachodzimy częste upodobanie w naśladowaniu choć najdrobniejszych spraw wielkich ludzi, jakże pięknie pojął lud wpływ wychowawczy, gdy dziecięciu od samego przyjścia na świat każe naśladować Zbawiciela.

„Niewiasty szczególnie dawne zwyczaje i pieśni troskliwie przechowywały, bo przez Krakowiaków, wszystkie inne pieśni są własnością wieśniaczek, które się nigdy od rodzimej nie oddalając strzechy, jeszcze więcej do dawnych zwyczajów przywiązania mają” (Wiszniewski *Historia literatury polskiej*, t. I, str. 182¹⁹).

Przywodzi Borejko Wacław²⁰ w *Pamiętnikach domowych*²¹ wydanych przez Michała Grabowskiego²² (Warszawa 1845) „że na Wołyniu do zabawy dzieci szlacheckich dobierano rówieśników ze wsi, z którymi bez żadnej różnicy stanu młode panice igrały, skąd zawiązywała się przyjaźń na całe życie, nieraz dla dziedziców nader zbawienna”. Toż samo działo się i w Wielkopolsce przed niedawnym czasem („Biblioteka Warszawska” 1845 [-], str. 180)²³.

Życie nowe ma uczynić zwrot do natury, do starożytności, atoli nie ma się do niej zniżyć, lecz podnieść ją ku sobie i przeniknąć ją duchem. Z przystąpieniem więc ducha wszystkie wyższe stopnie naturalnego życia cofną się na niższe stanowiska i tym sposobem rozwinięcie ludu zstąpi na pierwotne rozwinięcie

¹⁹ M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. I–IX, Kraków 1840–1857.

²⁰ Wacław Borejko (1764–1854), pisarz.

²¹ W. Borejko, *Pamiętniki domowe. Pamiętnik Pana Wacława Borejki*, Warszawa 1845.

²² Michał Grabowski (1804–1863), krytyk literacki, pisarz — A. Bednarek, *EK*, t. VI, kol. 15.

²³ „Biblioteka Warszawska”, 1845, s. 180.

dzieci, tak że to, co stanowiło dotąd całość naturalnego rozwinięcia dziecięcego, stanie się mu odtąd tylko zarodem naturalnym, a obecne naturalne rozwinięcie ludu zostanie w przyszłym jego rozwinięciu znowu zarodem ludowego wychowania, a przejdzie na dzieci jako rozwinięcie dziecięcego zarodu, czyli stosując do starożytności wychowanie greckie, zstąpi na dzieci, a lud odbierze rozszerzone dzisiejszym duchem, lecz co do formy odnoszące się do greckiego wychowania.

Narodowość jakkolwiek znika w najważniejszych uniwersalnych sferach, religii i filozofii, w niższych atoli zostaje w swoim właściwym żywiole, a najwydatniej w dziecięcym wychowaniu. Przemawia za tym odosobnione życie dziecięce, domowe, swojskie, pozbawione jeszcze wszelkiej wspólności i komunikacji postronnej.

Russo ma pierwszą zasługę zwrócenia uwagi europejskiej na naturę, o której w wychowaniu od lat 2 000 zupełnie zapomniano.

Naród nasz głównie rolniczy, wyższe warstwy jeszcze się nie wyrobiły. Jesteśmy zatem jeszcze w stanie bezpośredniego zbliżenia do natury. Słowiański charakter ma jeszcze znamiona dziecięce, mowa pełna zdrobnień, dziecięcych wyrazów. Um, czyli fantazja, głównym jest piętnem władz umysłowych narodu. Stąd narodowość tak wydatna, bo Słowianin siedzi na swym zagonie, a nie ociera się między innymi narodowościami. Stąd żywioły dziecięce, jako sobie zbliżone, musi najlepiej zrozumieć i on je na swych żywiołach najdokładniej rozwinąć potrafi. Stąd obfitość pieśni, klechd, przysłów i główne skierowanie się na nie w literaturze. Żywioł filozoficzny, skoro padł na Słowian, musieli go pochwycić nie tylko w jego oderwaniu, ale i w zrosłej harmonii ze zmysłowością. Słowianie przeprowadzają ten system, bo ich wrodzona fantazja jest zarazem władzą twórczą oryginalną, lecz obrabiają go w estetyce (Libelt²⁴ — Kremer²⁵ — Schiller²⁶ tłumaczony, Lewestam²⁷ Hegla estetykę tłumaczy). Estetykę zaś zastosowywać muszą w wychowaniu, czyli pierwszym jednoczeniu ducha ze zmysłowością i dlatego sprawa wychowania, a najprzód pierwotnego, jest krokiem najpierwszym. Jest podobieństwo między Grecją i Słowianami.

²⁴ Karol Libelt (1807–1875), filozof, działacz społeczno–polityczny, publicysta, literat — S. Janeczek, *EK*, t. X, kol. 943–946.

²⁵ Józef Kremer (1806–1875), filozof, historyk sztuki — K. Wroczyński, *EK*, t. IX, kol. 1261–1262.

²⁶ Friedrich Schiller (1759–1805), poeta — M. Jakubów, *EK*, t. XVII, kol. 1226–1228.

²⁷ Fryderyk Henryk Lewestam (1817–1878), krytyk literacki, tłumacz, autor książki *Obraz najnowszego ruchu literackiego w Polsce*, Warszawa 1859.

Twórczość dzieci podsycana właściwymi żywiołami będzie nadal czynną, a to wyrabianie sobie coraz nowych igraszek pod wpływem harmonijnego działania na nich środków wyborowych i coraz czystszych wpływów będzie nie tylko ważnym nader rozwijaniem się ich z samych siebie, ale nadto pomnażać się będzie skład przerobionych już w duchu dziecięcym środków, które coraz skuteczniej przelewać się będą na upłodnienie przyszłych pokoleń dziecięcych.

Środki dziś rzucone mają być nasieniem, które same z siebie rozwijają i zakwitać mają. Dotąd padały te ziarna na dzieci przypadkowo, jak wiatrem rzucone na nieuprawną niwę. Dziś mają być starannie zasiewane na tej samej oczyszczonej niwie, z której każdy chwast niepotrzebny wyrwany będzie, i rozrastać się mają jakoby w ogródku. Plon też i wzrost będzie bujniejszy.

A jak Wiszniewski powiedział, że niepożyta duchową własnością narodu, jak i każdego człowieka jest tylko to, czego sam się dorobił, do czego sam o własnych przyszedł siłach, a czego się u drugich wyuczymy, łatwo idzie w zapomnienie, tak powiedzieć możemy to samo o wieku dziecięcym, że gdyby jego samorodnego rozwijania się kunsztowne wyobrażenia nie tłumili, rozwinąłby się na swych rodzimych żywiołach bujniej, niżeli dziś przewidzieć można.

Pielęgnowanie w ochronach pierwiastków ludu przyczyni się do ich utrwalenia pomiędzy ludem. Lud, widząc je w publicznej instytucji uświęcone, będzie je z coraz większą miłością pielęgnował i rozwijał w miarę dalszego oświecania się. Jak dotąd mieniły te żywioły wedle stopni oświecenia i okoliczności zewnętrznych, tak i nadal niestłumiona zostanie ich twórczość. Pieśni śląskie — kolędy.

Starożytność ma tu dorzucać tylko z dala swego światła. Igraszki są już przerobionym dla dzieci żywiołem. Żywioły ludu mają być podsyceniem, żywioły powszechnie — osnowanie²⁸ nowych na żywiołach ludu, restaurowanie szczątków. Połączenie z ludem to odrodzenie się z żywiołów rodzimych.

Zbieranie tych pierwiastków od dzieci, których jak trudno podejść bawiących się na polu lub zakątku domowym, tak w ochronie łatwo i ze znacznym plonem od tak licznej rzeszy dzieci. Do zabaw i gier dziecięcych.

Z obojga stron — tak fizycznej, jak i moralnej — okazały ochrony wnet swą nieocenioną dla społeczności użyteczność. Zawsze jednak pierwszy wzgląd praktyczny, materialny widocznie trzymał jeszcze przewagę nad duchowym i obyczajowym. Ponieważ w epoce duchowości wyłącznie teoretycznej, z której

²⁸ Osnować się — daw. opierać się.

łona instytucja ta wyrosła, trudnym się stawało zastosowanie odpowiednich środków do prostoty dziecięcej. I lubo już sama natura młodzieńczego wieku wskazywała potrzebę upłodnienia go fizycznym żywiołem, a mianowicie gimnastyką i nauczaniem naocznym, wszelako wybór dalszych przedmiotów i naukowa ścisłość ich traktowania nosiły na sobie szkolnicze piętno swej epoki i wszędzie zbyt naukowe żywioły uzurpacyjnie parły na ochronę. Dowodem tego jest wprowadzona powszechnie do ochron nauka czytania.

Nowożytna potęga stowarzyszeń, w swych coraz liczniejszych zastosowaniach, wywołała młodą instytucję ochron dla biednych dzieci, przy których zakładaniu oprócz samego względu ludzkości głównym było celem:

I. Z fizycznej strony:

1. Uwolnienie rodziców od pieczy nad drobnymi dziećmi, czyli podanie im sposobności do pracy.

2. Umniejszenie śmiertelności dzieci, a tym samym pomnożenie populacji i obfitszej pracy.

II. Z moralnej zaś strony:

1. Ochronienie dzieci od wszystkich złych wpływów, a następczenie im wczesnych i na całe życie stanowczych nawyknień do dobrego, tudzież rychłe rozwijanie ich wrodzonych zdolności.

Wspólność ta pierwotnego wychowania dzieci, bez zniesienia ich rodzinnych związków z rodzicami, oraz obfitość i systematyczność środków przewyższająca zwykłą możność prywatną, wnet okazały się wkrótce nie tylko naocznie korzystną dla zamożniejszych stanów skazówką, ale nawet dały gdzieniegdzie powód do zakładania na ten wzór osobnych dla majątniejszych dzieci instytucji (w Erlangen²⁹ i Hütteldorf³⁰ pod Wiedniem), tudzież w niektórych miejscach za pośrednictwem ochron zaczęto kształcić niańki (jak np. w Berlinie w Instytucie Aleksandryjskim³¹ i w Freibergu Saskim³²). Atoli pojedyncze te wszakże usiłowania nikły w porównaniu z ogólną potrzebą, lecz przynajmniej świadczyły już faktycznie i stały się przesłańcami, zaradzając już w tym względzie

²⁹ Erlangen — miasto w Niemczech, w kraju związkowym Bawaria.

³⁰ Hütteldorf — obecnie dzielnica w Wiedniu.

³¹ Instytut Aleksandryjski — Alexander von Humboldt Institut für Internet und Gesselschaft w Berlinie.

³² Freiberg — miasto we wschodnich Niemczech, w Saksonii.

potrzebom prywatnym o budzących się potrzebach społecznych, o kierunku, w jakim instytucja ochron rozszerzać się winna.

Co do samego zaś systemu wychowania, takowy w ochronach dotychczasowych nosi jeszcze piętno szkolnictwa, czyli epoki wyłącznie duchowej, z której łaona instytucja ta wyszła. I lubo już sama natura dziecięcego wieku wskazała potrzebę wprowadzenia tu fizycznego żywiołu, a mianowicie gimnastyki i naczynego nauczania. Wszelako ścisłość naukowa i wybór samychże przedmiotów, i naukowa ścisłość ich traktowania nosiły szkolnicze piętno swej epoki, mimo że wszędzie zbyt naukowe żywioły uzurpacyjnie parły na ochronę.

Dowodem tego jest wprowadzona do ochron nauka czytania, pisania, zbytnia specjalność historii naturalnej itp. (Diesterweg³³, Wertheimer³⁴), tudzież pedantyczny podział godzin, zwyczajne, mianowicie w Niemczech, przydawanie ochronom nauczycieli obok ochmistrzyń.

Cieszkowski³⁵ — teoretycznie. Svoboda³⁶ — praktycznie.

³³ Friedrich Adolf Wilhelm Diesterweg (1790–1866), niemiecki pedagog.

³⁴ Joseph Wertheimer (1800–1887), wiedeński tłumacz i księgarz.

³⁵ August Cieszkowski (1814–1894), filozof — A. Rodziński, *EK*, t. III, kol. 483–484.

³⁶ Jan Vlastimir Svoboda (1800–1844), czeski pedagog, autor książki: *Wykład praktyczny prowadzenia małych dzieci w ochronie*, tłum. z czeskiego T. Nowosielski, Warszawa 1840.

WORONIECKI JACEK OP¹

(„O RADOŚCI”)
KOMENTARZE DO WYBRANYCH KWESTII
SUMY TEOLOGICZNEJ ŚW. TOMASZA (II-II)

Przedmowa

Pięć kwestii, które dajemy w polskim przekładzie, wyjęte są z drugiej części *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, poświęconej — jak sam autor mówi — „dążeniu rozumnego stworzenia ku Bogu”, tzn. zajmującej się teologią moralną. Znajdują się one w drugim dziale tej części (II-II), w którym św. Tomasz omawia etykę szczegółową, podczas gdy pierwszy dział (I-II) był poświęcony etyce ogólnej. Zostały one wybrane z czterech różnych traktatów, stąd mogłoby się wydać, że mało posiadają między sobą związku. Tymczasem tak nie jest. Co je wiąże między sobą, to myśl o wewnętrznym nastroju ducha, który czyni człowieka zdolnym do gorliwej służby Bożej. Trzy kwestie zajmują się pozytywną stroną zagadnienia, podczas gdy dwie traktują o wadach, które w tej dziedzinie szerzą najwięcej spustoszenia.

Zaczynamy nasze rozważania od radości, która winna być promieniowaniem miłości Boga i bliźniego i winna z tego tytułu stale utrzymywać duszę w nastroju pogody i zadowolenia z Boga oraz zgody na wszystko, co On na świecie z nami robi. Przechodzimy następnie do jej przeciwieństwa — do zniechęcenia Bogiem i Jego opatrnością, która jest jedną z wad głównych najsilniej hamującą w duszach miłość Boga. Ogół wiernych za mało o niej wie, za mało bywa ostrzegany

¹ Rękopis z Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie sygn. S39/81.

przed zanieczyszczeniem, jakie w duszach szerzy. Dlatego też należy w szczególny sposób uwydatnić szkodliwość tej wady w przeciwstawieniu do radości, która winna pulsować w duszach szczerze oddanych Bogu. Dwie te pierwsze kwestie wyjęte są z traktatu o cnocie miłości.

Zniechęcenie Bogiem jest przejawem smutku, najgorszym, najsilniejszym jego przejawem, najwięcej szkodliwym duchowo. Aby pojąć, jak należy nad nim panować, wydało się pożytecznym dać następnie kwestię o cierpliwości, która jest cnotą zapewniającą człowiekowi należyte zachowanie się wobec wszelkiego smutku, z jakiegokolwiek by pochodził źródła. Znajduje się ona w traktacie poświęconym męstwu, z którą to cnotą cierpliwość jest w szczególny sposób spokrewniona. Jest ona, jak to później zobaczymy, takim małym męstwem na co dzień, w bieżących trudach i kłopotach życia, a jednocześnie też nieodzownym towarzyszem tegoż męstwa we wszelkich zmaganiach życiowych.

Dopiero umocniony w pogodzie ducha umysł jest w stanie oddać się z całą gorliwością służbie Bożej. Toteż sięgamy teraz do traktatu o sprawiedliwości, do tego jego rozdziału, który mówi o obowiązkach oddawania czci Bogu i traktuje przeto o cnocie pobożności. Tam zaraz na początku mamy kwestię poświęconą gorliwości, która winna we wszystkim, co się odnosi do służby Bożej, utrzymywać chętność i gotowość niczego nie odmówić, co się może przyczynić do chwały Bożej. Jaką doniosłość posiada dla gorliwości pogoda ducha — nie potrzebuje dowodzenia.

Św. Tomasz zwykł po omówieniu cnoty dawać poznać wadę, która gotowa ją w duszy podkopać. Tu tego nie robi, dlatego że gorliwości nie wyodrębnia jako osobną cnotę, ale widzi w niej główny składnik cnoty pobożności, a następnie i dlatego, że temu zagadnieniu poświęcił osobną kwestię w traktacie o roztropności, którą tu w zakończeniu podajemy. Idzie tam o niedbałość, która się przeciwstawia tej dbałości, staranności czy też troskliwości, jaka winna towarzyszyć wszystkiemu, co człowiek podejmuje. Jasnym jest, że niedbałość jest szczególnie grzeszna tam, gdzie idzie o służbę Bożą i dlatego ją tu podajemy, aby swym przeciwieństwem dała jeszcze lepiej zrozumieć doniosłość gorliwości, a przez nią i pogody ducha oraz samej miłości, która żąda, aby wszystkie obowiązki, jakie Bóg na nas wkłada, spełniać wielkim sercem i umysłem ochotnym² — choć

² 2 Mch 1,3.

więc wybrane z czterech oddzielnych traktatów, nasze pięć kwestii pięknie się wiążą około jednej myśli, aby „służyć Panu w wesołości”³.

Aby z korzyścią czytać *Sumę* św. Tomasza, należy wiedzieć, jak są w niej zbudowane artykuły. Budowa ich jest oparta na zasadzie metodycznego wątpienia, która polega na tym, aby prawdę, którą się pragnie uzasadnić, najpierw poddać wątpieniu i przytoczyć wszystkie względy, które przeciw niej przemawiają. Tak też czyni i św. Tomasz. Po postawieniu zagadnienia, najpierw przytacza kilka argumentów — najczęściej trzy — które przemawiają przeciw jego poglądom na omawianą sprawę, a następnie podaje w jednym argumencie coś, co jego poglądy potwierdza i co wysnuwa z Pisma Świętego, z Ojców Kościoła, a nawet i z filozofów, gdy idzie o zagadnienia dziedziny przyrodzonej. Dopiero po takim wstępie, pokazującym, że zagadnienie może być z różnych stron rozpatrywane, następuje to, co nazywamy *corpus articuli*, sama osnowa artykułu, w której zagadnienie zostaje zasadniczo rozpatrzone, z uwzględnieniem wszystkich względów poprzednio poruszanych. Zdarza się, że zostaje ono tak gruntownie rozwiązane, iż już nie ma racji powracać do wyrażonych na początku wątpliwości. Bywa to jednak bardzo rzadko. W ogromnej większości wypadków po osnowie przychodzą odpowiedzi i wyjaśnienia odnoszące się kolejno do argumentów, od których wstępnie się zaczyna. Wynika z tego, że to, co się w tych odpowiedziach znajduje, często nie ma tak ogólnego znaczenia, jak to, co zawiera osnowa artykułu i — że gdy się pragnie na nich oprzeć i je przytoczyć na poparcie jakiegoś poglądu, należy zawsze dobrze poznać zarzuty, które je wywołały i przekonać się, czy mają ogólniejszą doniosłość, czy też są tylko rozwiązaniem jakiejś poszczególniej trudności. Zdarza się jednak także, że osnowa artykułu jest krótka i zawiera tylko ogólne uzasadnienie, podczas gdy szczegółowe dane znajdują się w odpowiedziach⁴.

Św. Tomasz nieraz powołuje się w toku swych wywodów na *Glossę*. Nazwa ta oznacza objaśnienia do *Pisma Świętego*, które wpisywano już to między liniami ksiąg natchnionych, już to na marginesach. Ta, z której są wzięte teksty przytaczane w *Sumie* jako najbardziej rozpowszechnionej, zwała się *Glossa ordinaria*, a była dziełem Walafrida Strabona⁵, opata klasztoru na wyspie Raichenau w dzisiejszej Badenii.

³ Ps 99,2.

⁴ Np. q. 35, art. 4.

⁵ Zm. w 849 r.

Rozdział I

Radość z Boga⁶

Rozpatrzywszy w czterech kwestiach⁷ i to dość długich wszystko, co się odnosi do cnoty teologicznej miłości, św. Tomasz przechodzi następnie do omówienia jej czynności oraz też następstw. Zaczyna od samego aktu miłowania⁸, przez co rozumie nie byle jaką miłość, nie miłość uczuciową, polegającą na zmysłowym pociągu, ale miłość przyjaźni, czyli miłość z wyboru, zwaną po łacinie *dilectio*. Po niej przechodzi wszystkie inne skutki, jakie miłość winna powodować w duszy, czy to w postaci wewnętrznych nastrojów, jako to radość, pokój, miłosierdzie, czy też w postaci czynów na zewnątrz, jak dobroczynność, jałmużna i braterskie upominanie.

Radość postawiona jest na pierwszym miejscu i słusznie, gdyż ona jest pierwszym oddźwiękiem miłości w duszy i najważniejszym dowodem, że całkowicie w niej panuje. Ona jest też nieomylnym znakiem szczerości tego wszystkiego, co człowiek z miłości poczyna. Nie idzie tu oczywiście o zewnętrzną tylko wesołość, nieraz krzykliwą i często sztuczną, ukrywającą śmiechem wewnętrzny smutek i zniechęcenie. Nie, tu idzie przede wszystkim o tę radość wewnętrzną, która promieniuje na całe postępowanie i nie niknie nawet całkowicie w chwilach smutku i utrapienia, lecz zawsze świadczy, że człowiek jest z Pana Boga zadowolony, choćby mu krzyże zsyłał, że chce tego, czego Bóg chce — jak to co dzień w drugiej prośbie Modlitwy Pańskiej powtarza: „Bądź wola Twoja”.

Pismo Święte pełne jest wezwań do tej pogody ducha i radości z Boga, a jednocześnie i ostrzeżeń przeciw poddawaniu się smutkowi i przygnębieniu. Nie będziemy ich tu przytaczać, gdyż główne z nich znajdują się w tekście św. Tomasza.

Zwróćmy natomiast uwagę na to, że zagadnienie radości i smutku zostało w ostatnich wiekach znacznie przyćmione przez ponurą herezję jansenistów. Regulamin pensjonatu cystersek w Port Royal nie pozwalała dziewczętom na śmiech, ledwo na uśmiech. Jansenizm przeniknął głębiej do umysłowości katolickiej, niż sobie z tego zdawano sprawę. Miało to miejsce przede wszystkim we Francji, z której jednak błędne zapatrywania tej sekty oddziaływały i na cały świat katolicki. Powoli otrząśnięto się z tego namiotu smutku, ale jesz-

⁶ Patrz obszernie w *Katolickiej Etyce Wychowawczej*, t. II r. XIII, § 52, 4–5.

⁷ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II–II, q. 23–26.

