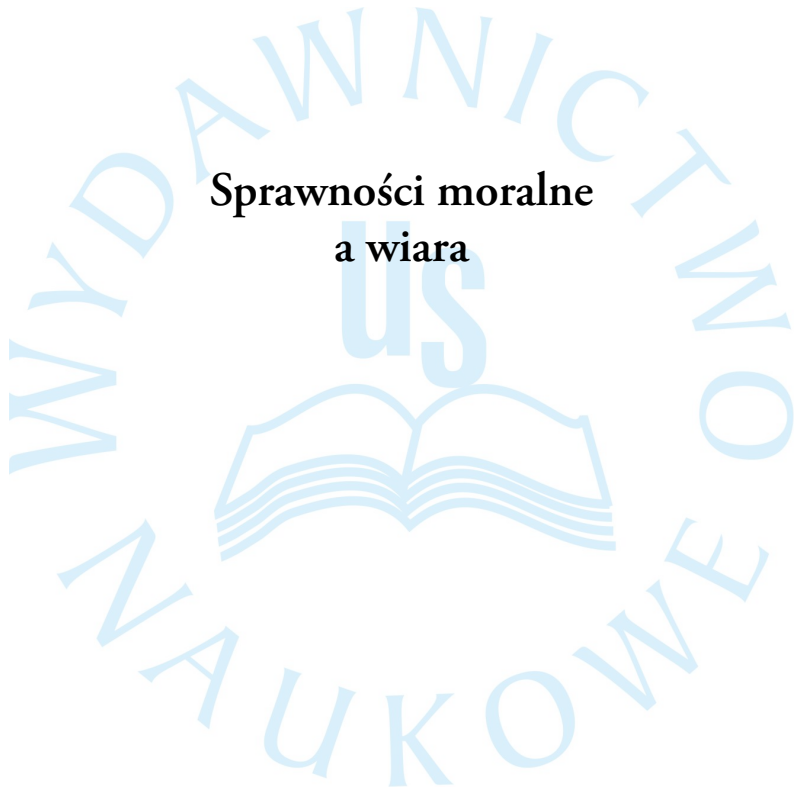


**Sprawności moralne
a wiara**



Uniwersytet Szczeciński
ROZPRAWY I STUDIA T. (MXXIX) 955

**Sprawności moralne
a wiara**

Redakcja naukowa
Iwona Jazukiewicz
Ewa Rojewska

Szczecin 2017

Rada Wydawnicza

*Tomasz Bernat, Anna Cedro, Urszula Chęcińska, Beata Kędzia-Klebeko
Małgorzata Makiewicz, Małgorzata Ofiarska, Aleksander Panasiuk
Małgorzata Puc, Karol Sroka, Renata Urban, Grzegorz Wejman
Marek Górski – przewodniczący Rady Wydawniczej
Radosław Gaziński – redaktor naczelny Wydawnictwa Naukowego*

Recenzent

dr hab. Krzysztof Kalka, prof. PWSZ

Redakcja i korekta

Aleksandra Dallig-Moroz

Skład komputerowy

Paweł Kozioł

Projekt okładki

Paweł Kozioł

Projekt logo

„Sprawności moralne w wychowaniu”

Piotr Kryk

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2017

ISBN 978-83-7972-097-2

ISSN 0860-2751

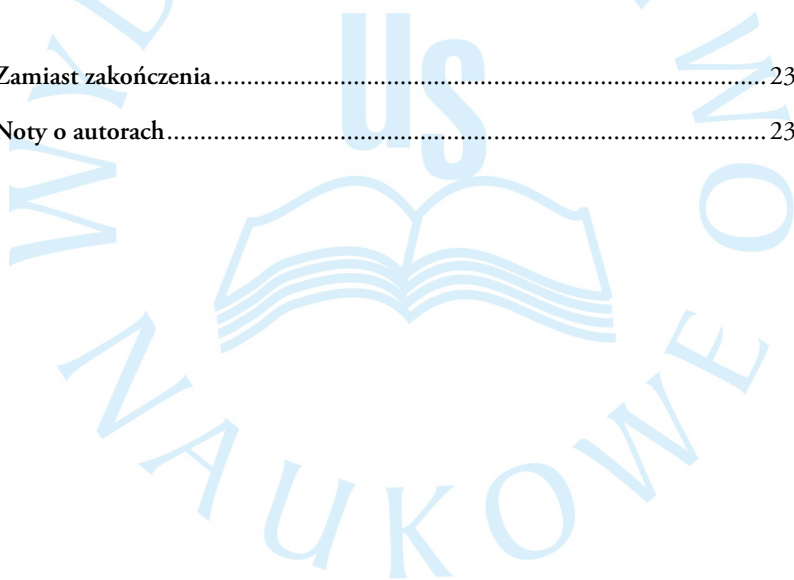
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 10,5. Ark. druk. 15,0. Format A5.

Spis treści

Wprowadzenie	7
„Od nich nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu” (Mdr 8,7) Św. Tomasza z Akwinu promocja wychowawczej roli cnót <i>Mirosław Mróz</i>	13
Wychowanie moralne w ujęciu Adhortacji apostolskiej papieża Franciszka pod tytułem <i>Amoris laetitia</i> <i>Łukasz Walaszek</i>	61
Rola pedagogiki religii we wczesnej adolescencji <i>Dariusz Kurzydło</i>	75
Sprawności moralne w procesie formacji duchowej wychowanka <i>Marzena Chrost</i>	95
„Woźnica cnót” w percepcji przyszłych nauczycieli. O rozumieniu roztropności <i>Marcin Fankanowski</i>	119
Psychologia nadziei Williama W. Meissnera SJ <i>Andrzej Molenda</i>	131
Cnoty, <i>midot</i> i <i>sefirot</i> . Sprawności moralne w literaturze etycznej żydowskiego mistycyzmu na przykładzie <i>Tomar Dewora</i> Ramaka <i>Piotr Goniszewski</i>	145
Od języka do mądrości. Jana Chryzostoma model wychowania <i>Marcin Cholewa, Marek Gilski</i>	167

Celowość prawa według św. Tomasza: wychowanie do cnót (Summa Theologiae, I–II, q. 92, a. 1) <i>Michał Mrozek</i>	179
Antysprawnościowy charakter ideologii totalitarnych na kanwie trzynastowiecznych ostrzeżeń Tomasza z Akwinu przed tyranią <i>Adam Machowski</i>	207
<i>Kazania uniwersyteckie</i> Johna Henry’ego Newmana jako źródło refleksji samowychowawczej przydatnej w zdobywaniu sprawności moralnych oraz odkrywaniu tożsamości nauczyciela-wychowawcy <i>Piotr Ruszkowski</i>	221
Zamiast zakończenia	235
Noty o autorach	237



WPROWADZENIE

Zmienne są oblicza bogactwa i ubóstwa, zwłaszcza jeśli porównać ich rozumienie i znaczenie w wymiarze materialnym oraz duchowym życia. Bogactwo materialne nie musi iść w parze z bogactwem osobowym, a to, co jest ubóstwem uniemożliwiającym zaspokojenie podstawowych potrzeb człowieka, nie jest tożsame z pożądanym ubóstwem ducha. Ubóstwu materialnemu należy zaradzić, ponieważ rujnuje ono godność człowieka, natomiast ubóstwo ducha trzeba pielęgnować, gdyż rozwija właściwe piękno życia¹. Moralno-duchowe doskonalenie człowieka jest istotnym elementem wszechstronnego rozwoju, czyli współwystępuje z maksymalnym rozwojem intelektualnym, pełną dojrzałością emocjonalną i społeczną. Jego zakres obejmuje między innymi kształtowanie sprawności, uzdatniających człowieka do względnie stałych wyborów i czynów w wymiarze moralnego dobra i zła. W Jubileuszowym Roku Miłosierdzia (2016), ogłoszonym w Kościele katolickim, warto podkreślić rolę wiary w rozwoju sprawności moralnych. Usprawnienie moralne dotyczy etycznego wymiaru życia, czyli jakości postępowania względem Boga, innych osób i siebie. Nadaje więc życiu określony „smak”, a wiara może być istotnym predyktorem tego smaku.

Problematyka sprawności moralnych w kontekście wiary jest przedmiotem przedłożonej monografii. Refleksję nad tym zagadnieniem podjęli Autorzy reprezentujący różne dyscypliny naukowe, co jest źródłem bogactwa interdyscyplinarnego oglądu zagadnienia. Monografię otwiera tekst filozofa i teologa Mirosława Mroza, zatytułowany „*Od nich nie ma*

¹ Por. Z.J. Kijas, *O życiu szczęśliwym w dobie kryzysu, czyli obrona ubóstwa*, Kraków 2012, s. 15.

dla ludzi nic lepszego w życiu” (Mdr 8,7). Świętego Tomasza z Akwinu promocja wychowawczej roli cnót. Autor wprowadza Czytelnika w przestrzeń Tomaszowej koncepcji cnót, szczególnie moralnych cnót wlnych, wskazując na ich znaczenie dla życia współczesnego człowieka. Odpowiada na pytania o to, gdzie znajduje się przyczyna wewnętrznego niepokoju człowieka, w jakim sensie cnoty są szkołą, tak potrzebnego w pędzącym świecie odpoczynku, jaka jest ich rola w zaspokojeniu ludzkiej potrzeby autentycznej miłości i mądrego myślenia oraz dlaczego współczesny człowiek potrzebuje ostatecznego celu. Głęboki namysł o istocie cnót w koncepcji Akwinaty łączy się w artykule z wnikliwą refleksją o współczesnej rzeczywistości wychowawczej, dając przekonujące uzasadnienie tytułowej mądrościowej tezy, że od cnót nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu.

Wychowanie moralne w ujęciu Adhortacji apostolskiej papieża Franciszka pt. „Amoris Laetitia” autorstwa teologa Łukasza Właszcza stanowi komentarz do papieskiego dokumentu dotyczącego miłości w rodzinie. Autor podejmuje w tekście refleksję nad papieskim rozumieniem wychowania moralnego, wskazując także na współczesne negatywne uwarunkowania społeczne w tym zakresie. Przedstawia najbardziej pożądane w opinii papieża wartości w edukacji moralnej, między innymi poszanowanie wolności i autonomii dziecka. Podejmuje również kwestie roli rodziny w kształtowaniu wiary dzieci i młodzieży. Artykuł stanowi głos w dyskusji na temat długo oczekiwanego papieskiego dokumentu poświęconego nauczaniu Kościoła katolickiego w zakresie życia rodzinnego.

Dariusz Kurzydło, w artykule zatytułowanym *Rola pedagogiki religii we wczesnej adolescencji*, poddaje analizie sytuację nastolatków w kontekście ich potrzeb związanych z dorastaniem oraz specyfikę udziału dorosłych w tym procesie. Refleksje teologa uwzględniają złożoną specyfikę tzw. ponowoczesności. W oparciu o wypowiedzi nastoletnich chłopców, Autor charakteryzuje obraz współczesnego globalnego nastolatka. Szczególna uwaga poświęcona zostaje (nie)istniejącym dzisiaj rytuałom, towa-

rzyszającym przejściu z dzieciństwa w dorosłość. Niezwykle interesujące w kontekście ponowoczesności wydają się, przywołane za R. Rohrem, prawdy, które każdy chłopiec powinien poznać, aby stać się mężczyzną.

Pedagog Marzena Chrost w tekście pod tytułem *Sprawności moralne w procesie formacji duchowej wychowanka*, zwraca uwagę na znaczenie kształtowania sprawności moralnych w procesie wychowania oraz wskazuje praktyczne rozwiązania, mogące stanowić pomoc na drodze do wszechstronnego rozwoju młodego człowieka. Po wprowadzeniu Czytelnika w problematykę sprawności moralnych w procesie wychowania, Autorka wskazuje na znaczenie rozwoju duchowego w życiu człowieka oraz przedstawia inspirację, stymulację i wspomaganie jako możliwe drogi kształtowania sprawności moralnych. Artykuł stanowi wyraz troski o duchową i moralną kondycję człowieka we współczesnym świecie, w którym wartości duchowe wydają się tracić na znaczeniu.

Rozumienie cnoty dobrego działania stało się przedmiotem zainteresowania psychologa Marcina Fankanowskiego w artykule „*Woźnica cnót w percepcji przyszłych nauczycieli. O rozumieniu roztropności*”. Jak wskazuje Autor, istnieją poważne przesłanki, by sądzić, że sposób rozumienia wartości przez młodzież jest związany z postawami wobec wartości jej nauczycieli. Zasadne więc wydaje się naukowe poznawanie nadawanego przez adeptów zawodu nauczycielskiego sensu fundamentalnej dla kształtowania charakteru cnocie, jaką jest roztropność. Czy sens ten jest zgodny z rozumieniem roztropności przez Anielskiego Doktora? Odpowiedź na to pytanie, wraz z psychologiczną refleksją o cnocie dobrego działania, Czytelnik odnajdzie w tekście Marcina Fankanowskiego.

Psycholog Andrzej Molenda w tekście pod tytułem *Psychologia nadziei Williama W. Meissnera SJ* przybliży stosunkowo mało znaną w Polsce koncepcję amerykańskiego teoretyka psychoanalizy i klinicysty. W artykule wskazane zostają istota nadziei, warunki jej powstawania i wzrastania, psychologiczne źródła i mechanizmy nadziei i beznadziei. Omawiana

koncepcja może być stosowana w praktyce przewyższania deficytów nadziei i doświadczania beznadziei. Koncepcja ta wskazuje również, w jakim sensie można rozumieć twierdzenie, że nadzieja rośnie w człowieku dzięki drugiemu człowiekowi i w jakich sytuacjach człowiek może być osobą „rodzącą nadzieję”.

Cnoty, midot i sefirot. Sprawności moralne w literaturze żydowskiego mistycyzmu na przykładzie Tomar Dewora Ramaka autorstwa teologa Piotra Goniszewskiego to tekst, który stanowi odpowiedź na pytanie o różnice i różnice w rozumieniu cnót między chrześcijańską refleksją filozoficzną i etyczną a żydowskim mistycyzmem, zwanym kabałą. Po dokonaniu wprowadzenia biograficznego o autorze i jego dziele Piotr Goniszewski przedmiotem uwagi czyni traktat *Tomar Dewora* Moszego Kordowero. Dzięki artykułowi Czytelnik może poznać specyfikę języka żydowskiej refleksji nad etyką oraz sposób kształtowania przez człowieka własnej postawy moralnej w tym ujęciu. Istotne jest także rozważanie, w jakim sensie nie tylko człowiek potrzebuje Boga, ale również Bóg potrzebuje człowieka w koncepcji żydowskiego mistycyzmu.

Teolog i psycholog Marcin Cholewa oraz teolog i literaturoznawca Marek Gilski, w tekście *Od języka do mądrości. Jana Chryzostoma model wychowania*, zapraszają Czytelnika do refleksji nad zasadami wychowania zawartymi w najstarszym całościowym dziele o wychowaniu chrześcijańskim pt. *O wychowanie dzieci*. W oparciu o ten traktat Autorzy przybliżają dwa interesujące obrazy wychowania: tworzenie tzw. prawa bram miasta i tworzenie praw domu obywateli. Wskazują, za Janem Chryzostomem, na fundamentalne znaczenie rodziny w procesie wychowania, poszczególne etapy i aspekty tego procesu oraz zasady, które w wychowaniu powinny być obecne. Podejmują również refleksję nad tym, co, w koncepcji Jana Chryzostoma, jest ostatecznym celem wychowania.

Kolejny artykuł pod tytułem *Celowość prawa według św. Tomasza: wychowanie do cnót* (*Summa Theologiae, I–II, q. 92, a. 1*) został przygoto-

wany przez teologa Michała Mrozka. Autor zauważa, że prawo jako przejaw ludzkiej działalności podlega refleksji etycznej i ocenie. W artykule zawarte są rozważania nad sposobem rozumienia prawa w całościowej koncepcji św. Tomasza zawartej w Sumie teologicznej, ukazana zostaje tradycja myślenia na temat prawa w szerszym kontekście filozoficznym i teologicznym, ukazane zostają również treść i przesłanie Akwinaty dotyczące celowości prawa: w jakim sensie i stopniu prawo związane jest z moralnością? Co powinno być celem prawodawców? Jakie są związki prawa, dobra wspólnego i dobra osobistego? Odpowiedzi m.in. na te pytania Czytelnik odnajdzie w tekście Michała Mrozka.

Kontynuację rozważań podjętych na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu stanowi artykuł Adama Machowskiego zatytułowany *Antysprawnościowy charakter ideologii totalitarnych na kanwie XIII-wiecznych ostrzeżeń Tomasza z Akwinu przed tyranią*. Lektura tekstu przynosi przekonującą odpowiedź na pytanie o to, dlaczego totalitaryzm nie jest w stanie wychować dobrego człowieka. Droga do tej odpowiedzi prowadzi przez analizę konkretnych elementów systemu totalitarnego oraz sposobów działania tyrana, które uniemożliwiają wychowanie człowieka cnotliwego. Autor przedstawia w tekście tezy św. Tomasza z Akwinu, że decydujący wpływ na kształtowanie postawy moralnej człowieka ma relacja systemu totalitarnego do kształtowania sprawności moralnych. Ostatecznie wskazuje na to, co można zrobić, aby przywrócić zdolność budowania cnót.

Monografię zamyka praca Piotra Ruskowskiego pod tytułem *Kazania Uniwersyteckie Johna Henry'ego Newmana jako źródło refleksji samowychowawczej przydatnej w zdobywaniu sprawności moralnych oraz odkrywaniu tożsamości nauczyciela-wychowawcy*. Autor dokonuje analizy wybranych kazań Platona Oxfordu przydatnych dla rozwoju wewnętrznego i odkrywania własnego potencjału duchowego człowieka. Podejmuje kwestie relacji wiary i rozumu oraz refleksję nad naturą człowieka.

Autor, w oparciu o myśli Johna Henry'ego Newmana, zachęca do poszukiwania odpowiedzi na dwa fundamentalne dla wychowawców pytania: Kim jestem? Po co jestem? Oraz do podjęcia pracy nad samym sobą i zdobywania sprawności moralnych.

Lektura przedłożonych tekstów zaprasza do refleksji nad naturą człowieka, jednością jego psychiczno-społecznej i duchowo-moralnej struktury, sensem jego życia, znaczeniem kształtowania sprawności moralnych w wymiarze indywidualnym i społecznym oraz udziału wychowania i samowychowania w tym odpowiedzialnym zadaniu rozwojowym. Może zatem stanowić impuls (inspirację i motywację) do pracy nad sobą w zdobywaniu sprawności moralnych, czego życzymy Czytelnikom, Autorom i sobie.

Iwona Jazukiewicz

Ewa Rojewska

Mirosław Mróz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

„OD NICH NIE MA DLA LUDZI NIC LEPSZEGO W ŻYCIU”
(Mdr 8,7) ŚW. TOMASZA Z AKWINU
PROMOCJA WYCHOWAWCZEJ ROLI CNÓT

Dylematy wychowawcze dzisiaj

Zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, jak bardzo ważną rolę w życiu odrywają edukacja i wychowanie, zaś namysł nad nimi jest tak stary, jak świat. Co rozumiemy, kiedy mówimy edukacja i wychowanie? Edukacja to zapewne nie tylko przekazanie pakietu wiedzy i umiejętności – to przekazanie wartości i kształtowanie człowieka w człowieku. Zapewne lekcje WF-u winny sprawić przyczynić się nie tylko do poprawy tężyzny fizycznej: że potrafi się zginać kolana, robić przewroty i biegać, ale przedmiot ten winien uczyć dyscypliny, męstwa, odwagi, życia wspólnego, działania razem w zespole. Wychowanie zatem, to pojęcie raczej szersze niż edukacja, zawierające w sobie jakby szczyptę czegoś więcej, czegoś bardziej subtelniejszego, niż prosta „obróbka” sił ciała i ducha. Mówimy „edukacja seksualna”, ale czujemy, że właściwszym byłby termin „wychowanie do odpowiedzialności”, gdyż w relacjach między ludźmi chodzi przede wszystkim o kształtowanie przestrzeni między „ja” i „ty” oraz

tego, co „naprzeciw”. Tu zaś potrzeba odejścia od podniecenia zmysłowego, a wejścia w przestrzeń osobowego wzruszenia. Gołym okiem widać, że w grę wchodzi nie tylko rozum, ale także wola i uczucia. Wychowanie więc jest więc czymś więcej niż wtłaczaniem do głowy wiedzy na taki czy inny temat. Być może odpowiednim określeniem byłby termin „kształcenie”, bowiem „edukacja” to pojęcie zbyt restrykcyjne, zaś „wychowanie” zbyt ograniczające własną przestrzeń na rzecz drugiego, który jest opiekunem, zaś „kształcenie” jest swoistym towarzyszeniem w osobowym wzroście ucznia. Termin ten jest bardziej odpowiedni, gdyż gwarantuje swoisty odzew od strony podmiotu. Jest tu ten, który towarzysząc, kształtuje i ten, który przez towarzyszenie jest kształtowany. Co prawda termin ten nie jest na topie, nie jest zazwyczaj stosowany w codziennym języku, ale zdaje się być najbardziej właściwym. Dlaczego? Polski historyk kultury, prof. Tadeusz Zieliński (1858–1944), profesor Uniwersytetów w Petersburgu i Warszawie, w swoich opublikowanych wykładach *Świat antyczny a my* twierdził, że „wiedzę się zapomina, ale wykształcenia się nie traci”¹. Wykształcenie ma taką niezwykle twórczą wartość, że gdy się nawet zapomni wszystko, czego się nauczyliśmy, ale jest się wykształconym, to na bazie tego wykształcenia umysł jest w stanie poradzić sobie w każdym miejscu i w każdym czasie. Jesteśmy w stanie osiąść wiedzę, która będzie nam potrzebna, czyli naszemu rozumowi przydać sumę wiadomości, gdy będzie taka potrzeba, a także i naszej woli przydać pewne cechy stanowczości, gdy jesteśmy zaskakiwani i znajdujemy się w sytuacjach nietypowych. Przez umysł rozumie się tutaj łącznie owe dwie duchowe władze człowieka: władzę rozumu i woli, a więc to, co w człowieku można właśnie „kształtować”, nadając im odpowiedni kierunek działania. Być zatem człowiekiem wykształconym, czy to jest to, o co nam cho-

¹ T. Zieliński, *Świat antyczny a my. Osiem wykładów wygłoszonych na uniwersytecie w Petersburgu w roku 1901*, Biblioteka Orła Białego, Nakładem Oddziału Kultury i Prasy 2 Korpusu, Rzym 1946.

dzi? Potrzeba nam konkretnych rad, nie tyle w zakresie przekazywania wiedzy i paternalistycznego wychowania, ale właśnie kształcenia. Młody człowiek chce być wolny od wszechobecnej presji, od nacisków, być uszanowany we własnej podmiotowości. Mimo że takie autonomiczne postulaty mogą iść za daleko, musimy jednak zawsze się im przyglądać i akceptować, wiedząc, że tylko człowiek wolny jest moralnie odpowiedzialny i godny podziwu. To Bóg najbardziej szanuje wolność człowieka. Nie zmusza go do niczego, nawet wtedy, gdy ten Bogu powie w twarz: „odejdz” i kroczy drogą w przeciwnym kierunku niż ten właściwy. Miłować można tylko w wolności. Próżno dzisiaj stosować stare nawyki autorytarnego wychowania, kontroli i bezpodstawnego drylu. Wciąż na nowo trzeba poszukiwać kierunków odniesień, punktów prawdziwie pociągających dla kształceniowej orientacji pedagogicznej.

Wiemy, że namysł nad systemem „kształcenia” człowieka odbywa się również dzisiaj z czerpaniem ze źródeł nawet tych odległych. Najdobitniejszym tego przykładem jest dzieło Alaidera MacIntyre’a, *After Virtue (Dziedzictwo cnoty)* i jego obecny głos w debacie etycznej. Zapewne współczesne czasy są bogate w najróżniejsze stanowiska, często konkurujące albo wręcz się zwalczające. Dla MacIntyre’a ważna jest tradycja Arystotelesowska i jego etyka cnót. Ostatnio, m.in. w słowach tego ważnego anglosaskiego myśliciela, słyszy się wezwanie o powrót do myślenia Tomistycznego albo dokładniej – jak to formułuje, „arystotelizmu w wersji tomistycznej”. A. MacIntyre pisze:

Rola arystotelizmu w moim argumencie nie polega wyłącznie na wskazaniu na wielkie znaczenie historyczne tego stanowiska. W świecie starożytnym i średniowiecznym arystotelizm był w nieustannym konflikcie z innymi punktami widzenia, a różnorodne sposoby życia – dla których arystotelizm był w mniemaniu swych rzeczników najlepszą interpretacją teoretyczną – miały również innych wyrafinowanych teoretycznych wyrażycieli. Prawdą jest, że żadnej innej doktrynie nie udało się uzyskać

uzasadnienia w tak różnorodnych kontekstach, jak arystotelizmowi, który swoją sprawność teoretyczną zdołał wykazać w kulturze greckiej, islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej. Gdy zatem nowoczesność przypuściła atak na świat tradycyjny, jej najbardziej wnikliwi przedstawiciele mieli świadomość, że najpierw należy obalić arystotelizm. Jednakże wszystkie te fakty historyczne, jakkolwiek mają wielkie znaczenie, stają się nieistotne wobec tego, że pod względem filozoficznym arystotelizm był najpotężniejszym z przednowoczesnych sposobów myślenia o moralności. Jeżeli którykolwiek z przednowoczesnych poglądów na moralność i politykę można w obliczu nowoczesności w ogóle uzasadnić, musi to być pogląd podobny do Arystotelesowskiego, albo żaden w ogóle².

MacIntyre jest niezmiernie krytyczny wobec współczesnej etyki i poglądów na wychowanie oraz edukację w dzisiejszym postmodernistycznym świecie. Sądzi, że o sile etyki antycznej zdecydowała przede wszystkim etyka cnót, która daje możliwość zrozumienia tego, kim jest człowiek, a proponując wychowanie według zasady „stań się tym, kim jesteś” i „idź dalej”, wskazuje jednocześnie na „życie dobre”, jakim jest ukształtowanie życia zgodnego z potencjałem swojej natury. Jest to droga sprawności cnót, która na podłożu teleologicznej koncepcji bytu ludzkiego – tu, gdzie człowiek „wziął w swoje ręce” właściwą sobie strukturę władz duszy – umożliwia prawdziwy rozwój osoby, doskonałość i świętość³.

Wychowawcza rola Ewangelii: „szabat” odnaleziony w nocy

Kościół nie tylko leczy rany grzechu, to byłoby jeszcze za mało i niewystarczająco. Kościół kształci i wychowuje. Jest to ogólnie znana prawda. Nie trzeba nawet być znawcą historii Kościoła, aby dostrzec wycho-

² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A Chmielewski, Warszawa 1996, s. 222.

³ Por. St. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 1–17.

wawczą rolę Ewangelii, już w starożytności w myśli teologicznej Ojców Kościoła widzimy, jak pierwsi chrześcijanie rozumieli Ewangelię, dostrzegając w niej swoją wiarę jako uczestnictwo w wielkiej szkole – umożliwiającej twórczą przyjaźń z Bogiem, ofiarującą zarazem kroczenie drogą ku pełnemu człowieczeństwu. Na określenie czasu wolnego Grecy, np. Arystoteles, używali terminu *scholé*, oznaczającego spokój, odpoczynek, wytchnienie. Łacińskie *schola* to wspólne poszukiwanie tego, co zachwyca, doskonalenie się i zdobywanie wiedzy, „poszerzanie siebie” w tym, co ludzkie: aż po kres i dojscie do tego, co boskie. To horyzont i cel wszelkich ludzkich poczynań. *Schola* to także czas, w którym człowiek spotyka się z tym, co ma poza zasięgiem wzroku – dotknięcie Olimpu-nieba i Boga. Tu raczej nie wystarczają już zwykłe słowa, a potrzebna jest inna forma wymowy – np. śpiew – gdyż przekracza się we własnym kształtowaniu ducha swoją tymczasowość i fragmentaryczność. Średniowieczna *schola cantorum* była właśnie tym czasem i miejscem dla wielu chrześcijan, którzy, wielbiąc Boga, przechodzili od czasu powszedniego w szczególności czas świąteczny; z miejsca zamkniętego ku otwartej przestrzeni nieba. Był to dla wielu uprzywilejowany sposób świątecznego odpoczynku. Również dzisiaj popularne „schole parafialne” są miejscami budowania wzajemnych relacji, czasem relaksu. Jest to zgodne z pierwotnym, greckim i łacińskim pierwowzorem. *Scholé* to czas, w którym człowiek się nie męczy, filozofuje-kontempluje, tu zatem odpoczywa przy prawdzie, tu ma czas na poszukiwanie prawdy. Czas wolny, wykorzystany sensownie, bo człowiek buduje siebie, to czas wzrastania. Słowa „scholastyka” i „scholastyczny” także wywodzą się od tego samego greckiego terminu *scholé*, który sugeruje również owo miejsce, gdzie odbywa się proces szczególnego nauczania. „Scholastykiem” był pierwotnie nauczyciel w szkole pałacowej Karola Wielkiego, ale to był to także ktoś, kto potrafił sam dochodzić do prawd najwyższych, do Bożych prawd i prowadzić doń innych. Nie było to poszukiwanie jedynie w obrębie objawienia, walka o uprzywilejowane

miejsca dla teologii. Scholastycy zajmowali się także tymi dziedzinami wiedzy, które dzisiaj nazwalibyśmy empirycznymi – to oni byli pierwszymi wynalazcami. Niemniej jednak każdą naukę o świecie i o człowieku potrafili ukazać jako odbicie Boskiej wiedzy i mądrości. Stąd i dzisiaj szkoła, wychodząc od etymologii słowa *schola*, winna być takim wydarzeniem i takim spotkaniem między prawdą wiedzy ludzkiej i Boskiej, aby człowiek mógł ciągle odświeżać prawdę o sobie, o świecie, o innych, i o Innym, o Bogu. Powinna być także miejscem wzrastania, gdzie doświadczają się przejścia od własnej małości, od *amor sui* do *caritas*, i zdobywania tego, co najcenniejsze, bycia autentycznie sobą wobec autorytetu Prawdy najwyższej, zdobycia więzi przyjaźni także z Bogiem. To czas uczenia się podejmowania wolnych czynów, gdzie człowiek otwarty jest nie tylko na to, co terazniejsze, ale „w odpoczynku”, *in pace*, realizuje siebie w spokoju serca, jak mawiał św. Augustyn, *in tranquillitas ordinis*, w spotkaniu z tym, co przekracza czas obecny, łączy z niebem i Bogiem.

Akwinata w swoim traktacie o pokoju w S. Th., II–II, q. 29, wprawdzie wyraźnie stwierdza, że pokój nie jest cnotą, niemniej to właśnie cnoty są uprzywilejowaną drogą do niego: *via in ipsum*. Zachowany porządek, wręcz „cisza porządku” (*tranquillitas ordinis*), co jakby z lubością powtarza Akwinata za Augustynem, jest tym wewnętrznym szabatowym odpoczynkiem, właśnie „uspokojeniem w człowieku wszystkich ruchów dążeńiowych”⁴. „Wszystkie pragnienia skupiają się w jednym; i ten pokój jest najwyższym celem istot rozumnych”⁵. „Dlatego prawdziwy pokój może być tylko wśród ludzi dobrych i w dobru, natomiast pokój pomiędzy ludźmi złymi, jest pokojem pozornym, a nie prawdziwym”⁶.

⁴ S. Th., II–II, q. 29, a. 1c.

⁵ S. Th., II–II, q. 29, a. 2, ad 4.

⁶ S. Th., II–II, q. 29, a. 2, ad 3.

Bez wątpienia zatem modlitwa: „Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie, a światłość wiekuista niechaj im świeci. Niech odpoczywają w pokoju. Amen” jest o szkole. To tekst o wiecznej szkole i o „wiecznym uczniostwie”; dopiero w niebie człowiek, oświecony światłem chwały (*lumen gloriae*), wszystkiego się nauczy i wszystko pozna. Dopiero bowiem wtedy, gdy powie „odpoczywam w pokoju” (*requiesco in pace*) może naprawdę się uczyć i zdobywać wykształcenie. Ogrania go światło prawdy, *lumen veritatis*⁷, to światło, które jest doskonałe, które przemienia umysł i serce. Poznanie w odpocznieniu. Dlaczego jednak człowiek nie bywa w odpoczynku i ciszy pokoju? Co mu przeszkadza? Jakie ma rany w duszy? Jakiego „oleju” albo lepiej, jakiej „oliwy” trzeba użyć, aby dobrze „naoliwić” ludzki umysł, tzn. rozum i wolę oraz uczucia? Gdzie znaleźć taką szkołę mądrości i takiego mądrego nauczyciela? Tomasz widzi go w osobie Samarytanina z Łk 10, 25–37⁸, który używa oleju i wina: „olej to postępowanie właściwe człowiekowi, wino oznacza boskość, której nikt nie mógłby znieść, gdyby nie miał oleju, czyli działania ludzkiego”⁹.

⁷ Por. *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 4: *Est etiam praesentia luminis perfectiva, in quantum constituit in fine rei cognitae, quae est veritas et est etiam conversiva, id est revocativa ad veritatem, convertens homines a multis opinionibus quae non habent firmitatem veritatis; et non solum ab opinione ad certam scientiam transfert, sed etiam a veritate ad uniformitatem; et hoc est quod subdit, quod congregat varias visiones vel ut magis proprie dicatur phantasias ad unam veram cognitionem, per oppositum falsitatis. Et non solum convertit ad lumen veritatis sed etiam replet ipso lumine veritatis, quod in se est unum et aliorum unitivum.*

⁸ Por. *Catena in Lc.*, cap. 10, l. 9. *Catena aurea in Lu: Theophylactus. Vel aliter. Quae secundum hominem est conversio, oleum est; quae vero secundum Deum, vinum est; quod divinitatem significat, quam nemo potuisset sustinere, nisi oleum haberetur, id est conversatio humana: unde quaedam operatus est humane, quaedam divinitus. Infudit ergo oleum et vinum, quia nos humanitate et divinitate salvavit.*

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch*, przekł. L. Szyndler, Poznań 2007, s. 433. Tomasz przywołuje słowa Teofilakta (*Theophylactus. Vel aliter. Quae secundum hominem est conversio, oleum est; quae vero secundum Deum, vinum est; quod divinitatem significat, quam nemo potuisset sustinere, nisi oleum haberetur, id est conversatio humana:*

To sam Chrystus, jednocześnie Nauczyciel i Lekarz, a szkoła to gospoda przy drodze z Jerycha do Jerozolimy. Ale nie uprzedzajmy faktów.

Trzeba bowiem najpierw zapytać, dlaczego człowiek potrzebuje *scholé*? Potrzebuje jej, gdyż posiada brak mu harmonii duszy, odczuwa ciągły niepokój. Gdy znika motywacja do pójścia w górę, człowiek nie chce pozostawić siebie w takim stanie, w jakim siebie zastał, poszukuje drogi wyjścia z wewnętrznego i zewnętrznego chaosu. Najlepiej opisał to św. Paweł w Liście do Rzymian 7, 18–25, gdzie stwierdza, że istnieje w nim takie prawo, które zamiast popychać go ku czynieniu dobra narzuca mu zło. Jego „wewnętrzny człowiek” ma co prawda upodobanie w prawie, jednak w członkach ciała spostrzega coś zgoła innego: jakieś inne prawo, które toczy walkę z prawem jego umysłu i często wpędza go w niewolę, pod prawo grzechu i śmierci. *Scholé*, ten czas uprzywilejowanego pokoju, jest niezwykle potrzebny po to, aby człowiek mógł opuścić codzienną

unde quaedam operatus est humane, quaedam divinitus. Infudit ergo oleum et vinum, quia nos humanitate et divinitate salvavit), który żył na przełomie w XI i XII wieku, był bizantyńskim biskupem prawosławnym. Teofilakt jest autorem szeregu komentarzy do ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*. Przytoczony fragment z jego komentarza do Ewangelii Łukasza rozdział 8 werset 34: *podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiązał do gospody i pielegnował* go wskazuje na alegorię użytego oleju i wina. Olej to działanie właściwe człowiekowi (*secundum hominem est conversio, oleum est*), wino działanie właściwe Bogu (*quam nemo potuisset sustinere* itd.), czyli którego człowiek nie zniósłby, gdyby nie podano mu go (czyli mocy Bożej) działając w formie ludzkiej. Jeżeli dalej w artykule wskaże się na konieczność „cnót moralnych wlanych”, to tutaj odnajdujemy przyczynę ich istnienia i udzielenia człowiekowi przez Boga. Potrzebne jest ich darowanie, tj. cnót moralnych wlanych, gdyż bezpośrednie działanie cnotami teologalnymi (i darami Ducha Świętego) mogłoby człowieka zszokować, a człowiek „tego wina”, tj. boskości łaski, po prostu by nie zniósł. Obfitość światła Bożego i łaski wewnątrz ludzkiej duszy i władz mogłaby człowieka oślepić, i być może zostać potraktowana jako coś obcego (po grzechu człowiek łaskę utracił, jest bez niej „wyposzczony”), chociaż jeż tak bardzo pragnie i wygląda. Dlatego potrzeba działania Boga na wzór ludzki i tego, aby człowiek niejako przyzwyczaił się do mocy obecności Boga w nas. Jest to gest miłosierdzia i uszanowania ludzkiej kondycji i tego, czym człowiek jest.

walkę i krzątanie wokół prac służebnych, gdzie najcięższą pracą tego typu, wręcz niewolniczą, zupełnie niedającą odpoczynku, jest upadek w grzech, w niewolę pracy na rzecz szatana. To zło i szatan powodują ciągłą gonitwę człowieka za tym, co fragmentaryczne, tymczasowe i sprawne, ale li tylko technicznie. Dzieje się tak dlatego, że wszyscy jesteśmy dotknięci skutkami grzechu pierworodnego i doświadczamy dysharmonii, a także dlatego, że stan zdrowia w naszej sytuacji (po grzechu) jest owocem wysiłku i celem drogi, a nie punktem wyjścia. Ta sytuacja domaga się radykalnego działania, przede wszystkim potrzeba – szczególnie dzisiaj – autentycznego odpoczynku, autentycznej *scholé*. Poszukiwanie takiego czasu i miejsca wydaje się oczywiste: to swoisty nakaz trzeciego przykazania Bożego, wejścia w przestrzeń szabat. Bóg chce, aby szabat był dniem, w którym człowiek popatrzy na siebie i zachwyił się sobą tak, jak Najwyższy zachwyił się człowiekiem, kiedy szóstego dnia stworzył Adama i Ewę. Księga Rodzaju wkłada w usta Boga ten zachwyt wyrażony w słowach: „bardzo dobre”. Bóg, gdy nas stworzył (w Adamie i Ewie jest każdy z nas), oniemiał z wrażenia i „usiadł”, aby odpocząć. *Scholé* to taki czas, kiedy „siada się” przy człowieku w takim osłupieniu nad samym sobą, nad drugim. U Boga nic się nie zmieniło. On zawsze patrzy na człowieka takimi samymi oczyma, mimo grzechu, mimo upadku i naszej „niepełnosprawności” z grzechu wynikającej. *Scholé* i nasza szkoła to miejsce i czas poznania człowieka, poznania nas samych oczyma Boga. To pamiętanie o tym zdziwieniu, jakie Bóg ma w sobie, ciągle przez pokolenia i czego nie traci względem każdego człowieka. Szabat, odpoczynek ludzki to zatrzymanie obrazu i trwanie przy nim, Obrazu będącego ciągle w oczach Boga, gdyż jest to prawda Boga o nas. Upadek w czynności służebne grzechu, nawet oddanie siebie w niewolę szatana, nie narusza naszej ludzkiej godności.

Szkoła to poszukiwanie prawdy o człowieku (i świecie): prawdziwego obrazu człowieka, to poznanie siebie, jednak nie w procesie wypaczenia,

ale „u początku”. Szkoła to jakby nieustanny stan szabat, kontemplacji dobra stworzeń i wspaniałości człowieka. Czy nauczyciel może się męczyć w szkole? Chyba tylko taki, który nie ma powołania do szabat, do życia czasem autentycznie wolnym, kiedy się nie pracuje. W szkole nie ma prac służebnych, jest służba sztukom wyzwolonym (*artes liberales*). Jeżeli nauczyciel twierdzi, że się męczy w procesie nauczania i wychowania, powinien zmienić miejsce pracy albo samemu najpierw wyzwolić się z niewoli „prac służebnych”, w które popadł.