⁸ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II–II, q. 27.

cze nie dostatecznie i obowiązek radowania się w Panu wciąż jeszcze nie bywa dostatecznie uświadamiany wiernym. Nic nie świadczy o tym lepiej, jak skądinąd bardzo znakomita książeczka Biskupa Kepplera⁹ *Więcej radości*. Pełno tam wiadomości i cennych wskazówek w tej tak ważnej sprawie, ale brak tego, co najważniejsze — rozdziałku o obowiązku radości.

Zapewne, że w życiu chrześcijanina nie może zabraknąć miejsca na smutek. Głównym jego przedmiotem jest jego stan grzeszny i Męka Krzyżowa, która odkupiła świat z mocy grzechów. Pokuta, żal za grzechy są tym koniecznym wyrazem smutku duszy chrześcijańskiej, który św. Paweł nazwał „smutkiem wedle Boga, sprawującym skuteczną pokutę ku zbawieniu”¹⁰. Jakże jasno jednak z tych jego słów wynika, że nie smutek winien nadawać ton życiu chrześcijańskiemu, ale radość. Ślicznie to wyraził św. Augustyn w słowach: „Niech grzesznik żałuje za grzechy, ale niech się ze swego żalu raduje”¹¹. Bo on mu przynosi zbawienie. Stąd też i św. Paweł upomina Koryntian, aby byli jakoby smutni, a zawsze radośni¹².

Rozdział II

Zniechęcenie dobrem Bożym¹³

Pokazawszy całe promieniowanie cnoty miłości, czy to wewnątrz duszy, czy w zewnętrznej działalności człowieka, św. Tomasz przechodzi do głównych przeciw niej przewinień. Zaczyna od nienawiści, która wprost się sprzeciwia naczelnemu przykazaniu cnoty miłości, jakim jest miłowanie z wyboru — *dilectio*. A jednak, choć jest ona najcięższym grzechem, nienawiść nie bywa zaliczana do wad głównych i to dla dwóch racji: najpierw nienawiść nie jest częstym zjawiskiem w życiu ludzkim, a następnie — nie ona jest zapoczątkowaniem i rozsądnikiem zła, ale ostatnim jego przejawem, do którego człowiek stopniowo dochodzi, gdy się innym wadom podda, jako to pysze, gniewowi, zawiści oraz smutkowi, czyli zniechęceniu. Do tego ostatniego przechodzi św. Tomasz zaraz

⁹ Keppler Paul Wilhelm, biskup Rottenburgu, 1852–1926.

¹⁰ 2 Kor 7, 10.

¹¹ *De vera et falsa poenitentia*, nr 13. Autentyczność tego dziełka nie jest pewna, ale myśl tu przytaczana jest niewątpliwie z ducha św. Augustyna.

¹² 2 Kor 6, 10.

¹³ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II-II, q. 106, a.3,2 (tłumaczenia autorskiego brak w rękopisie).

po nienawiści i w nim upatruje zgodnie z tradycją Ojców Kościoła, szczególnie św. Grzegorza, wadę główną, zdolną bardzo silnie zanieczyścić życie duchowe.

Jeśli nie dość sobie zdawano sprawę w ostatnich pokoleniach z obowiązku radości chrześcijańskiej, to jeszcze mniej rozumiano szkodliwość smutku czy też zniechęcenia sprawami Bożymi. Bo nie o byle jaki smutek tu chodzi, lecz o smutek w służbie Bożej, o zniechęcenie Bogiem, które jest zamarciem w duszy radowania się Bogiem.

Niestety, w ostatnich wiekach nauka o wadach głównych nie była dość szczegółowo wykładana. W katechizmach zamiast o smutku czy też zniechęceniu mówiono o lenistwie w służbie Bożej, co nie dawało należytego zrozumienia szkodliwości tej wady głównej. Jak nie zdawano sobie sprawy z obowiązku radości, tak też i z tego, że poddawanie się smutkowi jest czymś grzesznym, że — jak mówi św. Paweł — „smutek wedle świata śmierć sprawuje”¹⁴ i że przeto ze złego humoru należy się spowiadać. Sądzono, że humor jest sprawą usposobienia i że nie ma obowiązku starać się o nastrój radosny, gdy się nie jest do niego usposobionym. Wrócimy jeszcze do tego z okazji cnoty cierpliwości, która winna dawać panowanie nad wszelkiego rodzaju smutkiem. Tu mamy do czynienia z najgorszym jego przejawem, ze smutkiem w służbie Bożej, czyli ze zniechęceniem Bogiem.

Mamy bardzo charakterystyczny objaw niezrozumienia tego zagadnienia w uznaniu, z jakim się spotkała zarówno we Francji, jak i u nas powieść Jerzego Bernanosa *Dziennik wiejskiego proboszcza*. Zachwycano się nie tylko samym utworem, ale szczególnie postacią jej bohatera, któremu przypisywano szczególną świętobliwość. Tymczasem już zaraz z pierwszych kart powieści widać, że biedny proboszcz z Lombres dał się całkowicie opanować zniechęceniu w służbie Bożej, które paraliżuje całą jego działalność duszpasterską i czyni ją bezpłodną. Od samego przyjazdu do swej nowej parafii narzeka on na nudę, która tam panuje, nie zdając sobie sprawy, że ten zaduch nudy jest w jego własnej duszy, tak niegodnie przyjmującej z rąk Bożych wielki dar powołania kapłańskiego. Sam zniechęcony do służby Bożej, nie wierzy, aby inni mogli się jej z radością oddawać i wprost podejrzewa swych współbraci, a nawet i wychowawców w Seminarium duchowym, o hipokryzję, o udawanie tego zapału do służby Bożej, który u niego zamienił się w nudę i głęboko zakaził

¹⁴ 2 Kor 7, 10.

zniechęceniem jego duszę. Jakże widoczny jest u niego ten uraz¹⁵ do tych, którzy go do gorliwości pobudzają. Wnet zobaczymy w art. 4,2, że jest to znamieny objaw promieniowania zniechęcenia, gdy duszą owładnie.

Nie zdając sobie z tego zupełnie sprawy, Bernanos dał nam w tej przechwalonej powieści dobry przykład szkód, jakie wyrządza duszy ludzkiej, a szczególnie duszy kapłana, zniechęcenie w służbie Bożej.

Nastrój zniechęcenia jest źródłem pesymizmu wszelkiego rodzaju, zarówno praktycznego, polegającego na narzekaniu na wszystko, zawsze i wszędzie, jak i teoretycznego, przybierającego postać światopoglądów literackich i filozoficznych. Kto mu się da opanować, ten wszędzie będzie doszukiwał zła i wszystkim chętnie przypisywał pesymizm. Taki będzie upatrywać pesymizm u św. Augustyna, ba nawet będzie mówił o pierwiastkach pesymistycznych w chrześcijaństwie!¹⁶ Tymczasem chrześcijaństwo i jego największy geniusz bynajmniej nie zamykają oczu na zło, owszem ono ich o wiele silniej uderza na tle dobra, które jest pierwszym przedmiotem ich zainteresowania i którego przewaga nad złem jest dla nich widoczna. Takie stanowisko można nazwać tragizmem, ale nigdy pesymizmem. Świadomy swego powołania chrześcijanin nie może być pesymistą. Doskonale to wyraził św. Tomasz mówiąc, że „umysł prawy zawsze zatrzymuje się najpierw nad tym, co dobre niż nad tym, co złe”¹⁷, i jasnym jest, że to dobro, które umie wszędzie dojrzeć, będzie utrzymywać w jego duszy nastrój pogody, podczas gdy zatrzymywanie się myślą nad tym, co jest złe, z konieczności musi przygnębiać i wytwarzać nastrój pesymizmu.

Każdy, kto chce pogłębić swe życie religijne i moralne, na to, aby coraz pełniej żyć nauką Chrystusową, winien to zagadnienie pogody i zniechęcenia w służbie Bożej gruntownie przemyśleć i żądanie doskonałości chrześcijańskiej, które stąd wysnuje, włączyć do swego rachunku sumienia.

¹⁵ Autor dodaje słowo „rancor”. Pochodzące z łaciny słowo *rancor* oznacza zgorzknienie, zażartość lub chrapkę; podobnie wywodzące się od niego staropolskie *rankor* (uraza, złość) [przyp. red.].

¹⁶ Raczej powinno być: chrześcijaństwo lub chrystianizm [przypis redakcji].

¹⁷ [Brak treści przypisu — być może tu powinna być treść przypisu 13., a samego odwołania w tamtym miejscu nie ma].

Rozdział III

Cierpliwość wobec wszystkiego, co zasmuca

Cierpliwość jest cnotą, która ma dać człowiekowi panowanie nad smutkiem tak, aby nie dawał mu się przygnębiać i aby pod jego wpływem nie zaniebdywał tego, do czego jest obowiązany lub też nie posuwał się do czynów niedozwolonych w celu usunięcia tego, co go zasmuca. Kto by chciał dokładniej to zagadnienie przemyśleć, musiałby poznać piękny traktacik, który św. Tomasz poświęcił smutkowi w ramach traktatu o uczuciach. Znajduje się on w pierwszym dziale drugiej części (I–II) *Sumy Teologicznej* i smutkowi poświęcone jest tam pięć kwestii¹⁸, które traktują kolejno o istocie smutku, jego przyczynach i skutkach, o środkach zaradczych i wreszcie o wartości pod względem moralnym. Nie mogliśmy podać tu tego wszystkiego, zajęłoby bowiem zbyt wiele miejsca.

Cnotę cierpliwości zalicza św. Tomasz do rodziny cnoty męstwa, a to dla tej racji, że podobnie jak męstwo podtrzymuje i nie pozwala się cofać przed spełnianiem obowiązków wtedy, kiedy jakieś zło, którego nie można uniknąć, pograża w smutku.

Przeciwnie umiarkowanie i wszystkie cnoty, które się zwykło zaliczać do jej grupy — wstrzymują i hamują uczucia wtedy, gdy się zbyt silnie wyrwywają i szukają zadowolenia w czymś, co jest niedozwolone.

Można więc powiedzieć, jak to z artykułu 4. niniejszej kwestii wynika, że cierpliwość jest takim małym męstwem na co dzień, które powoli hartuje duszę i przygotowuje ją na to, aby gdy przyjdzie konieczność stawienia czoła temu, co najbardziej zasmuca, tj. grozie śmierci, nie cofnąć się przed obowiązkiem. Winna ona zresztą i samemu męstwu wciąż towarzyszyć, aby miało pełną wartość. W tym sensie może być uważana zarówno jako osobna cnota pokrewna męstwu, jak i jako konieczny składnik cnoty męstwa.

Przy kanonizowaniu męczenników Kościół zawsze zapytuje, czy cierpliwie znosili kaźń i męki. Cudnym przykładem takiej heroicznej cierpliwości jest O. Maksymilian Kolbe. Oddanie się dobrowolnie na śmierć w zastępstwie skazanego ojca rodziny było bohaterskim aktem męstwa, ale większym bohaterstwem było jeszcze cierpliwe wyczekiwanie śmierci z głodu, ze śpiewem i słowami pociechy dla towarzyszy męczeństwa.

¹⁸ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* I–II, q. 35–39.

Nie potrzeba dowodzić, jaką doniosłość posiada mocno ugruntowana cnota cierpliwości, aby uchronić duszę od smutku w najgorszej jego postaci, jaką jest zniechęcenie w służbie Bożej. Do niego nie od razu się dochodzi. Dopiero gdy człowiek zacznie się poddawać smutkowi z racji różnych mniejszych lub większych przeciwieństw, których nikomu w życiu nie brak, może on dojść powoli do tego stopnia przygnębienia, że i dobra Boże mu obmierzną.

Cierpliwość w całej pełni — tę, która kładzie na postępowanie człowieka piętno pokoju i doskonałości — tylko jedna łaska może, jak to św. Tomasz w art. 3. wykazuje. Nie idzie jednak za tym, aby i siłami przyrodzonymi natury nie można było dojść do pewnego panowania nad smutkiem i niedopuszczania, aby stawał na przeszkodzie w spełnianiu obowiązków.

Zwróćmy jeszcze uwagę na ostatni art. 5., poświęcony długomyślności, cencie zbyt mało znanej, a niesłychanie ważnej w dziedzinie wychowania, gdzie nieraz długi czas wypada czekać na owoce najstaranniejszych zabiegów wychowawczych i gdzie zniechęcanie się nieraz całą pracą psuje. Doskonale to rozumiała M. Marcelina Darowska i w swoich wskazaniach wychowawczych szczególnie nacisk kładła na długomyślność¹⁹.

Rozdział IV

Gorliwość w służbie Bożej

Z nauką o radości i o konieczności utrzymywania jej wciąż świeżej w duszy łączy się najbliższe nauka o gorliwości. Kto bowiem raduje się Bogiem i tym dobrem, które Bóg rozsiewa po świecie, ten będzie pragnął okazywać Mu cześć, której się On od świata spodziewa, i wszystko, co się do tej czci odnosi, będzie robił chętnie, starannie czyli gorliwie.

Przez „gorliwość” oddajemy łaciński termin *devotio* w przekonaniu, że w potocznej mowie polskiej oddaje ona najlepiej to, co św. Tomasz przez dewocję rozumiał. Łacińskie *devotio* pochodzi od *devovere* i oznacza spełnienie obietnicy lub ślubów. Idzie tu przede wszystkim o czynność człowieka, który będąc już skądinąd zobowiązany do spełnienia czegoś, teraz przystępuje do dokonania tego. Stąd *devotio* oznacza tę pewną gotowość woli, aby jak tylko przyjdzie mo-

¹⁹ W rękopisie brak treści przypisu.

ment dokonania tego lub innego zobowiązania, zaraz je wypełnić bez zwlekania i ociągania się, i to nie byle jak, ale jak najlepiej. Gotowość ta świadczy o takim całkowitym oddaniu się jakiejś sprawie, które wciąż pobudza wolę do chętnego wysiłku, jak tylko człowiek ujrzy, że przyjęte zobowiązanie tego od niego wymaga.

Język nasz posiada pewną ilość wyrazów dla oznaczenia tego stałego usposobienia woli do spełniania tego, czego wymaga obowiązek i do spełniania go dobrze: mówimy o dbałości, troskliwości, pilności, staranności i wreszcie gorliwości, przy czym tę ostatnią łączymy zwykle ze służbą Bożą. Już w pierwszej kwestii traktatu o roztropności św. Tomasz poświęcił osobny artykuł²⁰ temu koniecznemu składnikowi tej cnoty kardynalnej, jakim jest *sollicitudi* — dbałość czy też troskliwość. Jest to sprawność woli, do której się dochodzi przez wytrwały wysiłek, aby wszystko, co się robi, robić dobrze, starannie, aby się całkowicie oddawać zadaniu, które się ma przed sobą. Starożytni ujmowali to żądanie w te krótkie słowa: *age quod agis*, tzn. co robisz, rób z całym oddaniem, całym wysiłkiem swego umysłu. Takie nastawienie chcenia uzyskuje się refleksją nad działalnością woli, która ją pobudza do równego i stałego napięcia w spełnianiu wszystkiego, czego się człowiek podjął. Ono to stanowi ową umiejętność chcenia, którą miał na myśli Sienkiewicz, gdy mówił: „Ludzie nie dość sobie zdają sprawę z tego, że trzeba umieć chcieć”. A Wyspiański nie co innego miał na myśli, jak te refleksje woli nad sobą, gdy nam rzucił ten ciężki, ale niestety słuszny zarzut: „Ale oni nie chcą chcieć, bo by mogli wszystko mieć”.

Dbłość jest tedy podstawowym nastrojem woli, od którego zależy sprawne i staranne spełnianie wszystkich obowiązków. Stąd wynika, że winna się ona przejawiać w działalności wszystkich cnót moralnych, które winny być kierowane przez roztropność, między nimi zaś na pierwsze miejsce wysuwa się pobożność. Jasnym jest bowiem, że to chętnie i staranne oddanie się jakiejś sprawie winno mieć przede wszystkim miejsce w naszych stosunkach z Bogiem. Toteż łacińskie „*devotio*”, które naszym wyrazem „gorliwość” oddajemy, oznacza przede wszystkim tę gotowość oddania się Bogu i tę chętność służenia Mu w każdym momencie życia.

Jak wielką doniosłość św. Tomasz przypisuje gorliwości, świadczy najlepiej miejsce wyznaczone jej w traktacie o cnotcie pobożności. Widzi on w niej pierwszy odruch tej cnoty, od którego wszystkie inne, nie wykluczając modlitwy, są

²⁰ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* (II-II), q. 47, a. 9.

zależne. Nader jasno wyraża on to pierwszeństwo gorliwości w funkcjonowaniu cnoty pobożności w przepięknej swej kwestii, poświęconej modlitwie. „Cnota pobożności”²¹, mówi on tam, mając swe siedlisko w woli, skierowuje ku czci Bożej czynności wszystkich innych władz duszy. Pomiędzy zaś tymi władzami najwyższy i najbliższy woli jest rozum. Stąd wynika, że po gorliwości, która należy do samej woli, modlitwa, należąca do dziedziny rozumu, jest główną czynnością cnoty pobożności i przez nią to pobożność skierowuje rozum człowieka do Boga”. To samo powtarza on nieco dalej²², kiedy, wymieniwszy wszystkie cnoty, od których zależną jest skuteczność modlitwy, kończy tymi słowami: „Konieczna jest też i gorliwość, ta jednak należy do samej cnoty pobożności, będąc pierwszą jej czynnością, konieczną do wszystkich następnych. Ona jest przeto pierwszą czynnością cnoty pobożności, której przedmiotem jest oddanie czci należnej Bogu. Gorliwość, to ten nastrój woli, który sprawia, że cześć tę oddajemy nie byle jak, ale chętnie, sprawnie, szybko, jako coś, czego doniosłość doskonale rozumiemy i której nigdy nie tracimy z oczu. Nastrój ten powinien przenikać całe życie i wtedy czyni z tego życia ciągłą służbę Bożą, jeden hymn chwały na cześć Stwórcy.

Źródłem tego nastroju woli może być tylko rozważanie nieskończonej doskonałości Bożej, wypływające z wiary, nadziei i miłości²³, a bezpośrednim jego następstwem winno być wesele duchowe czyli nastrój pogody²⁴, wynikający z przekonania, że się pełni wolę Bożą i przez to coraz bardziej zbliża do Boga, który jest dobrem nieskończonym i źródłem niekończącej się nigdy radości i szczęścia.

Rozdział V

Niedbałość w postępowaniu

Św. Tomasz pominął po kwestii, którą poświęcił „dewocji”, czyli gorliwości, omówienie uchybień w tej materii. Znajdujemy jednak to, co się do nich odnosi gdzie indziej, a mianowicie w traktacie o roztropności, gdzie kwestia 54 jest poświęcona niedbałości. Traktuje on ją tam ogólnie, jako brak należytej dbałości

²¹ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 83, a. 3 ad 1.

²² Tamże, a. 15, c.

²³ Tamże, a. 3.

²⁴ Tamże, a. 4.

we wszystkim, co się robi. Jasnym jest wszakże, że niedbałość najciężej obciąża sumienie tam, gdzie idzie o cześć należną Bogu i służbę, jaką Mu jest człowiek winien.

Wiemy dobrze, jaką szkodę przynosi zarówno życiu społecznemu, jak i własnemu postępowi duchowemu ten brak napięcia woli w spełnianiu obowiązków, to robienie wszystkiego „byle jak”, „aby zbyć”, to odkładanie załatwienia nieraz najważniejszych spraw na ostatnią chwilę i uspokajanie się, mówiąc „jakoś to będzie”, albo nawet nie podejmowanie najkonieczniejszych zadań, których konieczność się jasno widzi, przez jakąś opieszałość, która opanowała wolę. Doskonale to wyjaśniał Fredro w bajce „Trzeba by”.

Dla oznaczenia tych niedomagań dbałości i staranności używamy wyrazów — niedbałość lub niedbalstwo, ospałość, opieszałość, gnuśność, zaś gdy idzie o brak gorliwości w służbie Bożej — oziębłość.

Zaznaczywszy, jak to w poprzednim rozdziale powiedzieliśmy, konieczność tego czynnika roztropności, jakim jest dbałość²⁵, św. Tomasz teraz — w q. 54. daje dokładniejszą analizę jej braku i skutków, jakie on za sobą pociąga. Może bowiem doprowadzić aż do grzechów śmiertelnych i to z dwóch względów: najpierw przez zaniedbanie czegoś, co jest konieczne do zbawienia. Następnie zaś z racji pobudki takiego zaniedbania, która — gdy jest pogardą dla wymagań Bożych — może przyprawić o grzech śmiertelny tam nawet, gdzie nie idzie o rzeczy konieczne do zbawienia.

Św. Tomasz w kilku miejscach tej kwestii²⁶ przypisuje niedbałość samemu rozumowi. Jasnym jest jednak z innych ustępów²⁷, że ma on na myśli brak należytego wysiłku woli w czynności rozumu praktycznego. Wobec ciągłego przenikania się nawzajem czynności rozumu i woli w naszej działalności praktycznej, nieraz w toku rozumowania przypisuje się czynności woli rozumowi, i na odwrót — czynności rozumu woli. Św. Tomasz jasno to zapowiedział²⁸.

Mamy tedy w nauce o niedbałości doskonale uzupełnioną naukę o gorliwości. Pokazuje nam ona, na co się narażamy, gdy się wewnętrznie opuszczamy, gdy obniżamy to napięcie woli, z którym winniśmy robić wszystko, co jest w zakresie naszych obowiązków. Niedbalstwo w służbie Bożej jest szczególnie grzeszne, gdyż dotyczy zobowiązań względem Boga. Wszyscy chrześcijanie je mają

²⁵ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II–II, q. 47, a. 9.

²⁶ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II–II, q. 54, a. 1c i 2.

²⁷ Por. św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II–II, q. 54, a. 2, 3 i a. 9c.

²⁸ W: św. Tomasz, *Suma Teologiczna* I–II, q. 14, a.1, 1.

na mocy Chrztu św., ale jeszcze większej wagi są one u tych, którzy się jeszcze ponadto zobowiązali ślubami do zachowania rad ewangelicznych. Kto dobrowolnie, nie przymuszony przez nikogo, obiecał Bogu całe swe życie oddać na Jego służbę, winien chętnie i gorliwie spełniać swoje obietnice, inaczej tamuje dopływ łaski i naraża się na ciągłe obniżanie lotu w dążeniu do doskonałości. Źródła radości z Boga i Jego Opatrzności będą stopniowo wysychać w jego duszy, zacznie ją powoli ogarniać smutek, który cierpliwość coraz słabiej będzie uśmierzać; i gdy się na tej pochyłej drodze nie zatrzyma, gotów z czasem dojść aż do zniechęcenia Bogiem i jego dobrem na świecie, a wreszcie nawet do nienawiści Boga. Mało kto na szczęście tak głęboko upada, ale wielu niestety wchodzi na tę drogę, która odwraca od doskonałości. Początek zaś zła jest niedbałość, brak czuwania nad gorliwością, nad tym, aby dla Boga wszystko robić jak najlepiej.