Z powyższych wywodów wynika, że dysharmonia wprowadzana przez grzech, moje „prace służebne”, powodujące brak pokoju we mnie, walka duszy z ciałem (czyli tym, co widzialne i niewidzialne), brak jedności między ludźmi, także brak przyjaźni człowieka z Bogiem, rozdzierają człowieka w nienaturalny sposób. Stąd bierze się smutek, niechęć, nienawiść, lęk i rozpacz, cierpienie i zło. Tomasz z Akwinu będzie sugerował, że niemożliwe jest jakiegokolwiek leczenie naszych ludzkich problemów, jeśli nie nastąpi w człowieku uporządkowanie ludzkiego serca, sfery ludzkiego ducha: tego, co należy do ludzkiej natury cielesnej. Człowiek stanowi nierozzerwalną całość, potrzebuje odnowy i wewnętrznej harmonii, wręcz odbudowy, bycia na nowo przywróconym samemu sobie, Bogu i ludziom. Temu służą cnoty, naturalne i boskie, pomyślane przez Boga jako kanały mocy nowego człowieka, który nowość zawdzięcza nie sobie, ale Bogu. To cnoty prowadzą do „szabat” ludzkiej duszy, w którym odzyskuje się harmonię i pokój. Tomasz w swoim Komentarzu do Dekalogu, analizuje III przykazanie Boże „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”¹⁰.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *In duo praecepta caritatis et in Decem legis praecepta expositio (Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych)*, w: tenże, *Wykład pacierza*, Poznań 1987, s. 124–130. Wyjaśnienie III przykazania Bożego, według św. Tomasza z Akwinu wskazuje na pięć racji przemawiających za dniem szabatowym. Jedna z nich: „Trzecia racja to umocnienie naszej wiary w prawdę obietnicy. Obiecany zaś jest nam odpoczynek, jak to czytamy u Izajasza (14, 3): «Pan da ci pokój po twych cierpieniach i kłopotach, i po twardej niewoli, którą cię przytłoczono».

Współcześnie pojęcie „cnoty” zostało niestety zdewaluowane. Myśli się o cnocie jako o czymś, co męczy, nie o „szkole odpoczynku”. Często cnotę odnosi się tylko do wstrzemięźliwości seksualnej, wskazuje na to polski termin „cnota” jakże mocno kojarzony z czystością płciową i zachowaniem własnej integralności cielesnej. Dla niektórych brzmi nieelegancko i budzi uśmiech na twarzy. W rzeczywistości pochodzi od słowa „cny”, „prawy”, „godny szacunku” (tu pokrewne słowo „czesny” tzn. „godny”, gdzie „czesność” to nasza „godność”, także cześć, uczciwość, znakomitość, chwalebność, szlachetność, szanowność, przyzwoitość, przystojność, wolność od brzydoty). Słowo to w znacznym stopniu zniknęło z potocznej mowy. Inne języki europejskie wywodzą swoje słowo „cnota” od łacińskiego *virtus*, od siły, bycia mocnym, od męskiego hartu ducha i odwagi, nieugiętości, stanowczości, męstwa. Chrześcijanie znają cnoty odnoszące się do darów łaski Bożej (trzy cnoty teologalne: wiara, nadzieja, miłość), cztery cnoty naturalne, główne – kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie). W starożytności pojęcie „cnota” odnosiło się do tężyzny fizycznej i oznaczało po prostu sprawność fizyczną, umiejętność np. walki. Z czasem zaczęto odnosić ją do sprawności moralnej, umiejętności rozpoznawania swoich powinności względem innych ludzi, społeczności, państwa *etc.* Św. Tomasz z Akwinu,

Podobnie w innym miejscu: «Lud mój mieszkać będzie w stolicy pokoju, w mieszkaniach bezpiecznych, w zacisznych miejscach wypoczynku» (32, 18). Oczekujemy zaś wypoczynku od trudu obecnego życia, od udręk pokus i niewoli szatańskiej. Chrystus obiecał to tym, którzy do Niego przychodzą: «Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uciecie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie» (Mt 11, 28–30). W tym, że Pan sześć dni pracował, a siódmego odpoczął, wyczytać możemy, że wykonane dzieła powinny być doskonałe, a siódmego odpoczął, wyczytać możemy, że wykonane dzieła powinny być doskonałe. Spełni się wtedy to, co mamy napisane w Księdze Mądrości Syracha (51, 35): «Mało pracowałem, a znalazłem sobie wielkie odpocznienie». Nieporównanie bardziej bowiem góruje wieczność nad czasem obecnym, niż tysiąc lat nad jednym dniem” (Tamże, s. 125–126, nr 94–95).

pozostając przy cnocie, która jest pewną jakością człowieka, idzie trochę w innym kierunku, gdyż ma na myśli przede wszystkim nie tyle moc człowieka, co moc Bożą. Podobnie mówi obecnie KKK 1810–1813: moralne cnoty są „zakorzenione w cnotach teologicznych, które uzdalniają władze człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej” oraz „kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina”. Akwinanie bowiem cnoty nie kojarzą się z jakąś surową ascezą, proponuje on rozumienie cnoty jako pewnej postawy, która leży w naszym – dobrze pojętym – interesie. Jest to „dobre ulokowanie kapitału”, „dobry interes”, dotyczący naszej natury: szczęścia „duszy” i „ciała” – ulokowanie naszego kapitału w najlepszym banku, lepszym niż szwajcarskie i raje panamskie, bo w „banku niebieskim”. Jeżeli nie mam cnót, lokata w tym banku jest nikła. Czy starczy jej zatem na moje życie wieczne? Nie jest to myśl bez podstaw. Św. Tomasz przydziela każdemu w niebie inną aureolę, zgodnie z „bankową” inwestycją cnót. Wystarczy zajrzeć do zagadnienia dotyczącego różnych typów aureol, jako szczególnych odznaczeń dla świętych w niebie¹¹.

Cnoty u św. Tomasza są pewnymi „sprawnościami”, które wierzący chrześcijanin traktuje jako realność przepływu łaski, oczyszczającej (z grzechu i potrójnej pożądliwości) i podnoszącej ludzką dojrzałość do poziomu „nowego człowieka” (jestem dzieckiem Boga i dziedzicem królestwa niebieskiego). Największą nowością, z całą mocą wprowadzaną przez Akwinatę w naukę o cnotach, jest wyjaśnienie tajemnicy obecności Bożej łaski wewnątrz ludzkiej struktury władz i ich działania – dokonuje tego za pomocą terminu *habitus* (sprawność). Zupełnie inaczej niż u Arystotelesa, gdyż termin *hexis*, teraz *habitus*-sprawność, to dynamiczna zasada przemieniająca nasz sposób życia i postępowania, dokonująca się nie własnym wysiłkiem (po pelagiańsku), ale mocą łaski. Tomaszowa cnota

¹¹ Por. *Traktat o aureolach* w *Supp.* q. 96.

nie jest siłą ludzkiego nawyku. W. Giertych OP pisze: „Naturalny porządek etyczny to nie to samo, co łaska rozchodząca się po psychice i etosie wierzącego”¹². Tomasz proponuje inne rozumienie „położenia” cnót naturalnych w stosunku do cnót wlnych danych przez łaskę w momencie usprawiedliwienia (chrzest), a tym samym swoje rozumienie relacji natury i łaski. Jest teologiem i przyjmuje postawę, w której na wszystko należy patrzeć w perspektywie Boga i drogi do Niego, *sub specie aeternitatis*. Wszystko to, co jest, jedność duszy i ciała, są wyłączone w relację przyjaźni z Bogiem Ojcem w Jezusie Chrystusie i stoi na drodze przepływu mocy łaski Bożej. Istotą Tomaszowej nauki o cnotach jest możliwość doświadczenia i realizowania łaski w codziennym życiu.

„Tylko cnoty wlane są doskonałe i tylko one zasługują na miano cnót”

Dzisiaj uświadamiamy sobie z coraz większą dramaturgią, że człowiek potrzebuje mądrego myślenia i autentycznej miłości. Mówiąc krótko: zadaniem chrześcijańskiego wychowania jest uczenie myślenia na wzór Chrystusa i kształtowania miłości na wzór Chrystusa. Chrześcijańskie wychowanie traktujące o cnotach musi zawsze sobie przypominać, że nie istnieją dwie prawdy: przyrodzona i nadprzyrodzona, ale jedna uobecniona w człowieczeństwie Chrystusa. A także, że wychowanie w swej istocie nie jest regulowane przez normy, dokumenty prawne, idee przewodnie, lecz przez stosunek do osób a jego zadaniem jest umożliwienie stawania się prawdziwie dobrym, dojrzałym człowiekiem.

Do zdobycia cnoty potrzebne jest – jak powie Tomasz – naśladowanie jakiegoś wzoru¹³.

¹² W. Giertych OP, *Fides et passio*, Pelplin 2015, s. 32.

¹³ S. Th., I-II, 61, a. 5c.

Dzieła Boże są podobne do swego twórcy: mianowicie upodabniają się do Boga, pierwszego i powszechnego początku wszelkiego bytu-istnienia tym, że same istnieją, są bytami¹⁴. Samo istnienie jest już podobieństwem do Boga, dalszą drogę wytyczają cnoty, które pojęte jako jakości ukierunkowują człowieka na dobro ostateczne, na Boga. „Zadaniem cnoty jest bowiem to, aby człowiek możliwie najbardziej zbliżył się do Boga i aby zgodnie ze swoją dynamiczną naturą, usprawniając siebie, powiększał podobieństwo doskonałości do Niego¹⁵.”

Dana człowiekowi możliwość upodobnienia się do Boga zostaje ujawniona na sposób pełny w osobie Jezusa Chrystusa. To Chrystus jest Prawzorem, w którym wszelka cnota osiąga doskonałość. Doskonałość człowieka cnotliwego nie jest zatem niczym innym, jak pełnią życia nadprzyrodzonego, mającego swe źródło w łasce udzielonej przez Chrystusa. Owocem „przyłgnięcia do Chrystusa” jest przelanie Jego łaski i całego zespołu cnót na nas. Dokonuje się to w momencie naszego chrztu. W traktacie o chrzcie Tomasz pisze: „«Chrzest ma w sobie taką moc, że ci co go przyjęli, zostają wszczępieni w Chrystusa jako Jego członki». Otóż od Chrystusa jako głowy spływa na wszystkie Jego członki pełnia łaski i cnoty¹⁶”. Nie jest to jednak doktryna ekskluzywistyczna, Akwinata „członkami ciała mistycznego” nazywa nie tylko tych, którzy są nimi aktualnie, ale również tych, którzy mogą nimi być. Biorąc zaś pod uwagę, że Chrystus jest *caput omnium hominum*, chociaż w różnym stopniu – ze względu na różne zaktualizowanie jedności – wszyscy, którzy w jakimś stopniu praktykują cnoty, doświadczają impulsów łaski wysłuzonej przez Chrystusa. Zjednoczenie przez cnotę miłości jest owym końcowym etapem drogi cnót, upragnionym „celem szczytowym”. Słowa Tomasza:

¹⁴ S. Th., I, q. 4, a. 1c.

¹⁵ M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 488.

¹⁶ S. Th., III, q. 69, a. 4c.

Cnoty obyczajowe, wytwarzające dobre uczynki w stosunku do celu, przewyższającego przyrodzone zdolności człowieka, można zdobyć przy pomocy naszych czynności. Cnoty, w ten sposób zdobyte, mogą istnieć bez miłości, zachodzą bowiem także u wielu pogan. Ale cnoty urzeczywistniające dobro w stosunku do ostatecznego celu nadprzyrodzonego, są tak doskonałymi i prawdziwymi cnotami, że nie można ich zdobyć czynnościami ludzkimi, gdyż tylko Bóg może wlać je do serc naszych. Tęgo rodzaju cnoty obyczajowe nie mogą być bez miłości¹⁷.

Chrześcijanin winien być przepojony wielką radością, gdyż ma możliwość aktualizacji zjednoczenia mocą miłości (*caritas*), podczas gdy inni są w oczekiwaniu, czyli przy cnotcie nadziei. *Potentialiter*, poprzez wysiłek cnót moralnych, łączą się z Chrystusem. Dla wszystkich ludzi *gratia gratum faciens* jest źródłem cnót.

Tylko cnoty wlane są doskonałe i tylko one zasługują na miano cnót, gdyż zasadniczo dobrze nastawiają człowieka do celu ostatecznego, podczas gdy inne cnoty, a w szczególności cnoty nabyte, są cnotami pod pewnym tylko względem, a nie zasadniczo, gdyż dobrze nastawiają człowieka w stosunku do celu ostatecznego w pewnym rodzaju czynności, ale nie do celu bezwzględnie ostatecznego (*Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtute, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter*)¹⁸.

Myśl Akiwnaty, że jedynie cnoty wlane są cnotami doskonałymi i zasługują na miano cnót w znaczeniu bezwzględnym, przedstawionym w S. Th., q. 65, a. 2c, nie postępuje żadnej z cnót i nie wywyższa chrześcijanina w hierarchii zdobywców szczytów sprawności. Pierwszą (choć nie najważniejszą) cnotą jest pokora – chrześcijanin wie, że jeszcze ciągle

¹⁷ S. Th., I-II, 65, a. 2c.

¹⁸ S. Th., I-II, q. 65, a. 2c.

jest w drodze, jest także świadomy odpowiedzialności za dobro swojej natury, a nade wszystkim łaski, która odwraca porządek myślenia. W cnotach zakorzeniona jest swoista *connaturalitas*, synergia tego, co ludzkie i tego, co boskie. Chrześcijanin widzi każdą naturalną cnotę moralną jako łaskę, a cnoty teologalne i wlane jako dzieło Bożej miłości wobec grzesznika.

Dzięki cnotom z jednej strony człowiek może odkryć naturalne pragnienie dobra, z drugiej zaś, to właśnie dzięki nim jaśniej w człowieku rysy Boskiej natury. Cnota pozwala człowiekowi dawać z siebie to, co najlepsze, ale także odkryć zamysł Boży względem siebie oraz możliwość realizowania swojego powołania. Jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, powołując się na św. Ambrożego¹⁹:

„Chwała Boża jaśniej na obliczu człowieka”. W nim Stwórca znajduje odpoczynek (...). Spoczął (...) we wnętrzu człowieka, spoczął w jego umyśle i w jego myślach, stworzył przeciw człowieka jako istotę rozumną, zdolną Go naśladować, wzorującą się na Jego cnotach, spragnioną niebiańskich łask”. W tych cechach człowieka zamieszkuje Bóg, który powiedział: „Ja patrzę na tego, który jest biedny i zgębiony na duchu, i który z drżeniem czci moje słowo” (Iz 66, 2). Dziękuję Panu Bogu naszemu za to, że stworzył tak cudowne dzieło, w którym może znaleźć odpocznienie²⁰.

Jakże mocno łączy się ta myśl z tym, co zostało wyżej powiedziane o odpoczynku, „szabacie” człowieka w szkole cnot. Dla autentycznego zrozumienia cnot, czynności władz duszy, budujące cnoty ludzkie winny być włączone w zrozumienie własnej stworzonosci; w to, co tworzy duchowy strukturę i klimat niezbędny dla odkrycia zbawczej mocy łaski cnot nadprzyrodzonych, zwłaszcza miłości.

¹⁹ Św. Ambroży, *Exameron*, VI, 75–76: CSEL 32, 260–261.

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 35.

Ordo cnót kardynalnych a potencjał dynamiki łaski

Aretologia Tomasza z Akwinu ma zawsze wymiar chrystocentryczny, to bowiem On ukazuje pełnię człowieczeństwa, a droga Wcielenia jest drogą *ad promotionem hominis in bono*. Św. Tomasz z Akwinu uznaje rzeczywistość cnót za istotny element zrozumienia sposobu działania osoby, wychowania, upodobnienia się do Boga w Chrystusie, stąd też naucza, że moralność, jawiąca się jako chrystianologia moralna, winna opierać się na jednolitej wizji człowieka, która jest w sposób oczywisty związana z chrześcijańską świętością oraz z praktyką cnót ludzkich i nadprzyrodzonych. Życie cnotliwe, będące synonimem właściwej postawy ludzkiej, rodzi się z odkrycia pragnienia dobra i zawierzenia Bogu.

Koncepcja cnót w chrześcijaństwie formalnie jest rzeczywiście proveniencji greckiej, chociaż wprowadzone są one i przemienione w przestrzeni cnót nadprzyrodzonych. Dla pojęcia cnoty podstawowe jest rozróżnienie, które ukazujące cnoty jako *virtus acquisitae*²¹, czyli cnoty nabywane w praktyce działaniowej i *virtutes infusae*²², czyli cnoty wlane na sposób nadprzyrodzony. Tymi pierwszymi są cnoty intelektualne: cnoty rozumu teoretycznego: cnota pojętności (*intellectus, qui est habitus principiorum*), cnota wiedzy (*virtus scientiae*), cnota mądrości (*virtus sapientiae*), rozumu praktycznego: cnota poznania pierwszych zasad rozumu praktycznego (*sinderesis*) i cnota roztropności (*prudentia*), rozumu wykonawczego, cnota sztuki (*ars*). Wymienione cnoty rozumu ukazują dodatni potencjał natury ludzkiego intelektu. Do głównych cnót obyczajowych, zwanych kardynalnymi, należą: roztropność (*prudentia*), chociaż zachowuje konotację intelektualną, gdyż swą „szczyptę” racjonalności przenosi na wolę i działanie, cnota sprawiedliwości (*iustitia*), cnota męstwa (*fortitudo*) i cnota umiarkowania (*temperantia*). Do cnót nadprzyrodzonych należą

²¹ Por. S. Th., I–II, q. 63 a. 4c.

²² Por. S. Th., I–II, q. 65, a. 2c; S. Th., I–II, q. 66, a. 2, ad 1.

cnoty teologalne: wiara (*fides*), nadzieja (*spes*), miłość (*caritas*) oraz zespół moralnych cnót wlnych. Trzeba odnotować, że dzięki cnotom nabytym w praktyce działania ludzkiego pewne rzeczy czynimy z łatwością, ale „wszystko, co możemy zrobić dzięki nim, zasadniczo dałoby się zrobić [także] bez nich (choć jedynie z trudnością, która zwykle przesądziłaby o klęsce)”²³. Cnoty te jako sprawności nabywane w praktyce działania „nie rozszerzają zakresu możliwych dla nas rodzajów działań”²⁴. Wszystko pozostaje w obszarze ludzkim, tzn. tego, co tutaj, co przynależy czynnościom natury. Inaczej jest z cnotami wlnymi nadprzyrodzonymi, które uzdalniają człowieka do rozszerzenia zakresu działaniowego, gdyż możliwym jest otwarcie się i przyjęcie działań o charakterze ponadnaturalnym, tzn. w bezpośredni sposób odnoszącym się do Boga. Człowiek sam nie byłby w stanie podjąć takich czynności, które umożliwiają wiara, nadzieja i miłość. Cnoty: wiary, nadziei i miłości przewyższają wszystkie inne: wiara poznaje prawdę Bożą; to, co Bóg objawił o sobie, o wszystkim tym, co Bóg objawił o sobie i o wszystkim tym, co ma związek z Nim jako nadprzyrodzonym celem życia. Nadzieja skłania człowieka do ufności w osiągnięcie uczestnictwa w Bogu jako w najwyższym Dobru. Miłość zaś zwraca ku Bogu jako Absolutnemu i Najdoskonalszemu Dobru, które jest godne kochania i powinno być umiłowane ponad wszystko ze względu na swą nieskończoną wartość. Miłość nadprzyrodzona wprowadza w przestrzeń więzi, jaką jest *amor amicitiae*, między Bogiem i człowiekiem.

W tym kontekście chciałbym wspomnieć dość zapomniane we współczesnym nauczaniu moralnym i pedagogicznym Kościoła cnoty moralne wlane. Oprócz cnót teologalnych istnieją także jeszcze cnoty moralne wlane, z których cztery są główne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Zwykle używa się tych samych nazw, co dla

²³ M. Głowala, *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, Lublin 2012, s. 27.

²⁴ Tamże.

przestrzeni naturalnej, niemniej jednak niektórzy, pragnąc ukazać ich właściwą przemianę wewnętrzną, dokonującą się mocą łaski, która nie burzy, ale podnosi i uszlachetnia, mówią już nie o cnocie roztropności, ale o cnocie mądrości (*virtus sapientiae*), już nie o cnocie sprawiedliwości, ale o cnocie miłosierdzia (*virtus misericordiae*), już nie o cnocie męstwa, ale o cnocie świadectwa-męczeństwa (*testimonium vitae-martyrium*, Akwinata mówi w kontekście miłości o takiej jej formie, która daje się zranić), już nie o cnocie umiarkowanie, ale o cnocie czystości (*virtus castitatis*). Św. Paweł (por. 2 Tym 1, 7), ale także św. Piotr (2 P 1, 3–6), napominając gminy chrześcijańskie, mówią często o cnotach moralnych wlanych, za nimi idzie też św. Tomasz z Akwinu, który zdaniem części komentatorów, w *Secunda Pars Summae Theologiae*, wspomina o cnotach moralnych jako danych nam od Boga do życia pobożnego, czyli wlanych, a wśród nich wymienia jako najważniejsze właśnie mądrość, miłosierdzie, męstwo, które swoim najwyższą przyjmuje postać męczeństwa, i cnotę czystości. Wojciech Giertych OP, teolog Domu Papieskiego, w swoim artykule *Fides et passio*, stwierdza:

Czy wlane przez łaskę nadprzyrodzone cnoty moralne rzeczywiście istnieją, czy też istnienie ich jest jedynie pobożnym życzeniem zmęczonych własną słabością dusz? Wielu teologów idzie za stanowiskiem bł. Jana Dunsza Szkota, który uważał, że istnieją jedynie wlane przez łaskę cnoty teologalne, których echo następnie wpływa na porządek moralny, bez nadawania mu jednak wymiaru nadprzyrodzonego. W takiej optyce, opis cnot moralnych jest jedynie filozoficzny, etyczny, dotyczący tylko naturalnej, nabytej, czyli wypracowanej własnym wysiłkiem prawości, co z kolei może prowadzić do wniosku, że ład moralny zależy wyłącznie od wymagającej od siebie jednostki, a stąd już bliski krok do sztywnego pelagiańskiego rygoryzmu. Katechizm trydencki poszedł za św. Tomaszem i wymienił wlewany przez łaskę w usprawiedliwieniu „cały orszak cnot – *omnium virtutum comitatus*”. Dlatego też w tradycyjnej nauce Kościoła mówiło się o wlanych moralnych cnotach, które odpowiadają natural-

nym cnotom, ale jednak są od nich istotnie różne. Tymczasem *Katechizm Kościoła Katolickiego* wypowiada się o tym oszczędnie i stwierdza jedynie, że „cnoty ludzkie są zakorzenione w cnotach teologalnych, które uzdalniają władze człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej” (KKK 1812). Współczesne nauczanie Kościoła jest ostrożne w posługiwaniu się precyzyjnymi analizami teologii spekulatywnej. To, że Kościół nie posunął się tak daleko, by dać naznaczone klauzulą nieomylności orzeczenie o istnieniu wlnych cnót moralnych oraz nie wymienił ich w swej aktualnej syntezie katechetycznej nie oznacza jednak, że twierdzenie o istnieniu wlnych cnót moralnych zostało skreślone. Można nadal odwoływać się przy tym do doświadczenia świętych oraz do autorytetu św. Tomasza²⁵.

Wielkim protagonistą mówienia o cnotach moralnych wlnych byli Andrzej Gmurowski OP²⁶ z Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (okres międzywojenny), Servias Theodore Pinckaers OP, wielki teolog i autorytet z Uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim, dzisiaj zaś jego następcą Michael Sherwin OP²⁷. A nadmienię, że ostatni kongres Instytutu Tomistycznego w Utrechcie (Uniwersytet Tillburg) o życiu cnotliwym według myśli Tomasza z Akwinu, który odbył się między 16 a 19 grudnia 2015, zgromadził wielu teologów, moralistów i pedagogów z całego świata, dyskutujących właśnie na temat: *The Virtuous Life Thomas Aquinas on the theological nature of moral virtues*.

Kategoria wlnych cnót moralnych, różnych od nabytych cnót moralnych oraz od wlnych cnót teologalnych, obrazuje urodzajność łaski przede wszystkim w kontekście sfery uczuć. Może dlatego, że tychże cnót, tzn. cnót moralnych wlnych, nie odczuwa się bezpośrednio i egzysten-

²⁵ W. Giertych OP, *Fides et passio. Wpływ łaski wiary na sferę uczuciową*, „Teologia i Człowiek” 2013, nr 24 (1), s. 100.

²⁶ Por. A. Gmurowski OP, *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935.

²⁷ Por. M.S. Sherwin, *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues*, *The Thomist*, 73 (2009), s. 29–32.

cialnie, a one same nie są nabywane w praktyce, lecz są darem, nie stanowią obiektu naszej troski. Niemniej jednak w codziennych dziełach na rzecz miłości Bożej są nieodzowne, gdyż to dzięki nim jesteśmy krok po kroku uwalniani z naszych trudności, a płodność łaski Bożej okazuje swoją moc we wszystkich wymiarach ludzkiego życia. Bóg, dając duszy nadprzyrodzoną naturę, daje jej równocześnie nadprzyrodzone siły — nie tylko cnoty teologiczne, lecz i moralne — dzięki którym może wykonywać czynności nadprzyrodzone i zasługujące. Cnoty teologiczne są dalszą normą działania, a moralne — bardziej szczegółową, bezpośrednią i bliższą. Ojcowie Kościoła wymienione w Księdze Mądrości cztery cnoty moralne widzą właśnie jako dary łaski dane od Boga: „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość — jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa”. Św. Grzegorz z Nyssy zdecydowanie podkreśla w swoim dziele *Orationes de beatitudinibus*, że „celem życia cnotliwego jest upodobnienie się do Boga”²⁸. Św. Augustyn wymienia te cnoty jako główne, niemniej jako doktor łaski umieszcza je także w przestrzeni nadprzyrodzonej. Jakkolwiek cnoty te można wykonywać siłami przyrodzonymi — jak mówi o nich jeszcze Platon — to pod wpływem łaski stają się one nadprzyrodzonymi: roztropność, by należycie sądzić o dobru godziwym; wstrzeźliwość, by zachować umiar w szukaniu dóbr stworzonych; męstwo, by zwyciężać trudności odwodzące od dobra; sprawiedliwość, by zachować porządek względem drugich, gdzie jednak zachowuje się pełny porządek Chrystusa: porządek nawrócenia. Tutaj „moc w słabości się doskonalą”, gdyż „Pan mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski»” (2 Kor, 12, 9). Chrystyczna cnota „odwróconego porządku” ma cztery części: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Aby być mocnym, trzeba stać się słabym „w oczach świata”, aby być „gło-

²⁸ Św. Grzegorz z Nyssy, *Orationes de beatitudinibus*, (1: PG 44, 1200 D); por. KKK 1803.

śnym”, trzeba stać się cichym i pokornym, aby stać się mądrym dla Boga, trzeba dla świata stać się głupcem.

Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. (...) Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1Kor 1, 18.22—25).

Kiedy Akwinata komentuje ten fragment Listu św. Pawła, z mocą zaznacza, że życie „odwróconego porządku” w królestwie niebieskim, a taka jest logika Chrystusowych błogosławieństw, w rzeczywistości nie jest znakiem przekleństwa i śmierci, ale mocy i mądrości (*virtus et sapientia*). Dlatego w traktacie o mądrości św. Tomasz stwierdzi: „*amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem* (to co gorzkie mocą mądrości obraca się w słodkie, a praca w odpoczynek)”²⁹. Wlane cnoty moralne: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, są prawdziwie chrześcijańskie, a ich praktyka wieszczy koniec starego świata i początek nowego. Nie jednak w ten sposób, że cnoty kardynalne zachowują kierunek na dobra tego świata, ale ukierunkowane zostają na cel ostateczny, na królestwo niebieskie, które rządzi się innym, odwróconym (nawróconym) porządkiem. Cnoty moralne wlane ofiarowują właściwe ukierunkowanie na prawdziwy cel ludzkiego życia.

Dzisiaj coraz częściej wraca się w edukacji do mówienia o celowości. To teleologia cnót moralnych włączonych utrzymuje praktykę ludzkiego działania w przestrzeni codzienności w spoiwie właściwej jedności, inaczej bowiem nawet promocja cnót kardynalnych staje na bazie fragmen-

²⁹ S. Th., II–II, q. 45, a. 3, ad 3.

taryzmu i biomorfizmu. Ponowoczesna tożsamość to tożsamość fragmentaryczna, a zatem niepewna, cały świat jest wówczas niekonsekwentny i bytuje w chaosie. Powoduje to wewnętrzna rozrzutność praktyki i działań, z ukierunkowaniem na doznawanie przyjemności, a unikanie przykrości. Tak uważali np. utylitarysty angielscy J. Bentham, J.S. Mill. Realizacja celów wychowawczych jest chaotyczna, nie jest tylko formowaniem osobowości człowieka, lecz – mówiąc językiem Tomasza z Akwinu z *De magistro* – urzeczywistnieniem modelu „platońskiego”³⁰ albo „awerroistycznego”³¹.

³⁰ Św. Tomasz prezentuje ten pogląd następująco: *De magistro*, [q. 11] a. 1c: „Nietkórzy [platończycy] twierdzą, że wszystkie formy naturalne są w akcie, ukryte w materii, i że naturalna przyczyna sprawcza (*agens naturale*) nie czyni nic innego jak tylko wydobywa je z ukrycia objawiając (*nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum*) podobnie niektórzy twierdzą, że wszystkie sprawności cnoty są wewnątrz nas z natury, a poprzez wykonywanie czynności usuwa się jedynie przeszkody, ze względu na które to, wspomniane sprawności są jak gdyby zakryte, podobnie jak usuwa się rdzę za pomocą opiłowania, aby ukazać połysk żelaza; podobnie niektórzy mówią także, że całość wiedzy jest duszy współtworzona, i że poprzez takie nauczanie taką zewnętrzną pomoc wiedzy nie czyni się nic innego, jak tylko to, że duszę podprowadza się w ten sposób, aby sobie przypomniiała albo dokładnie rozważyła (*anima deducitur in recordationem vel considerationem*) te rzeczy, które już poprzednio wiedziała (*quae prius scivit*), dlatego mówią, że douczyć się nie jest niczym innym jak tylko przypominaniem (*addiscere nihil est aliud quam reminisci*)” (tłum. własne).

³¹ Św. Tomasz tak opisuje tę awerroistyczną propozycję w *De magistro*, [q. 11], a. 1c: „Nietkórzy mówią rzeczywiście, że wszystkie formy zmysłowe pochodzą od przyczyny zewnętrznej, która to jest substancją albo formą oddzieloną, i którą nazywają „dawcą form” albo „inteligencją przyczynową”, i że wszystkie przyczyny naturalne niższe nie posiadają innej funkcji, jak tylko tę odpowiadającą przygotowaniu materii na otrzymanie formy; podobnie Awicenna, gdy mówi «przyczyną dobrej sprawności nie jest nasz czyn, ale nasze działanie przeszkadza jedynie przeciwstawiając się i przystosowując do niej, w ten sposób, że owa sprawność dołącza się, pochodząc od substancji, która dokonali dusze ludzkie, która to jest przyczynową inteligencją albo substancją do niej podobną»; podobnie twierdzą także, że wiedza w nas nie pochodzi od czego innego, jak tylko od przyczyny oddzielonej, stąd Awicenna powiada, że formy poznawcze napływają do naszego umysłu od inteligencji przyczynowej” (tłum. własne).

Propozycja platońska³² uważana jest przez Akwinatę za niestosowną, wręcz *absque ratione*, niegodną człowieka. Człowiek w życiu obecnym nie potrzebuje się wysilać, aby zdobywać nowe horyzonty wiedzy teoretycznej i zasad etycznych, gdyż niejako „wydłubuje” prawdy ze swojego wnętrza, jedyną moralnością jest pozwolić sobie na przypomnienie, na *anamnezę*, tzn. ponowne ujawnianie tego, co od zawsze istnieje we wnętrzu naszej duszy. O kształceniu wnętrza człowieka, budowania siebie, nie może być mowy. Edukacja uruchamiająca autentycznie ludzką *theoria* i *praxis* jest tu akcydentalna (*per accidens*), poznanie bowiem przegzystuje w człowieku, a ktoś poddany edukacji nie otrzymuje nic z drugiego. Uczenie się prawd i poszukiwanie dróg prawego postępowania, prawdy o dobru, nie ma sensu. Jest się już bowiem zdeterminowanym owym bagażem otrzymanych uprzednio zasobów potrzebnych do życia. Według Platona należy pozbyć się cielesności, aby dojść do zapomnianych wartości. Współcześnie zrzucaną „cielesnością” mogą być domniemane wartości przekazywane przez społeczeństwo, swoiście rozumiana instytucjonalność, system obowiązujących zachowań, które w imię czystości idei należy odrzucić, aby otworzyć się na to, co jest już np. w naszych genach. Nowy platonizm jakby na wspak, gdyż to nie cielesność blokuje to, co wrodzone, ale natura, która została narzucona przez innych. Człowiek ponownie jest zdeterminowany, gdyż pośród wielu przykładów takiego niewłaściwego uproszczenia można przytoczyć redukcję całej dynamiki poznawczej człowieka do jakichś form wrażliwości receptorów zmysłowych, redukcję życia do wrodzonych kategorii czysto biochemicznych,

³² Prezentacja „modelu platońskiego” i „modelu awerroistycznego” opieram na moim studium z artykułu: M. Mróz, *Miejsce nauczyciela w procesie edukacji ucznia w świetle traktatu „De magistro” św. Tomasza z Akwinu*, „Paedagogia Christiana”, nr 1 (1997), s. 101–119.

redukcję wszystkich wyższych władz i wyższych czynności, takich jak wybory i decyzje do istniejących już uprzednio instynktów.

Tomasz odrzuca zdecydowanie także koncepcję awerroistyczną. Awerroes twierdził bowiem, że dla wszystkich ludzi istnieje tylko jedna myśl możliwościowa, że wszyscy ludzie mają te same formy myślowe. Stąd nauczyciel swoim działaniem nie powoduje w drugim człowieku innej wiedzy niż tę, którą uczeń sam już posiada – po prostu ją porządkuje po to, aby była odpowiednio przystosowana do ogólnego poznania umysłowego. Dzisiaj również mamy do czynienia z pewnego rodzaju współczesnym awerroizmem: przede wszystkim w antropologii kulturowej, socjologii, teorii prawa czy polityce. Co prawda jest on inaczej wyrażany, ale w pewien sposób nadal przyjmuje tezy swej wersji średniowiecznej. Akceptuje się, że jednostkowy człowiek jest u swych podstaw strukturą społeczną, obszarem przejmowania wpływu kultury, będącej powszechnym myśleniem ludzkości, zapisanym w rozmaitych dziełach. Skutkiem oddziaływania kultury na ludzi jest uzyskanie przez nich świadomości ludzkiej; tego, co można wręcz nazwać *political correctness*. Kultura, wiedza powszechna, świadomość zbiorowa przejęły miejsce Intelaktu oddzielonego, teza jest jednak podobna: uporządkowanie wyobrażeń dokonuje się przez przejście ogólnych, dopuszczalnych postaci poznawczych i sensów powszechnej świadomości kultury. Wiedza poszczególnego człowieka dotyczy jedynie wyobrażeń, które niemniej powinny dostosować się do kultury jako powszechnego myślenia ludzkości. Punktem dojścia edukacji i wychowania jest ujęcie sensu ogólnoludzkiego, przez który człowiek w pełni jednoczy się z myśleniem powszechnym i uzyskuje najwyższy poziom ludzkiej świadomości.

Pogląd Tomasza jest zupełnie inny³³ – człowiek znajduje się w możliwości poznania wszystkich rzeczy, ale musi do tego dochodzić, tzn. prze-

³³ Św. Tomasz w *De magistro*, [q. 11], a. 1c, mówi: „W naturze w dwojaki sposób może się coś zawierać w możliwości: w pełnej możliwości czynnej, mianowicie wtedy,

chodzić właśnie od możliwości do aktu, do urzeczywistnienia. Tu jest miejsce dla sprawności cnót, które, akceptując drogę struktury duszy i ciała, mogą doprowadzić człowieka do pełni doskonałości (świętości). Sztukę nauczania i wychowania św. Tomasz porównuje do sztuki medycznej: mamy do czynienia z żywą istotą, z organizmem, który posiada wewnętrzne źródło zdrowia; chory z reguły wraca do zdrowia mocą natury. Dlatego sztuka lekarska najlepiej czyni, gdy ma na uwadze, aby w swoim działaniu naśladować drogi natury. A natura leczy chorego przez to, że pobudza, trawi i usuwa materię powodującą chorobę, podobnie i sztuka lekarska, poznawszy wewnętrzną strukturę i system organizmu, naśladuje jego drogi, wspomagając naturę przez np. zastosowanie „diety prawdy” i odpowiednich środków o dobrym działaniu, których organizm użyje niejako sam – zgodnie z własną dynamiką w działaniu – na rzecz biologicznego powrotu do stanu równowagi i osiągnięcia zamierzonego celu: zdrowia. Tak samo jest z działaniem cnót: budowanie człowieka w człowieku drogą cnót akceptuje najpierw naturalną strukturę aktywności wychowanka, aby podając lekarstwa prawdy, dobra i piękna, idąc drogami natury, kształtować według tego, co najlepsze. Cnoty aplikują odpowiednie środki, które możemy nazwać „lekami wychowawczymi” czy wzmacniającymi wewnętrzny potencjał władz człowieka.

gdy wewnętrzny czynnik wystarczy, by doprowadzić do twórczości doskonałej – oraz w możliwości biernej, kiedy czynnik wewnętrzny nie wystarczy do spowodowania doskonałej twórczości. Otóż, jeśli coś zawiera się w pełnej możliwości czynnej, wówczas czynnik zewnętrzny działa jedynie pomocniczo w stosunku do czynnika głównego, poddając mu to dzięki czemu czynnik główny może przejść do twórczości. Np. lekarz przy uzdrowieniu jest na służbie natury jako głównego sprawcy zdrowia; tę naturę wzmacnia i podaje lekarstwa, którymi natura posługuje się jako narzędziem przy leczeniu. (...) Zaczątki wiedzy istnieją zatem w uczniu nie w możliwości czysto biernej, ale w możliwości czynnej, gdyż inaczej człowiek sam przez się nie mógłby zdobyć wiedzy” (tł. własne).

Cnoty kardynalne a miłująca sprawiedliwość Boga

Cnoty w kontekście życia codziennego są tymi, które jako pierwsze rozbijają zło moralne, kiedy człowiek traci moc jedności swojej duszy, słabnie jego ciało i duch. Człowiek zintegrowany, w pełni cnotliwy, nie odwraca się od swojej drogi, kroczy wśród niesprawiedliwości tego świata z odwagą i sprawiedliwie. To tyle, co powiedzieć: „zła nie można wykonać całą duszą”³⁴.

Św. Tomasz wielokrotnie zastanawia się nad integrującą siłą cnót. Tekst o szczególnej wadze odnajdujemy w *Summa Theologiae*, q. 61, a. 5, gdzie Akwinata prezentuje cnoty kardynalne jako swoiste lekarstwo na bolączki życia, zależnie od typu miejsca i czasu ich podania. Cnoty kardynalne ujawniają się bowiem w różnych postaciach: są dane czasami jako wzorcze, niekiedy jako oczyszczające, jako obywatelskie bądź jako te, które przysługują tym, którzy duszę mają już oczyszczoną: *quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas*.