MIECZYŚLAW GOGACZ

ZAGROŻENIE INTELEKTU. DOMINUJĄCE PRĄDY UMYSŁOWE¹

1.1. Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu

Człowiek każdych czasów na wszystkich poziomach życia umysłowego w jakimś stopniu bierze udział w życiu kulturalnym swojego kraju czy kręgu kulturowego, a często ocenia wartość postaw i prądów umysłowych, którym podlega. Człowiek dzisiejszy umie korzystać z informacji radiowych, telewizyjnych, z czasopism, publikacji książkowych tak beletrystycznych, jak i popularnonaukowych, ogląda filmy, bywa na wystawach dzieł sztuki, w teatrze, na występach zespołów artystycznych, na spotkaniach z pisarzami, działaczami społecznymi, na wykładach, i tą drogą nie tylko poznaje różne problemy szeroko pojętego życia kulturalnego, lecz także w nim uczestniczy, przyjmuje za swoje różne wartości kulturowe, przyswaja je sobie, żyje nimi. Przy mniejszej samodzielności umysłowej poddaje się prądom i tendencjom, obecnym w kulturze, przy większej wybiera postawy, opinie i rozwiązania. Umie zająć wobec nich stanowisko pozytywne lub negatywne, a często umie dostrzec źródła tych wszystkich szczegółowych spraw i rozwiązań, proponowanych w przeróżnych informacjach, według których myśli i działa. Najważniejsza jest tu właśnie sprawa źródeł tych wszystkich działań kulturowych, czyli tworzenia i wyboru wartości kulturowych, którymi człowiek żyje na co dzień. Źródłami zajmują się specjaliści, zwykły człowiek otrzymuje jakieś już gotowe rozwiązania, propozycje, wnioski i formuły. Jest nimi objęty, wchłania

¹ Pierwodruk: M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 11–36.

ich sens, a jednocześnie świadomie lub mniej świadomie przyjmuje, tkwiącą w tych rozwiązaniach, propozycję wizji bytu i koncepcji człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że motywem, punktem wyjścia i po prostu źródłem każdej sumy wartości kulturowych danego kręgu jest jakaś świadomie lub nieświadomie przyjęta, a często tworzona teoria rzeczywistości, jakąś jej ewentualnie wizja, więcej lub mniej sprecyzowana, uzasadniona i realizowana. Źródłem tym jest także teoria człowieka, z którym związana jest kultura, dla niego i przez niego tworzona.

Śledząc więc rozwój, kształtowanie się i przejawy kultury, a głównie prądy umysłowe, rejestrowane i rozwijane w książkach i czasopismach, człowiek dzisiejszy lepiej lub gorzej urabia sobie obraz całości życia umysłowego swojego środowiska i kraju, uświadamia sobie typ informacji, jej genezę, wpływające na nią postawy i tendencje, rozróżnia kierunki rozwiązań i na swoją miarę ocenia wartość proponowanych formuł.

Specjaliści wiedzą, że akcentowanie przeżycia, jako przedmiotu analizy filozoficznej i źródła działań ludzkich wskazuje na tendencję, która otrzymała nazwę egzystencjalizmu. Egzystencjalizm właśnie podkreśla, że przeżycie jest motywem i motorem umysłowej refleksji, urabiającej na tym materiale sprawę postaw i problemów. Odbiorca tej propozycji orientuje się na swój sposób, że można w tym ujęciu zaakcentować miłość, wolę, wolność i skierować uwagę ku propozycjom, z których wynika wybór różnych pozaintelektualnych źródeł i warunków poznania ludzkiego, działania, a tym samym charakteru kultury.

Nie wymieniamy w tym miejscu cech współczesnej kultury umysłowej. Chodzi bowiem tylko o stwierdzenie, że tego typu tendencje zagrażają intelektowi, skoro usuwa się go ze źródeł poznania i działania ludzkiego, to znaczy ze źródłem kultury, a na jego miejsce wprowadza się przeżycie wyraźnie uczuciowe, intuicję, prowadzące do rozwiązań relatywistycznych, umownych, w ogóle względnych, w sumie pozaintelektualnych.

O zagrożeniu intelektu informuje więc nas sama kultura, którą żyjemy, składające się na nią postawy i prądy umysłowe, charakter publikacji i sposób uzasadniania ludzkich działań.

Aby więc w pełni uświadomić sobie to zagadnienie, trzeba kolejno zanalizować postawy i prądy umysłowe współcześnie aktualne w kulturze umysłowej, składające się na nią i stanowiące tę kulturę. Trzeba także dostrzec i omówić już sformułowane, konkretne teorie rzeczywistości i teorie człowieka, ponieważ

w tych teoriach mieści się i z nich wynika stosunek do intelektu, do problemu jego roli w poznaniu, opinia o jego rzeczywistości i naturze.

1.2. Określenie postawy umysłowej

Najbardziej właściwym sposobem wykrycia cech współczesnej kultury umysłowej byłaby analiza czynności i wytworów, stanowiących kulturę. Można by więc wziąć na warsztat reprezentatywne dla życia umysłowego w świecie czy w Polsce czasopisma lub książki i śledzić w nich, a jednocześnie rejestrować te akcenty, które najczęściej się powtarzają. Uzyskalibyśmy wtedy statystyczny i empirycznie uzasadniony obraz postaw i prądów umysłowych, stanowiących swoiste dno, czy źródło czytanych wypowiedzi. Robota taka, jeśli by miała być starannie i odpowiedzialnie przeprowadzona, wymagałaby nie tyle czasu, ile raczej osobnej książki, a co najważniejsze byłaby trochę zbyteczna. Możemy bowiem rozpocząć analizę wprost od rozważania charakteru postaw i prądów umysłowych, o których informują czytelnika publikowane dyskusje między zwolennikami tych różnych postaw i prądów umysłowych, a nawet filozoficznych kierunków. W dyskusjach wymienia się te postawy i prądy umysłowe. Ustalmy jednak najpierw, co należy rozumieć przez postawy umysłowe, prądy, czy kierunki.

1.2.1. Postawa umysłowa a uporządkowany zespół twierdzeń

Rozpocznijmy od stwierdzenia, że jakiś uporządkowany zespół twierdzeń, czy to z zakresu problematyki artystycznej czy nawet filozoficznej, jest konsekwencją uprzednio świadomie lub nieświadomie przyjętych punktów wyjścia. Po prostu istnieje zależność między danym zespołem twierdzeń a punktami wyjścia, czyli jakimiś pierwszymi zdaniem, które warunkują i uzasadniają tezy danego, uporządkowanego zespołu twierdzeń. Ta zależność jest więc tego typu, że wszystkie twierdzenia w danej grupie twierdzeń konsekwentnie lub mniej konsekwentnie wynikają ze zdań pierwszych tego zespołu twierdzeń. Zespół twierdzeń, który jest uporządkowany i uzależniony od przyjętych zdań pierwszych, możemy nazwać systemem twierdzeń. Taki system

bywa naukowy lub nienaukowy zależnie od tego, co rozumie się przez naukę i za którą z definicji nauki ktoś się opowiada. Zresztą ta sprawa nie jest w tej chwili ważna. Ważna jest dla potrzeb tego paragrafu dostrzeżona przez nas zależność między zdaniami pierwszymi a zespołem twierdzeń, wynikających z tych zdań pierwszych. Metodologowie nauk i historycy filozofii wiedzą o tej zależności, umieją ją na konkretnym materiale wykazać i uzasadnić. Nas interesuje pytanie, dlaczego ktoś uznał dane zdania pierwsze, z których wyprowadza dalsze twierdzenia? Powody i motywy uznania tych zdań pierwszych leżą więc poza systemem twierdzeń. Poza tym systemem twierdzeń zostaje też cała problematyka i teorie uznawania zdań pierwszych systemu. Właśnie ten zespół motywów i uzasadnień, dla których przyjmuje się zdania pierwsze i wyjściowe systemu, nazywamy postawą umysłową.

Powtórzmy więc, że termin „system” będzie oznaczał w sensie statycznym zespół twierdzeń uporządkowanych i zależnych od punktu wyjścia, zespół stanowiący jakąś całość w znaczeniu rozwiązań problemowych, czyli systematycznych. Ten sam zespół twierdzeń w znaczeniu tendencji rozwiązań, czy ruchu umysłowego, działającego od dawna do dzisiaj lub wyznaczającego dla przyszłości jakieś perspektywy rozwiązań, a więc zespół twierdzeń w znaczeniu historycznym i dynamicznym, będziemy nazywali kierunkiem. System i kierunek oznaczają nam dość spokrewnione zespoły twierdzeń. Ich analizą zajmiemy się w drugim rozdziale. Pozostaniemy przy problemie postaw umysłowych.

Jeżeli przez postawę umysłową rozumiemy zespół motywów i uzasadnień, dla których przyjmujemy jakieś zdanie pierwsze uznawanej przez nas całości jakiegokolwiek systemu twierdzeń, to możemy pytać nie tyle o charakter tych motywów, lecz także o genezę i wytłumaczenie całej motywacji.

Nie chodzi tu o socjologiczne czy psychologiczne wyjaśnienia. Problem niepotrzebnie by się rozszerzył. Chodzi o metodologiczną czy raczej swoiście porządkującą analizę, w wyniku której zrozumielibyśmy strukturę postawy umysłowej. Na tę strukturę wskazuje pytanie: czym jest postawa umysłowa?

Postawę umysłową już określiliśmy jako zespół motywów, dla których przyjmuje się zdanie pierwsze danego systemu twierdzeń. Szukajmy bliższych określeń w rozróżnieniu postawy i światopoglądu.

1.2.2. Postawa umysłowa a światopogląd

Aby jasno wyodrębnić i opisać postawy ludzkie, wielu socjologów, psychologów, pedagogów i wielu innych uczonych usiłowało przede wszystkim odróżnić postawę i światopogląd. Wydaje się, że to rozróżnienie należy utrzymać. Dodajmy też, że postawa jest czymś metodologicznie, a nie zawsze psychologicznie, pierwotniejszym niż światopogląd. Przez światopogląd rozumie się „zespół przekonań i postaw, zespół twierdzeń i norm, który w oczach zwolennika czy wyznawcy stanowi spójny, całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje) porządkujący (wartościujący i normujący) postępowanie względem siebie i otoczenia”. A „tendencję do całkowitego uporządkowania swego postępowania i ustalenia sensu swego życia”² filozofowie nazywają poszukiwaniem światopoglądu. Także z powyższego określenia światopoglądu wynika, że przekonania i postawy są częścią składową światopoglądu. A skoro składają się na światopogląd, który nie jest systemem, lecz sumą luźno powiązanych postaw, niektórych twierdzeń i norm, są od niego wcześniejsze, bardziej pierwotne jako jego elementy składowe.

Skoro światopogląd to suma postaw, norm i różnych filozoficzno-religijnych twierdzeń, nie zawsze metodycznie uporządkowanych, stanowiących obraz rzeczywistości, a nie jej systematyczną teorię, sam zespół postaw moglibyśmy w takim razie nazwać prądem umysłowym, taką więc orientacją, która stanowiąc całość postaw powoduje wybór danego światopoglądu, czy wprost kierunku filozoficznego lub religijnego. Od postaw, albo tylko od światopoglądu, ewentualnie i od postaw, i od światopoglądu logicznie a nie zawsze faktycznie zależałyby wybór danego systemu bądź to religijnego, bądź filozoficznego.

Logiczna więc kolejność zależności między zakresami uzasadnień byłaby następująca: postawa, prąd umysłowy, światopogląd, system (kierunek). Jest to kolejność dość teoretyczna, ponieważ praktycznie może być tak, że wybór religii, kierunku artystycznego, czy systemu filozoficznego, zależy wprost od postaw umysłowych. A jeżeli tak jest, to wybór danej filozofii czy religii jest zależny też od motywacji światopoglądowej, ponieważ na światopogląd składają się też postawy umysłowe.

² A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 33–34.

Można twierdzić, że światopogląd jest związany bardziej „z konkretnym zespołem treści, z tym, co o świecie, ludziach, wartościach sądzimy. Postawa zaś charakteryzuje samego człowieka, to, jaki on jest, jak reaguje na różne typy wartości, na co jest wrażliwy”³. Postawa więc szerzej, może nawet pełniej, wyraża człowieka, jego intuicje etyczne, sferę woli, uczucia, podczas gdy światopogląd świadczy głównie o przemyśleniach i stronie intelektualnej osoby ludzkiej. W każdym razie postawa stanowi swoiste dno i źródło światopoglądu. W niej uzasadnia się wybór światopoglądu.

To przeciwstawienie postawy i światopoglądu nie zmienia określenia postawy jako zespołu motywów i uzasadnień, dla których przyjmujemy jakiś metodycznie uporządkowany system twierdzeń, a przed nimi światopogląd. Raczej tłumaczy nam bardziej fakt, że przyjęcie jakichś zdań pierwszych, wyznaczających określony kierunek filozoficzny, jest poprzedzony całym ogromnym zespołem nastawień, które mogą być maksymalizowane lub minimalizowane, pesymistyczne lub optymistyczne, krytyczne, obiektywne, konkretne⁴, lub jeszcze całkiem inne.

Postawa, określona jako całość intuicji i sfery woli i uczuciowej człowieka, to coś o wiele szerszego niż postawa umysłowa. O tę ostatnią najbardziej nam chodzi. Postawa umysłowa byłaby więc w jakimś sensie fragmentem lub syntezą tej szeroko pomyślanej postawy człowieka, jakimś jej nachyleniem w kierunku uzasadnienia tego, czym człowiek istotnie żyje. A człowiek żyje głównie treściami intelektualnymi. Owszem, w sposób pełny korzysta z woli i uczuć, ale równowagę i sens korzystania z nich ukazuje mu intelekt. Postawa umysłowa, akcentująca poznawczą stronę w człowieku, jest więc jakimś zasadniczym wyrazicielem tego człowieka i z tej racji zasługuje na specjalną uwagę.

1.3. Postawa umysłowa według egzystencjalizmu

Wspominaliśmy o tym, że w socjologii, psychologii, pedagogice, zajmowano się często określeniem postawy umysłowej. Wydaje się, że to zagadnienie stało się specjalnie aktualne w naszych czasach. Można więc sądzić, że istnieje swoisty impuls, wywołujący zainteresowanie taką problematyką. Rzeczywiście

³ H. Bortnowska, *Światopogląd i postawy*, „Znak” 109–110(1963), s. 801.

⁴ Tamże, *passim*.

tym impulsem jest współczesny egzystencjalizm. Zagadnienie postaw jest właśnie typowym problemem egzystencjalizmu. Obecny we współczesnej kulturze umysłowej egzystencjalizm stawia to zagadnienie w centrum uwagi.

Obecności egzystencjalizmu we współczesnej kulturze umysłowej, nawet polskiej, nie trzeba specjalnie uzasadniać⁵. Świadczą o tym publikacje i głosy osób, dyskutujących z tym prądem.

W polskiej literaturze filozoficznej sprawę obecności egzystencjalizmu w kulturze ciekawie ujmuje A. Schaff. W książce *Marksizm a egzystencjalizm* Schaff pisze, że egzystencjalizm podejmuje zawsze niepokojące ludzi pytania o sens życia, o szczęście człowieka, wartość działania społecznego, pytania w ogóle dotyczące spraw i losu jednostki ludzkiej. Schaff uważa, że tych pytań nie można pozbyć się przez stwierdzenie ich bezsensowności, jak to czynił na przykład neopozytywizm. Pytania te trzeba podjąć. Zjawiają się one w różnych epokach i w różnym nasileniu. Powody tego nasilenia mogą być także różne. Otóż „nastrój depresji, rezygnacji, beznadziejności życia jednostki szamoczącej się z przemożnymi a irracjonalnymi siłami”⁶, aktualny po pierwszej i drugiej wojnie światowej, kierował ludzi także w Polsce do egzystencjalizmu, w którym pytania o sens życia ludzkiego, jego los i szczęście właśnie były podejmowane i rozwiązywane. „Kariera egzystencjalizmu — pisze Schaff — była u nas w dużym stopniu dziełem naszych własnych rąk, ściślej była skutkiem naszej ideologicznej absencji”⁷. Wyjściem z tej sytuacji jest więc dla marksizmu program, według którego „należy podjąć zaniedbaną problematykę, udzielić odpowiedzi na zawarte w niej pytania”⁸. Wynika z tych wypowiedzi, że marksizm chce zbudować w swym systemie sobie właściwą eschatologię i że odpowiedzi egzystencjalizmu są dla marksistów nie do przyjęcia. Wynika także i to, że egzystencjalizm jest nie tylko obecny we współczesnej kulturze umysłowej, lecz że jest także problemem. Jest problemem i to nie tylko dla marksizmu.

Dlaczego egzystencjalizm jest problemem z punktu widzenia sprawy obrony intelektu? Zrozumiemy to, gdy odpowiemy na pytanie: czym jest egzystencjalizm?

W ujęciu A. Stanowskiego, „egzystencjaliści, czyniąc zasadniczym przedmiotem swych rozważań egzystencję, mają na myśli nie istnienie w ogóle, ale istnienie

⁵ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.

⁶ A. Schaff, *Marksizm a egzystencjalizm*, Warszawa 1961, s. 16.

⁷ Tamże, s. 19.

⁸ Tamże, s. 20.

człowieka, właściwy mu sposób istnienia. Chodzi tu zresztą nie tylko o to, jak naprawdę, w rzeczywistości istnieje człowiek, ale o to, jak on to swoje istnienie przeżywa, jak mu się ono jawi”. „Filozofia nie może ograniczać się do opisywania i wyjaśniania rzeczywistości, do tworzenia obiektywnego jej obrazu — musi określać naszą postawę, nasz osobisty stosunek do rzeczywistości, musi nas angażować”⁹.

Zanotujmy więc, że przedmiotem analizy filozoficznej w egzystencjalizmie, tym, co interesuje egzystencjalistę i tym, co on bada, jest przeżycie człowieka, „nasz osobisty stosunek do rzeczywistości” i do siebie. Nie chodzi zresztą tylko o opisanie przeżycia, lecz i o jakiś jego wybór, ocenę, wartościowanie, o całe nasze zaangażowanie się w to przeżycie. Dzięki temu zaangażowaniu człowiek pewne przeżycia akceptuje, pewne odrzuca. Kryterium wyboru przeżyć stanowi tu ich autentyczność. Ale przeżycie autentyczne dla egzystencjalisty nie oznacza przeżycia prawdziwego w sensie klasycznego rozumienia prawdziwości, jako zgodności poznania z rzeczywistością. Przeżycie autentyczne to tyle, co przeżycie w tej oto chwili istotnie wyrażające człowieka. Człowiek jest taki, jakie są teraz jego przeżycia. Suma tych przeżyć legitymuje człowieka, określa go, wyznacza jego postępowanie, stanowi o jego postawie życiowej. „Człowiek jest taki oto, ponieważ pewną postawę przeżywa jako autentyczną; rzeczywistość jest taka oto, ponieważ pewną postawę w stosunku do niej człowiek przeżywa jako autentyczną. Przeżywanie pewnych postaw jako autentycznych stanowi więc kryterium prawdy, a nie odwrotnie”¹⁰.

Krótko można powiedzieć, że według egzystencjalizmu, to nie rzeczywistość rozstrzyga o tym, jaka i czym jest, lecz rozstrzyga o tym człowiek, przeżywający w tej chwili świat i siebie. W tym przeżywaniu człowiek zresztą odkrywa rzeczywistość, odkrywa siebie, wartość i sens przeżywania tej oto chwili, granicę między bytem i niebytem, swoją czasowość, swój los.

Te wszystkie sprawy człowiek odkrywa głównie w sytuacjach granicznych, to znaczy w tych przeżyciach, których analiza najbardziej pokazuje sens i wartość życia ludzkiego. Takim przeżycie dla Kierkegaarda jest lęk, dla Heideggera obawa przed zagubieniem się człowieka w anonimowej konwencji, likwidując odrębność przeżyć i zmuszając do przeżywania tak, jak „się” przeżywa; dla Sartre’a odraza wobec bezmyślnych, nieświadomych swego istnienia rzeczy; dla Ca-

⁹ A. Stanowski, *Egzystencjalizm*, „Znak” 48(1958), s. 688 i 686.

¹⁰ Tamże, s. 689.

musa bezsens życia, dla Marcela wierność ludziom, których wybraliśmy, zaufanie im i wiara, składające się na postawę otwartą. Przy tej postawie spotykamy się z drugim człowiekiem, dopuszczamy go do spraw swego wnętrza, dzielimy się z nim sobą, a tym samym dla nas samych odkrywamy siebie.

Dodajmy też, że według Marcela „każde zagadnienie, przed którym stajemy, ujmujemy bądź jako problem, bądź jako tajemnicę. Stawiając problem patrzymy niejako z boku na coś, co jest na zewnątrz nas i o czym chcemy wytworzyć sobie opinię, która zaspokoi naszą ciekawość, ale która nie będzie nas zobowiązywała. Przed tajemnicą stoimy wtedy, gdy stawiamy pytanie dotyczące czegoś, co jest w jakiś sposób wewnątrz nas... Tajemnica wciąga nas osobiście i angażuje, jesteśmy w niej. Kiedy zamiast stawać przed tajemnicą, stawiamy problem, podkreślamy związki łączące nas z rzeczywistością, słyszymy niesłuchanie nasz stosunek do niej i uniemożliwiamy sobie jej zrozumienie”¹¹.

W tym rozróżnieniu problemu (jako czegoś poza nami) i tajemnicy (jako czegoś w nas i nas konstytuującego) Marcel powtarza i uzasadnia przyjętą przez wszystkich egzystencjalistów różnicę między przeżyciem a problemem. Wyraża to terminem „być i mieć”. Jestem tym, co przeżywam. Jestem taki, jakie są moje przeżycia. Wszystko inne jest poza mną, jest obce, zagrażające człowiekowi.

Każdy egzystencjalista, jakkolwiek inaczej, realizuje w swych analizach typowy i charakterystyczny dla egzystencjalizmu schemat: rozważam autentyczne przeżycie, jakąś dla siebie w tej chwili ważną sytuację graniczną i szukam wyjścia, obrony przed zagrożeniem, to znaczy szukam sensu swojego istnienia, zrozumienia tego, czym jestem dzięki aktualnym przeżyciom.

Zauważmy więc, że cały człowiek przeżywa, że jest sumą swych przeżyć i że przeżycia go konstytuują. Cały też człowiek jest filozofującym podmiotem. Intelekt nie jest wobec tego czymś w człowieku istotnym. Istotna jest postawa, czyli całość przeżyć, określających i wyznaczających sposób zachowania się człowieka wobec czegoś, co przeżywa. Człowiek przeżywa świadomie. Jest to więc postawa świadoma, postawa charakteryzująca się umiejętnością oceny i wyboru, które zależą od nadania wartości temu, co przeżywa. To rozpoznawanie spraw, zdolności oceny i wyboru wskazują na postawę umysłową, lecz nie na intelekt jako źródło ocen, na taką więc postawę, w której na równi z intelektem inne pozaracjonalne czynniki rozstrzygają sprawy, kierują działaniem człowieka i reprezentują go.

¹¹ Tamże, s. 686.

Wydaje się, że z tych wszystkich analiz wynika jedno: nie intelekt, lecz postawa, jako suma wszystkich przeżyć człowieka, jest podstawowym źródłem i racją decyzji ludzkich, ludzkiego działania i myślenia.

Trudno oprzeć się przekonaniu, że takie postawienie sprawy jest umniejszeniem roli intelektu w poznaniu i przyjęciem obok niego lub na jego miejsce dość irracjonalnych, intuicyjnie wybieranych czynników. Z tej racji egzystencjalizm zagraża intelektowi.

Egzystencjalizm nie operuje systemem twierdzeń nawet w filozoficznych traktatach Sartre'a, czy Marcela. Raczej, jak mówią specjaliści, wypowiada się językiem subiektywnym w formach literackich: poezji, dramacie, dzienniku, powieści, eseju. Chce budzić i wywoływać w słuchaczu czy czytelniku przeżycia, które uważa za istotne dla człowieka, a które najczęściej nie są przeżyciami tylko intelektualnymi. Chce tworzyć postawy. Z racji tak wielu środków oddziaływania i wpływu na ludzi, egzystencjalizm nie jest już tylko postawą jednostki, czy grupy ludzkiej, i nie jest wyłącznie światopoglądem. Nie będąc też systemem czy kierunkiem filozoficznym, jest wobec tego prądem umysłowym, takim więc zespołem postaw, podstaw, taką orientację umysłową, która wpływa na wybór ludzkich światopoglądów i kierunków filozoficznych, albo powoduje zatrzymanie się na etapie tylko intuicyjnych i irracjonalnych nastawień, wyznaczonych przez pozaintelektualne przeżycia człowieka, nastawień stanowiących ostateczną motywację myślenia i działania ludzkiego. Suma tych nastawień to charakterystyczna cecha egzystencjalizmu, tego więc prądu umysłowego, który konstruując i wywołując postawy ludzkie zagraża intelektowi. W postawach bowiem akceptuje przeżycia często pozapoznawcze i przyznaje im rolę źródeł poznania ludzkiego.

1.4. Intuicjonizm — prąd towarzyszący egzystencjalizmowi

Spośród prądów umysłowych, zagrażających intelektowi, jako pierwszy został wybrany i omówiony egzystencjalizm. Stało się tak dlatego, że obecność egzystencjalizmu we współczesnej kulturze umysłowej najłatwiej stwierdzić, że egzystencjalizm najbardziej gwałtownie atakuje intelekt. A zastanawiając się nad tym, że egzystencjalizm w dużym stopniu lub w ogóle usuwa intelekt ze źródeł poznania i wprowadza obok niego lub na jego miejsce przeżycie

pozaintelektualne, które stanowi jakąś zasadę wyboru działania ludzkiego, dochodzi się do pytania, co właściwie w tym przeżyciu decyduje o wyborze. Czym kieruje się czytelnik wybierając coś, czy oceniając świat i siebie? Wydaje się, że egzystencjalista mimo wszystko formułuje i kształtuje swoje postawy na zasadzie jakiegoś wyczucia. Jeżeli tak jest, to możemy przypuszczać, że tym dnem i racją wyboru jest swoista, pozaintelektualna intuicja. Intuicja tłumaczy naturę egzystencjalizmu. Egzystencjalizm więc czerpie z intuicjonizmu. Intuicjonizm, jako prąd umysłowy, musi być tam, gdzie jest egzystencjalizm. Należy więc zanalizować także intuicjonizm.

O intuicji nawet w filozofii pisze się teraz dość dużo. Zawarta w publikacjach wiedza jest nam jednak tylko częściowo potrzebna, ponieważ kulturę umysłową przebiegają prądy zazwyczaj mało sprecyzowane i dość ogólnie nastawiające uwagę ludzką. To oczywiście jest powodem dodatkowego niebezpieczeństwa, polegającego na tym, że na przykład pod intuicję podciąga się wiele najróżnorodniejszych postaw i że tym wybranym, magicznym źródłem, jako najwyższym autorytetem, motywem i argumentem, tłumaczy się działanie ludzkie.

W czasach współczesnych najmocniej lub może pierwszy w takim stopniu zaakcentował pozaintelektualną intuicję Bergson. Uznał ją właśnie za źródło poznania i przeciwstawił intelektowi, któremu zarzucił schematyzowanie świata, dzielenie go na statyczne części, sztuczne i nieujmujące płynnej, żywej, wciąż zmieniającej się jego natury. Tę naturę odbiera intuicja, pokrewna światu. Intuicja ta bowiem jest siłą biologiczną człowieka, tak jak biologiczny jest świat. Tak pomyślana intuicja oczywiście zastępuje intelekt, wypiera go, sama jest źródłem poznania.

Twórcy późniejszych kierunków filozoficznych, fenomenologowie i egzystencjaliści, zinterpretowali intuicję inaczej sięgając do wzorów bliższych ujęciom Descartesa. Według nich, intuicja w swej naturze jest czymś pozabiologicznym. Dla fenomenologów jest sposobem działania intelektu, dla egzystencjalistów jest racją selekcji przeżyć.

We wszystkich jednak wypadkach intuicja charakteryzuje się takimi właściwościami, jak bezpośredniość poznania przedmiotu, zmysłowa lub intelektualna jego naoczność czy obecność, jak szybkość ujęcia, całościowość, jednorazowość, spontaniczność, prostota, dokładność, oczywistość i pewność¹².

¹² Z. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” XII (1964), z. 1, s. 126.

W rozdziale o *Naturze intelektu* zobaczymy, że intelekt nie w ten sposób pracuje, że i z racji tego, czym jest, działa inaczej, że wobec tego intuicjonizm nie tłumaczy poznania ludzkiego i nie odkrywa nam prawdy o intelekcie, a więc i o człowieku.

Można pomyśleć intuicję, jako studium, czy formę poznania intelektualnego. Tak ją rozumieją zwolennicy na przykład filozofii arystotelesowsko-tomistycznej¹³. Nie traktują więc jej jako czegoś, wykluczającego intelekt.

Potocznie rozumiany intuicjonizm polega właśnie na tym, że intuicję przeciwstawia intelektowi, że widzi w niej doskonalsze, bardziej szerokie źródło poznania, a tym samym bardziej informujące i z tej racji prawdziwie pokazujące rzeczywistość, wnikające w nią głębiej, ukazujące prawie „korzenie” bytu. Takiej informacji, takiego ujęcia człowiek oczywiście chętnie szuka. I wydaje mu się, że ufając tym zapewnieniom na tej drodze więcej i pewniej poznaje rzeczywistość.

Przy bliższej analizie okazuje się, że w pozaintelektualnej intuicji jest dużo procent dowolności, że intuicja także jest w jakiś sposób kierowana, że nie stanowi ostatecznego źródła poznania, że styka człowieka z rzeczywistością zbyt dużą płaszczyzną różnych receptorów, z których każdy podlega swoistym prawom działania, wyznaczonym przez naturę tego, czym jest.

Intuicja pozaintelektualna jest więc zawodna. Jest zawodna głównie z tej racji, że nie można w niej odróżnić źródła działania i samych działań. W swej strukturze jest swoistą tożsamością natury i sposobów działania. Ktoś, kto uważa, że rozdzielenie tych dwu porządków nie jest ważne, może być skłonny do zaufania intuicji. Intuicja poza tym działa szybciej niż intelekt. Dostarcza natychmiast całej sumy sądów o rzeczy i pozornie pełniej ją pojmuje. Ale tylko pozornie. Tworzenie pojęć i sądów jest czynnością złożoną. Tym bardziej więc człowiek powinien te sądy sprawdzić i badać cały mechanizm ich powstawania, aby nie ulec błędom i przekonać się o prawdzie.

Prąd umysłowy, nazywany intuicjonizmem i prądy na nim oparte, jak egzystencjalizm, często subtelnie ukrywające przyjmowane przez siebie źródło poznania lub nie uświadamiające sobie, że takie źródło przyjmują, zagrażają intelektowi. To zagrożenie polega na tym, że pomijając intelekt kierują człowieka do wszystkich pozaintelektualnych źródeł poznania, w sumie do irracjonalizmu. Właśnie postawy umysłowe, konstruowane w oparciu o przeżycia

¹³ Tamże, s. 127.

uczuciowe i tkwiąca w ich naturze pozaintelektualna intuicja jako zasada oceny przeżyć, wyznaczają i kierunkują prąd, który nazywa się irracjonalizmem.

1.5. Irracjonalizm

Ustalmy najpierw cechy, czy znaki rozpoznawcze kogoś, kogo uważa się za irracjonalistę. W opinii potocznej irracjonalistą jest ten człowiek, którego wypowiedzi są niesprawdzone i nie zawsze dające się uzasadnić. Jest to dalej ktoś, kto przyjmuje pewne twierdzenia na podstawie danych pozarozumowych, jak intuicja, przeświadczenie, czy zaufanie. Wymienione cechy mogą być punktem wyjścia w określeniu całej postawy i prądu, zwanego irracjonalizmem.

Irracjonalizm jest prądem umysłowym, podkreślającym wartość pozaintelektualnej intuicji, motywów emocjonalnych w działaniu człowieka, rolę woli i wyłączności, wprost jedyności tych źródeł poznania, które są przeciwieństwem intelektu.

Irracjonalizm może być teoriopoznawczy i metafizyczny¹⁴. W sensie teoriopoznawczym, czyli ze względu na poznawczy kontakt człowieka ze światem, irracjonalizm jest postawą, a nawet prądem, według którego poznanie ludzkie w swej naturze jest pozaracjonalne i równouprawnione z poznaniem racjonalnym, to znaczy w równym stopniu oba źródła (racjonalne — rozumowe i irracjonalne — pozarozumowe) informują o rzeczywistości. Dla niektórych irracjonalistów poznanie pozaracjonalne jest bardziej zgodne z rzeczywistością niż poznanie racjonalne. Twierdzą, że pełniej i dokładniej niż przy pomocy intelektu człowiek ujmuje świat w kontakcie emocjonalnym, intuicyjnym i wolitywnym. Ta ostatnia grupa irracjonalistów najbardziej ostro występuje przeciw intelektowi.

Irracjonalizm w sensie metafizycznym, to znaczy ze względu na pytanie o to, jaki jest byt, jakie są rzeczy, polega na przyjęciu tezy, że byt sam w sobie jest nieracjonalny, a nawet sprzeczny. W związku z takim stanem rzeczy nie można rzeczywistości ujmować intelektem. Można ją właśnie odczuwać, można ją chcieć, nawiązywać do niej, włączać się w nią lub od niej uniezależnić.

Przy takim rozumieniu możliwości skontaktowania się człowieka z rzeczywistością cały szereg pytań, problemów i analiz musi się znaleźć w porządku

¹⁴ Por. A. Stępień, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź” 9/41 (1961), s. 29.

pozarozumowym. Irracjonalizm nie kwestionuje metod i słuszności nauk szczegółowych, takich jak fizyka, chemia, medycyna i inne. Zostawia im jako ich przedmiot konkretne, materialne byty. A zagadnienia, które moglibyśmy ująć w pytania o sens życia, o los człowieka, o to wszystko, co stanowi dziedzinę filozofii, teologii lub religii, rozwiązuje na drodze pozarozumowej i przy pomocy metod, które wykluczają intelekt¹⁵.

Takie postawienie sprawy jest z góry akceptacją dowolności w rozwiązaniach, a przede wszystkim uniemożliwia kontrolę twierdzeń, ich sprawdzalność i komunikatywność. Twierdzenia są z konieczności subiektywne, a ich prawdziwość zupełnie względna. I siłą rzeczy irracjonalizm prowadzi do relatywizmu.

Należy stwierdzić dziwne powiązania i zależności jednych prądów umysłowych od drugich. Egzystencjalizm forsując jako źródło poznania mało określone, dowolnie wybrane przeżycie i szeroko pojętą postawę, stawia na równi z intelektem lub przed nim intuicję i intuicjonizm. Oba prądy, to znaczy egzystencjalizm i intuicjonizm, wyznaczają z kolei to wszystko, co nazywamy irracjonalizmem. Z drugiej strony, właśnie irracjonalizm uzasadnia i usprawiedliwia tezy egzystencjalizmu i intuicjonizmu. Można by nawet powiedzieć, że irracjonalizm jest prądem swoiście nadrzędnym w stosunku do egzystencjalizmu i intuicjonizmu, lub że je zawiera i wyznacza. Można też jednak przyjąć, że to one prowadzą człowieka do irracjonalizmu, jak gdyby do najwyższych motywów, uzasadnień i ostatecznego usprawiedliwienia swych tez. Jeśli intelekt nie jest zasadniczą drogą kontaktów z rzeczywistością, to słuszność wobec tego jest po stronie przeżyć, irracjonalnych postaw, pozaintelektualnej intuicji, uczuć i innych, bardzo wielu czynników pozarozumowych. Tymczasem jest inaczej. Przyjęcie twierdzeń irracjonalistycznych prowadzi do tylu trudności, że człowiek mimo wszystko przynajmniej chce się przekonać, jak wygląda sprawa intelektu. Jedną z takich trudności i perspektyw bardzo pesymistycznych, do których prowadzi irracjonalizm, jest relatywizm. Musimy więc do niego nawiązać.

¹⁵ K. Ajdukiewicz omawiając irracjonalizm w książce *Zadania i kierunki filozofii*, Kraków 1949, s. 76–77, twierdzi że irracjonalistami byli „przede wszystkim mistycy wszelkich odcieni”. Wyjaśnienie w tej sprawie zostało podjęte w tej książce (rozdział pt. *Natura intelektu*) w paragrafie omawiającym charakter poznania mistycznego.

1.6. Relatywizm

Człowiek, który swoją wiedzę o rzeczywistości opiera na pozaintelektualnej intuicji, wycuciu, emocjach, przeżyciu, postawach, czy dowolnie podjętych decyzjach, nie jest mimo wszystko całkiem pewny swojej odpowiedzi. Jeżeli zdecyduje się na tę niepewność, albo przypuszcza, że pewności co do twierdzeń o świecie nie uzyska i nie szuka sposobów nabycia pewności, przyjmuje relatywizm.

Relatywizm więc polega na przekonaniu, że to samo zdanie dla pewnych ludzi jest prawdziwe, dla innych fałszywe. Znaczy to, że dane zdanie raz jest prawdziwe, raz fałszywe, zależnie od okoliczności lub podmiotu poznającego, to znaczy człowieka, który kontaktuje się poznawczo z rzeczywistością. Relatywizm jest przekonaniem, że niektóre, a nawet wszystkie zagadnienia mogą mieć rozwiązania jedynie subiektywne. Z tej racji nie istnieje prawda, nie ma się pewności co do faktycznego stanu rzeczy, twierdzenia ogólne mogą być tylko umowne, intelekt nie jest w stanie uzyskać twierdzeń pewnych, w ogóle zależy od przeżyć, emocji i postaw. Nie trzeba dodawać, że relatywizm jest także atakiem na intelekt i że dalszą konsekwencją relatywizmu, w którym uznaje się za słuszne subiektywność i umowność, jako jedyne, możliwe do przyjęcia postawy, musi być konwencjonalizm lub rozpaczliwy wysiłek szukania pewności.

(Nie należy mieszać relatywizmu z krytycyzmem, który polega na wysuwaniu zastrzeżeń. Ktoś nie przyjmuje łatwo danej tezy, ponieważ widzi braki w jej sformułowaniu czy w uzasadnieniu. Przyjmuje dane twierdzenie wtedy, gdy zostanie przekonany o jego słuszności. Tak rozumiany krytycyzm jest twórczy, a nawet częściowo konieczny w myśleniu ludzkim. Czym innym jest też sceptycyzm, który polega na przekonaniu, że w ogóle nie jest możliwe wydawanie sądów prawdziwych i że istnieje całkowita ich nierozstrzygalność).

1.7. Skrajny racjonalizm

Nie każdy człowiek zdecyduje się na przyjęcie twierdzenia o całkowitej względności wyników naszego poznania, to znaczy nie każdy uważa, że relatywizm jest słuszny. Wielu ludzi właśnie gwałtownie poszukuje pewności, poszukuje też kryterium, pozwalającego uznać jakieś twierdzenie za pewne i poszukuje w ogóle źródła wiedzy obowiązującej w sposób niewątpliwy wszystkich ludzi.

Niektórzy filozofowie nieumiejący bronić poznania intelektualnego lub dyskwalifikujący intelekt jako źródło poznania, szukali pewności w objawieniu religijnym (np. Filon z Aleksandrii, apologeta Tertulian) lub w swoistym przeżyciu mistyków (np. Bergson). Szukali też pewności w doświadczeniu tylko zmysłowym i na nim budowali całą wiedzę o świecie. Pamiętajmy też, że egzystencjaliści oparli pewność sądów na przeżyciu tajemnicy, czyli tego, czym człowiek jest, a intuicjoniści na pozaintelektualnym odczuciu tego, co istotne w świecie. Inni znowu filozofowie, nie ufający doznaniom zmysłowym (jak Parmenides, Descartes czy Hegel), całą pewność wyników poznania ludzkiego związali wyłącznie z intelektem. Uznali intelekt za jedyne źródło wiedzy. Wykluczyli ze źródeł poznania zmysły, uczucia, wolę, przeżycia. Zaakceptowali zupełnie skrajnie drugi kraniec poznania, którym jest intelekt. Skrajny racjonalizm na pierwszy rzut oka jak najbardziej staje po stronie intelektu. Przy bliższej analizie okazuje się, że podkreślając jego wyłączność, jako źródło poznania, skrajny racjonalizm zniekształca informację o naturze intelektu, a negując jego powiązanie ze zmysłowymi władzami poznawczymi człowieka i przypisując intelektowi działanie z tej racji niezgodne ze stanem faktycznym, właśnie w swoim działaniu poznawczym ze zmysłami, dochodzi do wniosków i twierdzeń mijających się z prawdą o rzeczywistości. Skrajny racjonalizm więc, będąc w pewnym sensie obrońcą intelektu, zagraża mu przez zniekształcenie wiedzy o jego naturze i działaniu. Zagraża też prawdzie, która przybiera formę sądu, niemającego pokrycia w rzeczywistości.

Należy jednak najpierw rozróżnić racjonalność i racjonalizm. Racjonalność to tyle, co zgodność z rozumem, także z rozumem lub przede wszystkim z rozumem, to uznanie jakiejś sensowności praw logicznych i praw istnienia, zgoda na różnicę między niebytem i bytem, to w ogóle myślenie, które unika sprzeczności, nie przyjmuje twierdzeń o jakichś rzeczach jednocześnie się wykluczających i jest to po prostu uznawanie, że tylko wtedy jakieś twierdzenie można przyjąć, gdy wskaże się na rację, która to twierdzenie uzasadnia. Jest to także cecha działania umysłowego, scalającego czynności intelektu i woli, reakcje poznawczych władz zmysłowych i uczuć.

Racjonalizm w najlepszym razie jest jakąś radykalną wersją racjonalności, ale przez to jednak pozbawiającą się spokojnego rozważenia sprawy i pozbawiającą się słuszności. Można dodać, że w takim ujęciu racjonalizm nie zawsze jest racjonalizmem.

Racjonalność nie jest tym samym, co intelektualizm. Przez intelektualizm rozumie się uznanie swoistej przewagi i hegemonii intelektu wśród władz poznawczych. Intelektualizm widzi w intelekcie najwyższy przejaw działalności ludzkiej i najbardziej miarodajne źródło poznania, ale nie wyklucza takich źródeł poznania jak zmysły, uczucia, wola pod warunkiem, że są kierowane przez intelekt, podlegają mu, wspomagają go i z nim współpracują nad poznaniem rzeczywistości.

Żeby lepiej zrozumieć racjonalizm skrajny, określmy najpierw racjonalizm w ogóle. Wiemy, że przeciwstawia się przede wszystkim irracjonalizmowi. Tym samym odrzuca relatywizm, intuicjonizm i takie poznanie, które opiera się na uczuciu, przeżyciach i postawach. „Racjonalizm — według Ajdukiewicza — ceni takie poznanie, dla którego wzorem jest poznanie naukowe, albo dokładniej, którego wzorem są nauki matematyczne i przyrodnicze. Odrzuca zaś poznanie powołujące się na objawienie, wszelkie przeczucia, jasnowidztwa, magiczne wróżby itd.”¹⁶.

Ajdukiewicz dodaje, że według racjonalizmu „poznaniem naukowym jest tylko taka treść myślowa, która, po pierwsze — daje się drugiemu zakomunikować w słowach rozumianych dosłownie, tj. bez przenośni, porównań i innych pólśrodków przekazywania myśli. Po drugie — do tytułu poznania naukowego rościć sobie może pretensje tylko takie twierdzenie, o którego słuszności lub niesłuszności może się w zasadzie przekonać każdy, jeśli się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach zewnętrznych. Słowem poznanie naukowe jest poznaniem intersubiektywnie komunikowalnym i intersubiektywnie kontrolowalnym. Ta właśnie intersubiektywność jest — jak się zdaje — charakterystyczną cechą poznania racjonalnego. Racjonalizm, ceniąc tylko poznanie racjonalne, sprowadzałyby się więc do przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowanemu”¹⁷.

Racjonalizm wobec tego polega na zaakceptowaniu warunków poznania i uzyskiwania wiedzy, którą można by uznać za wiedzę naukową. Słusznie racjonalizm odcina się od wszelkiego rodzaju subiektywizmu, przeczuć i jasnowidztwa. Gdy jednak zaakceptuje się w nim także zerwanie z doświadczeniem, radykalnie przeciwstawiającym się empiryzmowi. Gdy poza tym podkreśli się, że tylko rozum informuje nas o rzeczywistości, aprioryzm staje się skrajnym aprioryzmem. (Aprioryzm umiarkowany głosi, że istnieją uprawnione twierdze-

¹⁶ Tamże, s. 72.