Są to te same cnoty, które zostały wymienione przez Księgę Mądrości 8, 7 jako te, „od których nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu”. Zapewne *remedium* przeciw ranom natury (*vulnera naturae*), jakimi są cnoty kardynalne są tym, co najlepsze może się człowiekowi przydarzyć, jak podaje to końcowy werset Mdr 8, 7b - *quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Tomasz mówi o tym w *Summie* I–II, q. 85, a. 3 omawiając skutki grzechu pierworodnego³⁵. Powie, że „rozstroju natury doznają wszystkie siły duszy poprzez pozbawienie właściwego im porządku, który [już] na sposób naturalny ukierunkowywał je na cnoty” (*omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem*). Przywrócenie tego porządku dokonuje się dzięki sprawności cnót kardynalnych, są one najlepszym lekarstwem na poszczególne zra-

³⁴ Por. M. Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, przekład, wybór, wstęp J. Doktor, Warszawa 1992, s.

³⁵ S. Th., I–II, q. 85, a. 3c.

nienia owych czterech podstawowych sił psychicznych człowieka, mianowicie: rozumu, woli, siły popędliwej oraz siły pożądawczej, Na zranienie rozumu przez niewiedzę, zatem na *vulnus ignorantiae*, potrzebny jest lek – cnota roztropności; na ranę woli ugodzonej złośliwością, czyli na *vulnus malitiae*, remedium jest cnota sprawiedliwości; na ranę zadaną uczuciom popędliwym, czyli tym do walki poprzez słabość, tj. na *vulnus infirmitatis*, lekiem jest cnota męstwa; na zranienie uczuć pożądawczych, czyli tych do przyjemności, przez pożądlivość, tj. na *vulnus concupiscentiae*, panacem stanowi cnota umiarkowania. Ważna jest w tym kontekście myśl Akwinaty, że to dzięki łasce i cnotom rany spowodowane grzechem pierwotnym, a także naszymi grzechami aktualnymi, mogą zostać uzdrowione: *per gratiam enim et virtutes peccati vulnera sanantur in nobis*³⁶.

Lekarstwa podaje się różnym pacjentom, w różnych okolicznościach i w różnej postaci, dlatego też *medicina contra nostri vulneris*, jakimi są cnoty kardynalne, winne być aplikowane w różnej formie. Czasami trzeba choremu pokazać wzór, który ukaże możliwość przełamania otępienia, kiedy indziej podać coś, co będzie środkiem oczyszczającym, innym razem chory jest niezdolny dla drugiego, dlatego cnoty kardynalne stają się lekarstwem działającym wokół dobra wspólnego albo w końcu trzeba po prostu wzmocnić organizm przeciwko ogólnej słabości.

Tomasz prezentuje cnoty kardynalne jako cnoty wzorcze (*virtutes exemplares*), „a wzorem jest Bóg”, nadprzyrodzony dar łaski, który przekazuje orientację teleologiczną mówi wprost: „jeśli za nim idziemy, dobrze żyjemy”. A ponieważ człowiek jest naznaczony pragnieniem wspólnoty z innymi, cnoty kardynalne przyjmują również postać cnót obywatelskich (*virtutes politicae*), porządkujących człowieka w stosunku do spraw ludzkich w danej wspólnotcie. Tomasz rozpatruje także postać cnót kardynalnych w formie cnót oczyszczających (*virtutes purgatoriae*). Opisuje je następująco:

³⁶ *Super Sent.*, lib. 4, d. 1, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 1.

cnoty nazywamy oczyszczającymi, w tym znaczeniu, że roztropność dzięki kontemplacji rzeczy Bożych, patrzy z góry na wszystkie rzeczy ziemskie i każdą myśl zwraca tylko do tego, co Boże; umiarkowanie, w miarę jak na to natura pozwala, wyrzeka się tych rzeczy, a nawet troski o ciało; męstwo z kolei tak usprawnia duszę, że nie lęka się odejścia od ciała i zbliżenia się do tego, co najwyższe; wreszcie sprawiedliwość sprawia, że człowiek całą duszą zgodza się na taką drogę³⁷.

Na koniec wymienia postać cnót daną tym, którzy mają już oczyszczoną duszę (*virtutes quae sunt purgati animi*). I oni otrzymują dar cnót moralnych wlanych, jednak powód wiania w ich duszę jest inny:

Są jednak jeszcze inne pośród takich cnót, takie mianowicie, które przysługują tym, którzy już osiągnęli podobieństwo do Boga, zwane cnotami dusz już oczyszczonych. Tak więc będzie to roztropność, wpatrzona wyłącznie w sprawy Boże umiarkowanie, nieznające ziemskich pożądań, męstwo nieświadome uczuć, oraz sprawiedliwość sprzężona wiecznym przymierzem z umysłem Bożym przez naśladowanie Go. Są to cnoty błogosławionych w niebie lub niektórych bardzo doskonałych ludzi żyjących jeszcze na tej ziemi³⁸.

Jeżeli ktoś by sądził, że mamy do czynienia z cnotami moralnymi wlanymi, jedynie w tej ostatniej postaci, to myli się, gdyż one wszystkie są darem Boga, który zna serce ludzkie i jednemu przydziela postać wzorcą, drugiemu oczyszczającą itd. Łaska zawsze współgra z naturą, a Bóg obdarowujący cnotami działa wewnątrz naturalnej struktury władz duszy i wydobywa z nich naturalne piękno. Mamy do czynienia z pewnym podniesieniem człowieka ku Bogu. Tomasz operuje tutaj najczęściej pojęciem znanym przez nas, a odnoszącym się do Matki Bożej – *assumptio*. Ma ono jednak szersze znaczenie, chociaż trzeba mieć na względzie i to teologiczne odniesienie. Matka Boża została wzięta, *assumpta*, do nieba z duszą

³⁷ S. Th., I–II, q. 85, a. 3c.

³⁸ Tamże

i ciałem. Oznacza to pochwycenie czy też podniesienie, tak jak Maryi, także i nas³⁹. Akwinata mówi: *assumptio humanae naturae terminatur ad aliquam unionem*⁴⁰, podniesienie natury ludzkiej kończy się jakąś jednością. Człowiek dopiero będzie pełnym i doskonałym, tzn. „nowym człowiekiem”, gdy zostanie przez Boga pochwycony. Tej optyki wychowanie chrześcijańskie nie może tracić z oczu.

Błędem jednak byłoby mniemanie, że jest to jedynie ideał, jaki potem trzeba przekształcić na język możliwości człowieka, strawny dla ludzi. Ktoś bowiem może uważać, że są to wymysły wychowawcze Kościoła. Optyka cnót w nauczaniu Tomasza jest jednak zawsze ujęta w kontekście nadprzyrodzonym. Trzymanie się kurczowo tego, co naturalne, a tym samym ściśle oddzielanie tych dwóch porządków, naturalnego i łaski, okalecza nie tylko nauczanie Tomasza (to jeszcze można znieść), ale tu chodzi o człowieka, który od chwili stworzenia jest już *capax gratiae*⁴¹. Nie mamy nigdy do czynienia z czymś takim, jak „natura czysta”. Człowiek ma w swej duchowej strukturze predyspozycje ku temu, by Bóg mógł go przemieniać łaską.

Tomasz jest tak bardzo wczytany w św. Pawła, że w traktacie o cnotach na każdym kroku natknąć się można na słowa z Listu do Filipian: „Wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na myśli!” (Flp 4, 8). *Katechizm Kościoła Katolickiego* odnotowuje: „Cnoty moralne wzrastają przez wychowanie, świadome czyny i wytrwałość w wysiłku. Łaska Boża oczyszcza je i podnosi”⁴². Boża sprawiedliwość, będąca

³⁹ Por. W. Giertych, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 38.

⁴⁰ *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 2, a. 4, arg. 2.

⁴¹ Por. M. Mróz, *Naturaliter anima est gratiae capax. Heterodoksalne interpretacje moralności w kontekście nauki św. Tomasza z Akwinu o pierwszeństwie łaski*, „Teologia i Człowiek” 2003, nr 1, s. 83–104.

⁴² KKK 1839.

Jego miłosierdziem (gdyż nie daje człowiekowi tylko tego, co mu się należy, ale daruje w obfitości wszystko to, czego człowiek potrzebuje, aby być w pełni osobą, a poprzez to nawiązać przyjaźń z Bogiem), wywyższa ludzką naturę do udziału w Boskiej naturze, przez co wynosi te cnoty na płaszczyznę nadprzyrodzoną⁴³, wznosząc osobę ludzką do działania zgodnie z prawnym rozumem oświeconym i oczyszczonym przez łaskę, jednym słowem – do naśladowania Chrystusa. W ten sposób ludzkie cnoty stają się *cnotami chrześcijańskimi*, a tym samym istnieją cnoty moralne ludzkie i cnoty moralne nadprzyrodzone, które – jako cnoty wlane przez Boga – przynoszą owoce dobrych uczynków, które są owocami Ducha Świętego (por. Ga 5, 22). Do tego potrzeba odpowiadających im nadprzyrodzonych cnót ludzkich (to samo dzieje się z pozostałymi cnotami kardynalnymi: nadprzyrodzona cnota sprawiedliwości wymaga ludzkiej cnoty sprawiedliwości, tak samo męstwo i umiarkowanie). Innymi słowy: chrześcijańska doskonałość – świętość – wymaga ludzkiej doskonałości i niesie ją ze sobą. Niemniej pedagogika chrześcijańska, która rzeczywiście wypracowała w ciągu wieków wiele własnych form, obecnie zapomina o tym potencjalnym oddechu łaski. Trzeba pamiętać, że dominuje tu ów podstawowy rys: zdobywanie mądrości (co jest czymś więcej niż wiedzy i umiejętności), ale ubogacanie siebie; kształcenie się, które zawsze jednak związane jest z przemianą siebie samego. Kiedy Akwinata odnosi się do tekstu Mdr 8, 7, a tych miejsc w dziełach Tomasza jest aż sześć, to zawsze – wymieniając cnoty kardynalne – ma na podorzędziu moc sprawiedliwości Bożej. Kiedy przeczyta się werset 7, razem z dwoma poprzedzającymi, jasnym jest, że prawdziwą moc cnót, nawet tych kardynalnych, można osiągnąć wtedy, gdy zakorzenione są one w łasce Bożej. Oto trzy wersety Mdr 8, 5–7:

Jeśli w życiu bogactwo jest dobrem pożądanym – cóż cenniejszego niż
Mądrość, która wszystko sprawia? Jeśli rozważa jest twórcza – któreż

⁴³ Por. KKK 1810.

ze stworzeń bardziej twórcze niż Mądrość? I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, od których nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu.

W wersji *Wulgaty* Hieronima:

Et, si divitiae appetuntur in vita, quid sapientiae locupletius quae omnia operatur? Si autem sensus operatur, quis horum, quae sunt, magis quam illa est artifex? Et, si iustitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes: sobrietatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.

W *Wulgacie* Mdr 8, 7 padają następujące terminy: dla umiarkowania – *sobrietas* (wstrzemięźliwość), roztropność oddana jest słowem *sapientia* (mądrość), sprawiedliwość przez *iustitia*, męstwo słowem *virtus* (siła). Takimi terminami operuje też Akwinata. Oryginał LXX ma zaś: σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία. A wprowadzone jest: καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί, czyli „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty”. W grece pada słowo ἀγαπᾷ od czasownika ἀγαπάω – być kochanym – nie jest to miłość ludzka, ale jednoznacznie miłość Boża, co po łacinie oddane jest przez *dilectio*. *Dilectio* zaś to miłość, która współdzieli, która nie zamyka się na sobie, ale obdarowuje drugih. Już z samego tekstu można odczytać, że wymienione cnoty „nauczane” są przez dzielącą się z drugimi miłość sprawiedliwości Bożej. Z sześciu miejsc, w których Tomasz operuje tym cytatem, najbardziej przejrzysty jest tekst z traktatu o sakramencie pokuty z S. Th., III, q. 89 a. 1 s.c, gdzie pada pytanie „Czy pokuta przywraca cnoty?”:

Sed contra est quod, Luc. XV, pater mandavit quod filius poenitens indueretur stola prima, quae, secundum Ambrosium, est amictus sapientiae, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. VIII, sobrietatem

et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus. Ergo per poenitentiam omnes virtutes restituuntur. (Jednakże: jak to czytamy u św. Łukasza (Łk 15, 22), ojciec syna marnotrawnego rozkazał, by przybrano syna w *pieruszorzędne szaty*, które według św. Ambrożego przedstawiają *okrycie mądrości*, wraz z którym przychodzą wszystkie cnoty, według słów księgi Mądrości: „I jeśli sprawiedliwość miłuje kto, prace jej wielkie mają cnoty, bo umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi pożyteczniejszego (Mdr 8, 7)” A więc pokuta przywraca wszystkie cnoty.

Chcę zwrócić uwagę na zastosowane przez św. Ambrożego określenie *amictus sapientiae* – „okrycie mądrości”. Już ono samo wystarcza, aby widzieć tutaj, w jaki sposób Bóg, troszcząc się o człowieka, ciągle na nowo przywraca nasz „strój cnót”. Można dodać, że słowo *amictus* oznacza humerał, który zakładał pod albę kapłan do Mszy św. Jest to biała, prostokątna chusta zakrywająca szyję i ramiona (w świetle aktualnych przepisów jest strojem dowolnym) i stanowi nawiązanie do noszonego przez kapłana Starego Testamentu stroju zwanego efodem. U Tomasza zostaje tutaj, oparta na przywołanym wcześniej św. Ambrożym, etymologia łacińskiego *superhumerales (efod)*, które składa się z *super* (na) i *umerus* (barki, kark). Przywodzi to do wersetu biblijnego Łk 15, 22: „Lecz ojciec rzekł do swoich sług: «Przynieście szybko najlepszą szatę i ubierzcie go; dajcie mu też pierścień na rękę i sandały na nogi!»”, ale także fakt, że Bóg Ojciec objawia się w swoim Synom jako Dobry Pasterz, który bierze pozbawione pierwotnej sprawiedliwości i cnót „owce” na ramiona i zakłada nam ponownie nową „szatę mądrości cnót”. Dar ten płynie z wnętrza miłości samego Boga; dar ów leczy i ratuje człowieka, ale także umożliwia schronienie w Bogu, pomagając w zachowaniu szaty cnót: „A gdy ją znajdzie, bierze z radością na ramiona i wraca do domu” (Łk 15, 5–6). W przeprowadzonym wykładzie Akwinata dopowie:

Grzechy są nam odpuszczone przez pokutę. Lecz odpuszczenie grzechów nie dokonuje się bez wiania łaski, stąd wynika, że łaska jest nam przywrócona dzięki pokucie. Otóż, z łaski wypływają wszystkie cnoty dane bezinteresownie [łaskawie] (*omnes virtutes gratuita*) [tłum. własne], podobnie jak wszystkie władze wypływają z istoty duszy. Należy więc przyjąć, że pokuta przywraca wszystkie cnoty⁴⁴.

Biorąc to wszystko pod uwagę, możemy powiedzieć, że współczesny system wychowania, nawet ten nawiązujący do cnót kardynalnych, ale pozostawiający je jedynie w przestrzeni natury i zrywający z dyspozycyjnością łaski, obciążony jest poważnymi wadami. Akcentując jakby samowystarczalność „czystej natury”, a czasami też negując bądź przemilczając istnienie zespołu cnót nadprzyrodzonych, w rzeczywistości edukacja według cnót traci teren na rzecz naturalizmu, czyniąc koncesję na rzecz świata. Długotrwały brak zainteresowania nadprzyrodzonym celem, występujący także w edukacji katolickiej, prowadzi do ateizmu: najpierw bowiem patrzy się na nadprzyrodzoność jako dodatek czy ornament, podczas gdy to, co naturalne, a zatem oddech tego, co jedynie doczesne, zaczyna dominować. Powoli wchodzi na plan autorytaryzmem, schematyzmem, indoktrynacja, nadmiar wiadomości o cnotach i atomizacji porządków. Nic więc dziwnego, że wysiłki wychowawcze, podejmujące temat cnót, idą w kierunku stanowiska bardziej swobodnego, pozostawiającego jednakże tego, który chce i winien się kształtować w swoim wnętrzu, samemu sobie.

Teoria cnót na straży synergii *humanum* i *divinum* w człowieku

Cnoty uczą poznania siebie. „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – to jej dziełami są cnoty” (Mdr 8, 7a) – fragment ten ukazuje w pierwszej ko-

⁴⁴ S. Th., III, q. 89, a. 1c.

lejności, że tylko sprawiedliwość oddana względem Stworzyciela ludzkiej natury, stanowi o właściwym podejściu do zagadnienia cnót.

Pojawiające się w tym wersecie pojęcie sprawiedliwości można zrozumieć jako miłowanie dawcy życia i to takiego życia, które potrafi wznieść się na poziom poznania i ufania Bogu. Człowiek miłujący sprawiedliwość to ktoś, kto potrafi dziękować Bogu za dar stworzenia, a także dysponuje taką wewnętrzną strukturą, która jako natura ludzka potrafi przekroczyć własne granice i zwrócić się do Boga. Takie podejście jest decydujące dla właściwego zrozumienia tego, czym są cnoty.

Sprawiedliwość w Biblii zawsze kojarzy się z Bogiem, który objawił swoją sprawiedliwość już w chwili stworzenia człowieka. Życie cnotliwe w tej perspektywie jest niczym innym, jak odpowiedzią człowieka na rozpoznaną wielkość i sprawiedliwość Boga. Dzieło cnót w pewnym sensie jest swoistym dziękczynieniem za kształt daru takiej natury, która potrafi dążyć do doskonałości i która przez moc łaski, może spotkać swojego Stwórcę i Zbawcę. Człowiek ma możliwość, rozpoznając dobroć Boga w otrzymanym darze rozumu i wolnej woli – przez odpowiednie ich użycie i sformułowania sprawności cnót, oddać sprawiedliwość ofiarowanemu potencjałowi swojej osoby. Któż bowiem zdoła zbadać wielkość Boga w naturze człowieka, jeżeli nie sam człowiek, który, poznając siebie, zachwyci się tym, kim jest. Jeżeli zewnętrzne objawy dzieł Bożych są tak wielkie, to cóż dopiero mówić o wewnętrznej istocie człowieka, powołanego do relacji z Bogiem. Człowiek może poznać i miłować Boga i dlatego został wyposażony w niebywałą głębię, która dzięki dziełu cnót zostaje ukazana w pełnym pięknie. Celem i przeznaczeniem całej ludzkiej natury i osoby – wszystkich ludzkich władz – jest poprzez dzieło cnót obcować z Bogiem. Mocą korzystania z wewnętrznej struktury władz jednoczących duszę i ciało Najwyższy objawia człowiekowi drogę wzajemnego spotkania. Zrozumienie struktury wewnętrznego dynamizmu jest pierwszym krokiem ku podjęciu dzieła budowania cnót. Cnoty, czy to naturalne,

czy te nadprzyrodzone, w pierwszej linii są doskonaleniem ludzkiej natury – Bóg nie chce zmieniać naszej osoby, ale wykorzystuje jej potencjał tak, żebyśmy mogli zostać świętymi. Cnoty są – jeżeli tak można powiedzieć – swoistą nagrodą za postępowanie zgodne z umiłowaniem sprawiedliwości natury. Tak więc cnot kardynalnych, wymienionych w Księdze Mądrości 8, 7: „umiarkowanie i roztropność, sprawiedliwość i męstwo”, nie można uważać za zwyczajnie ludzkie, bowiem już sama możliwość ich zbudowania bazuje na ofiarowanym przez Boga wewnętrznym dynamizmie stworzonej natury ludzkiej. Oczywiście pojęcie stworzenia człowieka może zostać przesłonięte przez naukowe pojęcie przyrody, które „naturę”, jeżeli jeszcze toleruje, to pojmuje wyłącznie jako wytwór formy życia cielesnego. Chrześcijańska postawa, przyjmująca dzieło cnot, polega na zaakceptowaniu siebie i natury jako stworzonych i zależnych od Boga. Nie jest to jednak, w ścisłym sensie, tylko chrześcijańska nauka, ale także tych wszystkich, którzy przyjmują akt stworzenia człowieka jako wiążący dla przyszłych jego dziejów.

Poszukiwania fundamentu moralnego działania⁴⁵ w życiu indywidualnym i społecznym, potwierdzone doświadczeniem, wskazują, że każdy człowiek dysponuje zdolnością odczytania, że „dobro należy czynić, a zła należy unikać”. Zdolność ta, wszczepiona ludzkiemu rozumowi, pozwala na ujęcie wprost tego, co człowiekowi najbardziej właściwe w jego działaniu. Prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem intelektu wszczepionym w nas przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stwo-

⁴⁵ Sekwencja tego artykułu opiera się w dużej mierze na mojej wypowiedzi zaprezentowanej w czasie obrad sekcji teologii moralnej podczas VIII Kongresu Teologów Polskich w Poznaniu (13–16 września 2010). Por. *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, Poznań 2012, s. 349–356.

zenia”⁴⁶. Doktryna prawa naturalnego ma dwa istotne cele: z jednej strony, biorąc za punkt wyjścia prawo naturalne, które jako takie jest dostępne dla każdego stworzenia rozumnego, tworzymy płaszczyznę dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli; z drugiej strony, pozwala zrozumieć, że etyczna treść wiary chrześcijańskiej nie jest czymś z zewnątrz narzuconym sumieniu człowieka, lecz normą, która ma swój fundament w samej naturze ludzkiej⁴⁷.

Współcześni teolodzy moraliści, idąc za sugestią S.Th. Pinckaersa OP, jednego z głównych odnowicieli teologii moralnej obecnej doby, wskazują, że mądrość teologiczna w dziedzinie ludzkiego działania powinna dotyczyć zaprezentowania dokładnego współbrzmienia między działaniem łaski w człowieku a prawem naturalnym⁴⁸. Paradygmat prawa naturalnego był ważnym wzorcem dla teologii moralnej w okresie neoscholastyki, dzisiaj stwierdza się jednak, że trzeba – zachowując słuszną autonomię porządku naturalnego – pokazać usytuowanie prawa naturalnego w kontekście porządku łaski. Chrześcijanin winien mieć świadomość, że istnieje komplementarność porządku natury i łaski; tego, że porządek moralny wypływający z Ewangelii nie jest przeciwstawny rozumowi. Ewangelia jest logiczna, ma sens, bo w Logosie, w Jezusie Chry-

⁴⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 40 (w polskiej wersji encykliki występuje błąd: łacińskie *lumen intellectus insitum nobis a Deo* przetłumaczono jako „światłem rozumu wlanym nam przez Boga”. „*Insitum* różni się od *infusum*”. „Tomaszowe *intellectus* oznacza możliwość bezpośredniego ujmowania prawdy przez umysł, a niekoniecznie poprzez proces rozumowania”. Por. W. Giertych OP, *Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, natura, islam*, Kraków 2008, s. 218, przypis 23.

⁴⁷ Na te dwa podstawowe cele wskazuje Benedykt XVI w swoim przemówieniu do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęconej naturalnemu prawu moralnemu oraz tożsamości teologii, jej sensowi i metodzie (5 października 2007 r.).

⁴⁸ Por. S.Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 273.

stusie, ma swój początek i swoje wypełnienie⁴⁹. Ważnym jest zachować w teologii moralnej, także przy jej nauczaniu, „nadrzędność mądrości Bożej przekazanej przez wiarę nad wszelką ludzką mądrością i ludzką wiedzą”⁵⁰. Współcześnie teologii moralnej grozi bowiem pokusa antropocentryzmu i pomijanie płaszczyzny wiary.

Miejsce nauki o cnotach w moralności pojętej jako „christianologia”

Niektórzy teolodzy trudzą się nad zbudowaniem modelu teologii zabezpieczającej przed zagrożeniem płynącym z oddzielenia porządku natury i łaski: tego, co przyrodzone i tego, co nadprzyrodzone, a gdzie wymienione przestrzenie działają jako odseparowane od siebie bądź wręcz jako antagoniści w walce o człowieka⁵¹. Dla przykładu Andre-Marie Jerumanis (profesor teologii na Wydziale Teologicznym w Lugano) proponuje model jedności natury i łaski w perspektywie przyjęcia synowskiej *ordinatio*, mówiąc wręcz o „synowskim naturalnym prawie moralnym”⁵². Jego perspektywa, nie zapominając o tradycyjnym schemacie, według którego stwierdza się naturalną zdolność rozumu dochodzenia do praw-

⁴⁹ Przed niezależnością, oddzieleniem porządku natury i łaski, przestrzega W. Gierzych OP w książce *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 9–41

⁵⁰ S.Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 273.

⁵¹ Por. A.-M. Jerumanis, *Prawo Boże dla synów*, w: R. Trembley, S. Zamboni, *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, Warszawa 2009, s. 299. Stwierdza on: „Jest szereg modeli, które powodowane pragnieniem zażegnania niebezpieczeństwa niezależności, próbują przedstawić relację pomiędzy prawem naturalnym a objawieniem chrześcijańskim: model prawa naturalnego jako infrastruktury (J.M. Aubert); model prawa naturalnego jako prawa rozumu praktycznego (M. Rhonheimer); model integracyjny albo interlokutoryjny prawa naturalnego (A. Scola, I. Biffi); chrystocentryczny model aretologiczny (L. Melina) i model hermeneutyczny prawa naturalnego jako narzędzia komunikatywności (K. Demmer)”.

⁵² Tamże, s. 302.

dy, idzie drogą prowadzącą od Chrystusa ku *humanum*, od porządku łaski ku porządkowi rozumu. Można byłoby powiedzieć, parafrazując tekst *Gaudium et spes* 22, że człowiek, aby zrozumieć siebie potrzebuje objawiania i Chrystusa, ale także, aby w pełni zrozumieć prawo naturalne, potrzeba jego odczytania w kontekście prawa łaski. Już samo *humanum* to coś więcej, niż tylko obszar świata stworzonego, ale trzeba je pojąć – twierdzi A.-M. Jerumanis – jako „przygotowanie do synostwa”⁵³.

Bardzo potrzebnym pytaniem jest to dotyczące kontynuacji naturalnej refleksji moralnej o cnotach i jej przejście do kontekstu teologicznego. Nauka św. Tomasza może być wzorcową, gdyż mamy do czynienia z *chrystocentrycznym modelem aretologicznym*, gdzie porządek natury ma swoją własną przestrzeń uczestniczenia w łasce. Próbując przedstawić relację między cnotami moralnymi wypracowanymi na bazie rozumu a objawieniem chrześcijańskim, najodpowiedniejszym wydaje się właśnie ten zaproponowany przez Tomasza: model aretologiczny w perspektywie egzemplaryzmu ontycznego i moralnego. To bowiem Akwinata, przyglądając się skłonnościom naturalnym wszystkich władz, właściwym naturze ludzkiej, opracował aretologię wykazując, że owe władze nie mogą w człowieku-osobie pozostać same, bez rozwoju. Już Cynceron próbował połączyć z cnotami cztery podstawowe skłonności naturalne: skłonność do poszukiwania prawdy połączyć z mądrością i roztropnością, sprawiedliwość z instynktem społecznym, męstwo z uczciwością i godnością, umiarkowanie z opanowaniem instynktu⁵⁴. Jeżeli znajdujemy u św. Tomasza stwierdzenie: *Natura autem hominis mutabilis est*⁵⁵, to nie po to, aby postulować zmienność prawa naturalnego, ale by wskazać, że ta sama ludzka natura, funkcjonuje w każdej jednostce inaczej: inny jest zakres

⁵³ Tamże, s. 304.

⁵⁴ A.-M.-Z. Igirukwayo, *Cnoty warunkujące postępowanie synowskie*, w: R. Trembley, S. Zamboni, *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 291.

⁵⁵ S. Th., II-II, q. 57, a. 2, ad 11.

jej znajomości i zastosowanego dynamizmu. Dzieje się tak ze względu na różną moc nabytych, na bazie wspólnych i stałych skłonności naturalnych, dyspozycji i sprawności. Akwinata wykazuje, jak za pomocą cnót: *inclinaciones naturales*, na bazie których określany jest porządek podstawowych nakazów prawa naturalnego, powinien zostać dopełniony ów osobowy porządek moralny: to dynamika nowej jakości wdrożonej przez niezbędne dla człowieka cnoty nadprzyrodzone i moralne. Jeżeli naturalne inklinacje człowieka: 1) inklinacja do zachowania życia, 2) inklinacja do przekazywania życia, 3) inklinacja do poznania prawdy, 4) inklinacja do życia w społeczeństwie, dostarczają niezbędnej podstawy do działania świadomego i dobrowolnego oraz dają możliwość budowania osobowego porządku moralnego, to sprawności cnót są tutaj owym nieodzownym kluczem dla zrozumienia tak *humanum*, jak i teologicznej perspektywy moralnej.

Skłonność do zachowania życia ma swoje uzasadnienie w tym, że życie jest dobrem podstawowym, które do nas nie należy, a jednak zgodnie z tym, co mówi rozum, życie może stać się darem wtedy, gdy „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Życie jest więc dobrem, które w perspektywie budowanej cnoty męstwa-świadcstwa i nadziei, może przyjąć postać ofiary z tegoż życia na drodze przyjętego męczeństwa, stając się podstawą jego zachowania w chwale wiecznej.

Skłonność do przekazywania życia, która rozpala popęd seksualny, potrafi w sprawności cnoty umiarkowania-czystości i przyjętej w niej formie miłości oblubieńczej, wskazywać na pierwotną hojność Boga, który obdarza życiem, otwierając relację mężczyzny i kobiety na miłość do potomstwa. Cnota umiarkowania-czystości zapewnia panowanie nad płciowością w celu wzrastania miłości między mężczyzną i kobietą. Nadzieja chrześcijańska nadaje tej relacji nowy wymiar, widzi bowiem nie

tylko relację małżeńską jako bezwzględnie absolutną, ale w bezżeństwie dla królestwa Bożego, odkrywa nowy wymiar miłości oblubieńczej.

Naturalna skłonność do prawdy odsyła do rzeczywistości: takiej, jaką ona jest i do rzeczy, które będąc takimi, jakimi są, istnieją w prawdzie: są bowiem stworzone przez Słowo mądrości Bożej. W przestrzeni cnoty roztropności-mądrości, dopełnionej przez światło cnoty wiary, rzeczy istniejące stają w całej prawdzie i to w nich dostrzega się mądrość samego Boga wypowiedzianą w Słowie-Logosie. Skłonność do prawdy zyskuje w ten sposób nowy wymiar, gdyż wraz z wkroczeniem sprawnościowych działań cnot roztropności i wiary, człowiek zaczyna posiadać jakby instynkt Bożej prawdy, który doskonali ludzki rozum darami Ducha Świętego.

Skłonność do życia w społeczeństwie, naturalna dla człowieka, w odniesieniu do zaspokojenia jego potrzeb, tak duchowych, jak i materialnych, umacnia się i rozwija dzięki cnotom sprawiedliwości i miłości. Cnota sprawiedliwości przygotowuje nadejście cnot miłosierdzia i miłości, które odnawiają i ubogacają stosunek do drugiego na płaszczyźnie dostrzeżenia głębszego, osobowego wymiaru wzajemnych odniesień, gdzie miłość nadprzyrodzona kształtuje autentyczne spojrzenia na siebie i drugiego. To tutaj, nadrzędna relacja przyjaźni, ustanawia tajemniczą zażyłość między Bogiem a człowiekiem.

Teksty Tomasa nie mówią jedynie o tym, że porządek inklinacji naturalnych jest podstawą porządku przepisów i przykazań, ale wskazują także, że treścią moralnego poprawnego postępowania jest życie cnotliwe. Życie cnotliwe to takie, które podejmuje inklinacje naturalne, aktualizuje je w pełnej wolności, ukierunkowanej z kolei na cel ostateczny: bycie prawdziwym, w pełni ukształtowanym człowiekiem na wzór Boga-człowieka Jezusa Chrystusa.

Dla św. Tomasza to właśnie cnoty zyskują pierwszeństwo przed nakazami, „gdyż są celem i doskonałością skłonności”⁵⁶. W obrębie cnót dokonuje się dostosowanie naszej woli i rozumu do prawa naturalnego. Między skłonnościami naturalnymi, prawem naturalnym i cnotami istnieje swoista ciągłość: jest ona wewnętrzna, osobowa, budująca naturalną podstawę dla norm, które nie są normami narzuconymi przez kogoś z zewnątrz, ale własnym planem budowania człowieka świętego, na wzór Chrystusa.

To Chrystus jest „osobowością najosobistszą”⁵⁷, jak pisał ks. Franciszek Sawicki, a co oznacza, że w Nim zarówno to, co ludzkie, jak i to, co boskie uzasadnia się najwłaściwiej. Cnoty naturalne stają się wykładnią przyjęcia przez człowieka formy chrystycznej (*conformitas Christi*)⁵⁸, na której obiektywnie kończy się dynamika ludzkiego *humanum*. Jakże właściwą jest Tomaszowa definicja chrześcijanina:

Chrześcijaninem jest ten, kto jest Chrystusów (*Christianus dicitur qui Christi est*). Chrystusowym zaś jest ktoś nie tylko stąd, że ma wiarę Chrystusową, lecz również stąd, że kierując się Duchem Chrystusa, podejmuje się dokonywania dzieł cnót (*ad opera virtuosa procedit*), zgodnie z Listem do Rzymian: „jeśli kto Ducha Chrystusowego nie ma, ten nie jest jego” (Rz 8, 9); jak również stąd, że według wzoru Chrystusa (*ad imitationem Christi*) nie żyje dla grzechu, zgodnie z Listem do Galatów: „którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami” (Ga 5, 24). Dlatego cierpi jako chrześcijanin nie tylko ten, kto cierpi za ustne wyznanie wiary, lecz każdy, kto cierpi za spełnienie każdego dobrego czynu dla Chrystusa i za uniknięcie każdego grzechu dla Chrystusa, gdyż to należy do wyznania wiary⁵⁹.

⁵⁶ S.Th. Pinckaers OP, Źródła moralności chrześcijańskiej, dz. cyt., s. 402–403.

⁵⁷ F. Sawicki, *Osobowość w nauce chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1941, 46 nr 1, s. 14.

⁵⁸ Por. *De veritate*, q. 29, a. 4.

⁵⁹ S. Th., II–II, q. 124, a. 5, ad 1.

Definicja ta w całej okazałości pokazuje model absorpcji cnót w kontekście teologii moralnej pojętej jako „chrystianologia”.

„Chrystianologia moralna” to swoisty sposób przedstawienia moralności chrześcijańskiej, gdzie chrześcijanin pozostając w ontycznej relacji z Chrystusem (*egzemplaryzm ontyczny*), kształtuje siebie przez upodobnianie się do „obrazu Chrystusa” (*egzemplaryzm moralny*) mocą łaski i cnót teologalnych. Droga, którą podąża „chrystianologia moralna” została zarysowana w *Pars Secunda Sumy teologii*. Miłość, jaką Bóg żywi do człowieka, nie ogranicza się do przywrócenia równowagi zniszczonej przez grzech, ale przeprowadzenia go „nową drogą” ku możliwości „ogłądania” Boga. Łaska Chrystusa udziela się Jego Ciału, Kościołowi. Akcent zatem pada nie na wysiłek człowieka, ale na moc łaski, na żywe wcielenie cnót teologalnych. Człowiek nie może osiągnąć życia w bliskości z Bogiem bez łaski. Życie Boże, w którym chrześcijanin ma udział mocą łaski, aktualizuje się poprzez cnoty teologalne. Droga cnót jest traktem w pespektywie eschatologii, który właśnie się urzeczywistnia. (...) Intuicja ta wydaje się (...) jak najbardziej słuszna, a także zgodna z samą myślą św. Tomasza z Akwinu, który bazuje przeciwieństwo na myśli biblijnej, zwłaszcza św. Pawła. Tomaszowa droga cnót teologalnych jest niczym innym jak podjęciem Pawłowej formuły kerygmatycznej: „wiera, która działa przez miłość” (Ga 5, 6). Szczytem orientacji moralnej według Akwinaty jest „łaska Ducha Świętego, która przejawia się w wierze działającej przez miłość” (S. Th., I–II, q. 108, a. 1)⁶⁰.

Chrześcijanin jest świadomy tego, że to w Chrystusie konkretne i rzeczywiste przedstawienie ludzkich skłonności otrzymuje definitywną

⁶⁰ M. Mróz, *Pawłowe „prawo Ducha” (Rz 8, 2) kluczem do zrozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu o istocie Ewangelii*, „Teologia i Człowiek” 2011, nr 17, s. 32; por. tenże, *By nie zniweczyć chrystusowego krzyża (1 Kor 1,17). Zrozumienie Misterium Męki i Śmierci Jezusa w świetle niektórych elementów chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 2008, nr 11, s. 103; tenże, *Znaczenie obrzędów wyjaśniających chrztu w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o byciu chrześcijaninem*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (V). Liturgia Chrztu Świętego*, red. I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2010, s. 64–86.

odpowieź. To jest właśnie ten chrystocentryczny sposób, w którym prawo naturalne otrzymuje swoje definitywne wytłumaczenie. To Chrystus jest bowiem chrześcijańską Torą. Chrześcijanin nie może (i nie chce) być zwolniony z przestrzegania jakichkolwiek norm wynikających z prawa natury, gdyż Jezus Chrystus wypełnił je ostatecznie i do końca.

BIBLIOGRAFIA

- Gałkowski S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 1–17.
- Giertych W. OP, *Fides et passio*, Pelplin 2015.
- Giertych W. OP, *Fides et passio. Wpływ łaski wiary na sferę uczuciową*, „Teologia i Człowiek” 2013, nr 24 (1), s. 97–110.
- Giertych W. OP, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006.
- Głowala M., *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, Lublin 2012.
- Gmurowski A. OP, *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A Chmielewski, Warszawa 1996.
- Mroczkowski I., *Rehabilitacja cnót teologicznych*, „Studia Płockie” 1986, 14, s. 9–22.
- Mróz M., *By nie zniweczyć chrystusowego krzyża (1 Kor 1,17). Zrozumienie Misterium Męki i Śmierci Jezusa w świetle niektórych elementów chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 2008, nr 11, s. 101–124.
- Mróz M., *Cnota nadziei – droga ludzkiego oczekiwania*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 166 (2016), z. 3 (643), s. 439–455.
- Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Mróz M., *Miejsce nauczyciela w procesie edukacji ucznia w świetle traktatu „De magistro” św. Tomasza z Akwinu*, „Paedagogia Christiana” 1997, nr 1, s. 101–119.

- Mróz M., *Naturaliter anima est gratiae capax. Heterodoksalne interpretacje moralności w kontekście nauki św. Tomasza z Akwinu o pierwszeństwie łaski*, „Teologia i Człowiek”, 2003, nr 1, s. 83–104.
- Mróz M., *Pawłowe „prawo Ducha” (Rz 8, 2) kluczem do zrozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu o istocie Ewangelii*, „Teologia i Człowiek” 2011, nr 17, s. 29–41.
- Mróz M., *Znaczenie obrzędów wyjaśniających chrztu w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o byciu chrześcijaninem*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, red. I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2010, s. 64–86.
- Pieper J., *Aktualność cnót kardynalnych. Roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie*, „Rocznik Filozoficzny” 24 (1976), z. 2, s. 97–108.
- Pieper J., *Dlaczego „cnota” jest dziś słowem przestarzałym*, „W drodze” 1974, nr 8 (12), s. 65–69.
- Pieper J., *Über Gerechtigkeit*, München 1953.
- Pieper J., *Vom Sinn der Tapferkeit*, Hegner, Leipzig 1934.
- Pieper J., *Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend*, Leipzig 1939.
- Pinckaers S.Th., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994.
- Sawicki F., *Osobowość chrześcijańska*, Karków 1947.
- Sherwin M.S., *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues*, „The Thomist”, 73 (2009), s. 29–52.
- Thomae Aquinatis, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, t. 2: *Expositio in Lucam*, Ed. A. Guarenti, Marietti, Taurini–Romae 1953.
- Thomae Aquinatis, *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parmae, 1858.
- Thomae Aquinatis, *De magistro*, w: *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma 1973–1976.
- Thomae Aquinatis *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini–Romae, 1950.
- Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), 1988.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach* (I–II, qq. 49–70), tłum. F.W. Bednarski OP, Londyn 1965.

Tomasz z Akwinu, *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych*, w: tenże, *Wykład pacierza*, Poznań 1987.

Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch*, przekł. L. Szyndler, Poznań 2007.

Torrell J.-P. OP, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003.

Trembley R., Zamboni S., *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, Warszawa 2009.

“NOTHING IN LIFE IS MORE USEFUL THAN THESE” (WIS 8:7).