¹⁷ Tamże, s. 73.

nia, których treść jest wzięta z doświadczenia). Aprioryzm skrajny odrzucając wszelkie źródła poznania inne niż rozum, staje się w wyraźnej opozycji do irracjonalizmu i z racji swej skrajności jest identyczny ze skrajnym racjonalizmem.

Skrajny racjonalizm więc uznaje wyłącznie intelekt za źródło poznania. Ten akcent powoduje, że skrajny racjonalizm staje się zbyt wąski, że dogmatycznie przesądza jedność źródła.

Konsekwentnie myślący racjonalista skrajny ma dwie możliwe drogi rozwiązań filozoficznych. Albo przyjmuje, że ograniczony intelekt ludzki, jako źródło poznania rzeczywistości, wskazuje na istnienie nieskończonego Intelaktu, ale twierdzi, że istnieje wyłącznie intelekt ludzki. W pierwszym wypadku staje się deistą, w drugim — naturalistą o orientacji ateistycznej. Abelard, którego św. Bernard z Clairvaux tak gwałtownie atakował właśnie za skrajny racjonalizm, Descartes i Wolter, byli w różnym stopniu i na inny sposób w swej filozofii deistami. Często jednak, bardzo często, racjonalizm prowadzi filozofów do ateistycznego lub nawet panteistycznego naturalizmu.

I zauważmy także, że skrajny racjonalizm, wyolbrzymiając rolę intelektu w poznaniu ludzkim przez odrzucenie jego powiązań ze zmysłowymi władzami poznawczymi, nie potrafi wytłumaczyć powodów takiego postawienia sprawy. Właśnie dość dogmatycznie rzecz przesądza. Jeżeli więc uznanie intelektu za jedyne źródło poznania jest związane z założeniami, nieposiadającymi racjonalnego, a więc słusznego uzasadnienia, to racjonalizm skrajny staje się bliski irracjonalizmowi. Także bowiem przyjmuje swoją podstawową tezę w oparciu o coś, co nie jest skutkiem poznania intelektualnego, uzasadnionego i sprawdzonego. Przyjmuje bowiem tę tezę na zasadzie zaufania do intelektu. A zaufanie jest wynikiem działania woli ludzkiej, a przynajmniej nie tylko intelektu.

Skrajny racjonalizm więc zagraża intelektowi nie tylko przez to, że błędnie informuje o jego naturze i działaniu, lecz także dlatego, że ostatecznym uzasadnieniem jego twierdzeń, przynajmniej twierdzenia o jedyności intelektu jako źródła poznania, nie jest intelekt, lecz coś z porządku irracjonalnego. Jest więc skrajny racjonalizm swoistym kryptoirracjonalizmem. Jest nim także dlatego, że przyjmując za źródło poznania wyłącznie intelekt ludzki pozbawia się racjonalnego czynnika kontrolującego. Deizm za czynnik kontrolujący uznaje Intelakt Boski, dla naturalizmu tym czynnikiem jest przyroda. Jeżeli skrajny racjonalista nie chce być deistą, ani naturalistycznym scjentyistą, uzasadniającym jedyność intelektu czymś z porządku irracjonalnego. Innych możliwości nie ma.

1.8. Scjentyzm jako inna wersja skrajnego racjonalizmu

Od dawna na współczesną kulturę umysłową, nawet filozoficzną, co w Polsce jest specjalnie widoczne, wpływa prąd umysłowy, który nosi nazwę scjentyzmu. Twórcą tego prądu, nazywanego także popularnym pozytywizmem, jest K. Pearson (1857–1936). Prąd ten wyraża się przede wszystkim w całkowitym zaufaniu do nauk szczegółowych, głównie przyrodniczych i wyłącznie te nauki uważa za informatora o rzeczywistości. To przekonanie wywodzi się z tendencji pozytywistycznych, które negują możliwość metafizyki, czyli nauki ujmującej naturę rzeczywistości i warunki jej istnienia, a nawet sam fakt istnienia, przy pomocy metod innych niż w naukach szczegółowych. Ponieważ w pozytywizmie przez naukę rozumie się tylko naukę szczegółową, tym samym wyklucza się możliwość naukowego poznania istnienia świata na innej drodze, możliwość poznania niezdeterminowanego i uzyskania wiedzy innej niż na podstawie zespołu wrażeń.

Punktem wyjścia jest więc dla scjentyzmu teza o błędności i niemożliwości metafizyki, o niepoznawalności istnienia, o determinacji wydarzeń i postępowania, przekonanie, że cała wiedza wywodzi się z wrażeń, że moralność jest skutkiem działania społecznego.

Według Pearsona, pewność dają tylko nauki przyrodnicze. Matematyka z tej racji może być nauką tylko pomocniczą. Nauka przede wszystkim stwierdza fakty. Fakty te opisuje, a nie wyjaśnia. Nauka bowiem mówi jak jest, a nie dlaczego coś jest. Tak pomyślana nauka bada wszystko, co istnieje. Operuje pojęciami i prawami, jako środkami badań. Jej celem jest przystosowanie człowieka do otoczenia. Nauka uwalnia człowieka od zbytecznych pojęć i na tym uwalnianiu polega jej rozwój. Opiera się na rzeczywistości spostrzeganej. Z tej racji, poznanie, jak informuje spostrzeżenie, polega tylko na odbieraniu wrażeń. Świat wobec tego ma jednolitą naturę, mianowicie przyrodniczą. Wszystko istnieje jako przyroda, wszystko jest poznawalne i zrozumiałe. Nauka, której celem jest wspomniane już przystosowanie człowieka do otoczenia, ma służyć przede wszystkim rozumowi ludzkiemu, nad którego nie ma w rzeczywistości nic wyższego. Nauka ma pomagać rozumowi w realizowaniu wolnej myśli. W związku z tym w postępowaniu winno się realizować altruizm, utilitaryzm, liberalizm, elitaryzm. Nie istnieje nadprzyrodzoność, nie ma sensu teologia. Ewentualna religia jest sprawą czysto prywatną.

Zwróćmy uwagę na to, że według scjentyzmu wszystko jest przyrodą. Tak zwany rozum jest więc też częścią przyrody. A poznanie polega tylko na odbieraniu wrażeń. W sumie więc nie istnieje intelekt, jako byt różny od rzeczy materialnej. I nie intelekt, lecz nauki przyrodnicze mają rolę arbitra we wszystkich sprawach i problemach. Raczej więc one są „źródłem” poznania.

Nauki przyrodnicze, jako jedyne źródło wiedzy o rzeczywistości, uwalniają człowieka oczywiście od problematyki pozaprzyrodniczej i same spełniają zadania religijne: mają służyć rozumowi ludzkiemu, który jest najwyższą, czystą przyrodą.

Scjentyzm więc jest swoistą wersją skrajnego racjonalizmu, podkreślającego jedynność intelektu ludzkiego. W scjentyzmie ten intelekt ma naturę przyrody. Z tej racji można sprawę sformułować ostrożniej i przypuszczać, że scjentyzm w każdym razie przynajmniej wywodzi się ze skrajnego racjonalizmu w wersji naturalistycznej, prowadzącej do ateizmu. Ważne w tym wszystkim jest to, że zaakcentowanie intelektu wcale go nie broni. Intelekt tożsamy z przyrodą nie jest źródłem poznania. Odebranie intelektowi roli źródła jest atakiem na intelekt i bardzo istotnym zagrożeniem.

1.9. Wnioski

Chodziło w tym rozdziale o uzasadnione wyróżnienie tych prądów umysłowych, które zagrażają intelektowi. Punkt wyjścia i materiał analizy stanowiła współczesna, szeroko rozumiana kultura, ale głównie kultura umysłowa. Dało się w niej stwierdzić przede wszystkim czy może najłatwiej, obecność egzystencjalizmu. Nie ulega wątpliwości, że taki prąd umysłowy nie mógł pojawić się w „organizmie” kultury bez przyczyny. Szukając tych przyczyn trzeba było zwrócić uwagę na powiązanie egzystencjalizmu z intuicjonizmem, co doprowadziło do stwierdzenia irracjonalizmu. Wydaje się, że irracjonalizm jest tym korzeniem, z którego wyrósł i egzystencjalizm i intuicjonizm. Wydaje się też, że swoistą wersją irracjonalizmu jest skrajny racjonalizm, jako ucieczka od relatywizmu, wynikającego z postaw irracjonalistycznych. Skrajny racjonalizm, jeżeli nie chciał przyjąć wniosków deistycznych, musiał stać się naturalistycznym scjentyzmem.

Przyjmując, że istnieje we współczesnej kulturze umysłowej wyżej omówiona zależność prądów i że są one w tej kulturze obecne, uzyskujemy wy-

tłumaczenie i uzasadnienie obecności egzystencjalizmu. Każdy z tych prądów jest bowiem powiązany z innym, jeden prąd uzasadnia drugi, jeden jest konsekwencją drugiego lub źródłem. Gdy mamy za sobą ten etap opisanego różnych prądów umysłowych, obecnych we współczesnej kulturze umysłowej, możemy stwierdzić, że właściwym źródłem, a więc jakimś początkiem niechęci do intelektu, jest przede wszystkim irracjonalizm, z którego czerpie i egzystencjalizm, i intuicjonizm, i relatywizm, i skrajny racjonalizm, a nawet w bardzo swoistej formie scjentyzm. Taka kolejność wynikania i zależności tych prądów ma charakter systematyzacji. Historycznie rzecz biorąc, trzeba także stwierdzić, że najdawniejszy jest oczywiście irracjonalizm, że funkcjonuje obok prądów realistycznych, i że zawsze ma zwolenników we wszystkich epokach. W naszych czasach zaakcentował go Bergson i wywalczył mu prawo obecności obok bardzo wszechstronnego pozytywizmu. Pozytywizm, jako kierunek, oczywiście już stracił swoje pierwsze miejsce obok irracjonalizmu. Pozytywizm działa w wersji bardziej dyskretnego prądu, którym jest scjentyzm, powiązany z empiryzmem i skrajnym racjonalizmem. Ale właśnie skoro działa scjentyzm, musi być także obecny skrajny racjonalizm, który jest punktem wyjścia scjentyzmu i reakcją na intuicjonizm, relatywizm i irracjonalizm, najbardziej widoczne w konkretnej wersji egzystencjalizmu, jako jego uzasadnienie lub konsekwencja. A skoro jest egzystencjalizm, co nie ulega wątpliwości, sprawą ważną staje się postawa umysłowa i składające się na nią przeżycia, intuicje i uczucia, cały w ogóle zespół tych czynników, które są pozaracjonalne. Jeżeli dalej te czynniki są ostateczną zasadą wyboru i działania, a nawet poznawania, nie może być miejsca dla intelektu. Intelekt jest więc zagrożony.

1.9.1. Struktura umysłowości współczesnej

Wykrywanie tych wszystkich prądów, powiązań między nimi i zależności, prowadzi do tego, co można by nazwać analizą struktury umysłowości współczesnej. Można bowiem twierdzić, że umysłowość współczesna, to znaczy najogólniej ujęte myślenie ludzkie, jest wypadkową prądów umysłowych, wśród których ważne miejsce zajmuje irracjonalizm, warunkujący obecność i działanie intuicjonizmu, egzystencjalizmu, relatywizmu, skrajnego racjonalizmu i scjentyzmu. Można oczywiście dyskutować, który z tych prądów wyzwała inne. Jest

w każdym razie faktem, że wszystkie decydują o profilu działania współczesnych ludzi, o ich myśleniu, i że są elementami tego, co nazywamy umysłowością współczesną. Stanowią po prostu o strukturze tej umysłowości. Nie znaczy to, że są jedyne, i że nie można by wykryć jeszcze wielu innych prądów i postaw. Są jednak w dużym stopniu dominujące i stanowią źródła innych, ewentualnie obecnych i dających się wykryć prądów.

1.9.2. Cechy współczesnej kultury umysłowej

Jeżeli przyjmiemy, że udało się zwrócić uwagę na dominujące elementy współczesnej umysłowości, to możemy dalej podkreślić główne czy względnie główne cechy współczesnej kultury umysłowej, która jest skutkiem myślenia i działania ludzi. Śledząc kulturę, czyli ten zobiektywizowany zespół wytworów człowieka, doszliśmy do wykrycia prądów umysłowych jako właśnie dominujących elementów współczesnej umysłowości.

Wydaje się, że we współczesnej kulturze umysłowej dają się zaobserwować stawiane i uznawane przez większość ludzi trzy zasadnicze akcenty, które mają jednocześnie stanowić trzy główne cechy tej kultury.

Rezygnowanie z orientacji intelektualistycznej i realistycznej na rzecz irracjonalistycznej i idealistycznej, to znaczy odstępowanie od tych kierunków filozoficznych, według których świat, istniejący niezależnie od poznającego podmiotu, jest przez ten podmiot receptywnie odczytywany, a przyjmowanie tych postaw i prądów, według których źródłem poznania są wszystkie inne, pozaintelektualne czynniki, nie gwarantujące zresztą realnej odrębności między światem a człowiekiem; przechodzenie więc od kierunków i systemów twierdzeń do postaw i prądów umysłowych, mniej zobowiązujących, mniej precyzujących, dających wrażenie większej wolności w myśleniu i działaniu.

Zgoda na swoisty relatywizm, pozwalający uznawać wyłączność autorytetu nauk szczegółowych w określonej dziedzinie wiedzy i jednocześnie uznawać irracjonalne źródła dla takich dziedzin wiedzy, jak metafizyka, teologia, religia, których przedmiotu nie objęły badania nauk szczegółowych.

Wykluczenie religii i objawienia, jako specjalnego źródła poznania realnej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Negowanie tej rzeczywistości, formułowanie i uzasadnienie postaw naturalistyczno-ateistycznych.

W sumie współczesna kultura umysłowa staje się lub chce być a) antyintelektualna, b) antyfilozoficzna, c) antyreligijna. (Omówienie tej trzeciej cechy współczesnej umysłowości będzie miało miejsce w rozdziale pt. *Uprawa intelektu*). Analizując te cechy stwierdzamy, że w umysłowości i w kulturze umysłowej przeważają elementy irracjonalne. Prądy racjonalistyczne i realistyczne są słabsze w swym działaniu i nie stanowią o profilu współczesnej umysłowości, czy kultury. Dominują prądy irracjonalistyczne, o czym świadczy egzystencjalizm, intuicjonizm, relatywizm, irracjonalizujący skrajny racjonalizm i scjentyzm.

Mógłby ktoś powiedzieć, że w Niemczech najbardziej czytany pisarzem jest Mann, w Anglii najpopularniejszym filozofem Russel, w Ameryce największe powodzenie ma literatura socjologizująca. Czy można Manna, Russela, współczesną socjologię oskarżyć o irracjonalizm? W pewnym sensie tak. Mann jest niewątpliwie skrajnym racjonalistą, a każdy skrajny racjonalizm jest kryptoirracjonalizmem, Russel jest neopozytywizującym scjentyzmem i scjentyzmem jest współczesna socjologia. Scjentyzm jest ostatecznie irracjonalistyczny. Współczesna teologia, odrzucając bardzo często metafizykę i nastawiając się na nauki pozytywne w ujęciach np. de Lubaca, wpada w irracjonalizm, a w najlepszym razie w idealizm platońsko-augustyński. W poezji wielki jest Eliot, lecz jego poezja, w dużym stopniu teologiczna, stanowi „formułę słowną wrażliwości epoki”. Eliot notuje to, co jest uogólnionym doświadczeniem jego czasów. Chce wyrażać sprawy, które dzieją się między upadkiem a świętością. Realizuje swoisty uniwersalizm, wsparty na dojrzałej erudycji, tradycji poetyckiej i historii. Skupia więc wszystkie prądy i nie stanowi argumentu przeciw diagnozie o irracjonalistycznych tendencjach współczesnej kultury umysłowej. Można powiedzieć, że egzystencjalizm nurza się w metafizyce (o ile to jest metafizyka). Dodajmy jednak, że nurza się w irracjonalizmie. Istnieje też wielki rozsądek i umiar Jana XXIII. Nie zmienia to faktu, że dominanty w całej współczesnej kulturze są jednak irracjonalistyczne. Można więc powiedzieć, że irracjonalizm cechuje współczesną kulturę umysłową.

RECENZJE, SPRAWOZDANIA, VARIA

Agnieszka Gondek, *Filozofia wychowania.*

Filozofia jako podstawa wykształcenia ogólnego w szkole średniej,

Wydawnictwo Naukowe Towarzystwa Tomistycznego,

Warszawa 2022, ss. 254. ISBN (wersja papierowa): 978-83-965887-2-2;

(ebook): 978-83-965887-1-5.

Agnieszka Gondek, *Philosophy of education. Philosophy as the basis of general education in secondary school,*

Towarzystwa Tomistycznego, Warsaw 2022, pp. 254.

ISBN (paper version): 978-83-965887-2-2; (ebook): 978-83-965887-1-5.

„Młodzi ludzie po wyjściu ze szkoły średniej powinni dysponować umiejętnościami krytycznego i logicznego myślenia. Mogą one pomóc im podejmować racjonalne i świadome decyzje w dorosłym życiu”. (s. 50)

„Dzięki filozofii kształcenie ogólne nabiera społecznej wartości”. (s. 254)

Zagadnienia podejmowane w recenzowanej publikacji zasługują na uwagę z wielu powodów, jak określa Autorka we wstępie (s. 7), dotyczą one uczniów, nauczycieli i teoretyków kształcenia. Jednak należy dodać, że starannie opracowany materiał z pewnością zainteresuje szersze grono odbiorców. Celem książki jest wykazanie, że na gruncie filozofii możliwe jest połączenie teraźniejszości, przeszłości i przyszłości w jedną całość. Dzięki filozofii młodzież powinna mieć możliwość pogłębiać swoją refleksję nad światem, poszerzać horyzonty i rozwiązywać zagadnienia fundamentalne (s. 242).

Na strukturę pracy składa się wstęp, następnie cztery rozdziały: Rozdział I: *Propedeutyka filozofii w dwudziestoleciu międzywojennym. Przegląd stanowisk*; Rozdział II: *Dydaktyka filozofii jako problem filozoficzny w ujęciu przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*; Rozdział III: *Edukacja filozoficzna w polskiej szkole w dobie transformacji ustrojowej*; Rozdział IV: *Filozofia jako niezbędna podstawa wykształcenia ogólnego*; każdy rozdział jest podzielony na podrozdziały i zawiera podsumowanie. Książkę zamyka zakończenie i bibliografia (s. 255–271). Dwa pierwsze rozdziały przedstawiają rys historyczny i skoncentrowane są wokół roli, jaką filozofia (czy propedeutyka filozofii) odgrywała w szkole publicznej w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Otrzymujemy syntezę myśli Salomona Igła, Kazimierza Twardowskiego, Reginy Rajchman-Éttingerowej,

Bolesława Gaweckiego i Kazimierza Sośnickiego, Bohdana Kieszkowskiego, którzy wieloaspektowo podejmowali zagadnienia dotyczące miejsca filozofii w systemie edukacyjnym. Mimo różnic między stanowiskami filozoficznymi, jak pisze Autorka, dyskutanci byli zgodni co do celu propedeutyki filozofii w szkole średniej, można mówić o traktowaniu nauczania, jako misji zarówno intelektualnej, jak i moralnej (s. 19).

Kolejne dwa rozdziały kontynuują podjętą problematykę i przenoszą czytelnika do czasów współczesnych. Okazuje się, że zagadnienia, o których pisali autorzy ze szkoły lwowsko-warszawskiej nie straciły na aktualności, chociaż między uczestnikami debaty nie ma już spójności, jaką mieli ich poprzednicy (s. 212). Autorka szczegółowo przedstawia kondycję polskiej szkoły, między innymi pisze o niechęci do zajęć z filozofii i braku odpowiednio wykwalifikowanej kadry. Zachęcam do zapoznania się z rozdziałem trzecim, jest w nim rzeczowo uzasadniona teza, że filozofia, o ile jest właściwie nauczana, może być sposobem na przezwycięzenie kryzysu, z którym szkoła boryka się zarówno na polu edukacyjnym, jak i wychowawczym. W czwartym rozdziale znajdziemy cenne opracowanie korelacji filozofii i przedmiotów nauczanych w szkole średniej, znajdziemy więc analizę związku filozofii z językiem polskim, z historią i wiedzą o społeczeństwie, i — w tym miejscu gratuluję wykonanej pracy— związku filozofii z naukami przyrodniczymi.

Uwag krytycznych nie ma wiele. W kolejnym wydaniu można by poprawić drobne niedoskonałości, choć trzeba zaznaczyć, że nie mają one wpływu na pozytywny odbiór publikacji. Ten sam cytat Twardowskiego znajdziemy dwa razy (s. 19 i s. 31), jest również powtórzenie całej frazy (s. 136 i s. 138), chociaż nie jest wykluczone, że to celowy zabieg Autorki. Wkradły się także błędy korekty „nauczyciel może” (s. 166), nazwisko „Rejmont” zamiast Reymont (s. 227) i niekonsekwencja w zapisie cytatów. Merytoryczne opracowane przez Autorkę schematy, między innymi: *Znaczenie propedeutyki w szkole średniej* (s. 29), *Metody nauczania* (s. 51), *Formy pozalekcyjne pogłębiania wykształcenia filozoficznego* (s. 68), *Spółeczna funkcja filozofii* (s. 159), *Cztery toki nauczania filozofii i metody im odpowiadające* (s. 170), *Cele prowadzenia ćwiczeń z filozofii* (s. 189), *Sposoby nauczania filozofii* (s. 191), zasługują na większą czcionkę. Mam również sugestię dotyczącą terminu „holistyczny”. Autorka stosuje zamiennie słowo holistyczny i całościowy, gdy pisze o całościowym podejściu do człowieka. Tymczasem we współczesnej filozofii (sięgam do ba-

dań ks. profesora Aleksandra Posackiego¹ holizm przyjął się jako pogląd, który daje początek koncepcjom na pograniczu paranauki, opartych między innymi na gnozie, monizmie, czy mistyce orientalnej. Holizm nie przestrzega porządku ontologicznego, jest błędem intelektualnym, na którym — co w przypadku rozważań o wychowaniu jest kluczowe — zbudowana jest fałszywa antropologia.