ST. THOMAS AQUINAS’ PROMOTION
OF THE EDUCATIONAL ROLE OF VIRTUES

Summary

Nowadays the very notion of “virtue” becomes devalued. Virtue is thought to be something which is tiring instead of being “the school of relaxation.” Frequently, it refers to sexual abstinence, as in the Polish language the term “virtue” is strongly associated with purity and maintaining corporeal integrity. For some people it does not sound proper and brings smile on their faces. In fact, the term in Polish originates from words such as “noble,” “right” or “respectable.” Other similar words originating from it are honor, integrity, excellence, commendableness, nobility, respectability, decency, morality, freedom from ugliness. However, this word has almost disappeared from colloquial speech. In other European languages the word “virtue” is derived from the Latin *virtus* signifying power, strength, fortitude, bravery, constancy, firmness and courage. Christians are familiar with the virtues referring to the gifts of divine grace: three theological virtues – faith, hope and charity; four natural virtues, cardinal virtues – prudence, justice, fortitude and temperance. In antiquity, the term virtue was associated with physical prowess, physical strength and ability in combat or battle. In time it started to be referred to moral faculties and ability to recognize one’s duties towards other people, community or state, etc.

St. Thomas Aquinas reflecting on virtue as a human quality looks in a different direction, namely he considers virtue not so much as a human power but the power of God. Moral virtues are rooted in theological virtues which make human faculties able to participate in God's nature and shape, awaken and characterize moral actions of Christians. Thomas proposes such an understanding of virtue that is beneficial for us and compared to a "well-invested capital" or a "good deal" for our nature, namely the happiness of soul and body. The greatest novelty introduced by Aquinas in his teaching on virtues is the explanation of the presence of God's grace inside the human structure of faculties and their action and this occurs with the help of *habitus* (disposition). *Habitus* is a dynamic principle which permeates our way of life and behavior, the act which happens not through our own effort (as it was thought by the Pelagians) but through the power of grace. Thomas' virtue is not the power of human habit. Aquinas suggests other understanding of the "location" of natural virtues in relation to virtues given through the grace at the moment of justification. The essence of Thomas' teaching on virtues is based on the possibility of experiencing and realizing grace in everyday life.

The article emphasizes the full synergy of *humanum* and *divinum* within Aquinas' theory of virtues. It is exemplary for a Christocentric model of aretology and has its own sphere of participation in grace. Thus, virtues appear as the most appropriate way of shaping the complementarity of nature and grace where a natural human inclination forms the foundation of moral order of man. The study of virtues is logical, bears deep moral and theological justification because it has its beginning and fulfillment in Jesus Christ. Thus, Christian morality, where virtues play an important role, might be defined as "moral Christoanalogy." It is important to maintain the primacy of God's wisdom transmitted through faith over human wisdom and knowledge as moral theology is endangered with a temptation of anthropocentrism and a disregard for faith.

Łukasz Walaszek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

WYCHOWANIE MORALNE
W UJĘCIU ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ
PAPIEŻA FRANCISZKA
POD TYTUŁEM *AMORIS LAETITIA*

Pryncypialnym środowiskiem formującym system wartości w życiu człowieka jest rodzina¹. To właśnie jej została poświęcona Adhortacja apostolska papieża Franciszka pt. *Amoris Laetitia*. Franciszek analizując sytuacje rodziny z perspektywy przemian społeczno-kulturowych, podjął kwestię wychowania, ze szczególnym uwzględnieniem wychowania moralnego.

Przedmiot wychowania moralnego

Papież Franciszek w Adhortacji apostolskiej pt. *Amoris Laetitia* poświęca jeden z rozdziałów, zatytułowany „Umocnić wychowanie dzieci” zagadnieniu wychowania. Pojawienie się tej problematyki w papieskiej Adhortacji jest świadectwem jej ważności oraz próbą zaakcentowania

¹ Por. M. Brzeziński, *Przekazywanie wartości chrześcijańskich w rodzinie*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011, s. 21.

istotności zagadnienia wychowania w nauczaniu Kościoła. Wychowanie jest zjawiskiem, które trudno zamknąć tylko w jednej z definicji. O złożoności pojęcia może świadczyć szereg różnych definicji, próbujących oddać całość omawianego zjawiska. Wystarczy przytoczyć kilka z nich: w opinii Wincentego Okonia wychowanie to:

świadomie organizowana działalność społeczna, oparta na stosunku wychowawczym między wychowankiem a wychowawcą, której celem jest wywołanie zamierzonych zmian w osobowości wychowanka. Zmiany te obejmują zarówno stronę poznawczo-instrumentalną, związaną z poznawaniem rzeczywistości i umiejętnością oddziaływania na nią, jak i stronę emocjonalno-motywacyjną, która polega na kształtowaniu stosunku człowieka do świata i ludzi, jego przekonań i postaw, układu wartości i celu życia².

Stanisław Jedynak wychowanie w szerokim znaczeniu określa zaś jako: „całokształt oddziaływań środowiska społecznego, a także przyrodniczo-geograficznego, na człowieka, kształtujących jego osobowość”³. W wąskim znaczeniu, wychowanie to: „wyłącznie zamierzone i świadomie podejmowane zabiegi, których celem jest ukształtowanie bądź zmodyfikowanie określonych cech osobowości, a tym samym formowanie jej według obranego ideału wychowawczego”⁴. Jan Paweł II stwierdza natomiast, że: „celem wychowania jest wytworzenie w człowieku prawidłowej postawy względem siebie, własnego ciała i tego wszystkiego co konstruuje dojrzałą osobowość”⁵. Zagadnienie wychowania trudno zamknąć w jednej definicji, co wynika z szerokiego spojrzenia na omawiany problem. Optyka ta może mieć rys socjologiczny, pedagogiczny, psychologiczny itd.

² W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1999, s. 319.

³ S. Jedynak, *Słownik etyczny*, Lublin 1990, s. 264.

⁴ Tamże.

⁵ S. Jasione, *Wychować człowieka*, Kraków 2007, s. 144.

Odrębnym zagadnieniem jest pojęcie wychowania moralnego, które Mieczysław Łobocki określa jako:

wychowanie, którego głównym celem jest rozwój moralny chłopców i dziewcząt lub – inaczej mówiąc przyswojenie wiedzy o problemach moralnych i umiejętności odróżnienia tego, co moralnie dobre i godziwe, od tego, co złe niegodziwe czy wręcz nikczemne z moralnego punktu widzenia. Chodzi zatem o rozwój moralny zarówno w sferze poznawczej, tj w uświadomieniu sobie, tego co dobre i złe, jak i w sferze emocjonalnej, tzn. w rozwijaniu wrażliwości moralnej i w sferze behawioralnej, czyli w konkretnym postępowaniu moralnym. Szczególną wagę w wychowaniu tym przywiązuje się do dokonywania trafnej oceny własnych i cudzych zachowań i postaw w kategorii dobra i zła⁶.

Jak zauważa Łobocki, problem pojawia się już w samej nazwie wychowania moralnego, która może budzić wątpliwości:

Wszelkie wychowanie bowiem – szczególnie w wąskim znaczeniu – kładzie się, nie bez racji, ze świadomym i celowym oddziaływaniem także na zachowania i postawy zgodne z obowiązującymi normami i wartościami moralnymi. W takim rozumieniu wychowania jest ono poniekąd tożsame z wychowaniem moralnym. Dlatego niektórzy wolą mówić – zamiast o wychowaniu moralnym – raczej o wychowaniu do wartości, kształceniu charakteru, wychowaniu do moralności, lub wychowaniu etycznym⁷.

Ten sposób określania zjawiska wychowania moralnego widoczny jest także w omawianej Adhortacji papieża Franciszka, który posługuje się takimi terminami, jak: „etyczna edukacja”⁸, „formacja moralna”⁹, „kształ-

⁶ M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 12–13.

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris Laetitia*, 263 [dalej: AL].

⁹ Tamże.

towanie moralne”¹⁰, „formacja etyczna”¹¹, „sprawności”¹² lub „edukacja moralna”¹³. Tak różny sposób określenia przez Papieża zjawiska wychowania moralnego świadczy o wieloaspektowości czy też, złożoności tego procesu. Dla autora Adhortacji podstawowym środowiskiem wychowania moralnego jest rodzina: „rodzice zawsze wpływają na rozwój moralny swoich dzieci, na dobre i na złe. Dlatego najlepiej, jeśli zaakceptują tę nieuniknioną odpowiedzialność i wypełniają ją świadomie, entuzjastycznie, rozsądnie i we właściwy sposób”¹⁴. Rodzina w opinii Papieża jest podstawowym środowiskiem socjalizacji oraz wychowania¹⁵ oraz pierwszą szkołą wartości¹⁶. W ujęciu pedagogicznym rodzina jest rozumiana zaś jako: „grupa mała i pierwotna, środowisko i system edukacyjny oraz instytucja socjalizacyjno – wychowawcza i wspólnota emocjonalno – kulturowa”¹⁷. August Comte nazywa rodzinę pomostem między jednostką a społeczeństwem¹⁸.

Papież zauważa uwarunkowania społeczne, które negatywnie wpływają na pełnienie przez rodziny funkcji wychowawczej szczególnie uwzględniając rolę wychowania moralnego: „W obecnej epoce, w której panuje niepokój i pospiech technologiczny, niezwykle ważnym zadaniem jest wychowanie zdolności oczekiwania”¹⁹. W innym miejscu zaś dodaje:

¹⁰ Tamże, 264.

¹¹ Tamże, 265.

¹² Tamże, 266.

¹³ Tamże, 267.

¹⁴ Por. tamże, 259.

¹⁵ Tamże, 279.

¹⁶ Tamże, 274.

¹⁷ D. Lalak, T. Plich, *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, Warszawa 1999, s. 236.

¹⁸ Por. R. Wroczyński, *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1979, s. 161.

¹⁹ AL, 275.

„Spotkanie edukacyjne między rodzicami a dziećmi może być ułatwione lub utrudnione przez coraz bardziej zaawansowane technologie komunikacji i rozrywki”²⁰. Ta krótka diagnoza „naszych czasów”²¹ jest punktem wyjścia spojrzenia Papieża na rodzinę w kontekście zagrożeń współczesnego świata i ich wpływu na wychowanie moralne. W opinii Ojca Świętego, w tak rozumianym społeczeństwie, zadanie rodziców „obejmuje wychowanie woli oraz rozwijanie dobrych nawyków i emocjonalnych skłonności ku dobru. Oznacza to, że pojawiają się pożądane zachowania, których trzeba się nauczyć i skłonności wymagające dojrzewania”²². By uzyskać założone efekty, należy zastosować odpowiednie metody, Franciszek zwraca uwagę na kilka z nich:

Kształtowanie moralne powinno dokonywać się zawsze za pomocą metod aktywnych i dialogu edukacyjnego, angażujących wrażliwość i język właściwy dzieciom. Ponadto, kształtowanie to powinno się dokonywać w sposób indukcyjny, aby dziecko mogło samo dojść do odkrycia znaczenia pewnych wartości, zasad i norm, a nie przez narzucanie ich jako niepodważalnych norm”²³.

W wypowiedzi Papieża pojawiają się terminy takie, jak „nawyk”²⁴ oraz „sprawność”²⁵. W opinii Franciszka nawyk pełni pozytywną rolę: „Również nawyki nabyte w wieku dziecięcym odgrywają rolę pozytywną, pomagając, aby przyswojone sobie wielkie wartości przekładały się

²⁰ Tamże, 278.

²¹ Por. A. Wuwer, *Sprawiedliwość i miłość społeczna: refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (Archi)diecezji Katowickiej: XXIV Społeczne Sympozjum Piekarskie*, Katowice 2015, s. 37.

²² Por. AL, 264.

²³ Tamże.

²⁴ AL, 266.

²⁵ Tamże.

na zdrowe i stałe zachowania zewnętrzne²⁶. Termin „sprawność” nie jest szerzej omówiony przez Papieża, zwraca on jednak uwagę na potrzebę jej rozwijania²⁷. Różnice między sprawnością a nawykiem w kontekście wychowania moralnego uchwycił Jacek Woroniecki, który pod pojęciem „sprawność” rozumiał

odwołanie się do potencjalności ludzkiej natury, która została w określony sposób zaktualizowana i udoskonalona. Dominikanin podkreśla więc, że rozum, wola oraz władze zmysłowe podatne są na rozwój a ich udoskonalenie objawia się tym, że decyzje moralne podejmowane są sprawnie, bez wahań namysłów, zmagających wewnętrznych²⁸.

Termin „nawyk” rozumiał zaś jako powstający: „nieświadomie, mechanicznie, działający autonomicznie, odruchowo, podczas gdy sprawności są dziełem świadomego wysiłku, a nie mechaniczną wyćwiczoną reakcją”²⁹.

Kluczową rolę w wychowaniu molarnym odgrywiają umacnianie woli oraz poszanowanie autonomii wychowanka. Papież zauważa:

Jeśli rodzic ma obsesję, by wiedzieć, gdzie jest dziecko i chce kontrolować każdy jego ruch, to będzie się starał jedynie zapanować nad jego przestrzenią. W ten sposób nie wychowa go ani nie umocni, nie przygotowuje go do stawiania czoła wyzwaniom. Liczy się przede wszystkim to, aby zrodzić w dziecku z wielką miłością procesy dojrzewania w jego wolności, uczeniu się kompleksowym rozwojowi, pielęgnowaniu prawdziwej autonomii³⁰.

²⁶ Por. AL, 266.

²⁷ Tamże.

²⁸ J. Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015, s. 157.

²⁹ Tamże.

³⁰ AL, 261.

Franciszek podkreśla znaczącą rolę rodziców w stymulacji procesów wychowawczych, których efektem jest zrodzenie procesów dojrzewania.

Wartości w wychowaniu molarnym

Pojęcie „wartości” leży w kręgu zainteresowań różnych nauk: filozofii, psychologii, socjologii, antropologii, i ekonomii. Wartości są także przedmiotem analizy takich dyscyplin, jak: teologia, etyka, pedagogika, prawo czy też estetyka. Samo słowo wartość pochodzi od słowa łacińskiego: *valor* lub *valere*, co się tłumaczy jako: „wartość”, „być wartym”. Występuje jednak brak zgodności rozumienia pojęcia „wartości” w obrębie poszczególnych dyscyplin naukowych³¹. W pedagogice przez wartość rozumie się: „wszystko to co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądania co łączy się z pozytywnymi odczuciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich. Uchodzi ona także za określony miernik (kryterium) oceny interesujących nas osób, rzeczy zjawisk lub norm”³². Papież Franciszek w Adhortacji *Amoris Laetitia* nie podejmuje kwestii definicji wartości, jednak zwraca uwagę na to, co w jego rozumieniu tą wartością jest. Zalicza do tej kategorii rodzinę, która ma być miejscem wsparcia, towarzyszenia, prowadzenia z ciągłym odkrywaniem metod i środków wychowawczych. Jest ona jak pisze papież Franciszek, „pierwszą szkołą wartości ludzkich”³³. Rodzina ma dogłębnie realizować szanse i przeciwdziałać zagrożeniom, które mogą wpływać na jej funkcjonowanie. Ta funkcja realizuje się w konkretnych działaniach:

³¹ Por M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 72–73.

³² Tamże, s. 72.

³³ AL, 274.

rodzina musi wziąć pod uwagę, na co mogą być narażone jej dzieci. W tym celu nie może unikać pytań o to, kim są ci, którzy wchodzą do ich domów przez ekrany, kim są ci, którym jest powierzona, aby je prowadzili w wolnym czasie.(...)Rodzice powinni ukierunkować i przestrzegać dzieci i młodzież, aby umiały sobie poradzić z sytuacjami, w jakich mogą się znaleźć, jak na przykład zagrożenie agresją, wykorzystaniem lub narkomanią³⁴.

Franciszek podkreśla, że: „środowisko rodzinne uczy także rozeznawać w sposób krytyczny przesłania płynącego z różnych środków komunikacji społecznej”³⁵. To jednocześnie przestrzeń dialogu i umacniania więzi. Papież zwraca uwagę, na czynniki, które tą przestrzeń mogą zakłócić. Wprowadza kategorię: „autyzmu technologicznego”³⁶, określając tym mianem spędzanie długich godzin przy urządzeniach elektronicznych, co odbywa się kosztem osobistych relacji z drugim człowiekiem³⁷.

Dla Franciszka w przebiegu wychowania moralnego istotną wartością jest poszanowanie wolności i autonomii dziecka. Papież wyraża opinię, że:

edukacja moralna jest kultywowaniem wolności przez postanowienia, motywację, zastosowania praktyczne, bodźce, nagrody, przykłady, wzory, symbole, refleksje zachęty, korygowanie sposobu działania i dialogu pomagające osobom w rozwijaniu tych stałych zasad wewnętrznych, które mogą popychać do spontanicznego czynienia dobra(...). Bowiern sama godność człowieka wymaga, aby każdy „działał według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszony i kierowany od wewnątrz”³⁸.

³⁴ Tamże, 260.

³⁵ Tamże, 277.

³⁶ Tamże, 278.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ AL, 267.

Papież nie utożsamia autonomii z brakiem sankcji – zwraca uwagę na uwrażliwienie wychowanka na fakt, że złe działania mają swoje konsekwencje. Sankcje wobec wychowanka mają swoją wartość, jeśli stają się bodźcem do obudzenia zdolności postawienia się w sytuacji innej osoby oraz wyrażenia skruchy z powodu wyrządzonego zła³⁹. Franciszek podkreśla, że „gdy proces wychowawczy ukazuje swoje owoce w dojrzwaniu wolności osobistej, wówczas samo dziecko w pewnym momencie zacznie uznawać z wdzięcznością, że dobrem było dla niego wzrastanie w danej rodzinie, a także znoszenie wymagań stawiany przez proces formacyjny”⁴⁰. Wartością jest także „cierpliwy realizm” Papież pod pojęciem tym rozumie: „proszenie dziecka lub nastolatka tylko o te rzeczy, które nie stanowią dla niego nieproporcjonalnego poświęcenia, wymaganie tylko tyle wysiłku ile nie spowoduje urazów lub działań czysto przymusowych”⁴¹. To droga małych kroków – zauważa Papież – oparta na proporcjonalności wymagań, co do rozwoju dziecka.

Papież Franciszek podkreśla wartość edukacji seksualnej, powołuje się na ustalenia Soboru Watykańskiego II, „który podniósł potrzebę pozytywnego i mądrego wychowania seksualnego, skierowanego do dzieci i młodzieży odpowiedniego dla wieku, wykorzystując postęp nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych”. Papieskie „tak” dla edukacji seksualnej dotyczy edukacji rozumianej jedynie w kontekście wychowania do miłości i wzajemnego daru z siebie. Ma swoją wartość, jeśli pielęgnuje zdrową skromność, która jest naturalną obroną osoby chroniącą swoje wnętrze i unikającej zamieniania się jedynie w przedmiot⁴². Franciszek kontynuuje myśl: „Bez skromności możemy sprowadzić uczucie i płciowość do obsesji, które zniekształcają naszą zdolność

³⁹ Por. tamże, 268.

⁴⁰ AL, 268.

⁴¹ Tamże, 271.

⁴² Por. AL, 280.

kochania oraz sprowadzają je do stanów chorobliwych i różnych form przemocy seksualnej, które powodują, że jesteśmy traktowani w sposób niehumanitarny lub wyrządzamy szkodę innym⁴³. Papież z bólem zauważa, że często edukacja seksualna skupia się na zachęce do „zabezpieczenia”, dążąc do „bezpiecznego seksu” Franciszek taki sposób myślenia sprowadza do „narcystycznej agresji⁴⁴”, w przeciwieństwie do życzliwości, która nie traktuje prokreacji i jej celu, jakby ewentualne dziecko było wrogiem⁴⁵.

Wychowanie do wiary

Katechizm Kościoła Katolickiego nazywa wiarę „cnotą teologalną, dzięki której wierzymy w Boga i w to wszystko, co On nam powiedział i objawił, a co Kościół święty podaje nam do wierzenia, ponieważ Bóg jest samą prawdą⁴⁶”. Jacek Woroniecki stwierdza, że „jest ona wewnętrznym przyzwoleniem umysłu na przyjęcie prawd objawionych – prawd, które nie są dostępne bezpośrednio, nie mogą być zatem przedmiotem wiedzy i nie przestają być w momencie ich przyjęcia tajemnicą⁴⁷”. Dodaje jednak: „akt wiary w swej strukturze podobny jest do czynności rozumu praktycznego, czyli jest to akt moralny, dokonywany za przyzwoleniem woli⁴⁸”. Ważność przekazywania wiary w procesie wychowania dostrzeżę w Adhortacji papież Franciszek: „Wychowywanie dzieci powinno być naznaczone procesem przekazywania wiary...⁴⁹”. Rodzina jest szczegól-

⁴³ Tamże, 282.

⁴⁴ Tamże, 283.

⁴⁵ Por. AL, 283.

⁴⁶ KKK 1814.

⁴⁷ J. Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015, s. 169.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ AL, 287.

nym miejscem uczenia się motywów i piękna wiary, zaś kluczowym momentem wychowania do wiary jest chrzest. Papież podkreśla, że od tego momentu rozpoczyna się proces rozwoju nowego życia w wierze, która zawsze jest darem Boga. Człowiek staje się narzędziem Boga, aby dar wiary rozwijał się i dojrzewał. Szczególną rolę w tym procesie odgrywają rodzice, ważne jest, aby ich postawa była świadectwem ich doświadczenia i zaufania Bogu i jak pisze Franciszek „poszukiwania Go, odczuwania Jego potrzeby, bo tylko w ten sposób «pokolenie pokoleniu głosi Jego dzieła i zwiastuje Jego potężne czyny»⁵⁰. Rodzina stać się ma „aktywnym podmiotem katechezy”⁵¹. Papież zwraca uwagę na umiejętność dostosowania przekazu wiary do konkretnego dziecka: „Dziecko potrzebuje symboli, gestów, opowiadań”⁵².

Ojciec Świąty zauważa, że kryzys wiary dotyczy także nastolatków. Jest on spowodowany kryzysem względem instytucji i norm, dlatego też podkreśla: „Rodzice, którzy chcą wspomagać wiarę swoich dzieci powinni dostrzegać zachodzące w nich zmiany, wiedząc, że doświadczenie duchowe nie może być narzucane, ale powinno być zaproponowane ich wolności”⁵³. Nie zwalnia to jednak rodziców od dawania świadectwa swojej wiary: „Istotne znaczenie ma to, aby dzieci widziały w konkretny sposób, że dla ich rodziców modlitwa jest naprawdę ważna”⁵⁴. Papież Franciszek akcentuje pozytywny przekaz wiary, budowany na przykładzie, nie zaś w formie narzucania narom⁵⁵. Andrzej Derdziuk określił to zjawisko w następujący sposób: „Zewnętrzne zmuszanie poprzez prawo do pozytywnych zachowań prowadzi do ograniczenia wolności i nie za-

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, 288.

⁵³ Tamże

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże, 49.

wsze skutecznie przyczynia się do powstawania wewnętrznego przekonania o konieczności zachowania ładu⁵⁶. Przekazywanie wiary w rodzinie, jak zauważa Papież, staje się miejscem ewangelizacji, nie tylko samej rodziny, ale także środowiska, w którym żyje:

Rodzina staje się w ten sposób podmiotem działalności duszpasterskiej poprzez bezpośrednie głoszenie Ewangelii i dziedziczenie różnych form świadectwa: solidarności z ubogimi, otwarcia na różnorodność osób, ochrony stwarzania, solidarności moralnej i materialnej wobec innych rodzin, a zwłaszcza najbardziej potrzebujących, zaangażowanie na rzecz promocji dobra wspólnego, również przez przemianę niesprawiedliwych struktur społecznych, wychodząc od terytorium na, którym się żyje, praktykując uczynki miłosierdzia co do ciała i co do ducha⁵⁷.

Klimat wiary i miłości trwający w przestrzeni rodziny jest świadectwem autentycznej samoewangelizacji ogniska domowego i przekazu wartości chrześcijańskich⁵⁸.

Zakończenie

Na początku kwietnia 2016 roku ukazała się przez wielu oczekiwana Adhortacja apostołska papieża Franciszka pt. *Amoris Laetitia*. Zainteresowanie to, nie było przypadkowe, dokument bowiem wieńczył obrady Synodu poświęconego rodzinie.

Ojciec Święty, podsumowując dwuletni czas obrad, nie tylko odniósł się do szeroko rozumianej problematyki rodziny, ale także podjął kwestię

⁵⁶ A. Derdziuk, *Formacja moralna a formacja sumienia*, w: *Formacja moralna formacja sumienia*, red. K. Nagórny, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 30.

⁵⁷ AL, 290.

⁵⁸ Por. M. Brzeziński, *Przekazywanie wartości chrześcijańskich w rodzinie*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011, s. 21.

wychowania moralnego. Powyższy artykuł jest próbą analizy wypowiedzi Papieża odnoszących się do zagadnienia wychowania, z uwzględnieniem wychowania moralnego. W pierwszej części tekstu zaprezentowano, w jaki sposób papież rozumie kwestię zagadnienia wychowania moralnego. Następnie przedstawiono te wartości, które w opinii Franciszka są najbardziej pożądane w edukacji moralnej. W pozostałej części pracy zapoznano z poglądem Papieża dotyczącym roli rodziny w kształtowaniu wiary dzieci i młodzieży. Artykuł nie wyczerpuje całości zagadnienia, ale może stanowić punkt wyjścia do bardziej szczegółowych opracowań w zakresie myśli papieża Franciszka dotyczącej wychowania moralnego.

Bibliografia

- Brzeziński M., *Przekazywanie wartości chrześcijańskich w rodzinie*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011.
- Derdziuk A., *Formacja moralna a formacja sumienia*, w: *Formacja moralna formacja sumienia*, red. K. Nagórny, T. Zadykowicz, Lublin 2006.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris Laetitia* (2016).
- Horowski J., *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015.
- Jasionek S., *Wychować człowieka*, Kraków 2007.
- Jedynak S., *Słownik etyczny*, Lublin 1990.
- Katechizm Kościoła Katolickiego
- Lalac D., Plich T., *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, Warszawa 1999.
- Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1999.
- Wroczyński R., *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1979.
- Wuwer A., *Sprawiedliwość i miłość społeczna: refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (Archi)diecezji Katowickiej: XXIV Społeczne Sympozjum Piekarskie*, Katowice 2015.

MORAL EDUCATION IN TERMS OF POPE
FRANCIS' APOSTOLIC EXHORTATION *AMORIS LAETITIA*

Summary

Pope Francis' long-awaited Apostolic Exhortation – *Amoris Laetitia* was published at the beginning of April 2016. The interest was not accidental since the document closed the Synod of Bishops on the Family.

The Holy Father summarises the two-years' deliberations not only by referring to broadly defined issue of family but also by raising an issue of moral education. Preceding article is a trial of analysis the Pope's statements referring to the childrearing issue, taking moral education into consideration. The first part of the article presents how Pope understands the moral education issue. The following part shows the most desirable values in moral education according to the Pope. The last part of thesis acquainted with the Pope's view about the role of family in forming children's and adolescents' faith. This article does not exhaust the problem but it can be the starting point for more detailed studies of Pope's thoughts on moral education.

Translated by Karol Kubicki

Dariusz Kurzydło

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ROLA PEDAGOGIKI RELIGII WE WCZESNEJ ADOLESCENCJI

Współczesny nastolatek nie ma łatwo. Nie dlatego, że okoliczności, w jakich przyszło mu żyć w obecnych czasach nie ułatwiają dorastania, lecz ze względu na wycofanie się dorosłych z przeprowadzenia dziecka do społeczności dorosłych kobiet i mężczyzn. Rozwój cywilizacyjny i kulturowy – znajdując się w fazie tzw. postmodernizmu – premiuje młodych, którzy lepiej rozumieją nowoczesne technologie, często z myślą o nich wprowadzane na rynek; im człowiek starszy, tym bardziej wykluczony z rzeczywistości kultury współczesnej¹. Oczywiście dorośli bronią się przed tym wykluczeniem, jednak wydaje się, że płacą za to jakąś cenę – technycyzm współczesnej kultury zabija więzi i nie zaprasza do pogłębionej refleksji nad postępowaniem, jaki się dokonuje we wszystkich sferach życia ludzkiego. Dorośli, aby pozostać dla młodego pokolenia atrakcyjnym partnerem społecznym, rezygnują więc z roli społecznego autorytetu, upodabniając się stylem bycia do młodzieży lub rezygnując z udziału w rozumieniu kultury młodych. Tym samym dorastający traci kogoś, kto zawsze stanowił prawdziwy punkt odniesienia, gwarantujący przyjęcie do

¹ Zob. Z. Kwieciński, *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, Poznań 1998, s.14.

innej niż młodzieżowa społeczności, kto ponadto organizował przejście w dorosłość – dawał odpowiednie sposoby, dzięki którym można było zostać uznanym przez społeczność za gotowego do podjęcia nowej roli społecznej i zadań właściwych dla ludzi odpowiadających za funkcjonowanie społeczeństwa i świata. Współcześni adolescenti – poza rodzinami, w których pielęgnuje się stare tradycje – nie znajdują odpowiedniego sposobu, by stawać się dorosłymi². Nikt im tego nie proponuje; być może stare tradycje okazały się bezużyteczne w nowoczesnym społeczeństwie³. Tak czy inaczej, należy przyjrzeć się bliżej sytuacji nastolatków i zapytać ich samych o ich potrzeby związane z dorastaniem i specyfikę udziału w nim dorosłych przedstawicieli postnowoczesnego społeczeństwa.

Bezdroża dorastania

Współcześnie stawanie się dorosłym w pierwszej fazie dorastania (tak jak to rozumieją adolescenti⁴) zachodzi w dwóch etapach: przez radykalne odcięcie się od dzieciństwa oraz przez znalezienie dla siebie odpowiedniego miejsca, najczęściej grupy rówieśników, w jakim po rozstaniu z dzieciństwem będzie się przebywać (w naturalny sposób takim miejscem jest

² Autor opiera się na badaniach, które przeprowadził wśród nastolatków. Zob. D. Kurzydło, *Badania empiryczne w katechetyce na przykładzie zastosowania ankiety audytoryjnej (temat badania: Funkcja wajemniczenia w katechezie młodzieży wobec problemów rozwojowych i zagrożeń cywilizacyjnych)*, „Studia Katechetyczne” 2013, nr 9, s. 181–214. Badania narracyjne, zob. D. Kurzydło, *Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba zastosowania psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży*, Warszawa 2015.

³ Por. M. Farnicka, T. Sałatka, *Rytuały religijne w życiu młodzieży*, „Studia Paradyckie” 2013, nr 23, s. 43–57; C.H. Delaney, *Rites of passage in adolescence*, „Adolescence” 1995, nr 30, s. 891–897.

⁴ Pomijamy tu prezentację psychologii dorastania, którą czytelnik może samemu zgłębić, np. z książki A. Oleszkowicz i A. Senejko, *Psychologia dorastania. Zmiany rozwojowe w dobie globalizacji*, Warszawa 2013.

gimnazjum⁵). Pierwszy etap polega na odcięciu się od tego, z czym kojarzy się dzieciństwo: gimnazjaliści mówią i o atrybutach dzieciństwa, jak zabawki, radość że pada śnieg czy oglądanie bajek, i o atrybutach dorosłości, jak palenie papierosów, picie alkoholu czy chodzenie z dziewczyną/chłopakiem. Pojawia się zatem bunt przeciwko rodzicom i różnym instytucjom, które tworzą dorośli oraz przeciwko zachowaniom typowym dla minionego czasu. Drugi etap charakteryzuje się podejmowaniem zachowań ryzykownych, niebezpiecznych i zabronionych, stanowiących swoisty dowód, że można być uznanym za nie-dziecko i przyjętym do grupy/subkultury/paczki rówieśników (takie paczki bywają bądź nie zróżnicowane płciowo). Ten czas, który w modelach antropologicznych nazywa się stanem „bycia pomiędzy” (*in between; betwixt and between*)⁶ czy moratorium psychospołecznym⁷, wymaga zarówno sceny (gimnazjum), jak audytorium (dorośli) oraz podejmowania zachowań, przez które wzbudza się poczucie niezwykłości, mocy i wyjątkowości. W praktyce (lub z perspektywy dorosłych) jest to ucieczka od realnego życia, obowiązków czy prawdziwych zadań czasu dorastania oraz od trudnej rzeczywistości zmian psychofizjologicznych⁸.

Z większości uzyskanych od nastolatków wypowiedzi wynika, że zaczynają oni zachowywać się „po dorosłemu”, wchodząc w wiek nastoletni, już pod koniec szkoły podstawowej. Tworzą od tej pory coraz bardziej

⁵ Jedna z badanych nastolatek: „Gimnazjum to miejsce, gdzie wszystko się zmienia, zaczyna. Tutaj będziesz dorosły szybciej niż myślisz. Nawet, jak tego nie chcesz. To wynika z nas, ale też ze strachu, że będziesz dziwakiem.”

⁶ Zob. V. Turner, *Liminalność i communitas*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 247.

⁷ Zob. M. Opoczyńska, *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju*, w: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, red. A. Gałdowa, Kraków 1999, s. 123–142.

⁸ Zob. W. Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004.

wyraziste społeczności osób „wykluczonych”, „oddzielonych”, „innych”. Chcą takimi być widziani, chcą zwrócić na siebie uwagę – takie jest psychologiczne prawo dorastania⁹.

Społeczność młodych składa się z różnych grup, które – choć są bardzo zróżnicowane pod względem osobowościowym, przejawianych zainteresowań czy przeżywanych problemów, z którymi zmagają się w domu rodzinnym – w rzeczywistości są podobne do siebie pod względem rozwojowym czy kulturowym¹⁰. Takie grupy młodych ludzi oni sami nazywają czasami „chmurą” lub „paczką” – dając do zrozumienia, że bycie w nich jest niezobowiązujące, ich funkcją jest ochrona przed samotnością, a zwłaszcza przed wykluczeniem. Innego rodzaju grupą jest „sekta” czy „subkultura”, do której należą tylko starannie wyselekcjonowane (najczęściej przez dokonanie czynu karalnego) jednostki, te grupy z kolei pełnią funkcję prawdziwego wtajemniczenia w doświadczenie posiadania mocy dorosłych. Wielu nastolatków z obu rodzajów grup przyznaje, że chodzi też o uczestnictwo w świecie, którego dorośli, jakich znają, nie są w stanie im zbudować – idealizując własne możliwości, uważają dorosłych i współczesny świat za zły, zdemoralizowany i niepraktyczny¹¹.

Ich własne, niezaproponowane przez dorosłych, sposoby zerwania z dzieciństwem czy rozpoczęcia czasu „młodości” stanowią w pewnym sensie „rytuały przejścia” – oczywiście trudno tu mówić o prawdziwych *rytuałach przejścia*, pozwalających osiągać status jednostki dojrzałej (stąd

⁹ Zob. G.R. Adams, R.M. Jones, *Imaginary audience behavior: A validation Study*, „The Journal of Early Adolescence” 1981, nr 1, s. 1–10.

¹⁰ Badania Ewy Mianowskiej ujawniły istotne różnice w wyborze strategii uczestnictwa społecznego: gimnazjaliści w odmienny sposób podchodzili do zadań i możliwości okresu dorastania. Zob. E. Mianowska, *Strategie społecznego uczestnictwa młodzieży*, Kraków 2008.

¹¹ L. S. Wygotski, *Wyobrażenia i twórczość w okresie dorastania*, w: *Wybrane prace psychologiczne II: dzieciństwo i dorastanie*, red. A. Brzezińska, M. Marchow, Poznań 2002, s. 305–328.

cudzysłów), jakie znajdujemy w relacjach antropologów¹². Tymczasem wobec braku odpowiednich sposobów przechodzenia z dzieciństwa w dorosłość – które zawierałyby doświadczenia charakterystyczne dla zachowań, jakie adolescenti sami i tak podejmują – ich sytuacja staje się bardzo trudna. W dalszej części skupimy się na chłopcach¹³, by z jednej strony *wyszłuszczyć* w narracji nastolatków ich potrzeby i lęki związane z dorastaniem, a z drugiej zarysować jakiś model odpowiadający współcześnie chłopcu, który ma stać się mężczyzną.

Kim jestem? Obraz współczesnego globalnego nastolatka

Uzyskane od siedemnastu chłopców z małego i dużego miasta (różne regiony Polski) narracje zostały poddane obserwacji metodą interpretacyjnej analizy fenomenologicznej Jonathana Smitha¹⁴. Końcowym efektem podjętej analizy jest zamieszczony poniżej tekst – składają się na niego różne wypowiedzi gimnazjalistów, które tworzą jednolitą narrację. Obrazuje ona dylematy, jakie towarzyszą dorastającym chłopcom, zmagającym się z rodzącą się tożsamością nowego człowieka, lecz zarazem

¹² O nieobecności prawdziwych rytuałów przejścia dowiadujemy się również z ankiet, w których młodzi ludzie pisali, że nie znają żadnych (!) sposobów (ceremonii) ustalonych przez społeczeństwo, które przygotowywałyby ich do stawania się dorosłym. Co więcej, wskazywali – choć niejasno – na ich potrzebę: nie za bardzo wiedzieli, co to mogłoby być. Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.

¹³ O dorastaniu dziewcząt autor zamierza napisać w osobnej pracy. Skupienie się na chłopcach podyktowane jest próbą poszukiwania współczesnego modelu przejścia w dorosłość, jak dotąd czerpiącego inspirację głównie z badań terenowych wśród społeczeństw pierwotnych.

¹⁴ Zob. J.A. Smith, P. Flowers, M. Larkin, *Interpretative phenomenological analysis. Theory, methods, research*, London 2009. Autorzy zakładają, że człowiek jest istotą *samointerpretującą się* – aktywnie angażuje się w nadawanie (symbolicznych) znaczeń temu, co przeżywa: jego opowieść jest interpretacją własnych zachowań.

ujawniają konsekwencje nieobecności jakichś „rytuałów”, które pomogłyby podejmować adekwatne do sytuacji działania.

Nie zastanawiałem się dotąd, czy jestem dorosły. Nie czuję się dorosły, nie wiem, jak to jest być dorosłym. Nie wyobrażam sobie dorosłości. Nikt mnie nie przygotował, aby być dorosłym. Czekam aż dorosłość sama przyjdzie, nic w tym kierunku nie robię. Nie wiem, czy to źle, czy dobrze. Czuję się przeciążony nauką, tym, czego się ode mnie wymaga. Uważam, że niepotrzebnie chodziłem do szkoły. Obawiam się, że zdobywana wiedza nie dość, że nie przyda mi się w życiu, to jeszcze stres, który przeżyłem, doprowadzi mnie do jakiejś choroby. Czuję się przeciążony niepotrzebną wiedzą, której i tak nie pamiętam.

Nie umiem radzić sobie ze stresem. Może powinienem więcej się nad sobą zastanawiać? Boję się, że nie wiem, kim jestem; i jestem zaskoczony tym pytaniem. Jestem w tym wszystkim samotny. Czegoś mi brakuje, ale nie wiem, czego mi brakuje.

Ogólnie czuję się nierozumiany. Nie dogaduję się z rodzicami. Wkurza mnie, że rodzice nie wiedzą, o co naprawdę chodzi. A boję się, że sam nie poradzę sobie z problemami. Nie umiem dostosować się do innych, a boję się, że jak się nie dostosuję, będę wyobcowany, bo nie wierzę, że inni dostosują się do mnie. Dołączyłem więc do „chmary”, razem z innymi chodzę od domu do domu. Imprezuję. W domach rodziców, którzy wyjechali piję i robię różne zakazane rzeczy. Będąc częścią „chmary”, czuję się dzieckiem ulicy, zostawionym przez rodziców. Boję się, że żyjąc w taki sposób, będę miał jakieś problemy. Z drugiej strony rajcuje mnie, że mogę przebywać wśród ludzi, którzy nie boją się zachowań budzących wstręt i oburzenie, oraz że łamiąc zakazy, mogę się z kimś ściągać.

W oczach dorosłych, jako nastolatek nadal zachowuję się jak dziecko: rozmawiam o byle czym, naśmiewam się z byle czego. To prawda, bo dołączając do „chmary”, głównie chodzę i się śmieję. Ja też nie widzę w tym sensu. Ale muszą to robić; uczestniczyć w dziwnych „rytuałach” grupy. Nie rozumiem np. dlaczego mam się bić po meczu, dlaczego muszą robić sobie tatuaże, dlaczego muszą palić w szkolnej toalecie lub stać na straży przed „obcymi”, gdy inni palą, dlaczego lepiej spróbować narkotyków, dlaczego przynieść alkohol do szkoły i po lekcjach się upić. Czasami boję

się, że nie wrócę na noc albo zacznę być zbyt agresywny, ale boję się też, że zdradzę kolegów.