Doprecyzowania, jeżeli konsekwentnie chcielibyśmy podążać ścieżką wyznaczoną przez szkołę filozofii klasycznej, wymagałoby zasygnalizowane we wstępie (s. 11) zagadnienie likwidacji zakonu jezuitów i powołania Komisji Edukacji Narodowej, ze wszystkimi konsekwencjami dla kształtu edukacji, w tym nauczanej w szkołach filozofii. Nieco wcześniej na tej samej stronie Autorka przypomina, że okres międzywojenny nie był początkiem obecności nauczania filozofii w szkołach w Polsce, przypomina, że od średniowiecza podstawą wykształcenia był kurs *trivium* i *quadrivium*, który systemowo traktuje filozofię jako uniwersalne spoiwo pracy edukacyjnej. Gruntowne rozwinięcie powyższych wątków byłoby cennym uzupełnieniem rozważań prowadzonych w recenzowanej publikacji, której celem jest, jak określa Autorka we wstępie, propozycja „powrotu do modelu kształcenia, w którym podstawą jego ogólnego charakteru jest wiedza o zasadach myślenia oraz działaniach czerpanych z szeroko pojętej tradycji filozoficznej” (s. 7). Kontynuacja w kierunku o jaki kształt filozofii ubiegamy się, gdy chcemy z filozofii uczynić podstawę wykształcenia i wychowania, jest jak najbardziej celowa.

Nieco szerzej omówię zagadnienie interdyscyplinarnego podejścia do zajęć z języka polskiego i filozofii. Dr Agnieszka Gondek trafnie wskazuje na korelację istniejącą między przedmiotami nauczonymi w szkole, zwłaszcza językiem polskim a filozofią. Jak wiadomo, uczniowie powinni zapoznać się z podstawowymi dziełami klasyków, między innymi w spisie lektur jest: Platon *Państwo*, Arystoteles *Poetyka*, *Retoryka*, św. Augustyn *Wyznania*, św. Tomasz z Akwinu fragmenty *Summy teologicznej*. Od uczniów wymagana jest znajomość podstaw filozofii, pytania maturalne dotyczą na przykład stoicyzmu, cynizmu, hedonizmu, mitu jaskini Platona, metody majeutycznej Sokratesa, myśli Machiavellego, Kanta, Kierkegaarda, Schopenhauera, Nietzschego. Kompetencji z filozofii wymaga również opracowanie tekstów literackich, wśród których wyzwaniem jest okres romantyzmu. Bez gruntownej znajomości idealizmu niemieckiego oraz gnosty-

¹ A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, Radom 2009.

cyzmu, spirytyzmu i mistycyzmu, charakterystycznych dla ówczesnej epoki, trudno podjąć się interpretacji pism Adama Mickiewicza czy Juliusza Słowackiego. Na koniec dodajmy, że założeniem programowym jest, aby uczniowie potrafili samodzielnie analizować tekst (bez względu na jego dziedzinę), uzasadniać swoje zdanie, przedstawiać argumenty, wyciągać wnioski. Bez wątplenia należy zgodzić się z Autorką recenzowanej książki, że filozofia jest nieodłączna w procesie edukacji, zarówno jako propedeutyka, jak i sama filozofia będąca narzędziem do wykształcenia w uczniach nawyku samodzielnego i poprawnego myślenia.

Zwróćmy uwagę na dwa zagadnienia szczegółowo przedstawione w publikacji, istotne z punktu widzenia nauk o wychowaniu. Po pierwsze, lekcje filozofii, ze względu na merytoryczną zawartość i możliwość zastosowania różnorodnych metod wykładu, niosą ogromny walor wychowawczy. Po drugie, umiejętności nabyte na lekcjach filozofii mają wartość uniwersalną i będą owocować w dorosłym życiu. Spośród bogatego materiału zebranego przez Autorkę wybiorę niektóre reprezentatywne poglądy, a więc Twardowskiego, że nauczanie propedeutyki filozofii pozwala u młodzieży wyrobić krytyczny sposób myślenia, przydatny w życiu praktycznym, (filozofia) uczy ścisłości, potrzebnej ludziom w życiu codziennym, ponadto, wykształconemu człowiekowi niezbędna jest znajomość pojęć, którymi posługuje się filozofia, na przykład definicja, dowód, dedukcja, i indukcja, sprzeczność i przeciwieństwo (s. 31). Igel zauważył, że nauczanie filozofii pozwala na indywidualny kontakt między nauczycielem i uczniem, w dyskusji „staje człowiek wobec człowieka” (s. 49), przez dyskusję uczniowie mają możliwość samodzielnego zmagania się z danym zagadnieniem, wyrażania swoich myśli w sposób kontrolowany, nabywają trwałą dyspozycję intelektualną, która owocuje w dorosłym życiu. Sośnicki zaś twierdził, że propedeutyka filozofii to przedmiot, który komplementarnie rozwija umysł i wyrabia charakter uczniów (s. 39). Forma dyskusyjna, rozumiana, jako wspólne opracowanie tematu, ma oprócz zdobywania wiedzy znaczenie wychowawcze, uczniowie angażują się w rozpatrywane zagadnienie, współdziałają i budują relacje (s. 57–8). Dzięki filozofii mamy szansę zmobilizować młodzież do aktywności, samodzielności, spostrzegawczości, tworzenia hipotez (s. 60). Dalej Sośnicki pisał, że nauczanie propedeutyki filozofii powinno obejmować całą osobę ucznia, włączając sferę umysłową, uczuciową i fizyczną, podkreślał aspekt wychowawczy i opisywał nauczyciela jako osobę, która inspiruje i zachęca do samodzielności, dba o rozwój intelektualny i moralny młodzieży, a także troszczy się o potrzeby uczniów,

rolą nauczyciela jest wspieranie, motywowanie, kierowanie i niesienie pomocy (s. 94–5). Na możliwość bliskiego kontaktu wychowawczego wskazywała Dąbska, według której podczas spotkań koła filozoficznego nauczyciel może poświęcić młodzieży więcej czasu, kameralny charakter spotkań sprzyja otwartości (s. 68). Analizy szkoły lwowsko-warszawskiej są uzupełnione przez Autorkę w rozdziale trzecim i czwartym, gdzie problematyka wychowania jest osadzona w czasach współczesnych. Edukacja, jak pisze dr Gondek, może być lekarstwem na sytuacje graniczne i niepewne, może ułatwić młodzieży dokonywanie odpowiedniego wyboru hierarchii wartości i drogi życia; należy uświadamiać młodych ludzi, że filozofia nie jest oderwana od rzeczywistości (s. 240). Wykorzystanie filozofii może stworzyć okazję do uczenia się związków między zagadnieniami, adepci mogą w sposób krytyczny i całościowy poznawać rzeczywistość (s. 238). Autorka jest przekonana (słusznie), że edukacja filozoficzna sprzyja pełnemu, harmonijnemu rozwojowi młodego człowieka pod względem intelektualnym i emocjonalnym (s. 209), odgrywa rolę wychowawczą, pełni funkcję społeczną oraz integrującą (s. 210–211). Przytaczamy tylko niektóre stwierdzenia, zaznaczając, że recenzowanej publikacji towarzyszy spójna myśl, konsekwentnie prowadzona, w której można zauważyć oprócz zaangażowania badawczego również prawdziwą troskę o model wychowania młodego człowieka.

Po recenzowaną publikację trzeba sięgnąć koniecznie, bo posiada ona walory solidnej pracy naukowej i w sposób wyczerpujący przedstawia tytułowe zagadnienie. Książka prezentuje liczne argumenty, aby przekonać do postrzegania filozofii, jako dziedziny uniwersalnej. Autorka z powodzeniem wykazała, że filozofia wnosi perspektywy rozwoju młodzieży na wielu płaszczyznach. W niniejszej pracy otrzymujemy również wiele cennych metodologicznych wskazówek, analizy oparte są na bogatym materiale źródłowym, pochodzącym od kompetentnych w swojej dziedzinie, przekonanych do filozofii pasjonatów. Zainteresowani kształceniem we współczesnej szkole średniej, gdzie od lat zwraca się uwagę na model interdyscyplinarny, odnajdą w książce dr Agnieszki Gondek omówienie wielu aktualnych zagadnień i źródło niewyczerpanej inspiracji.

Dr Ewa Agnieszka Pichola

e-mail: epichola@tlen.pl

ORCID: 0000-0001-6078-7384

Alicja Żywczok, Bogumiła Bobik, Pedagogika analityczna. Od porządkowania wiedzy naukowej do odkrywania jej nowych obszarów, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2022, ss. 155, ISBN 978-83-226-4240-5

Alicja Żywczok, Bogumiła Bobik, Analytical pedagogy. From organizing scientific knowledge to discovering its new areas, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2022, pp. 155, ISBN 978-83-226-4240-5

Klasyfikacja to „systematyczny podział przedmiotów lub zjawisk na klasy, działy, poddziały itp., dokonywany według określonej zasady”¹. Jest to też „ocena czegoś w skali porównawczej”², a także „zaklasyfikowanie osoby, przedmiotu lub zjawiska do określonej grupy”³. Tworzenie i korygowanie klasyfikacji to zabiegi posiadające ogromne znaczenie dla każdego obszaru dociekań naukowych. Pozwalają podzielić badane przedmioty i zjawiska na kategorie, a także umożliwiają uporządkowanie relacji między pojęciami stosowanymi w danym obszarze badań oraz doprecyzować ich treść. W niektórych przypadkach zabieg kategoryzowania zwraca też uwagę badaczy na potrzebę wprowadzenia nowych terminów i ustalenia ich sensu poprzez odpowiednie zabiegi definicyjne.

Zabiegi klasyfikacyjne, których przedmiotami są nauki oraz ich subdyscypliny stanowią też ważną część naukoznawstwa. Klasyfikacja nauk w węższym znaczeniu to „systematyczny, wielostopniowy, logiczny podział zbioru nauk (...) na działy i poddziały różnych stopni, dokonywany wg określonych kryteriów”⁴. Z kolei klasyfikacja nauk w znaczeniu szerszym to „usystematyzowany podział zbioru nauk dostosowany do określonego celu, któremu ma służyć (...), mający umowny charakter; podział ten nie musi spełniać logicznych warunków zupełności”⁵. Temat ten podejmował m.in. Tadeusz Kotarbiński, który charakteryzując

¹ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, [w:] <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/klasyfikacja;5439637.html> [dostęp z dnia 14.12.2022].

² Tamże.

³ *Słownik języka polskiego PWN*, [w:] <https://sjp.pwn.pl/sjp/klasyfikacja;2563555.html> [dostęp z dnia 14.12.2022].

⁴ *Encyklopedia PWN*, [w:] <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/klasyfikacja-nauk;4008729.html> [dostęp z dnia 14.12. 2022].

⁵ Tamże.

kryteria klasyfikacji nauk zauważył, że „zależnie od celu klasyfikacji można wybierać rozmaite zasady podziału: 1. według przedmiotu (...), 2. według metody (...), 3. według tego, pod jakim względem przedmioty są badane (...), 4. według charakteru logicznego tez, do których dana nauka dąży (...), 5. według władz umysłowych, przede wszystkim dla danej nauki potrzebnych”⁶. Jak nietrudno zauważyć, jego zdaniem przy konstruowaniu klasyfikacji nauk kluczowe znaczenie mają dwa czynniki: cel, w jakim się dokonuje takiej klasyfikacji oraz jej kryteria, przy czym pierwszy z tych czynników wpływa na określenie drugiego.

Zagadnienia takie jak klasyfikacja wiedzy naukowej w pedagogice, podział pedagogiki na subdyscypliny oraz właściwa ich klasyfikacja są głównym tematem monografii *Pedagogika analityczna. Od porządkowania wiedzy naukowej do odkrywania jej nowych obszarów*, przygotowanej przez dr hab. Alicję Żywczok oraz dr Bogumiłę Bobik z Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego. Praca składa się z części wprowadzającej zatytułowanej „Zamiast wprowadzenia”, rozdziału pierwszego pt. „Porządkowanie — przejaw dostrzegania logicznej struktury świata”, rozdziału drugiego pt. „Porządkowanie wiedzy naukowej i konstruowanie klasyfikacji. O pojęciu, znaczeniu, typach, cechach i przedmiotach klasyfikacji”, rozdziału trzeciego pt. „Klasyfikacja wiedzy w pedagogice jako inspiracja do powstania nowych obszarów nauki”, rozdziału czwartego pt. „Egzemplifikacje typologii wiedzy w obszarze teorii i prakseologii pedagogicznej jako rezultat analizy logicznej, eksplikacyjnej i funkcjonalnej”, Zakończenia, Bibliografii, Noty o autorkach, Indeksu osób oraz Wykazu schematów i tabel.

Na samym początku rozprawy badaczki wyjaśniają, że przez „klasyfikowanie” będą rozumiały dążenie do logicznego uporządkowania danej dziedziny. Zauważają też, że już od czasów starożytnych klasyfikowanie uznawane jest za bardzo ważny element ludzkiej aktywności poznawczej. Pozwala ono bowiem nie tylko porządkować uprzednio zgromadzoną wiedzę, ale również sprzyja „dynamicznemu rozwojowi nauki: inicjowaniu nowych kierunków, koncepcji działań nauki, nurtów, subdyscyplin itp.” Ta druga funkcja klasyfikowania wypływa stąd, że „w wiedzy uporządkowanej (mającej przejrzystą strukturę) łatwiej dostrzec luki i wykryć miejsca jeszcze nieoznaczone w nauce. Łatwiej również zappełnić je oryginalnymi treściami, włącznie z osiągnięciami pretendującymi do miana

⁶ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 335.

odkryć, wynalazków lub racjonalizacji” (s. 7). W pedagogice klasyfikowanie ma również dodatkowo istotne znaczenie prakseologiczne, które sprowadza się do tego, że „w obszarze praktyki pedagogicznej wgląd w różnorodność form, typów, odmian, choćby zaobserwowanych nieprawidłowości, stanowi podstawę trafnej diagnozy pedagogicznej jednostki, grupy, systemu, na przykład oświatowego. Ułatwia również odpowiednią profilaktykę stanów niekorzystnych, które zachodzą w wychowankach, uczniach czy podopiecznych” (s. 8).

Recenzowana monografia prezentuje wyniki badań podjętych przez autorki, których przedmiotem było „znaczenie porządkowania wiedzy naukowej w postaci klasyfikacji w dziedzinie nauk społecznych, w dyscyplinie pedagogika” (s. 9). Cele kognitywne, które przyświecały badaniom, obejmowały „poznanie znaczenia porządkowania wiedzy naukowej w postaci klasyfikacji w dyscyplinach społecznych, zwłaszcza w pedagogice”, a także „odkrywanie (...) nowych obszarów nauki, wymagających dookreślenia pod względem nazewnictwa, usytuowania ich w strukturze dyscyplinarnej i subdyscyplinarnej, wyznaczonych zadań itp.” (s. 10). Z kolei utylitarne cele przeprowadzonych badań zostały zdefiniowane jako: „wzbudzenie refleksji nad dotychczasowymi klasyfikacjami wiedzy, prowadzące do ich udoskonalenia; nabycie umiejętności konstruowania prawidłowych klasyfikacji wiedzy; uprzyświecenie szerszym kręgom społecznym wiedzy naukowej (dzięki porządkującym ją klasyfikacjom); zapewnienie sprawniejszego przyswajania wiedzy dzięki poprawie jej transferu wśród członków społeczeństwa” (tamże).

Główny problem badawczy brzmiał: „Jakie znaczenie teoretyczne i prakseologiczne w dyscyplinie pedagogika ma porządkowanie wiedzy naukowej za pośrednictwem jej klasyfikowania?” Badaczki wyodrębniły pięć problemów badawczych szczegółowych: 1. „Jakie typy ładu wyznaczają ład panujący w nauce?”, 2. „Jakie przykładowe przedmioty klasyfikacji wiedzy z zakresu pedagogiki daje się wyodrębnić?”, 3. „Jakich subdyscyplin brakuje w pedagogice oraz które z nich i dlaczego warto aktualnie włączyć do dotychczasowych klasyfikacji subdyscyplin pedagogicznych?”, 4. „Jakie zadania należy wyznaczyć zaproponowanej subdyscyplinie: pedagogice analitycznej?”, 5. „Jak usytuować ją w strukturze dotychczasowych subdyscyplin pedagogicznych?”

W swoich badaniach wielodyscyplinarnych źródeł naukowych autorki zastosowały metody hermeneutyki filozoficznej, pedagogicznej i prawnej, zwłaszcza hermeneutyki typologicznej. Zastosowano również metodę studium przypadku,

przy czym badanym przypadkiem było „zarówno porządkowanie wiedzy w formie klasyfikacji (rozpatrzonej na przykładzie dwóch kategorii pedagogicznych: troski i rodziny), jak i wysunięta propozycja utworzenia nowej subdyscypliny — pedagogiki analitycznej” (s. 11). W ramach tej metody zastosowano technikę analizy dokumentów oficjalnych, zaś narzędziami badawczymi były kryteria analizy i oceny tych dokumentów.

Rezultaty przeprowadzonych analiz oraz ich interpretacje przedstawiono w kolejnych rozdziałach monografii. Przedmiotem analiz zaprezentowanych w rozdziale pierwszym jest porządkowanie ujmowane jako konsekwencja dostrzegania logicznej struktury świata. Autorki podjęły próbę opisanego różnych rodzajów ładu napotykanego w otaczającym nas świecie. W pierwszej kolejności sięgają do myśli Antoniego Kępińskiego, który w swoich pracach pisał o ładzie związanym z zachowaniem gatunku oraz wymianą energii i informacji, jaki każdy człowiek narzuca swojemu otoczeniu. Następnie przybliżone zostały inne rodzaje ładu, w tym ład moralny, społeczny, prawny i polityczny, ekonomiczny i gospodarczy, historyczny i intelektualny. Na koniec przedmiotem zainteresowania stała się zależność między właśnie wskazanymi typami ładu a ładem naukowym. Badaczki podkreślają tutaj, że dążenie do „ładu w nauce wyraża się zwłaszcza w tendencji do uporządkowania już zgromadzonych zasobów wiedzy bądź odpowiedniej kategoryzacji, strukturyzacji czy hierarchizacji ustaleń nowo powstałych” (s. 121). Ich zdaniem, ład w nauce oraz inne analizowane rodzaje ładu są ze sobą wzajemnie związane.

Tematem rozdziału drugiego jest zagadnienie porządkowania wiedzy naukowej i konstruowania różnych jej klasyfikacji. Na jego początku autorki wyjaśniły, że działami nauki zajmującymi się systematyzacją lub klasyfikacją są systematyka i taksonomia. Podkreślono, że klasyfikowanie pozwala nie tylko porządkować wiedzę naukową, ale również jest działaniem, które sprzyja jej uprzystępnianiu oraz usprawnia jej przyswajanie, a tym samym ma udział w popularyzacji nauki. Dostrzeżono też, że konstruowanie poprawnych klasyfikacji ma znaczenie prakseologiczne: jest podstawą trafnego diagnozowania, umożliwia trafną profilaktykę, wczesną interwencję i skuteczną terapię. Jeszcze inną, i równie ważną, funkcją klasyfikowania jest to, że pozwala dostrzegać luki w wiedzy, a tą drogą sprzyja rozwojowi poszczególnych dziedzin nauki, w tym inicjowaniu nowych kierunków, koncepcji, działów, nurtów, subdyscyplin. Nadaje to klasyfikowaniu znaczenie wiedzotwórcze. Rozwijając ten wątek, autorki

podkreśliły, że budowanie różnego rodzaju klasyfikacji wiedzy jest przedmiotem i zadaniem naukoznawstwa.

W rozdziale tym przedstawiono też — za Tadeuszem Kotarbińskim — dwa typy klasyfikacji: logiczną i rzeczową. Jako jeden z typów klasyfikacji logicznej wskazano klasyfikację genetyczną. Następnie autorki podkreśliły, że poprawna klasyfikacja powinna cechować się kompletnością i ekonomicznością. W pierwszym przypadku chodzi o to, aby klasyfikacja była podziałem wyczerpującym, zaś w drugim o to, aby wydzielone klasy nie miały elementów wspólnych (s. 49). Inne cechy poprawnej klasyfikacji, przywołane w tej części rozprawy, to rozłączność, zupełność, adekwatność i jednorodność. Rozłączność i zupełność klasyfikacji to tyle, co jej ekonomiczność i kompletność. Adekwatność klasyfikacji polega z kolei na tym, że to, co przypisuje się pewnej klasie przedmiotowej powinno odnosić się tylko do niej, zaś cecha jej jednorodności dotyczy kryteriów zastosowanych do przeprowadzenia podziałów (s. 52).

Wskazane też zostały cztery najczęściej stosowane w literaturze przedmiotu kryteria konstruowania klasyfikacji dyscyplin naukowych: przedmiotowe, metodologiczne, stopnia złożoności i wytworów poznawczych. Kryterium przedmiotowe każe odróżniać nauki na podstawie ich przedmiotu, metodologiczne — na podstawie przyjmowanej w nich metodologii uzasadnienia twierdzeń. Kryterium stopnia złożoności dotyczy poziomu ontologicznej złożoności dziedziny bytu, którą zajmuje się dana nauka. Kryterium wytworów dotyczy tego, czy nauki badają prawa ogólne, czy też opisują zjawiska indywidualne (s. 50).

Warto tutaj zwrócić uwagę na to, że niektóre z klasyfikacji stosowanych w nauce mają charakter metanaukowy, to znaczy stosują się do wielu dyscyplin nauki. Przykładem mogą być klasyfikacje, których przedmiotem są teorie naukowe, metody badawcze, zmienne, sposoby doboru próby badawczej (s. 52). Wiele klasyfikacji dotyczy jednak tego, co typowe dla jednej lub kilku pokrewnych dyscyplin. Autorki zauważają, że obok klasyfikacji metanaukowych, w pedagogice występują zarówno klasyfikacje charakterystyczne tylko dla niej, jak i wiele klasyfikacji zaczerpniętych z dyscyplin pokrewnych, jak psychologia, socjologia czy filozofia. Podkreślają też, że w subdyscyplinach pedagogiki oraz dyscyplinach im pokrewnych można zidentyfikować bardzo wiele przedmiotów klasyfikacji. Na przykład, w teorii wychowania klasyfikacje dotyczą m.in. autorytetu, wartości, doświadczeń, środowisk, cnót, postaw, a także ideałów, celów, stylów, zasad, metod czy atmosfery wychowania (s. 54–58).

W rozdziale trzecim podjęto próbę przedstawienia klasyfikacji wiedzy w pedagogice jako inspiracji dla tworzenia nowych obszarów nauki. Na jego początku przedstawiono wybrane systematyzacje subdyscyplin pedagogicznych, jakie można napotkać w literaturze przedmiotu. Następnie przedstawiono propozycję utworzenia nowej subdyscypliny pedagogicznej: pedagogiki analitycznej. Jak można przeczytać, „przegląd i analiza dotychczasowych klasyfikacji subdyscyplin pedagogicznych umożliwiły dostrzeżenie luk subdyscyplinarnych oraz wysunięcie propozycji utworzenia subdyscypliny — pedagogiki analitycznej” (s. 122). Podkreślono też użyteczność kolejnej nowej dyscypliny: pedagogiki syntetycznej, mającej zajmować się syntezami naukowymi. Propozycja wyodrębnienia obu tych nowych dyscyplin opiera się na podziale ludzkich czynności poznawczych na analizę i syntezę. Włączenie ich w układ subdyscyplin pedagogiki powinno też uwzględniać istnienie wśród nich pedagogiki porównawczej. Ta ostatnia miałaby stać się dyscypliną podrzędną pedagogice analitycznej.