Ta zdrada była najgorsza. W grupie czuję się dorosły, samodzielny, nie muszę już chodzić z rodzicami za rękę. Tutaj mam wystarczająco dużo wolności, dużo wolnego czasu. Tutaj mogę podejmować decyzje, tutaj czuję się akceptowany, bardziej wartościowy. To tutaj wiem, co znaczy być mężczyzną. Dzięki chłopakom jestem pewny, że poradzę sobie w życiu.

Ale boję się, że wpadnę w depresję. Czuję się przeciążony nauką i niedoceniony za pracę, którą wkładam w naukę i ogólnie w życie. Wkurza mnie, że nauczyciele nie dostrzegają, jak bardzo się staram; mam ochotę wycofać się, gubię sens. Jestem czuły na to, co mówi się o mnie jako nastolatku – nie chcę być porównywany z innymi, a mam wrażenie, że dzieje się inaczej. Tymczasem ja chciałbym tylko wiedzieć, jak poradzić sobie w życiu, żeby nie zniszczyć sobie życia. Wiem, że to zależy ode mnie. Dlatego czasami boję się o siebie. Bo chciałbym być normalnym człowiekiem, a to nie jest takie proste.

Otóż moje dorastanie związane jest z doświadczeniem czegoś ekstremalnego (np. przebieganie w ruchliwym miejscu na czerwonym świetle, bieg lub leżenie przed nadjeżdżającym pociągiem, ściganie się z „kanarami”, stawianie na krawędzi dachu wieżowca, kradzieże, rozboje). Np. taki rytuał: najpierw dostaję „tajemniczy” sygnał, że nadszedł „czas”, potem idę w umówione „miejsce”, następnie biorę udział w „przedstawieniu”. W końcu spotykam się z innymi, żeby o tym opowiadać i śmiać się na całe gardło, żeby inni słyszeli. To wszystko dzieje się, jakbym oglądał jakiś „teatr”. A potem wszystko jeszcze raz od początku.

Takie i inne zachowania służą temu, abym mógł się sprawdzić, wykazać, żebym mógł udowodnić, że jestem odważny, że się nadaję i że nie można mnie wykluczyć, wyeliminować z gry. Jeśli przegram, zostanę wyśmiany, wyrzucony na śmietnik. Presja jest więc ogromna. Żeby nie być wykluczonym, trzeba dać się wciągnąć, namówić. Z drugiej strony sam muszę też sprawdzić innych, czy oni się nadają. W całej tej grze chodzi o to, żeby mieć moc – autentyczną moc i władzę nad innymi, moc niszczenia innych, np. na fejsbuku. Byłem świadkiem niszczenia kolegi w Internecie. Byłem świadkiem wydarzenia, jak kolega w czasie szkoły poszedł

pić alkohol i upił się do tego stopnia, że nie mógł samodzielnie chodzić, krzyczał, aż trafił na policję. Taką miał moc!

Robię więc bardzo złe rzeczy. I w ten sposób poznaję wyjątkowy smak życia, dorosłości. Jeśli jestem silny, poradzę sobie sam. W umiejętności i możliwości zrozumienia mnie przez rodziców nie wierzę, choć nadal tęsknię za prawdziwymi rodzicami. Chciałbym, aby traktowali mnie bezpośrednio, bez żadnych sztuczek. Brakuje mi prawdziwego ojca. Brakuje mi kogoś, kogo mógłbym „zjeść”, aby stać się dorosłym, zająć jego miejsce. Stać się bogiem.

Jest też taki przymus chodzenia z dziewczyną, a ja chciałbym chodzić z „fajną” dziewczyną. I nie wiem, co zrobić, jeśli mnie nie zechce. Bo jak się nie ma dziewczyny, to jest się naprawdę gorszym. Czuję też presję, żeby przejść inicjację seksualną, ale waham się, czy się sprawdzę.

Jako dorastający chłopak jestem więc trochę szalony. Ale brakuje mi rozmowy o ważnych sprawach. Chciałbym np. dowiedzieć się od dorosłych (nie od starszych kolegów), co to znaczy być dorosłym. Ale tego nie ma. Uczę się więc samotnie, jak być odpowiedzialny i ponosić konsekwencje za swoje czyny. Nie chcę tylko udawać dorosłego, nie chcę kłamać, że jestem dorosły, bo nie jestem. Mam swój pomysł na zostanie dorosłym, nie wiem, czy oryginalny. Ale wiem, że muszę przejść ten okres samodzielnie. Bez względu na to, ile mnie to będzie kosztowało.

Ideał mężczyzny

Wczytując się uważnie w powyższy tekst, zauważamy przede wszystkim potrzebę „przejścia”. To, co dzieje się w życiu nastolatka nie jest niczym błahym czy przypadkowym, to są najważniejsze dla jego przyszłości doświadczenia, przez które próbuje on walczyć o siebie (metafory walki są tu często obecne), choć nie rozumie znaczenia (symbolicznego znaczenia) wielu własnych zachowań i pragnień¹⁵. Nie wnikając w szczegóły, spróbujmy

¹⁵ Zob. J. Kurzępa, *Archipelag młodości – próba typologii stylów życia młodego pokolenia*, „Przegląd Pedagogiczny” 2007, nr 1, s. 35–48.

od razu przyrzeć się pewnym istotnym z punktu widzenia bycia mężczyzną przesłankom, świadczącym o możliwości zorganizowania dla współczesnego nastolatka odpowiedniego przygotowania czy nawet wzięcia udziału w rytuałach przejścia. Wykorzystamy do tego badania i analizy Richarda Rohra, zajmującego się problematyką stawania się przez chłopca mężczyzną na ternie Stanów Zjednoczonych (obecność plemion indiańskich).

Richard Rohr uważa, że tradycyjne obrzędy inicjacyjne pomagały mężczyznom „zrozumieć samych siebie, odkryć wrodzoną męską duchowość oraz osiągnąć przeznaczoną im pełnię wskutek działań oddolnych i odśrodkowych”¹⁶ (w przeciwieństwie do narzucanych odgórnie i od zewnątrz za pomocą wzorów kreowanych przez współczesnych idoli i celebrytów). Prawdziwy sens tradycji polegał na włączaniu chłopców w autentyczne przeżycie, które miało charakter religijny – było bowiem wtajemniczeniem w *sacrum*, które niosło ze sobą doświadczenie mocy nadprzyrodzonej, niewymyślonej, niewykreowanej kulturowo¹⁷. Inicjacja męska dokonywała się wokół takiego przeżycia i wymagała od uczestników prawdziwej odwagi i zaufania starszym mężczyznom, którzy sami przeszli taką „próbę” (zostali wypróbowani), i mogli towarzyszyć następnym kandydatom w osiągnięciu gotowości¹⁸. R. Rohr pisze:

Wkroczenie na ścieżkę duchowej dojrzałości wymaga pewnej formy chrztu (czytaj: inicjacji). Ogień, woda, krew, porażka lub święte pragnienie mogą przyspieszyć pewne wydarzenia, ale bez pełnego zanurzenia się w najdonioślejszą tajemnicę, nikt nie zdoła pływać we właściwym oceanie. Konieczne jest przejście od fałszywej do prawdziwej tożsamości. Nie doświadczywszy dogłębnej klęski, która zniszczyłaby nasze ego, nie

¹⁶ R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny. Pięć kroków męskiej inicjacji*, Kraków 2008, s. 8.

¹⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 95; R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 2009.

¹⁸ Por. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Warszawa 2013.

będziemy potrafili poprawnie odczytać niemal żadnych religijnych słów ani obrzędów. Zamiast kochać Boga, będziemy próbowali się Nim posługiwać. Religia wymaga spotkania (...) – zatopienia się w nienazwanej miłości i nieznaney dotąd wolności, którą wielu nazywa Bogiem¹⁹.

R. Rohr dodaje, że „tego przejścia, prawdziwej inicjacji, nie da się zastąpić zbiorem wierzeń, moralnym postępowaniem, przynależnością do grupy ani bohaterską próbą wytrzymałości”²⁰. To bardzo ważne, ponieważ narracje badanych chłopców koncentrują się najczęściej właśnie na doświadczeniach tego typu²¹. Nie mając możliwości przeżycia prawdziwej inicjacji męskiej, skupiają się na tym, by jak najwięcej osiągnąć, mieć, podporządkować sobie – takie zachowania związane z przemocą, wykluczającą władzę czy demonstracją własnych zasług i posiadanych trofeów są bardzo charakterystyczne dla jednostek płci męskiej w każdym wieku. Czy dojrzały mężczyzna ma być zdobywcą? W kulturach pierwotnych inicjacja nie dotyczyła efektów ostatecznych (zdobyczy), lecz koncentrowała się na sprawach pierwszych: chodziło o powrót do początku, do jedności z pełnią – do rezygnacji z tego, co przemija na rzecz tego, co trwa, jest wieczne, niezniszczalne, nieśmiertelne²². Bez doświadczenia początku (np. rytuał ponownych narodzin) mężczyzna jest skazany na powtarzanie przeszłości – psychologicznie takie zachowanie przejawia się np. w ciągłym udowadnianiu własnej „męskości”, przydatności albo atrakcyjności.

Richard Rohr uświadamia więc, że stawanie się mężczyzną oznacza przejście (przeżycie) odpowiednich rytuałów, które wymagają bezwzględnej obecności wspólnoty inicjacyjnej (w odróżnieniu od

¹⁹ R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny...*, dz. cyt., s. 17.

²⁰ Tamże, s. 18.

²¹ Na przykład w odniesieniu do prób wytrzymałości gimnazjaliści opowiadają historie związane z tym, by wytrzymać jak najdłużej, leżąc na torach przed nadjeżdżającym pociągami, skakaniem na wieżowcu czy piciem alkoholu aż ktoś „padnie”.

²² Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.

podejmowanych dziś prób samoinicjacji), która składa się z wypróbowanych mężczyzn (dawniej tzw. starszyzna plemienia). Obrzędy inicjacyjne mają kształtować w młodym człowieku dyscyplinę, wytrwałość i wierność (cnoty niezbędne w życiu dorosłego mężczyzny, lecz także istotne z punktu widzenia dorastania²³). Amerykański franciszkanin – wskazując na pierwiastek boski obecny w każdym człowieku, choć przez niego rzadko uświadomiony – pisze:

Jeśli mężczyzna nie zmierzy się ze śmiercią i nie zazna dzięki temu życia w twórczym napięciu między jednoczesnym ograniczeniem i nieograniczonością, nigdy nie odkryje swojej mocy ani prawdy o sobie. (...) Starożytnie ludy rozumiały, że jeżeli mężczyźni nie przejdą inicjacji, staną się bezużyteczni dla samych siebie i dla wspólnoty. Każdy niedopełniony obrzęd inicjacji prowadzi do dalszego skostnienia osobowości, ograniczonej zdolności widzenia, rozumienia, dopasowywania się i godzenia z rzeczywistością²⁴. I dalej: jeśli młody mężczyzna nie zazna prawdziwej mocy w mądrym otoczeniu starszyny, będzie zawsze szukał fałszywej mocy, poświęcając większość swego życia pogoni za prestiżem, komfortem i majątkiem²⁵.

Boskość (moc *sacrum*), jakiej szuka dorastający chłopak na zewnątrz siebie, z czasem zwraca się przeciwko niemu, ponieważ fałszywa jest tylko jej istota, tymczasem siła, z jaką ma do czynienia jest bardzo realna – nie służy jednak rozwojowi, lecz niszczeniu, negacji, rozczarowaniu i frustracji²⁶. Rozeznanie w kwestii *sacrum* i *profanum* wydaje się więc zasadnicze, jednak dla adolescenta jest absolutnie czymś nowym: jest to bowiem atrybut dorosłego, który wiedzę na temat otrzymał od przodków – w tym również chodzi o powrót do początku i posiadanie odpowiednich mentorów, któ-

²³ Zob. E. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

²⁴ R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny...*, dz. cyt. s. 22–23.

²⁵ Tamże, s. 31.

²⁶ Zob. M. i M. Gajdowie, *Rozwój. Jak współpracować z łaską*, Szczecin 2012, s. 43–65.

rzy potrafią ją przekazać i do niej przekonać²⁷. Pominięcie rytuału przejścia oznacza utratę szansy na wewnętrzną integralność i spójność oraz popadnięcie w neurozę, bunt czy izolację²⁸. Przejawy tego braku we współczesnej kulturze są aż nadto widoczne. Dodać należy, że w tym rytuale przejścia chodzi też o przeżycie związane z doświadczeniem mocy *sacrum* – autentyczny rytuał nowych narodzin, integracja z Początkiem – które pozwala zobaczyć własną wielkość w bezinteresownym poświęceniu się Innemu lub innym.

Aby stać się mężczyzną, chłopiec musi odnaleźć własne „źródło, potwierdzenie, fundament i powód, by żyć”²⁹. Według R. Rohra oznacza to poznanie (przeżycie) pięciu zasadniczych prawd: 1) Życie jest ciężkie; 2) Nie jesteś tak ważny, jak ci się wydaje; 3) Twoje życie nie należy do ciebie; 4) Nie masz władzy; 5) Umrzesz³⁰. Jak widać, wszystkie prawdy o życiu brzmią jak porażka, przeczą męskiej doskonałości i mogą wydawać się młodemu mężczyźnie bezużyteczne. R. Rohr, krok po kroku, udowadnia, że jest inaczej, pokazując wartość śmierci ego i narodziny mężczyzny. Jaki może być mężczyzna, który przyjął i przeżył te pięć zasadniczych prawd (przeszedł inicjację w te prawdy)? Po pierwsze, chłopiec zdaniem R. Rohra staje się mężczyzną, kiedy wie, jak postępować z własnym cierpieniem, jak pozwolić się mu przemieniać; inicjacja nie jest próbą wytrzymałości, lecz słuchania i oczekiwania, jest uczeniem się życia wśród pozornych sprzeczności (w sensie psychologicznym chodzi o porzucenie fałszywego ja i odkrycie prawdziwej tożsamości ja). W tym procesie chłopiec musi

²⁷ Zob. R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny...*, dz. cyt., s. 34–35.

²⁸ Zob. tamże, s. 44.

²⁹ Tamże, s. 46.

³⁰ Zob. tamże, s. 47. Por. C.H. Delaney, *Rites of passage in adolescence...*, dz. cyt. s. 891–897; K. Joniec-Bubula, *Rola rytuałów przejścia w tworzeniu się tożsamości w okresie dorastania*, w: *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000, s. 165–183; M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009.

odnieść rany, znieść upokorzenie i pokonać strach związany z doświadczeniem bólu.

Po drugie, chłopiec staje się mężczyzną, gdy zrozumie, że tym, co go zmienia nie są idee, lecz relacje – wejście w relację z dorosłym, kimś potężniejszym niż on prowadzi do uznania, że tożsamość mężczyzny rozwija się w obecności innego mężczyzny, który nadaje, objawia i wtajemnicza w doświadczenie męskości, ukazując bezużyteczność życia dla samego siebie. Wejście w relację z mistrzem i innymi dorosłymi ujawnia istotę życia w społeczeństwie, które jest dynamiką różnych zależności międzyludzkich. Nawet gdy chłopiec musi odbyć samotną wędrówkę bohatera ku dojrzałości i poznania tajemnicy życia, dowiaduje się, że początkiem mądrości jest bezsilność i umiejętność zwrócenia się o pomoc – zdobywa świadomość, że autentyczne uznanie społeczne nie wynika z jego indywidualnych zasług, lecz jest konsekwencją przyjęcia przez społeczność dorosłych³¹.

Po trzecie, chłopiec przekonuje się, że przynależy do większej całości, a życie nie „kręci się” wokół niego, że jest częścią większej struktury, która nie jest zainteresowana realizowaniem jego indywidualnych potrzeb. Chłopiec nabywa postawę wdzięczności za życie, które przyjmuje jako dar i o które musi się troszczyć, bowiem życie nie należy tylko do niego – to pozwala mu odnaleźć się w rzeczywistości, zrezygnować z postawy roszczeniowej wobec społeczeństwa, poddać się mądrości większej niż on; dzięki temu uczy się też zostawiać ogromny ciężar poczucia odpowiedzialności za zrobienie wszystkiego i bycia odpowiedzialnym za wszystkich, a podjęciu zobowiązania wobec tego, co stanowi jego rzeczywistość życia³².

Po czwarte, chłopiec dowiaduje się, że możliwość kontynuowania wędrówki, rozwoju, jest konsekwencją uznania własnej bezsilności, słabości wobec wielkiego nurtu życia – chodzi o „przełamanie naturalnego

³¹ Zob. R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny...*, dz. cyt., s. 69–70.

³² Zob. tamże, s. 74–76.

uporu ego, pragnącego pełnej kontroli nad sobą oraz otoczeniem³³, uzyskanie dystansu do własnych planów i marzeń. Mężczyzna potrafi być rozczarowany własnymi egoistycznymi planami i nie traktuje ich jako koniecznych sposobów osobistego szczęścia. Ta umiejętność wyrzeczenia stanowi podstawę wejścia w zdrowe związki interpersonalne i rozwijania ich ku dojrzałości. W przypadku mężczyzny zdolność rezygnacji z władzy i powstrzymywania przemocy jest niezwykle istotną umiejętnością, dzięki której może odkryć swoje kobiece cechy (dopełnienie siebie).

Po piąte, chłopiec musi przeżyć śmierć własnego ego – w naturze człowieka mieści się pragnienie pokonania śmierci i dotknięcia wieczności. Konfrontacja ze śmiercią – obecną w formie jakiejś własnej słabości czy zewnętrznej zła – pociąga nieodwołalnie spotkanie z *sacrum* (rozumianym także jako przeżycie pierwotności istnienia: stawienie czoła obawie przed rzeczami ostatecznymi pozwala w pełni zaznać rzeczy pierwszych, wyzwolić się od swoich lęków i ograniczeń). W mitycznym wymiarze zmierzenie się ze śmiercią ego polega na udaniu się w podróż, podczas której uczestnik staje się bohaterem, odkrywając w drodze to, co jest realną lub wymyśloną przez umysł przeszkodą, i ją pokonując. Tu nie chodzi o debatę o wartościach i sensie życia, lecz prawdziwe doświadczenie siebie i własnego życia w realnej codzienności w relacjach, w jakich się znajduje. Rytuał śmierci wymaga osiągnięcia pewnego progu strachu (np. przez odosobnienie, post, trudne zadanie), który trzeba przejść: moment pokonania lęku jest momentem psychicznej śmierci jakiejś części ego. Czasami starszy mężczyzna dokonujący inicjacji chłopca i czuwający nad stopniem ryzyka obrzędu, starał się tak kierować sytuacją, by uczestnik doznał silnego rozczarowania sobą, jeszcze mocniej uwydatniając w ten sposób jego zależność od innych³⁴.

³³ Tamże, s. 82.

³⁴ Tamże, s. 119.

Przestrzeń progowa i próba dorosłości

Jak widać, stawanie się mężczyzną wymaga od chłopca podjęcia niezwykle odważnej decyzji wejścia na drogę bohatera. Współczesna kultura raczej nie sprzyja takim decyzjom, pozwalając pozostawać chłopcom (także dorosłym chłopcom) w stanie niedojrzałości przez długi czas. W rzeczywistości niedojrzały mężczyzna przeżywa nieuświadomiony lęk przed życiem, dorosłością, zaangażowaniem się w budowanie relacji i poznawaniem siebie. Jako antidotum R. Rohr ukazuje cztery rodzaje inicjacji, wskazując cztery aspekty męskiej duszy: wojownika, mędrca, kochanka i króla/ojca³⁵. W życiu nastolatka podjęcie inicjacji w bycie mężczyzną zachodzi w naturalny sposób – żyje on bowiem w fazie liminalnej (progowej) życia ludzkiego, kiedy to dokonuje się przemiana myślenia i działania. Oczywiście wiele jest czynników i okoliczności, które mogą uniemożliwić tę przemianę; mają one podłoże kulturowe (o czym była mowa), osobowościowe, ale także np. religijne – kiedy wspólnota religijna nie jest świadoma procesów dokonujących się w umyśle i ciele nastolatka, tłumacząc jego zachowanie niemoralnością czy niepotrzebnym buntem. Tymczasem jest to błogosławiony, choć trudny czas, służący temu:

by wprowadzić ludzi w przestrzeń progową i zatrzymać ich tam na tyle długo, by nauczyli się rzeczy istotnych i nowych. Jest to ostateczna – i w pewnym sensie jedyna – przestrzeń do nauki: do tego stopnia, że wielu duchowych mocarzy próbuje przez całe życie doświadczać nieustannej progowości. Starają się oni żyć na marginesie lub na obrzeżach systemu, by nie dać się wciągnąć jego złudzeniom i pokusom. Wiedzą, że jest to jedyna gwarancja trwałej mądrości, szerszego pola widzenia i głębszego współczucia. Niektórzy nazywają to świadomym przyjęciem perspektywy biednych³⁶.

³⁵ Zob. tamże, s. 139–150. Por. R. Rohr, *Od mężczyzny dzikiego do mężczyzny mądrego. Refleksje na temat męskiej duchowości*, Kraków 2014, s. 98–103.

³⁶ R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny...*, dz. cyt., s. 152.

Zazwyczaj jednak taka świadomość przydarza się bardzo rzadko, a to wskutek przede wszystkim niezrozumienia tego okresu jako wyjątkowego, cennego czasu dorastania, wymagającego innego – wyjątkowego właśnie – potraktowania³⁷. Nie powinno zatem dziwić, że właśnie teraz „bezpieczną powłokę codziennego ładu muszą przerwać chwile dziwacznej, świętej nieużyteczności, celowej dezorganizacji lub zdystansowania, nauki chodzenia w przeciwną stronę”³⁸. Wszak chodzi o zrozumienie innego wymiaru życia, o doświadczenie porażki, zależności, śmierci i zmartwychwstania. Każda z pięciu wyżej wymienionych zasadniczych prawd życia wymaga takiej przestrzeni, w której normalne zadania i role społeczne mają znacznie ograniczony status, aby chłopiec mógł bez pośpiechu i przymusu ćwiczyć się (pod okiem „starszyny”) w przejściu do dorosłości, stawiając czoła samotności, własnej naturze, zranieniom, wewnętrznym konfliktom i wyuczonym nawykom. „Przestrzeń progowa jest zawsze ziemią świętą”³⁹. Jeśli dorośli mężczyźni potrafią przytrzymać w niej chłopca, aby mógł dorosnąć, mogą wejść z nim w szczególną relację, która sama w sobie stanowi o dojrzałości i pozwala odkrywać sens męskości⁴⁰.

³⁷ W tradycyjnych społecznościach czas bycia na progu przejawiał się także w postaci pielgrzymek, samotnej medytacji czy składania ofiary. Zob. V. Turner, E.L.B. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009; H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, Kraków 2005; J. Duvignaud, *Dar z niczego. O antropologii święta*, Warszawa 2011.

³⁸ R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny...*, dz. cyt., s. 153.

³⁹ Tamże, s. 155.

⁴⁰ R. Rohr pisze, że najczęstszym substytutem przestrzeni progowej jest przestrzeń „pseudoprogowa”, która utrwała tylko stare wzorce i przyzwyczajenia. Zob. tamże, s. 156. Większość zachowań współczesnych nastolatków, od palenia papierosów, poprzez czynności ryzykowne aż po próby samobójcze potwierdza pseudoprogowy charakter tego czasu (inicjacje pseudoprogowe). Zob. V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.

Podsumowanie

Stawanie się mężczyzną jest trudne, jeśli chłopiec musi robić to sam i nie jest w stanie świadomie podjąć próby wejścia w przestrzeń liminalną, aby przeżyć śmierć własnego egoistycznego, narcystycznego ego. Wśród warunków niezbędnych do tego przejścia jest przede wszystkim tzw. wspólnota inicjacyjna składająca się z mężczyzn, którzy sami przeszli drogę inicjacji i wtajemniczenia. Choć przemilcza się udział kobiet (wykluczając obecność matki, od której chłopiec musi być oddzielony), ich obecność nie jest niemożliwa – jednak za podstawową uznaje się obecność pierwiastka męskiego. Po drugie konieczne jest oddzielenie od codziennych spraw (znalezienie się w tzw. przestrzeni progowej), odejście od codziennych ról, schematów, rodzinnego ciepła i opieki dorosłych, po to aby stać się otwartym na doświadczenie przepływu życia i jego naturalnej jakości. Niezbędne jest też przeżycie symbolicznej śmierci, nie w sensie adaptacji do owych warunków psychospołecznych, jakie powstają bez woli człowieka, lecz w sensie pokonania pewnej granicy możliwości duchowych, a więc sięgnięcia po moc obecną w *sacrum*, jaką w sposób bezmyślny, przekraczając różne tabu współczesny nastolatek próbuje ukraść. Konsekwencją wejścia w tajemnicę nadprzyrodzoności życia i pokonania lęku o własne życie przez rezygnację z różnych zabezpieczeń, mechanizmów obronnych, uwidaczniających się w postaci kontroli nad wszystkim, walki o władzę czy trzymanie się utartej drogi (w tym nałogów) – jest nowe narodzenie, nowy status i wejście w społeczność dorosłych mężczyzn, gotowych do podjęcia odpowiedzialności za innych, za rodzinę, za społeczeństwo. Chłopiec w żaden sposób nie jest w stanie zasłużyć na to, by być przyjęty przez dorosłych jako mężczyzna, może on jedynie otrzymać nowy status, o ile stał się na to gotowy przez przejście próby życia: „tajemnicą inicjacyjnej przemiany jest otrzymanie bezcen-

nego daru, a nie zasłużenie na niego”⁴¹. Brak dorosłych mężczyzn, którzy przyjmują dorastającego chłopca, jest najbardziej dotkliwą konsekwencją chaotycznego, nieuporządkowanego rozwoju współczesnego świata i wymaga wiele wysiłku, by przywrócić dorastaniu oblicze prawdziwego osiągnięcia dojrzałej męskości. Wobec tego braku konieczne staje się podjęcie szybkich, choć nie pochopnych działań w celu zorganizowania wspólnot inicjacyjnych, przestrzeni progowej, lecz bez chęci zawłaszczenia rozwojem człowieka. Także w wymiarze religijnym, który stoi bardzo blisko procesów przejścia i wydaje się w naturalny sposób towarzyszyć przekraczaniu przez człowieka progu dorosłości.

Bibliografia

- Adams G.R., Jones R.M., *Imaginary audience behavior: A validation Study*, „The Journal of Early Adolescence” 1981, nr 1, s. 1–10.
- Caillois R., *Człowiek i sacrum*, Warszawa 2009.
- Campbell J., *Bobater o tysiącu twarzy*, Warszawa 2013.
- Delaney C.H., *Rites of passage in adolescence*, „Adolescence” 1995, nr 30, s. 891–897.
- Duvignaud J., *Dar z niczego. O antropologii święta*, Warszawa 2011.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
- Erikson E., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.
- Farnicka M., Sałatka T., *Rytuały religijne w życiu młodzieży*, „Studia Parady-
skie” 2013, nr 23, s. 43–57
- Gajdowie M. i M., *Rozwój. Jak współpracować z łaską*, Szczecin 2012.
- van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa 2006.
- Hubert H., Mauss M., *Esej o naturze i funkcji ofiary*, Kraków 2005.

⁴¹ R. Rohr, *Tożsamość męzczyzny...*, dz. cyt., s. 190.

- Joniec-Bubula K., *Rola rytuałów przejścia w tworzeniu się tożsamości w okresie dorastania*, w: *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000, s. 165–183.
- Kurzępa J., *Archipelag młodości – próba typologii stylów życia młodego pokolenia*, „Przegląd Pedagogiczny” 2007, nr 1, s. 35–48.
- Kurzydło D., *Badania empiryczne w katechetyce na przykładzie zastosowania ankiety audytoryjnej (temat badania: Funkcja wtajemniczenia w katechezie młodzieży wobec problemów rozwojowych i zagrożeń cywilizacyjnych)*, „Studia Katechetyczne” 2013, nr 9, s. 181–214.
- Kurzydło D., *Rytuály przejścia a bierzmowanie. Próba zastosowania psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży*, Warszawa 2015.
- Kwieciński Z., *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, Poznań 1998.
- Mianowska E., *Strategie społecznego uczestnictwa młodzieży*, Kraków 2008.
- Oleszkowicz A., Senejko A., *Psychologia dorastania. Zmiany rozwojowe w dobie globalizacji*, Warszawa 2013.
- Opczyńska M., *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju*, w: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, red. A. Gałdowa, Kraków 1999, s. 123–142.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968.
- Rohr R., *Od mężczyzny dzikiego do mężczyzny mądrego. Refleksje na temat męskiej duchowości*, Kraków 2014.
- Rohr R., *Tożsamość mężczyzny. Pięć kroków męskiej inicjacji*, Kraków 2008.
- Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009.
- Smith J.A., Flowers P., Larkin M., *Interpretative phenomenological analysis. Theory, methods, research*, London 2009.
- Turner V., *Liminalność i communitas*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Kempny M., Nowicka E., Warszawa 2004.
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.
- Turner V., Turner E.L.B., *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.

Wygotski L.S., *Wyobraźnia i twórczość w okresie dorastania*, w: *Wybrane prace psychologiczne II: dzieciństwo i dorastanie*, red. Brzezińska A., Marchow M., Poznań 2002, s. 305–328.

Zagórska W., *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004.

THE ROLE OF RELIGION PEDAGOGOGY IN EARLY ADOLESCENCE

Summary

Modern pedagogical reality - because of the development of civilization (technical and cultural) - has been deprived of the traditional tools to accompany children to become an adult person. In their place is not found so far - with few exceptions –“rituals” adequate to modern social conditions (as it was in the past). The author in his text gives an example of the narrative of the modern generation of adolescent boys and try to name the most important keys, which would allow to built modern pedagogy transition. It seems that those conditions reflect - current in the Christian religion (and not only) - the truth about the death of human *ego*. So, the experience of childhood death is the beginning of exploring the identity of the adulthood. Pedagogy of religion is close to the transition processes (*birth again*), and it seems naturally accompanied by a man crossing the threshold of adulthood.

Translated by Dariusz Kurzydło

Marzena Chrost

Akademia Ignatianum w Krakowie

SPRAWNOŚCI MORALNE W PROCESIE FORMACJI DUCHOWEJ WYCHOWANKA

Wprowadzenie

Współczesna rzeczywistość kreowana przez postęp technologiczny, elektroniczne iluzje, powierzchowną komunikację, władzę, pieniądze, ideologię samorealizacji i spełniania marzeń, relatywizm, niestety nie promuje wartości duchowych, odpowiedzialności, więzi rodzinnych oraz pracy nad sobą. Z jednej strony zaobserwować można „tendencje do tego, by podstawą życia było czerpanie doznań i przyjemności, a wartości są uznawane o tyle, o ile przyczyniają się do tworzenia doznań. Konsekwencją tego jest konsumpcjonizm, a także brak systemu norm moralnych czy zupełny relatywizm i hedonizm”¹. Natomiast z drugiej – duchowe doskonalenie się człowieka jest ważnym ogólnoludzkim zobowiązaniem, bowiem człowiek jest istotą nie tylko biologiczną, ale także duchową, a odpowiedzialne i świadome kierowanie życiem wymaga troski o jego wszechstronny rozwój. Dlatego bardzo ważna jest troska o jakość życia

¹ A. Regulska, *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, „Studia nad Rodziną” 2013, nr 17/1(32), s. 149.

człowieka, o jego postawy, świat wartości, światopogląd, wrażliwość moralną, czyli o jego kondycję duchową i moralną². Z tego też względu troska o rozwój duchowy wychowanka powinna stanowić podstawowe zadanie poszczególnych osób, rodzin, instytucji wychowawczych, a także społeczeństw.

Współczesna edukacja kładzie szczególnie nacisk na kształcenie, pomijając aspekty wychowania i samowychowania. Można również zaobserwować marginalizowanie norm moralnych i wartości duchowych, a w systemach pedagogicznych często zaniedbywane jest zadanie kształtowania dojrzałości w sferze duchowej i moralnej. Dlatego też ważnym elementem wychowania współczesnego człowieka winno być dążenie do osiągnięcia dojrzałości w sferze duchowej, które powinno stanowić efekt procesów wychowania i samowychowania. Bowiem dzięki tym procesom osoba, w coraz wyższym stopniu, staje się w swoim postępowaniu coraz bardziej autonomiczna.

Warto wobec tego zastanowić się, jak – uwzględniając indywidualne uzdolnienia wychowanka – umożliwić mu drogę do wszechstronnego, w tym także duchowego, rozwoju. W kontekście oddziaływań edukacyjnych należy zwrócić natomiast uwagę na kształtowanie sprawności moralnych w procesie wychowania. Dlatego też w poniższym artykule zostanie omówione zagadnienie sprawności moralnych w aspekcie formacji duchowej wychowanka. Najpierw przedstawiona będzie problematyka sprawności moralnych w procesie wychowania, następnie ukazane zostanie znaczenie rozwoju duchowego oraz proces formacji duchowej ze szczególnym uwzględnieniem możliwości kształtowania sprawności moralnych w kontekście oddziaływań formacyjnych inspiracji, stymulacji i wspomagania.

² Por. R. Kwiecińska, S. Kowal, *Nauczyciel wobec wyzwań współczesności nieustannego kryzysu*, w: *Nauki pedagogiczne w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. J. Kuźma, J. Morbitzer, t. 1, Kraków 2003, s. 437.

Sprawności moralne w procesie wychowania

Istnieje wiele różnych teorii sprawności moralnych, dlatego też zdefiniowanie tego pojęcia nie jest łatwe. Zdaniem Andrzeja M. de Tchorzewskiego „sprawności moralne, w najogólniejszym znaczeniu, rozumie się jako stałe skłonności i nabytą gotowość do spełniania dobra. Warunkiem ich zaistnienia jest świadome rozróżnianie dobra od zła”³. W kategoriach dobra lub zła tego, co jest słuszne lub niesłuszne, właściwe lub niewłaściwe są określane również wartości moralne, które „są trwałe, ogólnoludzkie, ponadczasowe i uniwersalne, ponieważ wyrosły ze zrozumienia natury człowieka”⁴. Do głównych wartości moralnych należy zaliczyć między innymi: prawdę, prawość, odwagę, odpowiedzialność, sprawiedliwość, dobroć, altruizm, piękno, roztropność, wiarygodność i wrażliwość etyczną. „Wartość jest wzorcem i domaga się urzeczywistnienia w ludzkim czynie”⁵. Wartości stają się wyznacznikami życiowych wyborów i dążeń człowieka oraz decydują o jego rozwoju osobowym. Zdaniem Mieczysława Łobockiego, w procesie wychowania nie należy pomijać wartości moralnych, ponieważ są one trudne do przyswojenia przez dzieci i młodzież; dzięki internalizacji tych wartości właściwego wymiaru nabierają wartości materialne, poznawcze i inne; eksponowanie wartości moralnych wyzwała u wychowanków pragnienie bycia użytecznym dla innych; przyswojenie owych wartości ułatwia przeciwstawianie się konsumpcyjnemu stylowi życia, bo ważniejsze jest być niż mieć; preferowanie wartości moralnych nadaje życiu głębszy sens, chroni przed nihilizmem

³ A.M. de Tchorzewski, *Sprawności moralne jako wyraz świadomości wychowawczej i kultury pedagogicznej*, w: *Sprawności moralne wychowawcy*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2013, s. 13.

⁴ A. Regulska, *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, dz. cyt., s. 149.

⁵ Tamże, s. 148.

i chaosem moralnym; wartości te stanowią dobre wsparcie dla oceniania czynów ludzkich w zgodzie z własnym sumieniem⁶.

Sprawności moralne odnoszą się do postępowania człowieka, dlatego też w procesie wychowania „z jednej strony dotyczą postępowania podmiotów wychowujących, zaś z drugiej – zachowania podmiotów wychowywanych. Od jednych wymaga się bycia sprawnymi moralnie „tu i teraz”, od tych drugich oczekuje się, że w rezultacie właściwych działań wychowawczych dochodzić będą do bycia moralnie sprawnymi”⁷.

Sprawności moralne, to zdolność do pewnych działań w postępowaniu względem drugiego człowieka, jak i samego siebie. Zdaniem Jarosława Horowskiego

klasyczna filozofia moralna w odpowiedzi na pytanie o moralność wskazywała, że w przypadku konkretnego człowieka wynika ona ze sprawności moralnych, jakie zostały w nim ukształtowane: jeżeli są to sprawności skłaniające ku dobru, nazywane cnotami, to po takim człowieku możemy spodziewać się pozytywnych pod względem moralnym działań; jeżeli zaś owe sprawności przybierają postać wad, jego działania mogą stanowić zagrożenie dla dobra danej osoby oraz innych ludzi⁸.

Natomiast w aspekcie pedagogicznym sprawności moralne mogą być rozpatrywane w wymiarze rozwoju człowieka w kierunku osiągania coraz większej doskonałości moralnej, rozwój moralny człowieka jest z kolei głównym celem wychowania moralnego.

To, czy młodzi ludzie będą potrafili odróżnić dobro od zła i będą posiadali wysoką wrażliwość moralną, zależy od rozwiniętej u nich dojrzałości moralnej. Dojrzałość w tej dziedzinie ujawnia się w postawie broniącej war-

⁶ Por. M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 90.

⁷ A.M. de Tchorzewski, *Sprawności moralne jako wyraz świadomości wychowawczej i kultury pedagogicznej*, dz. cyt., s. 12.

⁸ J. Horowski, *Sprawności czy kompetencje moralne?*, „Paedagogia Christiana” 2012, nr 1/29, s. 191.

tości ponadczasowych, wzorców i ideałów zgodnych z Dekalogiem oraz nakazem miłości bliźniego i personalistyczną wizją człowieka w ogóle⁹.

Sprawności moralnych człowiek nabywa w drodze własnego rozwoju. Mają one charakter dynamiczny, zatem podlegają rozwojowi, bowiem w czasie życia zmieniają się doświadczenia i wyobrażenia, jak również system wartości i norm oraz ocena rzeczywistości.

Podsumowując, warto podkreślić, że sprawności moralne, to „praktyczny wymiar cnót i wartości, do których dochodzi się poprzez właściwie zorganizowane procesy pedagogiczne, dzięki którym człowiek je nabywa, kształtuje w sobie poprzez ich rozumienie i potwierdza ich istnienie w swoim postępowaniu”¹⁰. Zatem sprawności moralne osiąga wychowanek w rezultacie pewnego oddziaływania wychowawczego, a także pracy samowychowawczej. Niewątpliwie jednym z tych oddziaływań, dzięki któremu wychowanek może nabyć i rozwijać sprawności moralne jest proces formacji duchowej. Dlatego też, dla potrzeb podjętego zagadnienia, zostanie on poniżej przedstawiony, ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju duchowego wychowanka, w tym osiągnięcia dojrzałości duchowej.

Rozwój ducha wychowanka

Człowiek w świetle metafizyki, zdaniem Barbary Kiereś, jest bytem żywym i rozumnym, tożsamym z sobą i niepodzielnym. Jego istnienie charakteryzuje jedność życia: wegetatywnego, popędowo-zmysłowego oraz osobowego, często określanego duchowym¹¹. Duchowość jest zatem wpisana w naturę człowieka.

⁹ A. Regulska, *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, dz. cyt., s. 146.

¹⁰ A.M. de Tchorzewski, *Sprawności moralne jako wyraz świadomości wychowawczej i kultury pedagogicznej*, dz. cyt., s. 11.

¹¹ Por. B. Kiereś, *Podstawy antropologiczne pedagogiki personalistycznej*, w: *Antropologiczna pedagogika ogólna*, red. M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, Lublin 2010, s. 96.

Pojęcie „duchowość” obejmuje szereg zjawisk i procesów, jest terminem wieloznacznym. W aspekcie psychologicznym można ją określić jako wymiar osobowości, zbiór potrzeb, dążeń i celów. W aspekcie społecznym – jako relację między ludźmi, gdy mówi się o bliskości duchowej. Z kolei w aspekcie religijnym jako relację między Bogiem a człowiekiem¹². Duchowość współtworzą: świadomość (poznanie), emocjonalność (uczucia) oraz wartości wraz z przyjmowaną i akceptowaną ich hierarchią¹³. Duchowość wpływa na rodzaj wartości, które człowiek ceni i realizuje w swoim życiu oraz na ich akceptację i realizację¹⁴. Człowiek dysponuje pewnymi wymiarami typowo duchowymi: wolnością, pragnieniem dobra, zdolnością miłowania, nieśmiertelnością, świadomością swojego początku i celu. Można stwierdzić, że stanowią one prawdziwe wartości duchowe, a wymiar duchowy stanowi o istocie człowieczeństwa. Życie duchowe uznawane jest za szczególną zdolność odkrywania i rozumienia tajemnicy natury i sensu życia człowieka.

Człowiek, jako istota dynamiczna, rozwija się w trakcie swojego życia, rozwój ten następuje zarówno na płaszczyźnie psychicznej, jak i duchowej. Rozwój duchowy jest procesem, który wymaga refleksji, opiera się na wolnej woli i otwartym umyśle. Wzrost duchowy człowieka dokonuje się przez całe życie, a jego miarą jest zmiana, której głównymi determinantami są wybory woli i decyzje. Zatem rozwój ten domaga się aktywnego udziału i wysiłku ze strony człowieka, bo nie wystarczy poznać prawdę o sobie, ale trzeba jeszcze wolą ją wybrać i podjąć działania, by ją urzeczywistnić. Aby można było mówić o wzrastaniu, trzeba żyć w prawdzie.

¹² Por. K. Skrzypińska, „*Dokąd zmierzam?*” – *duchowość jako wymiar osobowości*, „*Roczniki Psychologiczne*” 2008, nr 1, t. XI, s. 48.

¹³ Por. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 229.

¹⁴ Por. R. Jaworski, *Trwałe wartości w zmiennym świecie*, w: *Człowiek i edukacja. Studia ofiarowane profesorowi Józefowi Półturzyckiemu*, red. A. Wesołowska, Płock 2004, s. 74.

Dlatego należy stwierdzić, że rozwój duchowy wymaga od człowieka odwagi, bowiem domaga się indywidualnej odpowiedzi na pytanie o sens trudu, jaki trzeba podjąć, by się rozwijać, pociąga także za sobą zgodę na odpowiedzialność i ponoszenie konsekwencji podjętych działań. Człowiek wcale nie musi się duchowo rozwijać, natomiast może ten rozwój wybrać. Należy zauważyć również, że istnieje relacja między rozwojem psychicznym a rozwojem duchowym. Dobre przystosowanie psychiczne prowadzi do zmniejszenia ogólnej postawy obronnej i niepokoju, a w ten sposób człowiek ma lepsze postrzeganie rzeczywistości. To z kolei jest dobrym fundamentem i przyczynia się do rozwoju duchowego. Natomiast rozwój duchowy powoduje wzrost miłości, wiary i ufności, a to z kolei powoduje zmniejszenie niepokoju samoobronnego. Osoba, która wzrasta duchowo, doświadcza również lepszego przystosowania do rzeczywistości, w wyniku czego rodzi się także prawdziwy pokój wewnętrzny, który jest owocem wzrostu duchowego i psychicznego.

Rozwój duchowy można przedstawić w różnych wymiarach. Z jednej strony może on być ujęty z punktu widzenia jednostki, jej potrzeb i reakcji. Z drugiej – można brać pod uwagę działanie łaski oraz rozwój cnót. Często mówi się o rozwoju duchowym jako o rozwoju religijnym, niemniej takie ujęcie nie jest pełne. Tradycja chrześcijańska nazywa rozwój życia duchowego drogą, która dzieli się na trzy etapy: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie.

Podsumowując, należy zauważyć, że przez swoją duchowość człowiek nadaje życiu określoną formę, styl, dlatego też, jeśli nie rozwinię w sobie sfery duchowej, nie będzie w stanie zajmować dojrzałych postaw moralnych¹⁵. Duchowość uczy człowieka wewnętrznej dyscypliny, a ta z kolei czyni go zdolnym dostrzegać obok siebie inne osoby, nawiązywać z nimi

¹⁵ Por. J.A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009, s. 21.

relacje oraz angażować się w służbę dobra i prawdy¹⁶. Życie duchowe daje człowiekowi zdolność do rozumienia siebie i swojej egzystencji. Natomiast stopień rozwoju życia duchowego decyduje o sposobie odnoszenia się człowieka do otaczającej rzeczywistości, do samego siebie, do własnego ducha i ciała, do innych i do Boga. Rozwój życia duchowego, chociaż dotyczy indywidualnego człowieka, zawiera również aspekt społeczny, bowiem dotyczy uświęcenia innych i odwrotnie.

Proces formacji duchowej

Sprawności moralne związane są z etycznym wymiarem postępowania każdego człowieka. Z kolei etyczne postępowanie wobec siebie i bliźniego jest wynikiem integracji formacji duchowej i moralnej. W literaturze przedmiotu pojęcie formacji jest rozmaicie definiowane, według *Encyklopedii Katolickiej* formacja to „wywieranie trwałych wpływów przez jedną osobę, grupę, instytucję na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim psychicznych struktur poznawczo-oceniających z internalizacją systemu przekonań i systemu wartości oraz wytworzenia z nich umiejętnych działań w określonym kierunku”¹⁷. W aspekcie chrześcijańskim formacja określana jest jako „stały proces osobistego dojrzewania i upodabniania się do Chrystusa, zgodnie z wolą Ojca, pod kierunkiem Ducha Świętego”¹⁸. Wynikiem tego procesu jest rozwój osoby, która nawiązuje coraz głębszy kontakt z Bogiem, czyniąc obecność Boga odczuwalną przez własne świadectwo.

¹⁶ Z. Marek, *Osiąganie dojrzałości moralnej*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 2016, nr 1, s. 44.

¹⁷ Z. Chlewiński, *Formacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bienkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafranski, J. Szłaga, A. Weiss, Lublin 1989, s. 390.

¹⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles Laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, Watykan 1988, 57.

Formacja „nie jest przywilejem zastrzeżonym tylko dla niektórych ludzi, ale prawem i obowiązkiem wszystkich”¹⁹, czyli ma charakter obligatoryjny, powinna obejmować całą osobę oraz być permanentna. Amedeo Cencini definiuje formację ciągłą jako nieprzerwaną dyspozycyjność uczenia się, która wyraża się w różnych codziennych działaniach dnia i działaniach nadzwyczajnych: w czuwaniu i rozpoznawaniu, w ascezie i modlitwie, w nauce i apostołacie, w weryfikowaniu osobistym i wspólnotowym, czyli w tym wszystkim, co pomaga dojrzewać tożsamości osoby wierzącej do kreatywnej wierności własnemu powołaniu w różnych okolicznościach i fazach życia²⁰. Należy także zauważyć, że formacja ciągła, nie pozwala na zatrzymanie się w rozwijaniu swoich umiejętności, swojej osobowości, na wycofanie się, izolację, oraz brak twórczości. Dlatego, z jednej strony, formacja winna być systematyczna, dostosowana do osoby, postępując i integralna. Z drugiej zaś – potrzebne jest dostosowywanie formacji do aktualnych wymagań rzeczywistości.

Podmiotem formacji jest osoba w kolejnych fazach swojego rozwoju, natomiast celem jest cały człowiek we wszystkich aspektach życia. Proces formacji może być rozpatrywany w różnych wymiarach, jako formacja: ludzka, duchowa, doktrynalna, apostołska, zawodowa, kulturowa, charyzmatyczna. Dla potrzeb opracowania podjętego zagadnienia szerzej zostanie omówiona formacja duchowa.

Formacja duchowa jest terminem różnie definiowanym. Zdaniem Andrzeja M. de Tchorzewskiego jest to pojęcie, które „rozumiane jest na ogół jako specyficzny zespół środków i sposobów kierowania życiem wewnętrznym człowieka”²¹. Formacja duchowa określana jest także jako całokształt

¹⁹ Tamże, 63.

²⁰ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, Kraków 2002, s. 39.

²¹ A.M. de Tchorzewski, *Formacja osobowościowa jako czynnik jakości kształcenia nauczycieli*, w: *Edukacja – szkoła – nauczyciele. Promowanie rozwoju dziecka*, red. J. Kuźma i J. Morbitzer, Kraków 2005, s. 377.

działań osoby lub instytucji zmierzających do ukształtowania w drugim człowieku postawy duchowej. Jest to proces ustosunkowywania się osoby do wartości, obejmujący swym zasięgiem sfery poznawczą, emocjonalno-wartościującą i behawioralną. Elementami konstytuującymi formację duchową są: osoba (instytucja) oddziałująca, osoba poddana oddziaływaniu i relacja oddziaływania, która ma charakter obustronny, choć niezawsze w jednakowej proporcji²². „Formacja duchowa dopełnia wrodzoną religijność człowieka, kształtując życie wewnętrzne, rozumiane jako kontakt i zjednoczenie z Bogiem”²³. Związana jest z daną religią i wyznaniem, połączona z rozwijaniem w sobie ludzkich wartości²⁴ oraz „jest dzieleniem się wartościami przekraczającymi zwykle ludzkie poznanie i doświadczenie: poznanie intelektualne i doświadczenie zmysłowe, empiryczne”²⁵.

Zdaniem Jana Pawła II, „nie ulega wątpliwości, że w życiu każdego człowieka, który jest wezwany do stałego pogłębienia zażyłości z Jezusem Chrystusem, wierności woli Ojca oraz oddania się braciom w miłości i sprawiedliwości, miejsce uprzywilejowane winna zajmować formacja duchowa”²⁶. Dlatego też permanentne doskonalenie się pod względem duchowym jest ważnym zadaniem do realizacji. Wymiar duchowy ma w formacji oczywiste pierwszeństwo, jednak by mógł być on skutecznie realizowany i by prowadził do pełnego rozwoju człowieka, wymaga obecności ludzkiego wymiaru formacji. Formacja jest zatem procesem odno-

²² Por. H. Wejman, *Formacja duchowa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 281.

²³ A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, w: *Wczoraj, dziś i jutro pedagogiki uniwersyteckiej w świetle twórczości Stefana Kunowskiego*, red. K. Braun, M. Łobacz, A. Rynio, Lublin 2010, s. 418.

²⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles Laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, dz. cyt., 60.

²⁵ A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 425.

²⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles Laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, dz. cyt., 60.

szącym się do rozwoju osoby, która podejmuje wysiłek rozwoju. Wysiłek ten dotyczy całej osoby, zarówno wymiaru ludzkiego, jak i duchowego.

Kształtowanie sprawności moralnych w procesie formacji

Kształtowanie osobowość człowieka trwa przez całe życie, szczególnie w okresie dzieciństwa, dlatego też troska o umiejscowienie i zakorzenienie wychowanka w określonym systemie norm i wartości moralnych powinna być nadrzędnym zadaniem i celem wychowawcy. „Wzbudzanie i kształtowanie określonych wartości odbywa się poprzez wychowanie. W toku tego procesu dziecko dochodzi do wiedzy i do akceptacji systemu wartości”²⁷. Dlatego w toku edukacji normy powinny zostać zinternalizowane przez wychowanka tak, by stały się częścią sumienia. Stąd też normy należy analizować, dyskutować o nich, powtarzać, aż staną się dla wychowanka osobistym zestawem standardów moralnych.

W rezultacie właściwych oddziaływań wychowawczych, wychowanek będzie dochodził do bycia moralnie sprawnym. W związku z tym formacja duchowa, uwzględniając indywidualne uzdolnienia wychowanka, powinna otwierać go na wartości nieprzemijające, absolutne (dobro, miłość, prawda, piękno), aby dzięki temu mógł on wkraczać na drogi rozwoju psychicznego i duchowego, czyli powinna owocować pewną dojrzałością etyczną²⁸. Dlatego można stwierdzić, że proces formacji duchowej powinien przyczyniać się do nabywania przez wychowanka sprawności moralnych. To w ramach tej formacji, jak również dzięki niej, wychowanek może lepiej zrozumieć znaczenie ważnych pytań natury: egzystencjalnej, aksjologicznej, teleologicznej, prakseologicznej.

²⁷ A. Regulska, *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, dz. cyt., s. 143.

²⁸ Por. R. Jaworski, *Trwałe wartości w zmiennym świecie*, w: *Człowiek i edukacja. Studia ofiarowane profesorowi Józefowi Półturzyckiemu*, dz. cyt., s. 74.

Kształtowanie sprawności moralnych w procesie formacji może przebiegać w bardzo zróżnicowany sposób. Jednym z elementów formacji jest współuczestnictwo, które jest wypadkową dwóch działań formacyjnych: wychowawcy (osoby formującej) i wychowanka (osoby formowanej). Działania te wzajemnie się warunkują i uzupełniają, bowiem „osoba formowana rozwija się na miarę umiejętnego łączenia osobistego wkładu z podjęciem wskazań i wymagań osoby formującej”²⁹. W związku z tym zagadnienie to zostanie przedstawione w odniesieniu do trzech płaszczyzn oddziaływań formacyjnych: inspiracji, stymulacji oraz wspomaganiania.

Inspirowanie do kształtowania sprawności moralnych

Formacja duchowa winna być inspiracją dla wszelkich działań wychowanka. Proces kształtowania sprawności moralnych dokonuje się w pewnej sytuacji wychowawczej, w której wzajemnie oddziałują na siebie wychowawca (formator) i wychowanek (formowany). Wychowawca w tym procesie odgrywa ważną rolę, ponieważ jest odpowiedzialny za kierowanie nim i jego powodzenie, dlatego też dobry wychowawca powinien pełnić funkcję inspiratora kształtowania sprawności moralnych.

Inspirować do rozwijania tych sprawności może tylko ktoś, kto sam nimi dysponuje. Osiągnięcie przez osobę formowaną dojrzałego poczucia sprawności moralnych w dużej mierze zależy zatem od postawy, jaką reprezentuje formator, bo wymagając posługiwania się określonymi sprawnościami, musi najpierw sam je mieć i stosować. „Nauczyć miłości, szacunku, respektowania cudzej godności może tylko człowiek, który sam

²⁹ A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, w: *Wczoraj, dziś i jutro pedagogiki uniwersyteckiej w świetle twórczości Stefana Kunowskiego*, dz. cyt., s. 419.

w sobie wykształcił te przymioty³⁰. Także „od wychowawcy wychowanek uczy się wyboru prawdy i dobra oraz unikania zła”³¹. Wychowawca powinien być osobą wiarygodną, gdyż od jakości jego życia, postawy i dobrego przykładu zależy skuteczność jego oddziaływania, bowiem „autorytet duchowy i moralny ma ten, kto posiada uznaną wiedzę w zakresie orzekania, co jest dobre, a co złe, oraz dokonuje wyborów zgodnych z tą wiedzą”³². W związku z tym, bardzo ważna jest troska i dbałość wychowawcy o własną formację duchową, gdyż przez własną formację staje się on coraz bardziej wiarygodnym, kompetentnym i autentycznym formatorem wychowanków. Aby wychowawca mógł skutecznie oddziaływać, sam musi odznaczać się bogactwem wnętrza. Tylko osoba, która posiada głębię duchową, może się nią dzielić z innymi. Dlatego jeżeli wychowawca „osobiście nie podejmie drogi formacji duchowej, żywej relacji z Bogiem, a tym samym nie nabędzie wartości religijnych i duchowych, nie będzie umiał przekazać tego bogactwa swoim wychowankom”³³.

Należy podkreślić, że podstawą interakcji formacyjnych jest komunikowanie się, które umożliwia tworzenie sytuacji edukacyjnych, współdziałanie i rozwiązywanie problemów w układzie wielopodmiotowym. W związku z tym, aby formacja była procesem porozumiewania się, konieczna jest zmiana interakcji opartych na wzajemnym spostrzeganiu na oddziaływania oparte na wzajemnym porozumiewaniu się. Formacja człowieka dokonuje się nie tyle przez przedstawianie intelektualnych treści, ale przede wszystkim przez osobowe spotkanie wychowanka z wychowawcą. Z kolei

³⁰ E. Krysztofik-Gogol, *Kompetencje moralne wychowawców w czasie przemian edukacyjnych*, w: *O kompetencjach współczesnych wychowawców. Perspektywa praktyki edukacyjnej*, red. D. Zając, Bydgoszcz 2010, s. 68.

³¹ A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 422.

³² Tamże, s. 423.

³³ Tamże, s. 425.

prawdziwa pomoc bliźniemu domaga się bezpośredniego spotkania³⁴. Dlatego formacja ma charakter relacyjny, przebiega na płaszczyźnie dialogu między wychowawcą (formatorem) a wychowankiem (osobą formowaną), w którym zasadniczym elementem jest zdolność przekazu i słuchania oraz zaufanie wynikające z ogólnej postawy formatora i jego osobistego przykładu, bowiem tylko bezpośrednie spotkanie wychowawcy i wychowanka oraz postawa dialogu mogą sprawić, że wychowawca (formator) zamiast być „mistrzem nauczania”, stanie się „mistrzem życia”.

Podsumowując, warto zauważyć, że inspirowanie oparte jest bardziej na budowaniu własnej spójnej postawy wychowawcy (formatora), która miałaby siłę inspirującą. Ponieważ „im lepiej jesteśmy uformowani, tym bardziej zdajemy sobie sprawę z konieczności kontynuowania i pogłębiania formacji oraz tym bardziej jesteśmy zdolni do formowania innych”³⁵, dlatego też zasadniczym warunkiem zapewnienia autentycznej formacji jest dobra formacja wychowawców. Stąd niezbędne jest uświadomienie sobie przez wychowawcę „potrzeby autoformacji duchowej, łączącej tak zdobywanie wiedzy, jak i żywy dialog z Bogiem”³⁶.

Stymulowanie kształtowania sprawności moralnych

Stymulowanie ma charakter bardziej aktywny niż inspirowanie – polega na dostarczaniu bodźców, które spowodują decyzje rozwojowe i chęć podejmowania wysiłku zmiany, dlatego wychowawca powinien podejmować konkretne działania, mające pobudzać wychowanka do rozwoju. Formy pomocy w osiąganiu dojrzałości w sferze duchowej mogą być

³⁴ J. Augustyn, *Ćwiczenia duchowe jako podstawa pedagogiki ignacjańskiej*, w: *Pedagogika ignacjańska. Historia. Teoria. Praktyka*, Kraków 2010, s. 21.

³⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles Laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, dz. cyt., 63.

³⁶ A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 419.

różnorodne, jedną z nich jest umiejętne towarzyszenie wychowankowi na drodze jego samowychowania. Praca nad sobą jest procesem kształtowania własnej osobowości, pozwalającym na nieustanny wzrost, podnoszenie swojego własnego, ludzkiego poziomu. Dlatego tak ważne jest przygotowanie wychowanka do podjęcia odpowiedzialności za samego siebie.

Ukazując rolę pomocy wychowawcy w procesie samowychowania, należy zwrócić uwagę na takie zadania, jak: wspieranie wychowanka w nabywaniu świadomości siebie i formacji sumienia; umożliwienie poznania obiektywnych wartości i przyswojenia określonych wzorców zachowania; rozbudzanie pragnienia samowychowania i umacnianie tej aktywności; ukierunkowanie pracy nad sobą związaną z samopoznaniem, samooceną i samokontrolą³⁷. Z kolei czynnikami umożliwiającym realizację tych zdań jest zdobycie umiejętności myślenia, analizowania, przewidywania, które są niezbędne do oceny postępowania. Ważne jest zatem budzenie w wychowanku refleksji na samym sobą oraz otaczającą go rzeczywistością³⁸ oraz uczenie go dojrzałego i uczciwego myślenia o własnym życiu. Z kolei odpowiedzialność w dziedzinie myślenia polega na odwadze szukania i uznawania prawdy własnej, subiektywnej, a także ogólnej, obiektywnej.

Współcześnie można zaobserwować, że z jednej strony potrzebny jest namysł i refleksja, które są podstawą mądrych decyzji, z drugiej zaś strony, brakuje refleksji nad samym sobą i sensem życia, dlatego konieczne są oddziaływania, które pomogą wychowankowi zatrzymać się, spojrzeć na swoje życie. Można zatem stwierdzić, że formacja duchowa winna być poprzedzona formacją do myślenia.

Zadaniem wychowawcy jest stymulowanie tego wszystkiego, co może wychowankowi pomóc w zalezieniu obrazu siebie, planowania i kontroli własnego działania, i co uzdalnia go do dialogu z innymi i z Bogiem. Sty-

³⁷ Por. A. Zellma, *Samowychowanie*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 701.

³⁸ Por. A. Regulska, *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, dz. cyt., s. 147.

mulacja jest tylko pewnym sposobem pomocy, bowiem ostatecznie o rozwoju człowieka decyduje przyjęcie na siebie odpowiedzialności za własny rozwój. Podstawą procesu formacji jest działanie własne osoby formowanej (wychowanka), dlatego też praca nad rozwijaniem sprawności moralnych zależy przede wszystkim od przekonania danej osoby, że doskonalenie tych umiejętności jest ważne, potrzebne i korzystne. Rozwój, doskonalenie, kształtowanie osoby jest, i musi być, jej dziełem oraz owocem jej wysiłków. Dlatego też należy zdawać sobie sprawę z tego, że rozwijanie sprawności moralnych wymaga od każdego wychowanka świadomej pracy nad sobą.

Procesowi formacji towarzyszy wysiłek związany z kształtowaniem samego siebie, będący wyrazem pracy samowychowawczej. Z kolei samowychowawczy rozwój jako wzrost życia duchowego został człowiekowi zadany, dlatego też ważnym krokiem w życiu duchowym jest rozpoznanie własnego wnętrza w celu poznania siebie samego. Ta konieczność podjęcia konkretnej pracy nad sobą jest także źródłem siły i zadowolenia, wymaga jednak wytrwałości i cierpliwości. Podjęta decyzja i towarzysząca jej wytrwałość uruchamiają bowiem pozytywne procesy przemian, wzmacniają duchowe pragnienia i zdolność do coraz skuteczniejszego przeciwstawiania się słabościom. Z kolei cierpliwość i wyrozumiałość są wyrazem miłości do samego siebie. Można zatem stwierdzić, że celem formacji duchowej winno być przewycięzanie samego siebie i uporządkowanie swojego życia. Właściwy rozwój życia duchowego wymaga wysiłku i pracy nad sobą oraz korzystania z sakramentów świętych. Potrzebne są zatem odpowiednie środki formacyjne, które będą wspomagały wychowanka w kształtowaniu sprawności moralnych.

Wspomaganie kształtowania sprawności moralnych

Gdy osoba zainspirowana i odpowiednio stymulowana weszła już na drogę rozwoju, nabyła pewnych sprawności moralnych i pragnie ten proces kontynuować, wówczas potrzebuje wsparcia. Aby człowiek mógł

się duchowo rozwijać potrzebuje także niezbędnych środków. Formacja duchowa „wiąże się z różnymi technikami wpływu o charakterze ascetyczno-mistycznym (do których należą: modlitwa, liturgia, medytacja, kontemplacja, rekolekcje, sakramenty itp.)”³⁹. Dlatego dla potrzeb niniejszego opracowania omówione zostaną tylko wybrane środki formacji duchowej: asceza i towarzyszenie duchowe.

Pojęcie asceza oznacza ćwiczenie, praktykę, trening, zakłada zatem pewien stopień samodyscypliny, zmagania, walki. W aspekcie teologicznym asceza jest wychowywaniem siebie i odnosi się do podejmowania trudu pracy nad sobą⁴⁰. Jest zatem ważnym czynnikiem rozwoju duchowego, bowiem pozwala człowiekowi zrozumieć siebie. Kształtuje postawę cierpliwości, pokory, posłuszeństwa, a także inne cnoty. Jej celem jest nie tylko własny rozwój, gdyż łączy się ona także z miłością bliźniego i jałmużną. Zdrowa asceza prowadzi do życia w większej prostocie, łatwości dzielenia i otwartości na innych. Do podstawowych metody ascetycznych należy zaliczyć: modlitwę, sakramenty, umartwienia, rachunek sumienia. Dojrzała formacja w wymiarze duchowym rozpoczyna się od podejmowania codziennej modlitwy, wsłuchiwania się w słowo Boga i zgody na Jego wolę.

Towarzyszenie duchowe jest odpowiedzialnym zadaniem i trudną sztuką pomocy wychowankowi na drodze jego życia duchowego. Nie można jednoznacznie określić, czym ono jest, gdyż jest różnie definiowane. Określane jest także jako kierownictwo duchowe, które jest dzieleniem się osobistym doświadczeniem ludzkim i duchowym. Niemniej można wyodrębnić w nim dwa zasadnicze elementy: indywidualność pomocy oraz udzielanie rad w dziedzinie życia wewnętrznego. Zdaniem Mieczysława Kożucha „kierownictwo duchowe można określić jako formę pomocy udzielonej człowiekowi na jego drodze prowadzącej do spotkania

³⁹ A.M. de Tchorzewski, *Formacja osobowościowa jako czynnik jakości kształcenia nauczycieli*, w: *Edukacja – szkoła – nauczyciele. Promowanie rozwoju dziecka*, dz. cyt., s. 377.

⁴⁰ Por. A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 423.

z samym sobą, z innymi i wreszcie z Bogiem⁴¹. Jego celem jest wzrost chrześcijańskiej dojrzałości, doprowadzenie człowieka do wewnętrznej wolności, która objawia się w zdolności do osobistej przemiany oraz pomaganie ludziom w osobistym rozwoju ich relacji z Panem Bogiem.

Towarzystwo duchowe to pomoc wychowankowi: w możliwie najpełniejszym poznaniu siebie; w zaakceptowaniu tego, co odkrył, w zgodzie na samego siebie; wprowadzenie go w prawdziwy sens istnienia człowieka jakim jest świat wartości oraz w stan ciągłej dyspozycyjności psychicznej i duchowej, życia na codzień miłością⁴². To także pomoc w dojrzewaniu do modlitwy i wary, wprowadzaniu w praktyki ascetyczne, oraz w rozeznawaniu powołania.

W towarzyszeniu duchowym ważne jest zastosowanie modelu obiektywnego widzenia człowieka, który uwzględni człowieka we wszystkich wymiarach. „Dostrzega się tu ludzkie możliwości i dobroć, obecną w każdym człowieku, ale także ludzką słabość i grzeszność”⁴³. W podejściu do osoby będzie „stymulacja mająca na celu pomoc w podejmowaniu decyzji, w stawaniu się odpowiedzialnym za siebie i za własne życie. Będzie to wychowanie do dojrzałej wolności i odpowiedzialności”⁴⁴. Wychowawca, który towarzyszy wychowankowi, jest tym, który zwraca uwagę, napomina, zachęca. Ważny jest zatem indywidualny sposób traktowania wychowanka, bo „nie można do wszystkich podchodzić w ten sam sposób i nie od wszystkich można wymagać tego samego”⁴⁵. Relacja w towarzyszeniu duchowym powinna mieć charakter życzliwości, zrozumienia i pomocy.

⁴¹ M. Koźuch, *Relacje w kierownictwie duchowym. Wybrane zagadnienia*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 391.

⁴² Por. tamże, s. 392.

⁴³ K. Dyrek, *Psychologiczne założenia kierownictwa duchowego*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 336.

⁴⁴ Tamże, s. 336.

⁴⁵ Tamże, s. 337.

Podsumowanie

Wychowanek każdego dnia może rozwijać sprawności moralne. Są one dostępne dla każdego człowieka, niemniej nie wszyscy posiadają je w równym stopniu, gdyż nabywane są wraz z wiekiem i rozwija je ten, kto nieustannie i wytrwale pracuje nad sobą. Sama wiedza teoretyczna dotycząca ich kształtowania jednak nie wystarczy, ważne jest jej praktyczne zastosowanie w konkretnych sytuacjach doświadczeń rodzinnych, rówieśniczych, społecznych oraz wspólnotowych. Dlatego też, by kształtowanie tych sprawności było efektywne, trzeba je rozwijać już od najmłodszych lat i skutecznie usprawniać w okresie adolescencji i dorosłości. Uzdalniają one bowiem człowieka do własnych możliwości, własnej potencjalności, do odkrywania własnego „ja” i umacniania racjonalnego myślenia o sobie samym. To właśnie dzięki dobrze ukształtowanym sprawnościom moralnym człowiek może tworzyć swój program działań i wymagań, jakie stawia samemu sobie. Bierze odpowiedzialność za siebie, za to kim jest, co robi i kim się staje.

Z kolei w procesie formacji duchowej ważne jest, by wychowanek odnalazł siebie, poznał prawdę o sobie i w tę prawdę się zaangażował, by czuł się zobowiązany do dobrego postępowania, do zamiany swojego życia. Wychowanek, który lepiej rozumie siebie, staje się bardziej przewidywalny w dążeniach do różnych celów zbiorowych oraz indywidualnych. Dlatego też proces formacji duchowej powinien pomagać wychowankowi we wszechstronnym rozwoju, szczególnie przez stwarzanie atmosfery mobilizującej do pracy nad sobą, do kształtowania osobowości oraz do rozwijania sprawności moralnych.

Człowiekowi żyjącemu w kulturze postmodernistycznej, w której indywidualizm i subiektywizm są podstawą samowiedzy, trudno słuchać moralizatorstwa. Pozornie wydaje się, że człowiek wie, co ma robić, niemniej, obecnie potrzebne jest uświadomienie wychowankowi istotnych wartości, ukazanie nowego spojrzenia na ludzkie życie, budowanie w młodych lu-

dziach zaufania, akceptacji, poczucia bezpieczeństwa oraz uczenie do mądrości życia. A „mądrości nie uczą programy i instytucje, lecz człowiek mądry”⁴⁶, dlatego tak ważne jest dobre przygotowania wychowawców (formatorów), którzy niewątpliwie odgrywają znaczącą rolę w procesie formacji. Wychowanek potrzebuje bowiem „pełnej miłości, cierplivej obecności dorosłych, która wyraża się nie tylko w zaspokajaniu potrzeb, ale również w stawianiu wymagań, dawaniu świadectwa i przykładu”⁴⁷.

Nie ma jednej i gotowej recepty na kształtowanie sprawności moralnych wychowanka, nie ma również uniwersalnych metod, skutecznych sposobów i reguł, które gwarantują sukces w procesie formacji duchowej. Są natomiast ważne filary, do których niewątpliwie należy zaliczyć uwagę, czas i otwartość. Potrzeba czasu w formacji, by nabyta wiedza spłynęła do serca, natomiast duchowy wymiar człowieka staje się widoczny dopiero na pewnym etapie jego rozwoju, jest ważny, a jego owocami są: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie”⁴⁸, które weryfikują sposób działania i życia człowieka. Dlatego jakże ważne i aktualne stają się słowa wypowiedziane przez Jana Pawła II, „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od Was nie wymagali”⁴⁹.

⁴⁶ A. Lorenc, *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 422.

⁴⁷ Tamże, s. 423.

⁴⁸ Gal 5, 22–23.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży*, Częstochowa, 18 czerwca 1983, Przemówienia papieskie – 1983, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1983/pp19830618e.htm>, (4.04.2016).

Bibliografia

- Augustyn J., *Ćwiczenia duchowe jako podstawa pedagogiki ignacjańskiej*, w: *Pedagogika ignacjańska. Historia. Teoria. Praktyka*, Kraków 2010, s. 13–22.
- Cencini A., *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, Kraków 2002.
- Chlewiński Z., *Formacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafrański, J. Szlaga, A. Weiss, Lublin 1989.
- Chmielewski M., *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
- Dyrek K., *Psychologiczne założenia kierownictwa duchowego*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 333–345.
- Horowski J., *Sprawności czy kompetencje moralne?*, „Paedagogia Christiana” 2012, nr 1/29, s. 191–208.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles Laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, Watykan 1988.
- Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży*, Częstochowa, 18 czerwca 1983, Przemówienia papieskie – 1983, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1983/pp19830618e.htm> (4.04.2016).
- Jaworski R., *Trwałe wartości w zmiennym świecie*, w: *Człowiek i edukacja. Studia ofiarowane profesorowi Józefowi Półturzyckiemu*, red. A. Wesołowska, Płock 2004, s. 69–76.
- Kiereś B., *Podstawy antropologiczne pedagogiki personalistycznej*, w: *Antropologiczna pedagogika ogólna*, red. M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, Lublin 2010.
- Kożuch M., *Relacje w kierownictwie duchowym. Wybrane zagadnienia*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 391–400.
- Krysztofik-Gogol E., *Kompetencje moralne wychowawców w czasie przemian edukacyjnych*, w: *O kompetencjach współczesnych wychowawców. Perspektywa praktyki edukacyjnej*, red. D. Zając, Bydgoszcz 2010, s. 61–70.

- Kwiecińska R., Kowal S., *Nauczyciel wobec wyzwań współczesności nieustannego kryzysu*, w: *Nauki pedagogiczne w teorii i praktyce edukacyjnej*, red. J. Kuźma, J. Morbitzer, t. 1., Kraków 2003.
- Lorenc A., *Formacja duchowa pedagoga chrześcijańskiego*, w: *Wczoraj, dziś i jutro pedagogiki uniwersyteckiej w świetle twórczości Stefana Kunowskiego*, red. K. Braun, M. Łobacz, A. Rynio, Lublin 2010, s. 417–425.
- Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002.
- Marek Z., *Osiąganie dojrzałości moralnej*, „*Studia Paedagogica Ignatiana*” 2016, nr 1, s. 39–56.
- Regulska A., *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, „*Studia nad Rodziną*” 2013, nr 17/1(32), s. 143–150.
- Skrzypińska K., „*Dokąd zmierzam?*” – *duchowość jako wymiar osobowości*, „*Roczniki Psychologiczne*” 2008, nr 1, t. XI, s. 39–57.
- Tchorzewski A.M. de, *Formacja osobowościowa jako czynnik jakości kształcenia nauczycieli*, w: *Edukacja – szkoła – nauczyciele. Promowanie rozwoju dziecka*, red. J. Kuźma i J. Morbitzer, Kraków 2005, s. 375–380.
- Tchorzewski A.M. de, *Sprawności moralne jako wyraz świadomości wychowawczej i kultury pedagogicznej*, w: *Sprawności moralne wychowawcy*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2013, s. 11–28.
- Wejman H., *Formacja duchowa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
- Wiseman J.A., *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009.
- Zellma A., *Samowychowanie*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007.

THE MORAL ABILITY IN THE PROCESS
OF THE SPIRITUAL FORMATION OF THE PUPIL

Summary

An important element of the education of modern man should be striving to achieve maturity in the spiritual realm, which should be the result of processes of education and self-education. Because thanks to these process a person is becoming, increasingly, more and more autonomous in his/her behaviour.

In this connection, it is worth considering, like consulting the individual talents of a student, make him/her the way to a comprehensive development, including spiritual one. However, in the context of educational impact one should pay attention to the cultivation of skills in the process of moral education. Therefore, the issue of the moral efficiency in the aspect of spiritual formation was discussed. At First presents the problem of moral efficiency in the process of education, then shows the importance of spiritual development, and discusses the process of spiritual formation, with particular attention paid to the possibility of shaping the moral efficiency in the context of the influence of formation of inspiration, stimulation and support.

Translated by Aneta Kamińska

Marcin Fankanowski
Uniwersytet Wrocławski

„WOŹNICA CNÓT”
W PERCEPCJI PRZYSZŁYCH NAUCZYCIELI.
O ROZUMIENIU ROZTROPNOŚCI

Tytuł niniejszego artykułu nawiązuje w oczywisty sposób do nazwania roztropności „woźnicą cnót” (*auriga virtutum*) przez św. Tomasza z Akwinu, co miało uwyrażniać jej szczególny charakter – tzn. wpływ, który współcześnie można nazwać „koordynującym” na inne cnoty¹. **Roztropność** zaliczona została przez Akwinatę do czterech naczelnych cnót moralnych – obok sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Ich ważność związana jest z tym, że odnoszą się one do zasadniczych relacji między rozumem a sferą uczuciową człowieka oraz jego stosunków interpersonalnych². Jak przypomina Iwona Jazukiewicz³, **roztropność** tradycyjnie uważana jest za szczyt tych cnót, nazywanych na gruncie teologii kardynalnymi – co nawiązuje do łacińskiej etymologii tego terminu: *cardo* znaczyło *zawias, czop, oś* – gdyż na nich właśnie „zawieszono są” wszystkie inne cnoty, a w związku z tym od ich skutecznienia zależy

¹ Por. W. Wołoszyn-Spirka, *Sprawiedliwość*, w: *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2014.

² Por. I. Jazukiewicz, *Pedeutologiczna teoria cnoty*, Szczecin 2012, s. 95 i nast.

³ Por. I. Jazukiewicz, *Pedeutologiczna teoria cnoty*, dz. cyt.

charakter człowieka⁴. Choć każda z cnót kardynalnych domaga się pozostałych i wszystkie się wzajemnie dopełniają, to właśnie **roztropność** wymieniana jest jako pierwsza, gdyż ma „powozić” pozostałymi⁵. Ta „cnota dobrego działania” pełni u Doktora Anielskiego rolę „słusznego powodu postępowania” i jest sytuowana w obszarze władz człowieka. Istotę roztropności stanowi wybór odpowiednich środków dla osiągnięcia zamierzonego celu i doprowadzenie do jego realizacji⁶. Wymaga ona pewnych przymiotów rozumu np. domyślności, umiejętności przewidywania, zapobiegliwości oraz uwzględnienia doświadczenia – zarówno własnego, jak i cudzego – gdyż branie pod uwagę rzeczywistości zabezpiecza przed doktrynerstwem⁷. Stanowiąc podstawę rzeczowego osądu konkretnej sytuacji, roztropność „umożliwia (...) wybór środków prowadzących do osiągnięcia celów życia codziennego, podporządkowanych celowi ostatecznemu”⁸. Jako cnota jest sprawnością uzdatniającą:

- umysł – do poznania dobra moralnego i jego właściwej realizacji oraz
- wolę – do przyjęcia odpowiedniej postawy.

Jej materialnym przedmiotem jest konceptualna znajomość dobra, dzięki której działania osądzone są jako dobre lub złe⁹. Należy zaznaczyć, że wg autora *Summa theologiae* wychowawca powinien być roztropny¹⁰.

Zainteresowanie autora niniejszego tekstu budził sposób rozumienia przez współczesnych ludzi – niezajmujących się profesjonalnie dziedziną

⁴ Por. I. Jazukiewicz, *Pedeutologiczna teoria cnoty*, dz. cyt.; M. Kluz, *Rola cnót kardynalnych w wychowaniu moralnym człowieka*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, nr 31.

⁵ Por. W. Wołoszyn-Spirka, *Sprawiedliwość*, dz. cyt.; M. Kluz, *Rola cnót kardynalnych w wychowaniu moralnym człowieka*, dz. cyt.

⁶ Por. W. Wołoszyn-Spirka, *Sprawiedliwość*, dz. cyt.

⁷ Por. W. Wołoszyn-Spirka, *Sprawiedliwość*, dz. cyt.

⁸ I. Jazukiewicz, *Pedeutologiczna teoria cnoty*, dz. cyt., s. 95.

⁹ Por. Tamże.

¹⁰ Por. W. Wołoszyn-Spirka, *Sprawiedliwość*, dz. cyt.

sprawności moralnych – cnoty fundamentalnej dla kształtowania charakteru. Ponieważ istnieją poważne przesłanki, że na sposób rozumienia przez młodzież jakości aksjologicznych nie miały wpływ mają postawy względem wartości cechujące jej nauczycieli¹¹, autor postanowił zbadać, jak rozumieją tę podstawową dla wychowawcy cnotę kandydaci do zawodu nauczyciela. W związku z tym swe wysiłki badawcze, w okresie od stycznia do marca 2016, zwrócił on ku osobom przygotowującym się do roli nauczyciela na Uniwersytecie Wrocławskim w ramach studiów stacjonarnych lub Podyplomowych Studiów Kwalifikacyjnych „Przygotowanie do zawodu nauczyciela”. Badaniom zostały poddane osoby w wieku 20 do 31 lat: 204 studentów studiów stacjonarnych w wieku od 20 do 24 lat oraz 7 słuchaczy studiów podyplomowych – od 25 do 31 lat. Szczegółowe zestawienie osób badanych w podziale na kierunki studiów zawiera tabela 1.