Następnie badaczki skupiły się na bliższej charakterystyce pedagogiki analitycznej. Miałyby ona być subdyscypliną pedagogiki, w ramach której „badacze mogliby zająć się zdefiniowaniem na nowo zasadniczych terminów pedagogiki, udoskonalając w ten sposób aparat pojęciowy tej dyscypliny” (s. 63). Miałyby to polegać na „selekcji terminów (i ewentualnej eliminacji tych, które się zdezaktualizowały), zmodyfikowaniu niektórych, na przykład niepełnych, a przede wszystkim na zdefiniowaniu nowych” (s. 64). Przedmiotem zainteresowania pedagogiki analitycznej byłoby więc tym samym zagadnienie analizy znaczeń terminów i wyrażeń, zwłaszcza tych typów analizy, które byłyby użyteczne w pedagogice, czyli analizy funkcjonalnej i eksplikacyjnej. Innym ważnym jej przedmiotem byłoby oczywiście zagadnienie konstruowania poprawnych klasyfikacji. Zadania tak rozumianej pedagogiki analitycznej obejmowałyby więc m.in. zapobieganie błędom wynikającym z nieumiejętności dokonania poprawnej analizy logicznej, eksplikacyjnej i funkcjonalnej, rozpoznawanie i korekta klasyfikacji niepoprawnych, rozwijanie myślenia krytycznego, pedagogiki teoretycznej oraz stosowanej (s. 123).

Pedagogika analityczna miałaby się dzielić na 7 działów („podsubdyscyplin”). Pierwszy z nich to pedagogika analityczna konotacyjno–denotacyjna, która zajmowałaby się „definiowaniem bądź redefiniowaniem zasadniczych terminów danej dyscypliny” (s. 64). Kolejny jej dział to pedagogika analityczna funkcjonalna, która miałaby „podejmować próby określenia funkcji wielu zjawisk

edukacyjnych i opiekuńczych” (s. 65). Pedagogika analityczna porównawcza zajmowałaby się z kolei „porównywaniem kategorii, procesów, modeli, systemów, teorii, koncepcji, nurtów, tendencji, etapów, doświadczeń itp.” (tamże). Pedagogika analityczna typologiczna ma zajmować się „wyodrębnianiem oraz badaniem typów określonych zjawisk edukacyjnych i opiekuńczych” (tamże). Pedagogika analityczna etiologiczna koncentrowałaby się na „poznaniu przyczyn określonych zjawisk edukacyjnych lub opiekuńczych” (tamże). Pedagogika analityczna symptomatologiczna miałaby zaś dostarczać wiedzę „na temat przejawów/objawów, a także ich grup w postaci symptomów, badanych zjawisk edukacyjnych oraz opiekuńczych, a przede wszystkim przejawów rozpoznanych w tym zakresie nieprawidłowości” (tamże). Z kolei pedagogika analityczna konsekwencjalna miałaby za swój przedmiot „konsekwencje i skutki określonego zdarzenia, zachowania, na przykład działań podmiotów wychowujących i wychowywanych, opiekunów i podopiecznych” (tamże).

Na końcu rozdziału trzeciego przedstawiono również trzy propozycje dotyczące uporządkowania subdyscyplin pedagogicznych. Pierwsza z nich opiera się na kryterium stopnia ogólności (ogólne, pośrednie, szczegółowe), druga na kryterium wieku podmiotów objętych opieką, wychowaniem i kształceniem (dzieciństwo, adolescencja, dorosłość), zaś trzecia na kryterium temporalnym. W tym ostatnim przypadku badaniem przeszłości zajmuje się historia wychowania oraz historia myśli pedagogicznej, badanie teraźniejszości jest przedmiotem pedagogiki reentywistycznej, zaś badaniem przyszłości zajmowałaby się pedagogika antycypacyjna, czyli prognostyczna (s. 72).

W rozdziale czwartym podjęto próbę krytycznej analizy i rekonstrukcji wybranych, funkcjonujących dotychczas w literaturze naukowej typologii troski oraz rodziny. Wykorzystano do tego celu metody analizy logicznej, eksplikacyjnej i funkcjonalnej. Przedmiotem analizy logicznej są pojęcia, zdania, dowody, hipotezy, teorie naukowe. Dzięki niej „można badać wzajemną zależność od siebie pojęć i wypowiedzi; sposób, w jaki jedne pojęcia są zawarte w innych, jak wypowiedzi można wzajemnie z siebie wyprowadzać” (s. 75). Analiza eksplikacyjna, czyli wyjaśniająca, dąży do podania wyjaśnień przyczynowych oraz dotyczących objawów i skutków. Tymczasem analiza funkcjonalna to „forma wyjaśnienia naukowego, w której właściwość systemu (...) zostaje opisana jako element funkcyjny konieczny do funkcjonowania tego systemu” (tamże). Jeśli chodzi o kategorię troski, przedstawiono dotychczas zaproponowane jej

typologie, a następnie wysunięto propozycje zmodyfikowana niektórych z nich na podstawie zastosowania przedstawionych powyżej form analizy. Następnie interesującym analizom i rekonstrukjom poddano różne typologie rodzin, ich funkcji, a także przyczyn, przejawów i skutków ich dysfunkcyjności.

Należy podkreślić, że monografia Alicji Żywczok i Bogumiły Bobik posiada przejrzystą strukturę i umożliwia bardzo szerokie spojrzenie na problematykę klasyfikowania. Zawiera nie tylko użyteczne informacje na temat jego teoretycznych podstaw, ale również propozycję wyodrębnienia w ramach pedagogiki nowej subdyscypliny: pedagogiki analitycznej. Dużym atutem książki jest również to, że dostarcza przykładów ilustrujących możliwe zastosowania pedagogiki analitycznej, a czyniąc to przybliża też czytelnikom dystynkcje pojęciowe i klasyfikacje dotyczące troski oraz rodziny obecne w naukach społecznych i humanistycznych. Jej lektura z pewnością okaże się inspirująca dla przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych, zwłaszcza pedagogów. Jak podkreślają autorki, „warto zapoznać się z jej treścią, ponieważ każdy człowiek wykonuje określony wysiłek klasyfikowania, z czego często nawet nie zdaje sobie sprawy (...). Naukowiec podejmuje wysiłek klasyfikowania prawdopodobnie częściej i z większą intensywnością. Poznaje i ocenia skonstruowane już klasyfikacje, modyfikuje je, a przede wszystkim konstruuje nowe. Czynności te należą do niemal codziennych zadań uczonego” (s. 18).

dr Mateusz Penczek

Instytut Pedagogiki, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego

e-mail: mateusz.penczek@us.edu.pl;

ORCID: 0000-0002-9907-8283

Zbigniew Zdunowski, *Filozofia jest ciekawa. Z ćwiczeniami dla lubiących myśleć*, Wydawnictwo von borowiecky, Radzymin 2021, ss.367, ISBN 978-83-66480-38-4

Zbigniew Zdunowski, *Philosophy is interesting. With exercises for those who like to think*, Wydawnictwo von borowiecky, Radzymin 2021, pp. 367, ISBN 978-83-66480-38-4

Stan edukacji filozoficznej w naszym kraju na poziomie liceum i szkoły podstawowej nie jest, niestety, dobry w porównaniu z sytuacją w innych krajach Europy. Skandalem jest na przykład brak profesjonalnego podręcznika do etyki dla klas 1–8, pomimo tego, że stanowi ona już od kilku lat przedmiot dodatkowy, a od tego roku szkolnego ma być opcją obowiązkową w klasach czwartych zamiast religii. Książka *Chcemy być lepsi* dla klas 1–3 to tylko propozycje scenariuszy lekcji z dodatkiem tekstów o tematyce etycznej. Przydałby się podręcznik z prawdziwego zdarzenia dla wszystkich klas. W tej chwili nauczyciele muszą sobie radzić sami lub szukać materiałów w internecie. Mam nadzieję, że ta sytuacja wkrótce się zmieni.

Jako wykładowca akademicki i nauczyciel filozofii w liceum bardzo się ucieszyłem, gdy do moich rąk trafiła książka Zbigniewa Zdunowskiego, *Filozofia jest ciekawa. Z ćwiczeniami dla lubiących myśleć*. Jej autor jest bowiem zasłużonym, emerytowanym pedagogiem, który z pasją nauczał filozofii w łódzkich liceach.

Na polskim rynku wydawniczym na poziomie liceum dominują dwa podręczniki — wydawnictw Nowa Era oraz Stentor. Niewiele jest natomiast książek, które mogłyby nie tyle z tamtymi konkurować, co uzupełnić ich treści i metody dydaktyczne. Jeszcze gorzej wygląda, gdy nauczyciel chce wprowadzić do programu elementy klasycznej filozofii, zwłaszcza związanej z poglądami świętego Tomasza z Akwinu lub świętego Augustyna. Książka Zdunowskiego w dużym stopniu może wypełnić tę lukę. Trzeba podziwiać u autora swoistą kontrkulturowość i odwagę w promowaniu poglądów konserwatywnych i prokatolickich, wbrew panującej modzie na filozofię liberalną lub neomarksistowską. Autor zresztą w *Posłowie* wyjaśnia powody książkowego wydania materiałów, które wykorzystywał w pracy z uczniami oraz dlaczego są one tak jednoznacznie zwrócone przeciw panującym obecnie modom intelektualnym. Szacunek budzi we mnie jego pedagogiczna troska nie tylko o wzrost poziomu wiedzy

uczniów, lecz także wychowawcza troska o ich prawdziwe dobro i szczęście. Jego zdaniem, klasyczna oraz związana z wartościami chrześcijańskimi filozofia najlepiej nadaje się do tego celu.

Książka Zdunowskiego dzieli się na dwie części zatytułowane: *Z filozofią przez życie* i *Z etyką przez życie*. Autor bardzo ciekawie przedstawia w nich m.in. takie zagadnienia jak: miłość, wolność, prawda, godność, tolerancja. Widać tu duże doświadczenie pedagogiczne Zdunowskiego, który po latach pracy nauczycielskiej wie, że taka tematyka bardzo interesuje młodzież i skłania młodych ludzi do myślenia oraz dyskusji filozoficznej. Autor przyjmuje jako centralny problem filozofii, który ma olbrzymi wpływ także na kształt współczesnej cywilizacji zachodniej, zagadnienie zmienności i stałości bytowej. Przedstawia wariabilizm heraklitejski jako opozycyjny wobec parmenidejskiego statyzmu. Jego zdaniem, ta właśnie problematyka wpływa decydująco na podejście do kwestii tożsamości poszczególnych osób i społeczności. W opinii Zdunowskiego, pogląd wariabilistyczny zwyciężył w naszej cywilizacji. Prowadzi to nie tylko do rozwoju poglądów relatywistycznych w filozofii i etyce, ale także do negacji pojęcia ludzkiej natury jako stałego źródła władz i czynów człowieka. Autor ciekawie przedstawia radykalizację poglądów Heraklita u wyznawców egzystencjalizmu (Heidegger, Sartre), a zwłaszcza u przedstawicieli neomarksistowsko–psychoanalitycznej Szkoły Frankfurckiej (Adorno, Marcuse, Reich). Ci ostatni rozwinęli programy rewolucji kulturowej i rewolucji seksualnej, które mają za cel zniszczenie kultury europejskiej opartej na wartościach chrześcijańskich, klasycznej filozofii greckiej oraz prawie rzymskim. Jako rezultaty tej ideologicznej walki o kulturę Zdunowski przedstawia m.in. rozwój i promowanie ideologii LGBT, eutanazji, aborcji, antykoncepcji oraz tolerancji represywnej, która wyklucza z kultury poglądy religijne oraz filozofię klasyczną. Warto może dodać, iż pogląd Heraklita o wiecznej zmianie wszystkiego w zasadzie nie do końca negował zasadę tożsamości. Takiej negacji dokonał jego uczeń Kratylos, który stwierdził, że nie tylko nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki, lecz nawet jeden raz, gdyż coś takiego jak rzeka nie istnieje. Podobnie stało się z poglądami Hegla — kontynuatora dialektycznej metody Heraklita. On także nie zaprzeczał, iż w wyniku rozwoju bytu osiągną ostatecznie w toku swego rozwoju własną tożsamość. Dopiero jego następcy — Marks, a potem Szkoła Frankfurcka, zaprzeczyli takiej możliwości i odrzucili zupełnie zasadę tożsamości. Takie ukazanie sporu statyzmu z wariabilizmem jako centralnego w dziejach naszej

cywilizacji to ciekawy pomysł. Wydaje się jednak, iż filozofia klasyczna uznaje raczej spór realizmu z idealizmem i związane z nim spory o akt istnienia (esen- cjalizm *versus* egzystencjalizm bytowy) za ważniejsze. Nie zmienia to jednak faktu, że stanowisko Zdunowskiego może dać czytelnikom wiele do myślenia i skłonić do krytycznego przyjrzenia się nie tylko stanowi współczesnej filozofii, ale także całej cywilizacji zachodniej. Autor konsekwentnie broni cywilizacji mi- łości przed kulturą śmierci (za Janem Pawłem II) oraz klasycznej prawdy przed dyktaturą relatywizmu (za Benedyktem XVI). Zdunowski ciekawie zauważa, iż w walce o prawdę należy przypominać ciągle o podstawowych filozoficznych zasadach niesprzeczności i wyłączonego środka. Nie wolno też zapominać o klu- czowej roli logicznego myślenia w walce z ideologiami. Bardzo zaintrygowały mnie rozważania autora na temat prawdy logicznej i jej odróżnieniu od prawd psychologicznych. Ta pierwsza zawsze broni realizmu oraz uniwersalizmu epistemologicznego i metafizycznego. Uznanie wszystkich prawd psycholo- gicznych za równoprawne w dyskursie prowadzi do zwycięstwa idealizmu i su- biektywizmu w teorii poznania i metafizyce, a w efekcie także w całej kulturze.

Zdunowski interesująco przedstawia kształtowanie się w dziejach Europy pojęcia miłości i jego rozumienie w różnych epokach historycznych. Szczególny nacisk kładzie na starożytne źródła koncepcji miłości znajdujące się w Grecji i Rzymie. Ukazuje ówczesne bogactwo pojęciowe związane z problematyką miłości. Analizuje pojęcia takie jak: *filija*, *eros*, *agape*, *amor* oraz ich związek z platonizmem, arystotelizmem, a następnie z chrześcijaństwem. Autor uka- zuje, jak chrześcijaństwo twórczo rozwinęło i wzbogaciło przejęte od Greków i Rzymian rozumienie miłości. Chyba nie bez racji na okładce książki widnieje wizerunek świętego Augustyna. Augustyńska filozofia i teologia w centrum stawiała Boga, który jest miłością i dawcą miłości prawdziwej. Jako augustynik utożsamiam się z takim stanowiskiem autora. Zdunowski wskazuje na fakt, iż w czasach nowożytnych, a zwłaszcza współcześnie, rozumienie miłości zostało sprowadzone głównie do sfery erotycznej, czysto cielesnej, pozbawio- nej elementów duchowości. Szczególną rolę w procesie redukcji miłości do seksualności mieli tacy myśliciele jak Zygmunt Freud oraz Wilhelm Reich — twórcy teorii panseksualizmu i rewolucji seksualnej w świecie zachodnim. Autor słusznie zauważa, iż obecnie realizowany jest plan Reicha, który postulo- wał, aby nie walczyć bezpośrednio z religią, moralnością i modelem tradycyjnej rodziny, gdyż wystarczy do ich zniszczenia seksualizacja dzieci i młodzieży.

Wśród ludzi młodych bardzo popularna jest także problematyka wolności, którą porusza autor książki. Zdunowski swoje analizy rozpoczyna od odróżnienia „wolności od” i „wolności do”, czyli wolności negatywnej i pozytywnej oraz zwraca uwagę na dominację tej pierwszej we współczesnej cywilizacji zachodniej. Ten typ wolności często prowadzi jednak do nadmiernego indywidualizmu, a w skrajnych wypadkach do anarchii. Jako antidotum na chorobę indywidualizmu autor wskazuje wolność pozytywną nastawioną na współpracę z osobami i wspólnotami oraz realizację wartości, którą za Arystotelesem i Augustynem określa mianem „wolności zakochanej w dobru”. Dalsze analizy zagadnienia wolności prowadzą autora do wniosku, iż obecnie jest ona w kulturze zachodniej centralną i najważniejszą wartością. O ile w starożytności wolność dotyczyła głównie sfery politycznej i społecznej, a w średniowieczu stała się sprawą wewnętrznego wyboru, to w epoce nowożytnej, zwłaszcza po Rewolucji Francuskiej i Heglu, uzyskała niemal status absolutu. Zdaniem Hegla, na przestrzeni dziejów świadomość wolności uzyskują kolejne grupy społeczne oraz mniejszości.

Warto także zwrócić uwagę na wprowadzone przez autora odróżnienie wolności prawdziwej, opartej o cnoty moralne i rozum od wolności fałszywej — irracjonalnej, opartej na emocjach i uczuciach. Tę pierwszą autor utożsamia z klasyczną koncepcją wolności opracowaną przez Arystotelesa, Augustyna oraz Tomasza z Akwinu. Tę drugą zaś określa mianem wolności transgresyjnej, przekraczającej wszelkie zasady moralności i stawiającej się poza dobrem i złem — jak to ujął Fryderyk Nietzsche. Zdunowski zwraca uwagę na fakt, iż w obecnie toczącej się wojnie kulturowej spór o wolność zajmuje ważne, jeśli nie wręcz centralne miejsce. Skrajny liberalizm postuluje zastąpienie Boga i ludzkiej natury płynną egzystencją i procesem dowolnej autokreacji człowieka. W miejsce zaś stałej i wiernej miłości monogamicznej proponuje poliamoryzm, czyli wielość przelotnych związków, a w miejsce szczęścia przyjemność zmysłową. Od rezultatu toczącej się wojny kulturowej zależeć będzie, zdaniem Zdunowskiego, nie tylko kształt naszej cywilizacji, ale również forma istnienia poszczególnych społeczności i osób. Autor przedstawia fragmenty prac swoich uczniów dotyczące wolności i miłości oraz argumenty na rzecz istnienia wolności. Wolna wola i wolność bywa bowiem coraz częściej kwestionowana we współczesnym świecie. Niektórzy myśliciele próbują tego dokonać opierając się na wynikach nauk przyrodniczych, które, ich zdaniem, dowodzą panowania determinizmu nie tylko w przyrodzie, lecz także w człowieku i w cywilizacji.

Zdunowski poddaje krytyce taki naturalistyczny, redukcjonistyczny i deterministyczny sposób ujmowania problematyki wolności.

Ciekawą część książki Zdunowskiego stanowią też jego rozważania poświęcone epistemologii i logice, a w szczególności te dotyczące zagadnienia prawdy. Autor przedstawia różne koncepcje prawdy, obecne we współczesnej teorii poznania. Sam zaznacza, iż jest zwolennikiem realizmu epistemologicznego i metafizycznego. Z punktu widzenia tego stanowiska dokonuje logicznej krytyki m.in. następujących stanowisk epistemologicznych: idealizmu, subiektywizmu, nihilizmu, agnostycyzmu, pluralizmu, relatywizmu. Autor podkreśla zasadniczą rolę w epistemologii klasycznej definicji prawdy jako zgodności sądu z rzeczywistością. Zwraca także uwagę na konieczność stosowania podstawowych logicznych zasad niesprzeczności i wyłączonego środka w procesie docierania do obiektywnej prawdy. Zdunowski wskazuje na częsty współcześnie błąd mylenia prawdy logicznej z prawdami psychologicznymi. Filozofia klasyczna zmierza do logicznej i obiektywnej prawdy, nie zaś do subiektywnych i sprzecznych ze sobą prawd psychologicznych. Zdunowski broni uniwersalności, realności, niezmienności oraz poznawalności prawdy, którą daje się ująć w ludzkim języku przy pomocy racjonalnych, logicznych kategorii. Stanowisko takie jest często atakowane przez współczesnych filozofów, stojących na gruncie idealizmu, subiektywizmu lub relatywizmu poznawczego. Mówi się wręcz o tzw. epoce postprawdy. Atak na prawdę prowadzą m.in. przedstawiciele postmodernizmu i neomarksizmu. Walka o prawdę stanowi część wojny kulturowej we współczesnym świecie. Myśliciele tacy jak Foucault uznali, że prawda jest źródłem zniewolenia człowieka i wszelkich totalitaryzmów w życiu społecznym. Tymczasem to nie prawda, lecz zakłamanie ideologie prowadzą do zniewolenia jednostek, a nawet całych społeczeństw. Zdunowski podaje jako antidotum przeciw ideologizacji kultury powszechną edukację w nurcie filozofii klasycznej oraz edukację logiczną na wszystkich etapach nauki szkolnej. Niestety, zdaniem autora, dążenie do obiektywnej prawdy i jej obrona są trudniejsze w życiu codziennym niż postawy relatywizmu, agnostycyzmu lub sceptycyzmu. Te ostatnie autor nazywa dosadnie filozofią dla leniwych. Zdunowski podsumowuje swoje rozważania o prawdzie stwierdzeniem, iż stanowi ona sprawiedliwość okazaną rzeczywistości oraz warunek wolności. Za Arystotelesem uznaje także, iż wszyscy ludzie z natury dążą do poznawania.