Kierunki, na których studiowali przebadani studenci studiów stacjonarnych, stanowiły grupę dość reprezentatywną dla nauczycieli przedmiotów z zakresu kształcenia ogólnego – wyjąwszy nieobecność wśród badanych studentów matematyki.

Aby uzyskać dane dotyczące rozumienia przez przyszłych nauczycieli pojęcia **roztropności**, zadano respondentom dwa pytania:

1. Czym dla ciebie jest roztropność?
2. Czy widzisz jakieś miejsce dla roztropności w pracy nauczyciela?

Jeśli tak, to jakie?

Pytania te traktowane były jako bodźce narracyjne – otrzymane dzięki nim teksty (niektóre wypowiedzi zostały przez osoby badane mocno rozbudowane) – podlegały analizie treściowej. Ze względu na hermeneutyczny charakter problemu badawczego – dotyczy on rozumienia **roztropności** – pożądanym wydało się zastosowanie emicznej, tj. odwołującej

¹¹ Por. M. Fankanowski, *Preferencje aksjologiczne nauczycieli a postrzeganie wartości przez uczniów*, „Forum Pedagogiczne” 2016/2 cz. 1; ISSN (Print): 2083-6325; ISSN (Online): 2449-7142; s. 199–214.

Tabela 1. Zestawienie osób badanych w podziale na kierunki studiów

Kierunek studiów	Liczba osób badanych
Studia podyplomowe	7
Historia nauczycielska II rok	14
Historia nauczycielska III rok	11
Bibliotekoznawstwo II rok	19
Biologia nauczycielska, mikrobiologia, przyroda I i II rok	49
Filologia romańska (francuska i hiszpańska) I i II rok studiów magisterskich	9
Muzykologia II rok	5
Muzykologia I rok studiów magisterskich	3
Chemia III rok	14
Geografia I rok studiów magisterskich	14
Fizyka III rok i I rok studiów magisterskich	2
Germanistyka II rok	20
Germanistyka III rok	25
Filologia Polska I rok studiów magisterskich	19
Ogół badanych – Σ	211

się do autorefleksji osób badanych¹² – analizy tekstów wypowiedzi respondentów stymulowanych powyższymi pytaniami. W celu identyfikacji znaczeń, jakie osoby badane wiążą z **roztropnością**, posłużono się analizą pola semantycznego, opartą na metodzie badania tekstów politycznych używanej w Ośrodku Leksykologii Politycznej w podparyskim Saint-Cloud, opisaną przez francuską socjolog Regine Robin¹³.

W ramach postępowania badawczego w poddanych analizie wypowiedziach pisemnych wyodrębniono „jednostki sensu” w postaci asocjacji

¹² Por. K. Brozi, *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*, Lublin 1989.

¹³ R. Robin, *Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 205–282.

z **roztropnością**¹⁴. Następnie występujące u badanych skojarzenia związane z pojęciem tytułowym przyporządkowano do trzech grup:

1. Zawierającej asocjacje pozytywnie współbrzmiające – w rozumieniu respondentów – z **roztropnością**, tzn. będące jej „konsonansami”, w kontekście ogólnego znaczenia terminu.
2. Zawierającej asocjacje pozytywne **roztropności** w kontekście pracy nauczyciela.
3. Zawierającej asocjacje negatywne, obiekty przeciwstawiane przez respondentów **roztropności** – jej „dysonanse”.

Uzyskując, w wyniku podjętej eksploracji, zestawienie przydzielonych do trzech klas desygnatów asocjacji (pozytywnych lub negatywnych) z **roztropnością**, otrzymano „gęsto pokryte” treściami pole semantyczne **roztropności** właściwe badanej populacji. Poniżej zamieszczono w tabeli wypreparowane „jednostki sensu” – wyabstrahowane z dziesiątek stron tekstów pochodzących od respondentów znaczenia kojarzone z **roztropnością** – starając się grupować je wg: przymiotów umysłu, temperamentu, woli, charakteru, relacji interpersonalnych i różnorodnych postaw, z wyróżnieniem opcji ontologicznych, stanowisk aksjologicznych i postaw moralnych (choć podziały między tymi grupami z konieczności są arbitralne i nieostre). W tabeli 2 zawarto: asocjacje pozytywnie współbrzmiające z **roztropnością** w kontekście ogólnego znaczenia terminu, „konsonanse” **roztropności** w kontekście pracy nauczyciela oraz antonimy – „dysonanse” **roztropności**.

¹⁴ Por. Z. Uchnast, *Podstawy psychologicznej analizy w świetle założeń psychologii postaci i psychologii fenomenologicznej*, w: *Wykłady z psychologii w KUL w r. akad. 1985/86*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1988; M. Fankanowski, *Otwartość na wartości a poczucie sensu życia*, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Wybrane zagadnienia*, red. A. Senejko, Prace Psychologiczne XXXVII, Wrocław 1994, s. 41–59; M. Fankanowski, *Rozumienie przez nauczycieli pojęć: zaufanie, męstwo, cierpliwość i dalekowzroczność*, w: *Męstwo i długomyślność jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. I. Jazukiewicz, Szczecin 2015, s. 211–229.

Tabela 2. Trzy klasy desygnatów asocjacji z *roztropnością* (kategorie emiczne)

Klasa desygnatów	Desygnaty <i>roztropności</i> – kategorie emiczne
asocjacje pozytywnie współbrzmiające z <i>roztropnością</i> w kontekście ogólnego znaczenia terminu	<ul style="list-style-type: none"> • rozwaga, racjonalne myślenie – podejmowanie przemyślanych, trafnych decyzji (i działań) w spokoju – z pełną odpowiedzialnością (za siebie i za innych) – po wcześniejszym przemysleniu (niepospiesznie), uwzględnienie wszystkich możliwości; obiektywność; działanie z namysłem, mądrością, powściągliwość; mądrość i doświadczenie życiowe; ważenie własnych słów; „zatrzymanie” się, by rozważyć racjonalnie wszystkie za i przeciw przed podjęciem działania; kierowanie się rozumem (który dostarcza elementów osądu, czy też kryteriów oceny) i logicznym myśleniem w rozwiązywaniu problemów, w dążeniu do wyznaczonych celów; myślenie analityczne, bystrość, szybkie wdrażanie się w nową sytuację; szybka i adekwatna interpretacja faktów i odpowiedź na nie; inteligencja; otwarty umysł; pomysłowość; trzeźwe spojrzenie na rzeczywistość; wyciąganie wniosków z dostępnych informacji; nauka na błędach; wiedza, doświadczenie; rzetelna opinia na dany temat; dogłębne zapoznanie się z problemem, nie poddawanie się; obiektywna ocena swoich zalet i wad; • flegmatycy (częściej są roztropni); • zdrowy rozsądek – patrzeć na świat i rozwiązywanie problemów w możliwie najlepszy, a zarazem moralny sposób; uwzględnianie uczuć innych ludzi, interesu jednostki i ogółu, kierowanie się ogólnym dobrem; przyjrzenie się sytuacji z różnych punktów widzenia; radzenie się innych, wykorzystywanie opinii innych; zabezpieczenie na wypadek wystąpienia niepożądanych skutków; złoty środek w każdej sytuacji; inteligencja emocjonalna; • połączenie zmysłu antycypacji z przestrzeganiem zasad moralnych; postępowanie w sposób zgodny z wartościami ogólnoludzkimi; unikanie niebezpiecznych doświadczeń; dążenie do dobra, odróżnianie dobra od zła i dokonywanie dobrych wyborów; odwaga, nie banie się nowych wyzwań, ale jednocześnie postępowanie mądre i z uwagą; umiejętnie planowanie przyszłości i dążenie do postawionego celu; uważność i dokładność powiązana ze skromnością i brakiem chęci wywyższania się ponad innych; • skoncentrowanie się; odsunięcie swoich animozji, uczuć; rozważny kompromis; • postępowanie względem drugiego człowieka nacechowane łagodnością, cierpliwością, konsekwencją i dyscypliną; zdolność do empatii; poszanowanie godności drugiego człowieka; sprawiedliwość; doskonalenie swojej osoby zgodnie z wartościami moralnymi; ostrożność przy wydawaniu sądów w rozmowie z drugim człowiekiem;

- **przezorność**, umiejętność przewidywania, **przewidywanie konsekwencji zachowania** i wybór takiego działania, które **uczyni jak najmniej szkody** – najmniej toksycznej metody rozwiązania problemu;
- dobieranie **słów** i środków adekwatnych do sytuacji, **przewidywanie zagrożeń**, rezygnacja z ryzyka na rzecz pewnych korzyści; „dmuchanie na zimne”; **trafna oceniająca sytuacji, osąd**, jakie postępowanie jest najbardziej wskazane w danej sytuacji; przenikliwość w analizowaniu zaistniałej sytuacji; unikanie i (jak trzeba) rozwiązywanie sytuacji problemowych, kierowanie się wycuciem; **wprowadzenie w działanie posiadanej wiedzy**, stosowanie jej w różnych sytuacjach; **radzenie sobie z rozwiązywaniem sytuacji; wybór tego, co słuszne; rozważne dążenie do realizacji podjętych planów**, w stronę **postanowionych celów** przy uwzględnieniu okoliczności, wybierając tylko mądre środki; dobieranie **odpowiednich, właściwych środków** w celu osiągnięcia celu; odpowiednie wazenie sił na zamiary; metodyczne podejście do każdej dziedziny życia; **patrzenie perspektywiczne** przez obecne wydarzenia; **biblijne niewiasty**, które zachowały „płomień” na czas, kiedy był potrzebny;
- **bycie osobą religijną**, wierzącą, która żyje w zgodzie z dekalogiem;

znaczenia
specyficzne
– „kon-
sonanse”
roztropności
w kontekście
pracy
nauczyciela

- ostrożność w postępowaniu nauczyciela; **praktyczna i jasna ocena sytuacji w szkole; mądrość**, korzystanie ze zdobytego doświadczenia, z rad innych; rozważa i wczuwanie się w sytuację uczniów; **analiza sytuacji** uwzględniająca różne racje i na ich podstawie **podejmowanie** sprawiedliwych, odpowiedzialnych decyzji powodowanych troską o uczniów, ich dobrem; indywidualne podejście do uczniów; wyznaczanie kar uczniom; rozmowa z uczniami; dobry pedagog; planowanie, reżyserowanie postępowania nauczycielskiego; rozumienie uczniów, wymaganie od nich, ale czasami przymrużenie oka na pewne zachowania i postawy; wychowanie uczniów; przyjazne nastawienie do uczniów, a zarazem wymaganie dyscypliny; w pewnych sytuacjach łagodne wyciąganie dłoni, w innych stawianie wymagań; branie pod uwagę wszystkich stron przy ocenie niewłaściwego zachowania ucznia;
- dążenie do celu (w nauczaniu lub wychowaniu) wg obranych zasad; ostrożność i czujność w kontaktach z uczniami; praca z uczniem; efektywne nauczanie; nauczyciel – rzetelny mediator; przywiązywanie uwagi do wypełniania swoich obowiązków; zdrowy kontakt z uczniami; dobry pedagog; osiąganie celów wychowawczych w przyjaznej atmosferze;
- opanowanie i wyważenie nauczyciela; uważność w osądzeniu, w rozmowie z uczniami; dbałość o prawidłowy rozwój psychiczny i emocjonalny ucznia; pewna doza „szaleństwa” u nauczyciela; sumiennosc w wykonywaniu obowiązków nauczyciela;
- umocnienie i **kształtowanie w uczniach postawy moralnej**; rozwiązywaniu problemów wychowawczych; rozpoznawanie i ingerowanie w przypadkach trudnych sytuacji uczniów; praca z uczniem, prowadzenie

- lekcji, problemy wychowawcze; **owocne wychowanie**; odpowiedzialność za uczniów (ich bezpieczeństwo i uczucia) ale i mądra przyjacielskość; kierowanie się sumieniem; umiejętność i mądre podejście do ucznia; rozważne postępowanie w relacji z uczniem; odpowiednie metody komunikacji z uczniem; **obiektywne, sprawiedliwe i rzetelne ocenianie** ucznia; dobór tematów lekcji; rozstrzyganie przez nauczyciela w spornych sprawach; korzystanie z wielu technik i metod nauczania; dobieranie sposobów przekazywania wiedzy i jej **weryfikacja**; dobieranie słów w rozmowie z uczniami; adekwatne dostosowanie poziomu wymagań; podejmowanie właściwych i najlepszych decyzji odnoszących się do klasy; postępowanie wychowawcze wobec uczniów; pomoc uczniom; rozsądne myślenie na temat ucznia, siebie oraz swojej pracy; **obiektywizm i dystans** w ocenie sytuacji, w kontakcie z rodzicami; rozwiązywanie sytuacji kryzysowych, konfliktowych w pracy nauczyciela;
- umiejętność dobierania środków do osiągnięcia celu dydaktycznego i wychowawczego; indywidualne podejście do ucznia; wybór odpowiednich warunków do nauki;
- konsekwencja w podejmowaniu decyzji w szkole i przestrzeganie ustalonych klasowych norm; słuchanie uczniów, bycie otwartym na ich propozycje i wyciąganie wniosków z tego, co mówią; poznanie wychowanków; układanie zajęć; **rozeznanie**, kiedy można **negocjować z klasą**, a kiedy należy **podjąć decyzję samemu**; właściwe rozwiązywanie sytuacji problemowych w szkole; logiczne dobranie odpowiednich kar/ nagród przy wobec uczniów; planowanie działań pedagogicznych, które będą przewidywały długofalowe skutki; dobieranie sposobu prowadzenia lekcji do tempa i umiejętności uczniów;
- kontakt z uczniem, rodzicami, dyrektorem;

antonomim –
„dysonanse”
roztropności

- cholerycy (działają spontanicznie, pod wpływem emocji, co skutkuje nieumiejętnym przewidywaniem konsekwencji swojego działania); lekkomyślność;
- bycie egoistą nastawionym tylko na własną realizację;
- pozwalanie, aby emocje, impulsy kierowały decyzjami i działaniami nauczyciela; **zachowanie gwałtowne**; spontaniczność; nerwowe sytuacje (trudno być roztropnym); impulsywność; wybuchowość; tendencja do etykietowania; działanie chaotyczne, nieprzemyślane, pochopne, na „oślepie”; impulsywność;
- chaotyczne wychowanie ucznia; uleganie przez nauczyciela naciskom i presji otoczenia; robienie czegoś na tzw. hura, na szybko; postępowanie jednakowe, stereotypowe; trzymanie się sztywnych zasad; pochopność; pochopny osąd; pochopne analizowanie problemów; pochopne ocenianie uczniów; pominięcie jakiegoś ucznia przez nauczyciela (np. w projekcie);
- **większość nauczycieli** (*jakich spotkałam nie posiadała roztropności*);
- **praca z dziećmi** – jest wymagająca, nie ma czasu na przemyślenie;

- **wyrządzenie krzywdy** – emocjonalnej lub fizycznej; urażenie kogoś i sprawienie mu przykrości; zranienie kogoś (uczniów) swoimi słowami i czynami; mówienie żartów, które mogą kogoś urazić;
 - zestresowanie uczniów; narzucanie czegoś uczniom; błędy wychowawcze; gwałtowna reakcja na zachowanie ucznia; podejście rygorystyczne wobec uczniów; zrażenie do siebie ucznia;
-

Równocześnie należy zaznaczyć, że kilka osób odmówiło pisania na zadany temat, mówiąc, że nie rozumieją terminu **roztropność** (nie weszły one do grupy 211 badanych), niektóre osoby wyraziły swoją niepewność, co do jego znaczenia, zaś jeden respondent przedstawił treści całkowicie odbiegające od jądra znaczeniowego – „rozszarpanie emocjonalne; rozkojarzenie (także na lekcji), przeszkadzanie nauczycielowi, chaotyczność”. Nauczyciel roztropny – wg niego – to taki, któremu ciężko jest zachować spójność na zajęciach. Omówiony przez niego temat „często może być niedokończony, lub też prowadzony w sposób chaotyczny, uczniowie mogą go nie zrozumieć; cecha ta może sprawić problem zarówno nauczycielowi, jak i uczniom”. W dodatku polecał nauczycielowi „nad nią pracować, by doprowadzić do jej zagłady”. Także jedna z 211 osób badanych jako pozytywnie współbrzmiające z **roztropnością** w kontekście ogólnego znaczenia terminu wskazała wysoce nietradycyjne skojarzenie – to, że roztropność jest nieodłącznym elementem każdej dobrej gry RPG.

Jeśli chodzi o asocjacje negatywne – obiekty przeciwstawiane przez respondentów **roztropności** – to występuje ich bardzo mało, jednak tym bardziej są znaczące. Wśród antonimów **roztropności** dominują – jak widać – te, które dotyczą pracy nauczyciela. Niektóre z nich zresztą napełniają pesymizmem względem szkoły i nauczycieli, jak „większość nauczycieli jakich spotkałam nie posiadała roztropności”. Antonimy **roztropności** zawierały 44 z 211 analizowanych wypowiedzi, co stanowi 20,85% całości.

Jak wynika z przeprowadzonej eksploracji, rozumienie pojęcia **roztropność**, choć aktualnie raczej niepopularnego, nie odbiega od znaczeń nadanych mu przed wiekami – sprawa ma się tak przynajmniej w przypadku 99,53 % analizowanych wypowiedzi – czyli ogromnej większości przypadków. Pozostałe 0,47% to wspomniana powyżej osoba kojarząca prawdopodobnie znaczenie terminu roztropności z pejoratywnym określeniem „chłoppek-roztropek”, choć dopisująca subiektywnie jego treści. Trzeba oczywiście pamiętać o paru osobach, które odmówiły udzielenia odpowiedzi na zadane pytania, tłumacząc się nieznaną terminu „roztropność” – nadal jednak znacznie ponad 90% członków badanej populacji odpowiada zgodnie ze znaczeniem tradycyjnym. Znaczenie przypisywane **roztropności** przez autorkę drugiej ze wspomnianych nietypowych wypowiedzi jest prawdopodobnie niesprzeczne z denotacją **roztropności** – na co wskazują skojarzenia podane w kontekście pracy nauczyciela – jednak w kontekście ogólnego znaczenia jako asocjacje podała ona „ważną statystykę dla części kluczowych klas postaci gier RPG”, na odniesienie się do czego autor niniejszego opracowania nie ma kompetencji i niedostępne pozostaną dla niego motywy takiej reakcji werbalnej (można tylko snuć domysły, od czego się powstrzymamy).

W wypowiedziach osób badanych w asocjacji pozytywnej z „roztropnością” dominują: *rozważa; konsekwentność; zdrowy rozsądek czyli patrzenie na świat i rozwiązywaniem problemów w możliwie najlepszy, a zarazem moralny sposób; jasna ocena sytuacji w szkole; przewidywanie skutków swojego działania; przezorność – umiejętność przewidzenia zagrożeń; zdolność trafnego oceniania sytuacji; umiejętność dążenia do realizacji podjętych planów; kroczenie w stronę postanowionych celów przy uwzględnieniu konkretnych okoliczności, kierując się czujnością i działając rozważnie; dążenie do celu wybierając tylko mądre środki; dążenie do dobra; odróżnianie dobra od zła i dokonywanie dobrych i rozważnych wyborów; bycie dobrym pedagogiem; osiągnięcie celów wychowawczych w przyjaznej atmosferze.*

W przypadku badań tego rodzaju pojawia się pytanie, po co badać ludzkie opinie – czy mają one relewantne przełożenie na postępowanie ich autorów. Sfera kognitywna wydaje się być jednak na tyle ważną w funkcjonowaniu człowieka, że co najmniej wywiera istotny wpływ na całość jego egzystencji, niejednokrotnie wręcz „pociąga” zachowanie podmiotu. Wartość prognostyczną prezentowanych badań wzmocnia fakt, że zidentyfikowana tendencja w rozumieniu i pozytywnym wartościowaniu **roztropności** jest koherentna – wykazuje ją przeszło 99 % badanych – i stwierdzona została na dużej liczbie próbie. Szczególnym, osobistym aspektem zaprezentowanego badania jest fakt, że wynik zaskoczył samego badacza – co przemawia za tym, że raczej nie jest artefaktem badawczym.

Podsumowując – można stwierdzić, że rozumienie **roztropności** przez osoby badane pozostaje w polu semantycznym wskazanym przez św. Tomasza z Akwinu i uprawdopodobnia roztropne zachowanie eksplorowanej grupy przyszłych nauczycieli.

Bibliografia

- Brozi K., *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*, Lublin 1989.
- Fankanowski M., *Otwartość na wartości a poczucie sensu życia*, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Wybrane zagadnienia*, red. A. Senejko, Prace Psychologiczne XXXVII, Wrocław 1994, s. 41–59.
- Fankanowski M., *Preferencje aksjologiczne nauczycieli a postrzeganie wartości przez uczniów*, „Forum Pedagogiczne” 2016/2 cz. 1, s. 199–214.
- Fankanowski M., *Rozumienie przez nauczycieli pojęć: zaufanie, męstwo, cierpliwość i dalekowzroczność*, w: *Męstwo i długomyślność jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. I. Jazukiewicz, Szczecin 2015, s. 211–229.
- Jazukiewicz I., *Pedeutologiczna teoria cnoty*, Szczecin 2012.
- Kluz M., *Rola cnót kardynalnych w wychowaniu moralnym człowieka*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, nr 31; [http://www.rts.uni.opole.pl/pdf/31%20\(2011\)/2011_06-Kluz.pdf](http://www.rts.uni.opole.pl/pdf/31%20(2011)/2011_06-Kluz.pdf) (1.01.2016).

- Robin R., *Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 205–282.
- Uchnast Z., *Podstawy psychologicznej analizy w świetle założeń psychologii postaci i psychologii fenomenologicznej*, w: *Wykłady z psychologii w KUL w r. akad. 1985/86*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, RW KUL, Lublin 1988, s. 11–68.
- Wołoszyn-Spirka W., *Sprawiedliwość*, w: *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska Szczecin 2014.

**„COACHMAN OF VIRTUES” IN THE PERCEPTION
OF FUTURE TEACHERS. ON UNDERSTANDING PRUDENCE**

Summary

The paper reports studies of candidates' for the teaching profession way of understanding of term: prudence. 211 students of full-time and postgraduate teachers' studies in age from 20 to 31 years were asked: 1. *What is the prudence for you?* and 2. *Can you find any spaces for the prudence at the work of the teacher? What are they like?* In written teachers' statements stimulated by above questions there were distinguished positive and negative associations with the prudence. In such way there was appointed a semantic field of the prudence. It is not contradictory around one recommended through Saint Thomas Aquinas.

Translated by Marcin Fankanowski

Andrzej Molenda
Uniwersytet Jagielloński

PSYCHOLOGIA NADZIEI WILLIAMA W. MEISSNERA SJ

Wprowadzenie

Bardzo trudnym doświadczeniem w życiu jest spotkanie z osobą, która znajduje się w stanie beznadziei, ze wszystkimi jej trudnymi konsekwencjami, takimi jak stany depresyjne, bezradność, apatia, brak działania w kierunku rozwiązania problemu, zachowania niemoralne oraz antyspołeczne. Stan ten dotyczyć może jednostek w każdym wieku. Doświadczenie to jest tak trudnym m.in. dlatego, że dotyka i odsłania psychologiczne obszary beznadziei w nas. Beznadzieja może dotykać wychowawców, nauczycieli i wszystkich przedstawicieli zawodów polegających na pomaganiu innym. To właśnie deficyt nadziei w sytuacji pomagania innym staje się czynnikiem obciążającym, przyczyniającym się do niepowodzeń wychowawczych oraz terapeutycznych i prowadzącym do wypalenia zawodowego. W tym kontekście ważnym wyzwaniem jest zrozumienie psychologicznych źródeł i mechanizmów nadziei i beznadziei, zarówno u tych, których spotykamy w naszym życiu i którym pomagamy, jaki w nas samych. Wyzwanie to wydaje się być i niezwykle potrzebnym i pasjonującym zarazem.

W pogłębionym spojrzeniu na problem psychologicznych źródeł nadziei wyjątkową rolę odgrywają, stosunkowo mało znane w Polsce, dokonania jezuita Williama W. Meissnera (1931–2010). Ten wybitny teoretyk psychoanalizy i praktykujący klinicysta, to postać o wyjątkowym dorobku naukowym w wielu dziedzinach, m.in. w teologii, filozofii i psychologii.¹ Jest autorem ponad 285 publikacji, w tym 27 książek. Do najciekawszych jego prac należą te badające przestrzeń wspólną religii, religijnego doświadczenia i psychoanalizy. Do takich właśnie należy jego książka *Life and Faith. Psychological Perspectives on Religious Experience*, w której Meissner opisał swoje spojrzenie na procesy nadziei i beznadziei, będące jego ważnym oryginalnym wkładem w dorobek psychologii religii i które zainteresowanemu czytelnikowi autor tego artykułu pragnie przedstawić.

Psychologia nadziei Williama W. Meissnera

Meissner podjął wysiłek sprecyzowania pojęcia nadziei i wyjaśnienia warunków jej powstawania i wzrostu. Według niego pierwszą i najważniejszą cechą charakterystyczną nadziei jest jej realistyczność. Szuka ona zatem rzeczy realnych, wyobraża je sobie i znajduje. Realistyczny kierunek nadziei to podstawa rozumienia psychologii nadziei. Nadzieja wyobraża sobie realne rzeczy, których jeszcze nie ma. Pojmuje je jednak jako możliwe i osiągalne. Nadzieja jest zatem aktem współzależności, aktem, który buduje i jest podtrzymywany przez wspólnotę, który umożliwia społeczną zależność i funkcjonowanie w ramach struktury społecznej.

Następnym, opisywanym przez Meissnera, ważnym aspektem nadziei jest jej relacja do pragnienia. Niezbędną częścią zdolności do nadziei jest zdolność do rozpoznawania swoich pragnień, jak pisze cytowany

¹ A.-M. Rizzuto, *In Memoriam: Tribute to William W. Meissner, S.J., M.D. 1931–2010*, „Psychoanalytic review“ 2010, Vol. 97, No. 4., s. III–VI.

przez Meissnera William Lurch: „Gdy nie potrafię pragnąć, poruszam się w stronę rozpaczycy“².

Dalej Meissner zauważa, że z jednej strony nadzieja sięga wstecz do źródeł pragnień opartych na instynktach, a z drugiej patrzy do przodu, by uzyskać wykonywalne cele. Nadzieja jest też środkiem dla skutecznych i adaptacyjnych zachowań zaradczych wobec wyzwań, jakie niesie życie.

Aby pragnienie przełożyło się na realność, potrzeba skutecznego i celowego działania.

Meissner za Gabrielem Marcellem zauważa „profetyczną“ funkcję nadziei, która proklamuje rzeczywistość jeszcze nie osiągniętą. Marcel ujmuje to tak:

Człowiek, który ma nadzieję nadejścia świata, w którym sprawiedliwość będzie najważniejsza nie ogranicza siebie do powiedzenia, że taki świat jest nieskończenie preferowany nad niesprawiedliwym światem – on ogłasza, że taki świat zaistnieje, w tym leży profetyczna natura nadziei. Ale przez to możemy zobaczyć z czego prawdziwie składa się odwaga, która jest napędową siłą nadziei³.

Linia między pragnieniem i nadzieją jest tak znacząca, jak pomiędzy fantazją a rzeczywistością. Nadzieja przekłada wykonalną fantazję na osiągalną rzeczywistość. Według Meissnera „profetyczna“ funkcja nadziei przedstawia główny aspekt zdrowo funkcjonującego ego, które integruje wymagania popędów z ograniczeniami i wymaganiami zewnętrznej rzeczywistości. Pisze on: „Główna modalność tej funkcji jest wykonywana przez nadzieję. Wzajemne oddziaływanie pomiędzy życzeniem, fantazją i pragnieniem i ich integracja ma miejsce w sercu każdej twórczej pracy.“⁴

² W.F. Lurch S.J., *Images of Hope*, Baltimore 1965, s.24.

³ G. Marcel, *The Mystery of being. II. Faith and Reality*, Chicago 1960, s.178.

⁴ W.W. Meissner, *Life and Faith. Psychological Perspectives on Religious Experience*-Washington, D.C. 1987, s. 181.

Dzięki nadziei ego jest zdolne do konstruktywnego poruszania się wstecz, aby odzyskiwać źródła wyobrazeniowej potencjalności i kreatywności. Nadzieja uwalnia nasze twórcze zdolności, przez co poszerza horyzonty i pozwala rozróżnić, co jesteśmy w stanie zrealizować, a czego nie. Ona kieruje pragnienia na zdolność i gotowość ich realizacji.

Według Meissnera nadzieja osadzona jest na poczuciu tego, co możliwe, a beznadzieja jest prowadzona przez to, co niemożliwe. Bez tego poczucia możliwości osiągnięcia celów nie ma motywacji działania. Motywacja w podejściu wspomnianego przez Meissnera Stortlanda jest funkcją postrzeganego prawdopodobieństwa osiągnięcia celu i postrzeganej wartości celu⁵. W tym kontekście możemy zobaczyć, jak ważną rolę w procesie motywacyjnym odgrywa nadzieja.

Meissner zauważa, że stan beznadziei musi być w pewnym stopniu wyuczony przez doświadczenie. Rozwój nadziei potrzebuje wzmocnień przez doświadczanie sukcesu w osiąganiu wyobrażonych celów, zarówno w różnych okresach dzieciństwa, jak i w dorosłości. Zatem różnimy się znacznie w poziomie tak postrzeganego optymizmu. Postrzegany poziom nadziei u jednostki ma też wartość diagnostyczną, gdyż zdolność utrzymania poczucia możliwości nawet trudnych celów może być wskazówką dostępnej siły ego.

Według Meissnera jednym z zasadniczych elementów w ludzkim optymizmie jest gotowość jednostki do podejmowania odpowiedzialności za swoje pragnienia. Uważa on, że to jedynie tak pragnienie ma szansę stać się twórczą wyobraźnią i w ten sposób otworzyć drogę do realizacji. Jeśli jednostki biorą odpowiedzialność za swoje pragnienia, to wówczas przyjmują je albo jako czystą fantazję, albo jako przekładalne na rzeczywistość. Gdy jednostki nie podejmują odpowiedzialności za swoje pragnienia, to mają tendencję do obwiniania innych za niepowodzenia

⁵ E. Stortland, *The Psychology of Hope*, San Francisco 1969.

w ich realizacji. Gdy rezygnuje się z tej odpowiedzialności, to droga do beznadziei zostaje otwarta.

Messner zauważa, że jeżeli nadzieja jest środkiem i siłą, dzięki której dążymy do znaczących celów, to stanowi ona rodzaj konstytucyjnego fundamentu, na podstawie którego funkcjonuje nasza osobowość. Podlegała ona w swoim rozwoju zmiennym kolejom losu i niepewności przy rozwiązywaniu kryzysów psychoseksualnych oraz psychospołecznych. Pełne nadziei spojrzenie w przyszłość jest wielkim osiągnięciem rozwojowym jednostki. Jest ono źródłem zachowań adaptacyjnych i zaradczych. Meissner uważa, że rozwój nadziei zaczyna się na początku życia i pisze dalej:

Nadzieja jest przeto podstawową cechą doświadczenia, które zaznacza pierwsze warstwy wymiany niemowlęcia ze światem. Podstawowe centrum tej wstępnej wymiany leży w interakcji pomiędzy dzieckiem i postacią matkującą. Najpierw ten proces jest w przeważającym stopniu fizjologiczny. Wewnętrzne stany niemowlaka fizjologicznego braku równowagi i potrzeby są zaspokojone przez odpowiedzi służącej, karmiącej, opiekującej się matki. Krytyczne zmienne pociągają za sobą zdolność niemowlaka do wyrażenia swoich wewnętrznych stanów i wysyłania odpowiednich sygnałów, i zdolność matki do odczytania i odpowiedzi na te sygnały. Przeto w zdrowej sytuacji macierzyńskiej wzorzec wzajemnego odpowiadania i wrażliwości jest ustalony między matką, a dzieckiem, który umożliwia dziecku budowanie poczucia ufności i oparcia na dostępności i wrażliwości matki; na jego własną wewnętrzną zdolność do regulowania rozpaczliwych stanów wewnętrznych⁶.

Meissner zaznacza, że opisany proces jest złożony i delikatny. Decydującą rolę w jego rozpoczęciu odgrywa wrodzona zdolność matki do czynnej odpowiedzi na sygnały wysyłane przez dziecko. Każde dziecko jest niepowtarzalne i ważnym jest, aby matka odpowiadała na jego potrzeby w kluczu jego niepowtarzalności i wyjątkowości, bardziej niż w katego-

⁶ W.W. Meissner, dz. cyt., s. 184.

riach własnych potrzeb. Pożądaną cechą matki jest zatem jej elastyczność w dostosowywaniu się do potrzeb dziecka. Gdy to się udaje, powstają warunki dla zaufania i nadziei u dziecka.

Przytaczany przez Meissnera Erik H. Erikson pięknie ujmuje to w sposób następujący:

Nadzieja zdaje się co do swoich początków na pierwsze spotkanie nowej istoty z godnymi zaufania matczynymi osobami, które odpowiadają na jego potrzebę dopływu i kontaktu z ciepłym i uspokajającym spowiciem i dostarczają pożywienia zarówno przyjemnego do przyjmowania i łatwego do trawienia, i które zapobiegają doświadczeniu tego rodzaju, które może regularnie dostarczać zbyt mało zbyt późno. To jest dalekie od bycia zaledwie czymś instynktownym, lub tylko sprawą instynktów. Biologiczne macierzyństwo wymaga przynajmniej ogniw ze społecznym doświadczeniem: przeszłe doświadczenia matki bycia otoczonym matkującą opieką; rozpoczęcie macierzyństwa podzielonego z godnym zaufania współczesnym otoczeniem; i wszystko spowijający obraz świata wiążącego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w przekonujący wzorzec przezorności. Tylko w ten sposób matki mogą dawać zaspokojenie⁷.

Jak zauważa Meissner, element zawierzenia umożliwia dziecku ustanowienie ufności z potrzebnym i znaczącym innym, natomiast element nadziei pozwala dziecku sięgać poza ten podstawowy związek. Od tej zdolności oddzielenia siebie od bezpiecznego związku z podstawowymi obiektami zależy przyszły rozwój dziecka. Musi ono oddzielić się od obiektu macierzyńskiego, aby osiągnąć własną niezależność i indywidualność.

Dalej Meissner opisuje niezwykle rozwojowe znaczenie pozostawiania przeszłych zależności na rzecz przyszłych.

Wyłaniająca się zdolność dziecka do nadziei zależy od tej zdolności do wyrzeczenia się uprzednich zależności i przywiązań, ażeby oddać siebie przyszłym możliwościom. Oddzielenie, wyrzeczenie i zwrócenie się

⁷ E.H. Ericson, *Insight and Responsibility*, New York 1964, s. 116.

w stronę przyszłych możliwości odnoszą się do każdego etapu ludzkiego życia. Proces ten zależy od pomyślnej dialektyki pomiędzy tym, co negatywne i pozytywne, pomiędzy wyrzeczeniem, a antycypacją, pomiędzy przeszłością, a przyszłością. Ogólnie pozytywne rozwiązanie tej dialektyki umożliwia dziecku wzrastanie w nadziei nawet gdy ono rozwija jeszcze większą zdolność do wyrzeczenia, tolerowania rozczarowania, i opóźnienia zaspokojenia w interesie większych lub bardziej odległych nadziei⁸.

Meisner zaznacza, że jedną z najtrudniejszych do przyjęcia rzeczy jest uświadomienie sobie, że nadzieja nie jest prosta czy ujednoczona. Nadzieje mogą być wielorakie i przesiąknięte ambiwalencją czy konfliktem. Żadna pojedyncza nadzieja albo zbiór nadziei nie może być nigdy całkowicie zrealizowana, gdyż biegną wbrew innym nadziejom. Ważnym aspektem akceptacji rzeczywistości – jako dojrzałych dorosłych – jest uznanie, że wiele naszych prywatnych nadziei jest ze sobą nie do pogodzenia. Mają one często charakter niszczący i nasze nadzieje, i nadzieje innych. Osiągnięcie rozwojowej integracji wymaga wplecenia tych naszych wielorakich nadziei w mniej lub bardziej spójny model. Ten proces wymaga uznania i zaakceptowania ograniczeń i niedoskonałości ludzkiej egzystencji oraz ambiwalencji ludzkich przywiązań.

Jak podkreśla Meissner, aby wzrastać w nadziei, musimy ciągle wyrzekać się przeszłości i afirmować przyszłość. Aby uchwycić się pojawiających się nowych możliwości, już rozwijające się dziecko musi umieć zrezygnować z zaspokojenia i bezpieczeństwa oferowanego przez jego obecny status i wyciągnąć rękę w stronę niepewności tego ku temu, czego jeszcze nie ma. Zdolność do tego jest możliwa, gdy jednostka niesie ze sobą doświadczenie wczesnych sukcesów w zawierzeniu i nadziei. Cytowany przez Meissnera Erikson opisuje to następująco:

⁸ W.W. Meissner, dz. cyt., s. 185.

Na początku, gdy matka jest prawdziwie matrycą przetrwania, możemy nauczyć się zawierać światu i rozwijać podstawowy składnik naszej żywotności: nadzieję. Posmakowawszy ciało naszej matki ustami i zmysłami, pozostajemy jego częścią a jednak stajemy się wystarczająco silni by odłączyć się od niego. Naszym pierwszym firmamentem jest twarz matki, świecącym ponad dobrocią pożywienia; i tylko studium uniwersalnej mitologii i najgłębszych umysłowych patologii może dać nam podejrzenie ponurych furii i pogmatwanej obrazowości, która ta wczesna ufność musi pomóc nam opanować zanim możemy wyłonić się z matczynej matrycy. Te nastroje i to zamieszanie musi być często przeżyte jeszcze raz w młodości – i to szczególnie w żarliwych młodych osaczonych poczuciem grzechu – gdy pierwotna trauma oddzielenia do ciała matki jest powtórzona w konieczności opuszczenia „domu” – który jak widzieliśmy, może oznaczać ojczyznę, ojczysty język, ojczystą religię⁹.

Meissner zauważa pewne psychologiczne prawo rozwoju, aktualne zarówno dla jednostek, jak dla grup i instytucji. Oto wyjście w stronę przyszłości pociąga za sobą zdolność do wyrzeczenia się zależności i przywiązania do obecnych rzeczywistości. Motywującą siłą zmian jest nadzieja, która obiecuje przyszłe cele w zamian za rezygnację z przywiązania do obecnych warunków. W tym kontekście Meissner cytuje słowa Freuda: „Faktycznie my nie możemy nigdy niczego porzucić; my tylko wymieniamy jedna rzecz na drugą. Co jawi się wyrzeczeniem jest rzeczywiście uformowaniem substytutu lub surogatu”.¹⁰Zatem strata wszystkiego, co ma dla nas wartość wywołuje działania psychologicznych mechanizmów, które łagodzą poczucie straty przez przywłaszczanie substytutów. Meissner zauważa, że siła tego mechanizmu ma zasadniczo charakter libydinalny. To libido przywraca swoją stratę przez szukanie nowych obiektów dla jego kateksji, czyli związania z nimi pewnej energii psychicznej.

⁹ E.H. Ericson, *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Non – Violence*, New York 1969, s. 155.

¹⁰ S. Freud, *Creative Writers and Day-dreaming*, „Standard Edition” 1908, 9, s.145.

Może to być bardziej lub mniej przystosowawcze. Przykładem działań nieprzystosowawczych są wysiłki psychotyka, aby wznieść swój świat fantazji, do którego może się wycofać odrzucając ból potencjalnej i faktycznej straty w relacjach z realnymi obiektami.