Warto też zwrócić uwagę na ciekawe analizy zagadnienia tolerancji, uczynione przez autora. Zdunowski przedstawia źródła i krótką historię tego pojęcia oraz jego rozumienie i rolę w świecie współczesnym. Tolerancja początkowo oznaczała cierpliwe znoszenie trudnej sytuacji lub czyjegoś zachowania. Obecnie oznacza ona najczęściej zgodę na wszelkie odmienne od powszechnie akceptowanych typy zachowań. Niektóre nurty myślowe, takie jak liberalizm, łączą z tolerancją akceptację i zgodę na wszelkie niemoralne zachowania. Tolerancja wobec inności i transgresji, czyli przekraczania wszelkich norm m.in. etycznych, estetycznych, kulturowych uznana została za jedną z cnót kardynalnych naszej cywilizacji. Prowadzi to do paradoksów związanych z tolerancją. Jeśli bowiem tolerancja ma być uniwersalna, to znaczy, że powinna obejmować także nietolerancję. Aby uniknąć tego paradoksu, wymyślono koncepcję tolerancji represywnej, która potępia wszystko, co zdaniem jej wyznawców, łączy się z brakiem tolerancji. Do elementów wykluczonych przez tolerancję represywną zalicza się zwłaszcza poglądy religijne i klasyczne pojęcia filozoficzno-socjologiczne, jak tradycyjna rodzina, natura ludzka, norma seksualna itp. Zdunowski słusznie zauważa, iż jest to powtórzenie haseł Rewolucji Francuskiej, która postulowała tolerancję, ale zarazem śmierć dla wrogów tolerancji. Kto jest wrogiem tolerancji, to jednak kwestia subiektywnej decyzji osób posiadających władzę w państwie. Z tak pojmowaną tolerancją wiąże się poprawność polityczna. Zabrania ona wolnej dyskusji w miejscach publicznych, zwłaszcza w mass mediach i na uczelniach wyższych. Uwagi autora na temat tolerancji represywnej mogą dać czytelnikowi sporo do myślenia i skłonić do zastanowienia się nad kondycją i stanem współczesnej cywilizacji Zachodu oraz wizji człowieka jaki ona promuje.

Po lekturze książki Zdunowskiego muszę stwierdzić, iż jest to ciekawy materiał pomocniczy dla uczniów szkół licealnych oraz dla osób, które interesują się filozofią w kontekście jej związku ze światem współczesnym. Wydaje się ona bardziej przydatna dla nauczycieli etyki niż filozofii, gdyż większość zagadnień w niej poruszanych to kwestie etyczne. Książka zawiera mnóstwo odniesień do konkretnych sytuacji życiowych, co czyni ją przystępną dla uczniów i osób nie obeznanym z filozofią. Pewnym minusem może się wydawać zbyt duża ilość argumentów wspierających poglądy filozofii klasycznej i chrześcijańskiej, gdyż łatwo się w nich pogubić. Zbyt wiele argumentów, zgodnie z zasadą retoryki klasycznej, nie wzmacnia, lecz osłabia siłę argumentacji. Lepiej jest przedsta-

wić dwa lub trzy silne argumenty zamiast wielu słabszych. Jako egzaminator maturalny z filozofii oraz opiekun uczniów uczestniczących w olimpiadzie filozoficznej szczególnie gorąco polecam tę książkę nauczycielom przygotowującym uczniów do matury i teźże olimpiady. Jest to rzeczywiście książka dla lubiących myśleć. Potwierdza ona tezę autora zawartą w tytule książki, że filozofia jest ciekawa.

dr Grzegorz Baczewski
Collegium Verum w Warszawie
e-mail: gregorius74@wp.pl
ORCID: 0000-0002-2481-993X

***Izabela Rutkowska, Przez zasłonę ciała,
Teologia Polityczna, Warszawa 2022, ss. 190, ISBN 978-83-67065-25-2***

***Izabela Rutkowska, Through the veil of the body,
Teologia Polityczna 2022, pp.190, ISBN 978-83-67065-25-2***

Gdybym miał być zesłany na bezludną wyspę i mógłbym zabrać ze sobą tylko trzy książki byłyby to: *Ewangelia, Wyznania świętego Augustyna* oraz *Dzienniczek siostry Faustyny*. Od dawna też fascynuje mnie obraz Jezusa miłosiernego namalowany na podstawie objawień siostry Faustyny, pod którym widnieje napis: *Jezu ufam Tobie*. Od czasów liceum żywię głęboki kult Bożego miłosierdzia i kontempluję ten niesamowity obraz. Obecnie jako teolog i filozof chrześcijański dostrzegam w nim ciągle nowe bogactwo znaczeń. Z pewnością zabrałbym go także ze sobą na bezludną wyspę. Dużo radości sprawił mi zatem prezent w postaci książki pani Izabeli Rutkowskiej *Przez zasłonę ciała*, w której szczegółowo wyjaśniona została symbolika tego obrazu. Są tam również wskazane źródła w *Dzienniczku*, które były podstawą do jego namalowania. Jest to książka łącząca tematykę języka religijnego, czyli teolingwistyki, mistycyzmu oraz teorii sztuki. Autorka tej niezwykle ciekawej książki jest dyrektorem Instytutu Humanistycznego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Głogowie i wybitną teolingwistką. Należy m.in. do Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego w Radzie Języka Polskiego. Książka składa się z sześciu rozdziałów, poświęconych różnym aspektom cielesności Jezusa, przedstawionej na obrazie. Autorka analizuje między innymi symboliczne znaczenie: głowy, zmysłów, członków ciała i serca Jezusa.

Warto najpierw zaznaczyć, że wyjątkowość tego obrazu polega nie tylko na jego symbolice, lecz także na tematyce. Jest to bardzo dobry pod względem artystycznym obraz Jezusa zmartwychwstałego. Takich dzieł jest niewiele. Wybitnych obrazów Jezusa nauczającego, czyniącego cuda lub ukrzyżowanego jest znacznie więcej. Jezus na tym obrazie uświadamia nam, że my także zmartwychwstaniemy. Jak w wieczerniku podszedł do niewiernego Tomasza i kazał mu włożyć palce w swoje rany, podobnie na obrazie zdaje się podchodzić do patrzącego na ów obraz. Ukazuje mu swoje rany w zmartwychwstałym ciele. Napis: *Jezu ufam Tobie* jest analogią do wyznania wiary Tomasza: *Pan mój i Bóg mój*. Obraz stanowi swego rodzaju odwróconą ekfrazę. Ekfrazą to tekst

literacki, najczęściej poetycki, napisany na podstawie dzieła malarskiego. Tu natomiast obraz odzwierciedla tekst objawienia z *Dzienniczka* siostry Faustyny.

Koncepcja autorki, ukazująca zmartwychwstałe ciało Jezusa jako zasłonę, przez którą prześwituje rzeczywistość transcendentna, przypomina Platońską naukę o prawdzie jako aletei. Martin Heidegger, analizując to pojęcie, określił je jako odsłaniające zasłanianie. Prawda nigdy nie ukazuje się w całości, lecz stopniowo. Zawsze pozostaje w niej jakaś część tajemnicza, niewyjawiona. Przez ciało Jezusa ukazane na obrazie, jak przez częściowo prześwitującą zasłonę, także prześwieca prawda. Tą prawdą jest miłość miłosiernego Boga, bo Bóg jest miłością. Pierwszy list świętego Jana mówi o Jezusie jako o prawdzie, co teologicznie potwierdza koncepcję autorki.

Obraz Jezusa miłosiernego ma w sobie coś z mistycznej atmosfery ikon. Jak zauważył francuski filozof Jean Luc Marion, należy odróżnić ikonę od idola. Przedstawienia sakralne określane przez niego jako idole charakteryzują się tym, iż zatrzymują uwagę widzów na samych sobie i działają jak zwierciadła odbijające ludzką psychikę. Ikony natomiast działają inaczej, gdyż prześwieca przez nie sfera *sacrum*. Wkracza przez nie do naszego świata świętość samego Boga. Ikony są typowe dla kościoła prawosławnego. W naszym kraju sztuka pisania ikon wpłynęła na kształt malarstwa katolickiego. Część Polski przez długi czas stanowiły obszary, na których panowało prawosławie. Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej jest ikoną pochodzącą ze wschodnich terenów Rzeczypospolitej.

Autorka książki stosuje metodę ukazywania zmysłów cielesnych jako funkcji człowieka wewnętrznego oraz jako metafory władz duszy. Powołuje się w tej kwestii na twórczość Orygenes, Grzegorza z Nyssy oraz Pseudo Dionizego Areopagity — teologów mocno związanych z prawosławiem. Jako platonicy i neoplatonicy podkreślali oni możliwość dotarcia duszy do Boga poprzez zmysłową kontemplację piękna świata. Taką drogą przez zmysły ku Bogu jest także ów obraz.

W filozofii pojęcie ciała posiada różne znaczenia. Starożytna łacina miała dwa słowa, które na język polski tłumaczymy jako ciało. Słowo *corpus* oznaczało ciało fizyczne, materialne zaś *caro* to ciało ożywione, organiczne. Język grecki natomiast oprócz słowa *soma*, czyli ciało żywe, posiadał słowo *sarks*, które w *Piśmie Świętym* wiązało się ze sferą zła i grzechu. W odniesieniu do ciała Jezusa nie stosuje się słowa *sarks*, gdyż Jezus był bez grzechu. Tylko *soma* określa

Jego cielesność. Należy pamiętać, iż Jezus przyjął całą naturę ludzką, dlatego w pewien sposób zjednoczył się z każdym z nas — także z naszym ciałem. Miał indywidualne i prawdziwe ludzkie ciało, lecz zarazem pełnię ludzkiej natury. Jest to jedyny przypadek zawierania się całej natury ludzkiej w pojedynczym ciele. Autorka zauważa słusznie, iż ciało opisywane w *Dzienniczku* siostry Faustyny stanowi jedność metafizyczną z duszą i hylemorficzną całość, tak jak w filozofii świętego Tomasza z Akwinu. Zarazem jednak, po platońsku Faustyna opisuje ciało jako więzy cielesne i pęta dla duszy. W swoich wizjach dostrzeżała na przykład, jak dusze osób umierających, za które się wtedy modliła, oddzielały się od ciał. Faustyna nie deprecjonuje ciała, chociaż wzywa do jego umartwienia i do ascezy. Zwraca uwagę na konieczność poddania ciała duszy, a jej z kolei woli Bożej. Píše też o niewysłowionym pięknie Jezusa, który się jej objawiał. Pięknie cielesnym, a nie tylko duchowym. Obraz, który namalował w 1934 roku Eugeniusz Kazimirowski, nie był, zdaniem siostry Faustyny, w stanie tego piękna w pełni wyrazić (zapewne także jego druga wersja namalowana w 1944 roku przez Adolfa Hyłę oraz trzecia, wykonana przez profesora Ludomira Ślendrańskiego w roku 1954). Przypomina się tu starożytna grecka koncepcja łącząca piękno z dobrem — kalokagatija i ujmująca je holistycznie. W obrazie Jezusa miłosiernego piękno, dobro, a także miłosierdzie, łączą się ze sobą, tworząc swoistą trójcę atrybutów ciała Jezusa. Należy tu podkreślić fakt, iż jest to ciało zmartwychwstałe, chwalebne. W *Nowym Testamencie* wyraża go grecki termin *soma pneumatike*, czyli ciało uduchowione. Stanowi ono zapowiedź powszechnego zmartwychwstania umarłych oraz przyszłego piękna zmartwychwstałych ciał. Można by stwierdzić, iż opis z *Dzienniczka* i oparty na nim obraz Jezusa wyrażają swoistą teologię ciała zmartwychwstałego. Siostra Faustyna pisze nawet o pragnieniu bycia przekonsekrowaną już za życia, co może stanowić znak jej oczekiwania na chwalebne ciało po zmartwychwstaniu.

W symbolu nicejsko–konstantynopolskim katolickie wyznanie wiary kończy się stwierdzeniem: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych, i życia wiecznego w przyszłym świecie. Amen”. Przez zasłonę zmartwychwstałego ciała Jezusa prześwituje zatem także życie wieczne. Owo życie jest samym Bogiem miłosiernym, który czeka na nas jak ojciec na syna z *Przypowieści o synu marnotrawnym*. W jednym z fragmentów *Dzienniczka* siostra Faustyna opisuje odwiedzinę domu rodzinnego. Przychodzą wtedy goście, między innymi dziecko

sąsiadów. Faustyna trzyma je na kolanach pomimo tego, że z trudnością znosi odór bijący od brudnego dziecka. Ta scena symbolicznie wyraża miłość Boga do ludzi. Bóg bowiem w analogiczny sposób znosi odór naszego zła i grzechów. Każdy z nas jest jak dziecko, które Bóg przytula z miłością, pomimo naszego duchowego fetoru.

Jako filozofa bardzo zaintrygowało mnie stwierdzenie autorki, iż według *Słownika symboli* Władysława Kopalińskiego, ręka na sercu oznacza postawę mędrca. Wydaje się zatem, iż ręka Jezusa, złożona na Jego sercu, to również symbol tego, iż jest On mędrce. Być może lepiej byłoby stwierdzić, iż to symbol Jezusa jako wcielonej Mądrości Bożej. Symbol ten oznacza nie tyle jakąś filozofię, czyli miłość mądrości, co raczej sofiofilie, czyli mądrość miłości. To, co ukazuje swoim życiem i śmiercią oraz co głosi Jezus to swoista filozofia miłości. Bardzo zaintrygowało mnie również to, że autorka cytuje modlitwę siostry Faustyny za Rosję, po usłyszeniu której Jezus stwierdza, iż dłużej tego kraju znosić nie może. Prosi Faustynę, by Mu nie krępowała rąk swoją modlitwą. Jakże aktualnie brzmi ten fragment w kontekście toczącej się obecnie zbrodniczej napaści Rosji na Ukrainę. Trzeba pamiętać, iż miłosierdzie Boże nie oznacza bezkarności dla grzeszników, gdyż Boża sprawiedliwość wymaga, aby ponieśli oni karę za swoje grzechy. Ci, którzy popełniają zbrodnie w czasie tej okrutnej wojny, także poniosą zasłużoną karę Bożą.

Autorka wyznaje, że pisała swoją książkę w czasie pandemii koronawirusa i sama doświadczyła, czym może być COVID lękając się o zdrowie i życie najbliższych. Zauważa, iż ufność w Boże miłosierdzie stanowiła dla niej w tym czasie olbrzymią pomoc w znoszeniu tej sytuacji. Jej zdaniem, Jezus nawet z takich wydarzeń wyprowadza dobro. Zwróciłem także uwagę na to, co autorka pisze na temat postawy Jezusa, w jakiej przedstawiony jest On na obrazie. Faustyna pisała w *Dzienniczku*, iż w jej wizji Jezus jedną stopą dotyka świata, a druga Jego stopa jest nieco uniesiona, tak jak w czasie wędrówki. Jezus z obrazu jest zatem w drodze — w drodze ku każdemu człowiekowi, aby przynieść mu miłość miłosierną. To nie Bóg siedzący na tronie i beczynny, ale *Deus viator* — Bóg w drodze lub *Deus peregrinus* — Bóg pielgrzymujący przez świat i jego dzieje oraz przez historię życia każdego człowieka.

Po lekturze tej bardzo ciekawej książki znacznie wzbogaciło się nie tylko moje rozumienie obrazu Jezusa miłosiernego, lecz również znaczenia miłosierdzia Bożego w moim życiu i życiu całego Kościoła. Serdecznie polecam ją wszystkim,

którzy pragną, aby w ich sercu pojawiło się bogactwo łask usprawiedliwiających człowieka (które symbolizuje biały promień z serca Jezusa — woda) oraz życia wiecznego (symbolizowanego przez promień czerwony — krew).

dr Grzegorz Baczewski
Collegium Verum w Warszawie
e-mail: gregorius74@wp.pl
ORCID: 0000-0002-2481-993X

INFORMACJE DLA AUTORÓW
INFORMATION FOR AUTHORSPAIDEIA
ROCZNIK

Rocznik „Paideia” stanowi kontynuację ZESZYTÓW NAUKOWYCH SZKOŁY WYŻSZEJ PRZYMIERZA RODZIN W WARSZAWIE — SERIA PEDAGOGICZNA. Jest pismem naukowym poświęconym problematyce filozofii wychowania i kształcenia.

Celem periodyku jest dyskusja na temat realistycznego wychowania, filozofii i teorii wychowania. Tym samym jego zadaniem jest próba polemiki ze współczesną myślą pedagogiczną. W periodyku porusza się tematy dotyczące wyzwań stojących przed współczesnym wychowaniem, ale również sięga do „skarbcza” wiedzy i doświadczenia, jakim jest grecka, rzymska i chrześcijańska paideia. Omawia się zatem zarówno problematykę założeń filozoficznych teorii wychowania oraz podejmuje się interpretację procesu kształtowania potencjalności człowieka, jego fizyczno–duchowego, egzystencjalnego i religijnego rozwoju, także na gruncie praktycznej edukacji.

Periodyk rozsyła się do wydawnictw bibliograficznych w Polsce, Biblioteki Narodowej oraz do ważniejszych bibliotek i ośrodków naukowych, które zajmują się badaniami z zakresu wychowania człowieka.

Autor przeprowadza jedną korektę swojego tekstu, zwykle pierwszą.

Autor otrzymuje jeden egzemplarz autorski pisma.

Rocznik „Paideia” jest również dostępny w wersji elektronicznej (bezpłatnie) na stronie: <https://collegiumverum.pl/paideia/>.

Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.

Redakcja zastrzega sobie prawo do odrzucenia tekstu lub umieszczenia go w innym numerze.

Periodyk jest recenzowany przez dwóch samodzielnych pracowników naukowych, rekrutujących się spoza środowiska Collegium Verum. Recenzje są wykonywane zgodnie z treścią Rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dn. 2 grudnia 2015 (Dz.U. 2015, poz. 2015) oraz wytycznymi dotyczącymi recenzowania przygotowanymi przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa

Wyższego w broszurze *Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce*, z uwzględnieniem etycznych reguł recenzowania.

Sposób przygotowania tekstu:

W „Paideia” publikuje się teksty nie przekraczające 20 str. znormalizowanego maszynopisu, w edytorze WORD MS Office. Wielkość czcionki: 12 pkt.; odstęp pomiędzy wierszami: 1,5; zaleca się stosowanie znormalizowanych marginesów, po 2,5cm. W uzasadnionych sytuacjach dopuszcza się teksty przekraczające w/w objętość.

Artykuł winien otwierać abstrakt (do pół strony znormalizowanego maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Tekst należy opatrzyć krótkim streszczeniem w jednym z języków kongresowych (do pół strony maszynopisu). Przetłumaczyć należy również tytuł artykułu oraz słowa kluczowe.

Do redakcji można dostarczyć tekst w wersji elektronicznej (mail podany jest poniżej). Istnieje możliwość przesłania tekstu w wersji tradycyjnej: wydruku oraz elektroniczną wersję tekstu e–mailem (na podany poniżej adres mailowy redaktora naczelnego). Ewentualny wydruk winien być jednostronny, czytelny na białym papierze formatu A4. W wydruku nie dopuszcza się odręcznych uzupełnień.

Pierwszą stronę należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora. W przypisie dolnym korzystając z odsyłacza w formie „1”, należy podać jednostkę afiliacyjną; ewentualnie: e–mail lub stronę WWW oraz numer ORCID. Od nowego wiersza, wyśrodkowany, dużymi literami i pogrubiony tytuł pracy.

Pod tytułem artykułu należy wypisać śródtytuły umieszczone w tekście.

Autorzy proszeni są o podanie swoich danych do wiadomości Redakcji (adres do korespondencji, telefon, e–mail).

Sposób cytowania:

Zaleca się stosowanie przypisów na dole strony.

W przypadku cytowania książki: inicjał imienia, nazwisko, nazwę 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 artykułu kursywą, nazwa czasopisma w cudzysłowie, rocznik, numer oraz rok wydania w nawiasie, numery stron. Np. A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza docho-dzenie 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, po 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.

W przypadku kolejnego cytowania tej samej pozycji należy stosować skrót ‘dz. cyt.’ umieszczony po inicjale imienia i nazwisku autora.

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”.

Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię.

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 na stronie:
<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 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 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* (wyd. III, w wersji elektronicznej, na podstawie wydania drugiego z 2009), Mikołaj Krasnodębski (2019).

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 Wałkowskiego (2010)
- *Kościół i społeczeństwo*, pod red. Janusza Grabowskiego (2013)
- *Książd Bolesław Stefański, żołnierz bezdomny*, Jacek Żurek (2014)

Z zakresu publicystyki społecznej i pedagogicznej:

- *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata*, pod red. Elżbiety Myciel-
skiej-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*, red. Włodzimierz Wieczorek (2015)
- *Życie i Płodność*, praca zbiorowa (2016)
- *Spór o rodzinę. Filozoficzno–cywilizacyjne fundamenty myślenia o rodzinie*,
Mikołaj Krasnodębski (2019). Publikacja dostępna w wersji papierowej
i elektronicznej.

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 Myciel-
skiej-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 (Zeszyty naukowe serii geograficzno-turystycznej i pedagogicznej są na liście czasopism punktowanych).

— Paideia — Παιδεία. — Pismo naukowe SWPR poświęcone tematyce pedagogicznej (dotychczas ukazało się pięć tomów).

Publikacje pokonferencyjne:

Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata. T I–XV. Red. E. Myciel-ska-Dowgiałło. Warszawa: Wydawnictwo Collegium Verum (wcześniej Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie) 2006–2020.

...zawarte w tekstach spektrum problematyki badawczej z pewnością zainteresuje szerokie grono odbiorców, w tym filozofów, pedagogów i historyków, a także inne osoby, którym bliska jest tematyka filozoficzno-pedagogiczna. Część tekstów ma charakter stricte źródłowy (pisma Seneki, Bojanowskiego), przy czym ukazano je w perspektywie pytania, jaką wartość mają one dla współczesności? Wszystkie teksty są dobrze przemyślane i, co ważne, autorzy odnoszą się w nich (przypisy) do stanu aktualnych badań i dyskursów naukowych. Dla pedagogów szczególnie cenne mogą być rozważania związane z wątkami biograficznymi, elementami pedagogiki porównawczej, a także analizy związane z kondycją współczesnej edukacji w aspekcie jej organizacji oraz zagadnień metodycznych i dydaktycznych. Autorzy niejednokrotnie skłaniali się ku nowatorskim czy też dyskusyjnym ujęciom sygnowanej przez siebie tematyki badawczej, czego z pewnością najlepszym przykładem jest tekst o genezie i istocie pedagogiki Marii Montessori.

Z recenzji wydawniczej dr. hab. Jacka Kulbaki,
prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

Autorzy w większości sięgają do klasycznej filozofii (ale nie tylko), by pokazać możliwości wykorzystania jej w kształceniu, wychowaniu, terapii, przygotowaniu programów edukacyjnych. (...) Wśród artykułów znajdują się publikacje odnoszące się do tematów epistemologicznych, antropologicznych, także historycznych i zasadniczo etycznych. Świadczy to o różnorodności tematycznej recenzowanego tomu.

...poza artykułami, znajdziemy edycje tekstów rękopiśmiennych (Bojanowski i Woroniecki), wznowienie ważnych tekstów wcześniej publikowanych (Mieczysław Gogacz), recenzje ukazujących się aktualnie publikacji z obszaru filozofii wychowania.

Z recenzji wydawniczej dr. hab. Michała Zembrzuskiego,
prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

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 978-83-61140-97-9



COLLEGIUM VERUM

Warszawa 2023

ISSN 2657-8670