Jak podkreśla Meissner, to nadzieja decyduje o sukcesie restytucyjnego wysiłku w docieraniu do obiektów w rzeczywistości, a nie w fantazji. W procesie tym ważną rolę odgrywa ego, co Meissner opisuje w następująco:

Adaptacyjny wysiłek, aby uporać się ze stratami, które ranią self wymaga odpowiedzi ego, które miesza się w libidinalną gospodarkę i skierowuje ją na realne obiekty restytucyjne. Pozostawione sobie, libido odpowie na stratę przez pójście za zasadą przyjemności i natychmiastowego zaspokojenia – w ten sposób prowadząc w kierunku kateksji obiektów halucynacyjnych. Powrót do realnego świata wymaga modyfikacji tego procesu przez zasadę rzeczywistości. To nadzieja sprawia, że ten powrót jest możliwy przez skierowanie na nowo psychicznych energii w kierunku realnych możliwości i ulokowania potencjału do restytucyjnego zaspokojenia w rzeczywistym porządku. Przeto nadzieja staje się zasadą, która skierowuje proces psychologicznego wzrostu w kierunku wzrastającej wewnętrznej równowagi i bardziej adekwatnej interakcji i integracji z realnymi obiektami¹¹.

Meissner zauważa, że to realna obietnica coraz lepszego funkcjonowania aż do możliwości statusu dojrzałego dorosłego musi podtrzymywać rozwój dziecka. Taka nadzieja, związana z wyłaniającą się tożsamością dziecka, daje mu możliwość porzucenia osiągniętego etapu i pójścia w kierunku możliwości jeszcze większego rozwoju.

Jak zauważa Meissner, kluczowym zagadnieniem rozwoju jest porzucenie zależności od postaci rodzicielskich i osiągnięcie dojrzałej autonomii. Libidinalne korzenie konfliktów zależności sięgają oralnego okresu

¹¹ W.W. Meissner, dz. cyt., s. 187.

rozwoju psychoseksualnego człowieka. Meissner proponuje, aby to nadzieję widzieć jaką tą, która umożliwia oddzielenie dziecka od rodzica na różnych etapach rozwoju. Dziecko stoi przed koniecznością integracji potrzeb oralnych stosownie do swego wieku. Z jednej strony libidinalne potrzeby oralne przenikają podstawowe doświadczenia interakcji między matką a dzieckiem, z której nadzieja bierze swój początek. Z drugiej strony potrzeby te nie mogą być zintegrowane z potrzebami rozwijającej się osobowości bez obecności poczucia nadziei.

Meissner zauważa, że pozostałości potrzeb i popędów oralnych znajdują swoje odzwierciedlenie w osobowości na różne sposoby. Mniej korzystne rozwiązania to opisywane w literaturze charakter oralny czy też komponent depresyjny w osobowościach. W pierwszym wypadku jednostki wypełnione są infantylnymi lękami utraty i opuszczenia – przed byciem pozostawionym lub zagubionym. Przypadek drugi to osobowości z poczuciem pustki i bezwartościowości. Potrzeby oralne mogą jednak wyrażać się w bardziej pozytywnych rozwiązaniach, jak dawanie i otrzymywanie. Potrzeby te są obecne nawet w najlepiej funkcjonujących osobowościach i mogą wyrażać się w naszych nadziejach i stanach beznadziei.

Nadzieja odgrywa kluczową rolę na każdym etapie rozwoju człowieka, gdyż umożliwia rozwiązanie konfliktu między pragnieniem pozostania w zależności od potężnych opiekunów, a wewnętrznym impulsem popychającym w stronę większej niezależności. Warto przytoczyć jedno zdanie Meissnera, które można potraktować jako jego psychoanalityczną definicję nadziei: „Nadzieja jest więc zdolnością ego do wyobrażania i zachowania poczucia przyszłej realnej możliwości w obliczu infantylnych lęków dotyczących utraty i opuszczenia”.¹²

Tak opisana nadzieja okazuje się pełnić funkcję rozwojową na każdym etapie życia człowieka. To ona uzdalnia do tolerowania bolesnych

¹² Tamże, s. 188.

afektów depresji i niepokoju. To ona daje siłę do porzucenia biernych zależności na rzecz większej aktywności i autonomii. To wszystko daje ta nadzieja, która według Meissnera jest zdolnością wyobrażenia sobie w kategoriach realistycznych i wykonalnych osiągalności przyszłych upragnionych stanów egzystencji i funkcjonowania.

Zakończenie

Niewątpliwą zaletę zaprezentowanych ustaleń Williama Meissnera stanowi ich źródło, którym jest praca z pacjentami połączona z analizą dokonywaną w świetle bogatej spuścizny klasycznej i współczesnej psychoanalizy. Zresztą analizy Meissnera wydatnie dokonania współczesnej psychoanalizy wzbogacają. Aspekt praktyczny przy pozyskiwaniu oryginalnej wiedzy przekłada się na aspekt praktyczny przy jej wykorzystaniu. Mogą to docenić wszyscy, którzy – pracując z pacjentami – szukają nowych perspektyw w możliwości rozumienia swoich pacjentów, ich deficytów nadziei i bolesnych stanów beznadziei. Meissner otwiera nam jednocześnie oczy na nowe horyzonty rozumienia nadziei i beznadziei u każdego człowieka, także tego o stosunkowo zdrowej osobowości. Oswaja nas z myślą, że nadzieja i beznadzieja to normalne cechy naszej ludzkiej kondycji i sytuacji człowieka na ziemi. Pozwala nam w ten sposób przyznać się do nich bez wstydu, w pokorze, aby także w pokorze spojrzeć na nadzieję i beznadzieję u innych. Analizy Meissnera doceniają bowiem nieświadome źródła nadziei i wskazują na ważne ich uwarunkowania w indywidualnej historii jednostki. To jest po prostu tak, że każdy człowiek wchodzi w dorosłe życie z innym, w znacznym stopniu niezależnym od niego, poziomem nadziei.

Dzięki Meissnerowi możemy zobaczyć piękny, niezwykle proces, w którym nadzieja powstaje i rozwija się w człowieku dzięki drugiemu człowiekowi. W ten oto sposób niektórym z nas dane jest być w życiu „rodzającymi nadzieję.“

Bibliografia

- Ericson E.H., *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Non – Violence*, New York 1969.
- Ericson E.H., *Insight and Responsibility*, „Norton“, New York 1964.
- Freud S., *Creative Writers and Day-dreaming*, „Standard Edition“ 1908, 9, s.145.
- Lunch S.J., W.F., *Images of Hope*, Baltimore 1965.
- Marcel G., *The Mystery of being. II. Faith and Reality*, „Regnery“, Chicago 1960.
- Meissner W.W., *Life and Faith. Psychological Perspectives on Religious Experience*, Washington, D.C. 1987.
- Rizzuto A-M., *In Memoriam: Tribute to William W. Meissner, S.J., M.D. 1931–2010*, „Psychoanalytic review“ 2010, Vol. 97, No. 4., pp.iii-vi.
- Stortland E., *The Psychology of Hope*, San Francisco 1969.

PSYCHOLOGY OF HOPE BY WILLIAM W. MEISSNER S.J.

Summary

The article presents significant findings of William W. Meissner who made an effort to clarify the concept of hope and the conditions of its formation and growth.

According to him, the first and most important characteristic of hope is that it is realistic. Hope seeks, imagines and finds the real.

An important aspect of hope is its relation to desire. The ability to hope means the ability to recognize your desires.

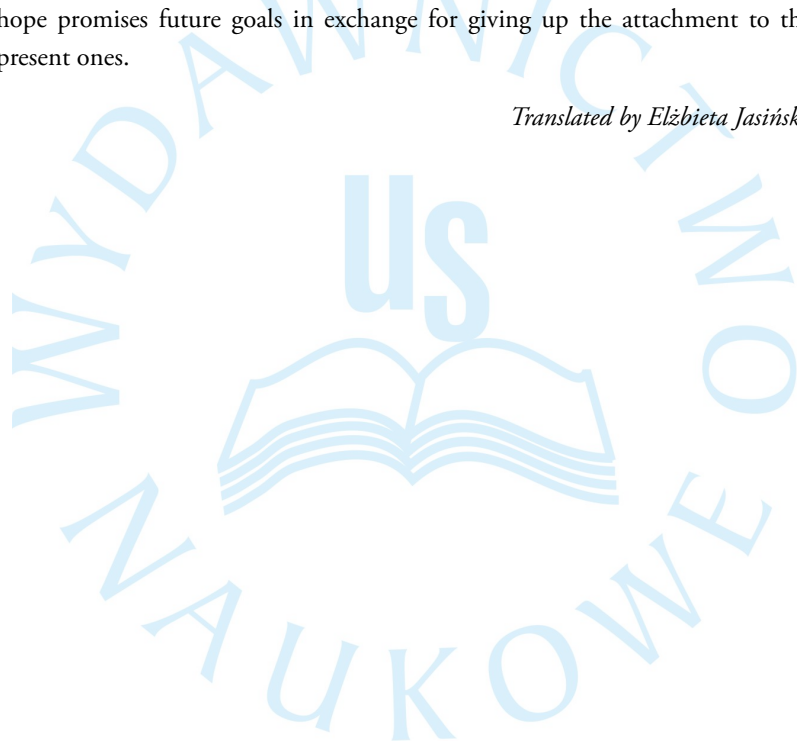
The state of hopelessness is, to some extent, learned by experience. The development of hope needs reinforcements by experiencing success in achieving anticipated objectives both in different periods of childhood and in adulthood.

The decisive role in the development of hope is played by mother`s innate ability to an active response to the signals sent by the infant. As noted by Meissner the element of trust allows the child to establish confidence in a significant other, and the element of hope allows the child to go beyond the basic relation-

ship. The future development of the child depends on this ability to separate himself from a secure connection with the basic objects. The child must be separated from the subject of maternity in order to achieve his own independence and individuality.

Meissner notices a certain psychological law of development valid both for individuals, groups and institutions. Hope is the motive force of change and hope promises future goals in exchange for giving up the attachment to the present ones.

Translated by Elżbieta Jasińska



Piotr Goniszewski
Uniwersytet Szczeciński

**CNOTY, MIDOT I SEFIROT.
SPRAWNOŚCI MORALNE W LITERATURZE ETYCZNEJ
ŻYDOWSKIEGO MISTYCYZMU
NA PRZYKŁADZIE TOMAR DEWORA RAMAKA**

Na gruncie chrześcijańskiej refleksji filozoficznej i etycznej kategoria cnoty stanowi jedno z centralnych pojęć. Zwiążłą jej definicje możemy znaleźć w *Katechizmie według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, autorstwa Tomasza Peguesa OP, stanowiącym kompendium filozofii i teologii tomistycznej w formie literackiej katechizmu:

- *Co należy rozumieć przez osiągnięcie cnoty?*
- To, iż jest to uzyskanie lub wydoskonalenie wszystkich dobrych sprawności, które kierują człowieka ku czynieniu dobra (z. 49–68)
- *Jakie są te dobre sprawności, które kierują człowieka ku czynieniu dobra?*
- Są to skłonności, czy też dyspozycje, które są przyporządkowane różnym władzom, a które powodują, że uczynki tych władz są dobre (z. 55, a. 1–4)
- *Skąd biorą się w tych różnych władzach w człowieku te skłonności i dyspozycje, które kierują ku dobremu działaniu?*
- Biorą się częściowo z samej natury, niekiedy także pochodzą od podmiotu działającego zgodnie z pewną cnotą, a zdarza się jeszcze, że to

Bóg bezpośrednio powoduje powstanie ich w duszy poprzez swoje nadprzyrodzone działanie (z. 43, a. 1–4)¹.

Widzimy więc, że cnoty są stałymi dyspozycjami do czynienia dobra, a ich źródłem są ludzka natura oraz moralna aktywność człowieka. Obok tych przyrodzonych cnót, w refleksji chrześcijańskiej, funkcjonują również tzw. cnoty teologalne, czyli wiara, nadzieja i miłość, których źródłem jest sam Bóg.

W tym miejscu można zadać pytanie, czy na gruncie kultury żydowskiej też mamy do czynienia z pojęciem cnoty? Czy świat judaizmu posługuje się jakimś semantycznym ekwiwalentem pojęcia cnoty? Czy może w zupełnie odmienny sposób kształtuje swoją refleksję nad ludzką moralnością. W związku z tym, że jest to problematyka niezwykle szeroka i przekraczająca ramy artykułu naukowego, niniejszy tekst koncentruje się na etycznej literaturze żydowskiego mistycyzmu, zwanego kabałą. Przedmiotem refleksji jest traktat *Tomar Dewora* Moszego Kordowero. Analizę tego tekstu poprzedzono krótkim wprowadzeniem, zawierającym informacje biograficzne o autorze i jego dziele. Następnie, w oparciu o wybrane fragmenty, dokonana została prezentacja problematyki aretologicznej. Całość rozważań wieńczy uwagi na temat zbieżności i różnic etyki mistycyzmu żydowskiego i chrześcijańskiego, w oparciu o narzędzia hermeneutyczne późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina.

Midot i Sefrot w Tomar Dewora Moszego Kordowero

Mosze ben Jakow Kordowero, nazywany również w judaizmie Ramakiem (akronim od *Rabbi Mosze Kordowero*), urodził się w 1522 roku. Najprawdopodobniej pochodził ze środowiska żydów Sefardyjskich. Nie

¹ T. Pegues, *Katechizm według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Pełka, Ząbki, bdw, s. 87

ma dokładnej informacji dotyczącej miejsca jego urodzenia. Jego życie i działalność były związane z miejscowością Safed (hebr. *Cfat*) w Galilei, w północnym Izraelu. W XVI wieku po Chrystusie miasteczko to stało się centrum myśli kabalistycznej. To właśnie w Safed nauczał Izaak Luria (1534–1572)², twórca tzw. kabały luriańskiej, niezwykle oryginalnego systemu teozoficznego żydowskiego mistycyzmu. Z kabały luriańskiej pochodzą idee takie, jak *cimcum* (samoograniczenie Boga), *szewirat hakelim* (rozbitcie naczyń) czy *tikkun haolam* (naprawa świata), których recepcję odnotowuje się nie tylko w świecie judaizmu, ale również na gruncie filozofii zachodniej. Sam Mosze Kordowero był wielkim systematykiem żydowskiego mistycyzmu i komentatorem *Sefer haZohar* (XIII w. po Chr.), fundamentalnego tekstu kabały, stanowiącego mistyczny komentarz do Tory. Najważniejszym dziełem Moszego Kordowero jest swoiste kompendium kabały pt. *Pardes rimonim*³. Inne jego bardziej znane dzieła to m.in. *Or jakar*, *Elima rabati*⁴, *Sziur koma*⁵, *Tefila leMosze*⁶. Tak twórczość

² Szerzej na temat Izaaka Lurii, jego życia i myśli: G. Scholem, M. Idel, *Luria, Isaac ben Solomon*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 13, Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Waterville, London, Jerusalem 2007, s. 262–267; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 281–316. Doskonały wykład kabały luriańskiej zawiera monografia współczesnego kabalisty: J. Bar-Lew, *Pieśń duszy. Wprowadzenie do żydowskiego mistycyzmu*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2009.

³ M. Kordowero, *Pardes rimonim*, Kraków 1592.

⁴ Tenże, *Elima rabati*, Lwów 1881.

⁵ Tenże, *Sziur koma*, Warszawa 1883.

⁶ Tenże, *Tefila leMosze*, Przemyśl 1892. Szerzej na temat biografii i myśli Moszego Kordowero: J. Ben-Schlomo, *Cordova, Moses ben Jacob*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, t. 5, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Waterville, London, Jerusalem 2007, s. 220–221; I. Robinson, *Moses Cordovero and Kabbalistic Education in the Sixteenth Century*, „Judaism” 1990, 39, s. 155–162; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 280–281; S. Pecaric, *Wstęp*, w: M. Kordowero, *Palma Dewory. Sefer Tomar Dewora*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007, s. 5–11.

Moszego Kordowero charakteryzuje pionier naukowych badań nad kabałą, G. Scholem:

Kordowero jest bez wątpienia najgłębszym spośród teoretyków mistyki żydowskiej. Jako pierwszy usiłował przedstawić proces rozwijania się *sefirot* zachodzący przede wszystkim każdej z nich. Próbował też zinterpretować poszczególne stadia emanacji jako etapy myślenia Boga. (...) U Kordowera szczególnie wyraźnie występuje wewnętrzny konflikt między tendencjami teistycznymi a panteistycznymi w łonie mistycznej teologii kabały. (...) Kulminują się on we wspaniałej formule głoszącej, że „Bóg jest wszelką rzeczywistością, ale nie wszelka rzeczywistość jest Bogiem”, w której – na sto lat przed Spinozą i Malebrnache’em – próbuje Kordowero uchwycić relację świata do Boga⁷.

Dzieło *Tomar Dewora* (po polsku *Palma Dewory*) powstało w drugiej połowie XVI wieku po Chrystusie, a pierwsze drukowane wydanie zostało opublikowane w Wenecji w roku 1587. Od stronu gatunku literackiego mamy do czynienia z mistycznym traktatem etycznym. Utwór ten można podzielić na dwie części. W pierwszej, składającej się na rozdział pierwszy, autor dokonuje mistyczno-etycznej hermeneutyki fragmentu Mi 7,18–20. W drugiej, obejmującej rozdziały od drugiego do dziesiątego, ukazuje etyczne implikacje boskich atrybutów, składających się na drzewo *sefirot*.

W kolejnym punkcie zostaną szczerzej przedstawione te dwa podejścia w traktacie *Tomar Dewora*. Skupimy się na egzegezie wybranych fragmentów z pierwszej i drugiej części, ukazując specyfikę kabalistycznej literatury etycznej.

⁷ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, dz. cyt., s. 280–281.

Komentarz do Mi 7,18–20

Rozdział pierwszy *Tomar Dewora* Mosze Kordowero rozpoczyna się od ukazania źródła i fundamentu wszelkiej aktywności człowieka, w tym aktywności etycznej. Tym źródłem jest Bóg, którego człowiek winien naśladować:

h'dm r'wy šytdmh lqwnw w'z yhyh bswd hšwrh h'lywnh. šlm w dmut

Człowiek powinien naśladować swego Stwórcę, ponieważ wówczas osiągnie on istotę Boskiej Formy, zarówno w obrazie (celem) jak i podobieństwie (demut)⁸.

Fragmety ten nawiązuje do perykopy o stworzenia pierwszej pary ludzkiej z Rdz 1,26–27. Ten tekst biblijny, zaliczany do tzw. tradycji kapłańskiej (P; ok. VI/V w. przed Chr.)⁹, podkreśla wyjątkową pozycję człowieka w Bożym dziele stworzenia. W kontekście Rdz 5,1–3, również pochodzącym ze źródła P, stworzenie człowieka na Boże „podobieństwo” ukazuje, że relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jest analogiczna do relacji pomiędzy ojcem a synem. W Rdz 1,26–27 i 5,1–3 szczególną rolę odgrywa rzeczownik *demut* („podobieństwo”). Warto zauważyć, że autor biblijny nie próbuje wyjaśniać pojęć *demut* („podobieństwo”) i *celem* („obraz”, „podobizna”). Funkcją obu terminów jest uwypuklenie absolutnie wyjątkowej relacji między Bogiem a człowiekiem. Relacji, która wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń. Dla Moszego Kordowero *demut* („podobieństwo”) i *celem* („obraz”, „podobizna”) manifestują się

⁸ M. Kordowero, *Palma Dewory*, s. 17. Innego tłumaczenia pierwszego rozdziału omawianego traktatu dokonał: T. Sikora, *Trzyście miar miłosierdzia*, 10 (1995), s. 60–74. Spółgłoskowy tekst źródłowy *Tomar Dewora* podajemy w transkrypcji na alfabet łaciński. W pozostałej części artykułu stosujemy uproszoną transkrypcję hebrajskich terminów i zwrotów.

⁹ Na temat tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 120–127.

z jednej strony w ciele człowieka (*gwp*), z drugiej strony, w jego uczynkach (*p' wlvwt*)¹⁰. Jednak to właśnie przez uczynki człowiek w pełni naśladuje swojego Stwórcę.

Po tych wstępnych rozważaniach Kordowero przechodzi do tzw. trzynastu boskich atrybutów miłosierdzia (*yg mdwt šl rchmym 'lywnwt*). Ich źródłem jest *sefira Keter* („Korona”). Szerzej zagadnienie boskich *sefirot* zostanie omówione w trakcie analizy drugiej części *Tomar Dewora*. W tym miejscu ograniczymy się jedynie do krótkiej charakterystyki *sefiry Keter*. Tak *sefirę*/atrybut *Keter* definiuje rabin J. Bar-Lew:

„*Sefira Keter* (korona) jest *sefirą* woli, tego aspektu woli Bożej, który powoduje wszystko do istnienia oraz ożywia i obdarza mocą działania. *Sefira Keter* stanowi pierwszą emanację, pierwsze objawienie lub pierwszą iluminację, którą Stwórca, niech będzie błogosławiony, wypromieniował w procesie ujawniania Swej woli Swoim stworzeniom”¹¹.

Rzeczownikiem, którego używa Mosze Kordowero na określenie tych trzynastu boskich atrybutów miłosierdzia jest *mida*. W biblijnym języku hebrajskim *mida* może oznaczać „miarę”, „wielkość”, „pomiar”. Np. w Wj 26,2.8; 36,9.15, w tekstach opisujących tkaniny i nakrycia tzw. namiotu spotkania, rzeczownik *mida* można tłumaczyć jako „wymiar”. Z kolei w Ne 3,11.19–21.24.27.30, przedstawiającym naprawę murów Jeruzalem, *mida* to „odcinek”, „fragment większej długości”. W hebrajszczyźnie pobiblijnej termin *mida* zaczyna oznaczać „atrybut”, „przymiot”, zwłaszcza w kontekście dwóch boskich atrybutów: *midat harachamim* („atrybutu miłosierdzia”) i *midat hadin* („atrybutu sądu”)¹². W żydowskim mistycyzmie te niejako „zewnętrzne” przymioty lub atrybuty Boga stają

¹⁰ Zob. M. Kordowero, *Palma Dewory*, s. 17.

¹¹ J. Bar-Lew, *Pieśń duszy*, s. 103.

¹² Zob. szerzej: A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 2002, s. 45–48.

się częścią systemu boskich *sefirot*, czyli częścią „wewnętrznej” natury bóstwa¹³. Ponadto, w tradycji judaizmu rabinicznego trzynastce atrybutów miłosierdzia wyprowadzano głównie z egzegezy Wj 34,6–7¹⁴. Ich omówienie pojawia się w dziele *More hanewuchim* Rambama (zwanego na zachodzie Majmonidesem)¹⁵. Rambam, który stara się unikać używania antropomorficznego języka w odniesieniu do Boga, wyjaśnia, że o *midot* („atrybutach”) Boga można mówić jedynie analogicznie:

Mędrcy nie mają na myśli, że Bóg rzeczywiście posiada *midot*, lecz że dokonuje On działań podobnych do takich spośród naszych działań, które wywodzą się z pewnych przymiotów, czyli z jakiegoś usposobienia. Nie oznacza to jednak, iż Bóg naprawdę ma owe usposobienia¹⁶.

Natomiast Mosze Kordowero trzynastce boskich atrybutów miłosierdzia wyprowadza z egzegezy Mi 7,18–20:

lpykk r'wy šytdmh 'l p'wlwt hkr, šhn yg mdwt šl rchmym 'lywnwt
wrmwzwt bswd hpšwqym (mykh x, ych-k) „my 'k kmwk nš' 'wn w'br
'l pš' lš'ryt nchltw l' hchzyq l'd 'pw ky chpš chsd hw'; yšwb yrchmww
ykbš 'wnwtnw wtšlyk bmsłwt ym kl ch'tm; ttn 'mt ly'qb chsd l'brhm 'šr
nšb't l'btyny mymy qdm. 'm kn r'wy štms'nh bw yg mdwt 'lw

Człowiek powinien więc naśladować dzieła Keter (Korony, symbolizujące Boską Wolę) w której przejawia się Trzynastce Boskich Atrybutów Miłosierdzia, a do których czyni się aluzję w wersecie: „Któż, Boże, jest jak Ty, który przebacza winę i pomija przestępstwa resztki Swego dzie-

¹³ Więcej na ten temat, szczególnie w odniesieniu do *midat badin*: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 56–78.

¹⁴ I. Singer, J.Z. Lauterbach, *Middot, Shelosh-‘Esreh*, w: *Jewish Encyclopedia* (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10802-middot-shelosh-esreh>): 18.04.2016)

¹⁵ Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. H. Halkowski, U. Krawczyk, Kraków 2008, s. 128–129.

¹⁶ Tamże, s. 128.

dzictwa? On nie trwa w Swoim gniewie na zawsze, bowiem pragnie dobra. Znowu okaże nam miłosierdzie, usunie nasze winy. Wrzucisz w głębinę morza wszystkie ich grzechy. Udzielisz prawdy Jaakowowi, dobroci Awrahamowi, tak jak przysiągłeś naszym Praojcom za dawnych dni” (Miacha 7:18–20). Dlatego też człowiek powinien kształtować w sobie owych Trzyznaście Atrybutów¹⁷.

Midot i Sefrot

Naśladowanie *sefiry Keter* jest określone czasownikiem czasownikiem *ytdmh*, opartym na rdzeniu *dmh* i mogącym oznaczać „naśladowanie”, „imitowanie”, „upodobnianie się”. Ten sam rdzeń pojawia się w przywoływanym już i omawianym rzeczowniku *demut* („podobieństwo”). Warto też zwrócić uwagę, że Mosze Kordowero używa tego samego rzeczownika *p^uwlwt* na określenie ludzkich czynów i aktywności *sefiry Keter*. Ukazuje to specyficzną dla mistyki żydowskiej relację między człowiekiem a Bogiem. Tę rzeczywistość doskonale charakteryzuje Dorota Brylla w swoim artykule poświęconym idei *imitatio Dei* w *Tomar Dewora*:

Doktryna kabalistyczna akcentuje relację między tzw. mikrokosmosem (dominium czysto ludzkim) a makrokosmosem (dominium duchowym, boskim, tu: sefrotycznym). Wszelki czyn dokonywany w świecie ziemskim posiada swoje odbicie w świecie duchowym – i na odwrót. Stąd też człowiek, w wyniku owej korespondencji, ma moc wpływania, poprzez wybierane przez siebie czyny i postępowanie, na rzeczywistość boską. A z uwagi na wartość tej ostatniej, stanowienie przez nią *summum bonum*, jak i z powodu doniosłości faktu istnienia takiej zależności – winien człowiek wybierać jedynie czyny pożądane „z punktu widzenia” Boga¹⁸.

¹⁷ M. Kordowero, *Palma Dewory*, dz. cyt., s. 17–19.

¹⁸ D. Brylla, *Palma Dewory Moszego Kordowera jako egzemplifikacja żydowskiej kabalistycznej doktryny etycznej pod postacią imitatio dei*, „Etyka” 2011, 44, s. 152.

Naśladowanie trzynastu boskich atrybutów miłosierdzia (*yg mdwt šl rchmym ʿlymwwt*), których treść kryje Mi 7,18–20, prowadzi do formowania owych atrybutów w człowieku. Czyny/działania (*pʿwlvwt*) Boga, zawarte w *Keter*, odbijają się w czynach (*pʿwlvwt*) człowieka, tym samym *midot* Boga stają się *midot* człowieka. Należy zauważyć, że w judaizmie rabinicznym rzeczownik *mida* nie tylko jest wykorzystywany przy opisie atrybutów Boga, ale odnoszony jest również do cech człowieka (mPAw 5,13–18)¹⁹.

W dalszej części rozdziału pierwszego *Tomar Dewora* Mosze Kordowero przeprowadza szczegółową analizę trzynastu boskich atrybutów miłosierdzia (*yg mdwt šl rchmym ʿlymwwt*) w oparciu o mistyczną egzegezę poszczególnych fragmentów Mi 7,18–20. Np. trzeci atrybut (*mida*) zawiera się we fragmencie *wʿbr ʿl pšʿ* („pomija przestępstwa”). Ramak podkreśla, że jest to *mdh gdwlh* („wielki atrybut”) i charakteryzuje się tym, że Bóg bez żadnego pośrednictwa przebacza człowiekowi jego grzechy. Rozważania te są wzmocnione argumentem skryptuarystycznym z Ps 130,4; Iz 4,4; Ez 36,25, następnie Kordowero ukazuje implikacje tego atrybutu w życiu moralnym. Postulat naśladowania Boga wiąże się z analogicznym odpuszczaniem i naprawianiem przez człowieka grzechów popełnionych przez innych. Jednocześnie, jeżeli człowiek uformuje w sobie ten typ *mida*, będzie w stanie sam unikać grzechów²⁰.

Podobnie Ramak przedstawia pozostałe atrybuty (*midot*) miłosierdzia, rozpoczynając od ich boskiej rzeczywistości, a następnie pokazując ich aplikację w postępowaniu człowieka.

W drugiej części *Tomar Dewora*, rozdziały 2–10, przedmiotem refleksji stają się boskie *sefirot* (lp. *sefira* /lm. *sefirot*) i ich etyczne implikacje dla

¹⁹ Polskie przekłady traktatu Miszny *Pirke Awot. Pręty ʿbwt Sentencje Ojców*, tłum. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005; *Sentencje ojców. Pirke Awot. Z komentarzem Pawła Śpiwaka*, tłum. M. Friedman, Kraków 2014.

²⁰ Zob. M. Kordowero, *Palma Dewory*, dz. cyt., s. 25.

ludzi. Teozoficzne spekulacje na temat *sefirot* są cechą charakterystyczną żydowskiej mistyki zwanej kabałą. Po raz pierwszy o dziesięciu *sefirot* jest mowa w *Sefer Jecira* (II–IV w. po Chr.)²¹, w tekście tym, obok dwudziesty dwóch litera alfabetu hebrajskiego, pełnią funkcję fundamentalnych elementów wszechświata, są jego praliczbami (*Sefer Jecira* 1.2). Istnieje kilka hipotez dotyczących etymologii rzeczownika *sefira*. Najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie wiąże się z rdzeniem *spr* „liczyć”, „mierzyć”, jak np. w rzeczowniku *mispar* („liczba”)²². Ponadto, Gershom Scholem podkreśla, że nie należy wiązać hebrajskiego rzeczownika *sefira* z greckim *sphaira* („sfera”)²³. Od średniowiecza *sefirot* stają się kluczowym motywem teozoficznych spekulacji. Nie ma jednak jednoznaczności, co do natury *sefirot*. Moshe Idel wskazuje cztery główne kierunki ich interpretacji w myśli kabalistycznej: *sefirot* jako istota boskości; *sefirot* jako instrument lub naczynia; *sefirot* jako formy boskiej immamencji; *sefirot* w człowieku²⁴. Jak wskazuje izraelski badacz, M. Kordowero dokonał ważnej syntezy trzech pierwszych ujęć: „Jeszcze później owe przeciwstawne poglądy połączono ze sobą w ramach teozofii r. Mojżesza Kordowero. Od tego czasu głównym elementem kabalistycznej teozofii stanowiło współistnienie koncepcji *sefirot* jako istoty boskości oraz *sefirot* jako instrumentów i naczyń”²⁵.

²¹ Polskie przekłady tego proto-kabalistycznego dzieła: *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia*, tłum. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, Warszawa 2005; *Księga Jecirah. Klucz kabaly*, tłum. M. Prokopowicz, Warszawa 1994.

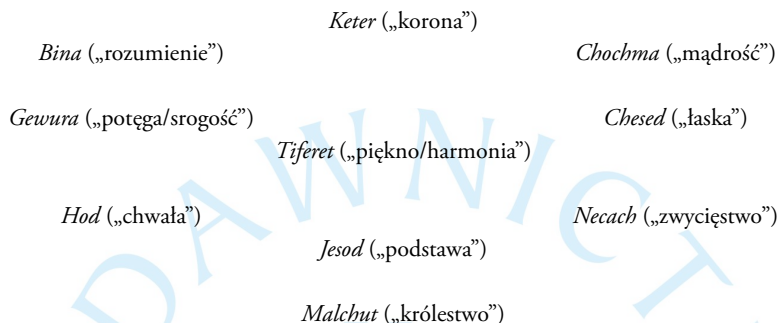
²² Szerzej na temat *sefirot* w *Sefer Jecira*: A. Kaplan, *Sefer Jetzirah. The Book of Creation*, Boston–York Beach 1997, s. 23–25; D. Brylla, *Sefer Jecira. Rys historyczny i bibliograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2011, 25, s. 33–34.

²³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 230.

²⁴ M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 254–288.

²⁵ Tamże, s. 255.

Strukturę dziesięciu *sefirot* przedstawia się w ramach tzw. drzewa *sefirot*:



W refleksji kabalistycznej rozważa się relacje między poszczególnymi *sefirami*; układy *sefir*; a także relacje pomiędzy prawą stroną *sefir*, stroną „łaski” (*chochma*, *chesed*, *necach*), lewą stroną, stroną „sprawiedliwości” (*bina*, *gewura*, *hod*) oraz środkowymi, harmonizującymi prawą i lewą (*tiferet*, *jesod*, *malchut*)²⁶.

W rozważaniach nad etycznymi implikacjami *sefirot* skoncentrujemy się na rozdziale piątym, w którym przedstawiono refleksję nad *sefirą Chesed* („łaska/miłosierdzie”). Mosze Kordowero stwierdza:

kysd yrgyl h'dm 'šmw bmdt hchsd. 'yqr knyst h'dm 'l swd hchsd hw',
 l'hwb 't d' tklyt 'hbh, šl' ynyc 'bwtdw lšwm sybh. mpyň š'yn dbr n'hb
 'šlw kll l'rk 'hbtw ytbrk. wlz ytn tchlh šrky 'bwtdw, w'chr kk hmwr
 yhyh lš'r hšrkym. Wthyh h'hbh hz't tqw'h blbw, byn yqbl twbwt m't hqhb
 wbyn yqbl yswryn wtwkchwt, ychšm l'hbh lw

W jaki sposób człowiek winien zaczepić w sobie atrybut Chesed (miłującej dobroci). Głównym sposobem wtajemniczenia w praktykowanie prawdziwej Chesed (miłującej dobroci) jest miłość do Boga tak bezgraniczna, że nie pozwalająca na porzucenie Jego służby pod żadnym po-

²⁶ Więcej na te tematy: M-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty*, tłum. K. Pruska, K. Pruski, Warszawa 2006, s. 203–259; J. Bar-Lew, *Pieśni duszy*, s. 112–148.

zorem, ponieważ w porównaniu z Jego miłością, niech będzie błogosławiony, każda inna miłość pozbawiona jest wartości. Dlatego człowiek powinien najpierw wypełnić wszystko, czego wymaga służba Bogu, a wówczas pozostała część może zostać spożytkowana na inne cele. Miłość ta powinna trwać w jego sercu bez względu na to, czy otrzymuje od Świętego, niech będzie błogosławiony, dobre rzeczy, czy też napomnienia i cierpienie. Wszystko bez różnicy powinien uważać za wyraz Bożej miłości do siebie²⁷.

Czynność nabywania *chesed* jest określona w podtytule rozdziału za pomocą czasownika *yrgyl* (koniugacja *hifil*), opartego na rdzeniu *rgl*, oznaczającym „ćwiczyć się”, „przyswajać sobie”. Zwróćmy uwagę, że autor mówi o *mdt hchsd* („atrybucie łaski/miłosierdzia”). *Sefirot* są zatem opisywane również przez rzeczownik *midot* („atrybuty”). Człowiek powinien wchodzić w tajemnicę (*swd*) atrybutu łaski/miłosierdzia (*mdt hchsd*) przez bezgraniczną miłość do Boga (*l'hubb 't d' tklyt 'hbh*). Ta miłość wyraża się przede wszystkim poprzez służbę Bogu (*'bwldh*). Rzeczownik *awoda* w BH może oznaczać po prostu zwykłą pracę lub służbę, jak np. w Rdz 29,27; 30,26; Wj 6,9. Używany jest również na określenie sprawowania kultu w Namiocie Spotkania lub/i w Świątyni (Lb 3,7n;). Podobne znaczenie ma ten termin również w języku hebrajski pobiblijnym²⁸. Należy pamiętać jednak, że w judaizmie rabinicznym, w kontekście braku Świątyni, ekwiwalentem liturgii świątynnej stały się oficjalne akty religijne, takie jak publiczne modlitwy²⁹. Stąd *awoda* oznacza nie tylko kult

²⁷ M. Kordowero, *Palma Dewory*, dz. cyt., s. 99.

²⁸ Zob. *awoda*, w: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London–New York 1903, s. 1036.

²⁹ Szerzej na temat formowania się judaizmu rabinicznego po powstaniu żydowskim przeciwko Rzymowi: L.I.A. Levine, *Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70–135)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Schanks, tłum. W. Chro-

świętynny, ale odnosi się również do różnych przejawów religijności człowieka. Miłość do Boga implikuje całkowite zaufanie woli Stwórcy. Mosze Kordowero podkreśla, że wierny powinien akceptować nie tylko rzeczy dobre, ale również trudności i cierpienia, które go spotykają. To z kolei jest wyrazem miłości Boga do jego osoby (*'hbb lw*). Praktykowanie *midat chesed* jest zatem związane z interakcją między miłością człowieka do Boga i miłością Boga do człowieka. Tak opisuje Mosze Kordowero ten swoisty mistyczny „paralelizm” w relacji Bóg-człowiek:

w'th šryk ld't kmh hn mdwt gmylwt chsdym bbnv 'dm, wkwlm y'sh 'm
qwnw lm'lh, 'm yršh lqnwt mdt hchsd

Ważne przy tym, by znać różne rodzaje aktów miłującej dobroci, których może dokonać człowiek, aby mógł on dokonywać przez nie odpowiednich aktów dla Stwórcy w górze, jeśli pragnie uzyskać atrybut Chesed³⁰.

W przytoczonym powyżej cytacie ukazuje się teurgiczne rozumienie ludzkiej aktywności, o czym wspomiano już wyżej³¹. Praktykowanie różnych *midot* związanych z *sefirot* Chesed oddziałuje nie tylko na kondycję moralną człowieka, ale ma również realny wpływ na strukturę *sefirot* samego Boga. Mosze Kordowero nawiązuje do klasycznej idei kabalistycznej, silnie eksponowanej np. w *Sefer haZohar*, „to co na górze-to co na dole”, charakteryzującej relację człowiek-Bóg, świat doczesny-świat transcendentny³². Nabywanie *midat Chesed* (*lqnwt mdt hchsd*) związane jest z takimi czynami, jak: przygotowanie odpowiednich warunków

stowski, Warszawa 2013, s. 211–247; S.J.D. Cohen, *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135–220)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, dz. cyt., s. 317–354.

³⁰ M. Kordowero, *Palma Dewory*, dz. cyt., s. 101

³¹ Szczegółowa analiza teurgicznego charakteru kabały oraz geneza tego zjawiska: M. Idel, *Kabala*, dz. cyt., s. 293–367.

³² Zob. np. I. Kania, *Opowieści Zoharu. O kabale i Zoharze*, Kraków 2005, s. 21–24; 131–132.

dla rodzącego się dziecka; obrzezanie dziecka³³; odwiedzanie i leczenie chorych³⁴; dawanie jałmużny; goszczenie odwiedzających; zajmowanie się zmarłymi³⁵; przyprowadzenie panny młodej pod *chupę*³⁶; jednanie ludzi³⁷. Praktycznie wszystkie te czyny mieszczą się w ramach *halachicznego* sposobu życia, czyli życia opartego o rabiniczną wykładnię Tory. Kiedy człowiek wykonuje powyższe *micwot* („przykazania”), w świecie *sefirot* mają miejsce różne interakcje pomiędzy poszczególnymi *sefram*. Tak np. Mosze Kordowero przedstawia efekt „w świecie górnym”, wypełnienie *micwy* związanej z *brit mila* („przymierzem obrzezania”):

*Lmwl 't hwld, hyynw l'šwt ktqwnw wmswtyw, škl 'y'zh šd qlyph w'rlh
hmtplt 'l hyswd ymwl 'wth*

Obrzezanie dziecka oznacza wykonanie analogicznego aktu wobec Stwórcy w górze, z zachowaniem całej wspaniałości tegoż przykazania, przez obrzezanie (to jest usunięcie) każdego aspektu kelipy („skorupy” nieczystości) lub „napletka”, który przyłgnął do Jesod³⁸.

³³ Na temat obrzezania w ST i judaizmie: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t.1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 56–58; S.P. De Varies Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Warszawa 2001, s. 251–274; N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2002, s. 97–101.

³⁴ Więcej na temat odwiedzania chorych: S.P. De Varies Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 345–353.

³⁵ Szczegółowe informacje dotyczące śmierci i pogrzebu w ST i judaizmie rabinicznym: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 66–71; S.P. De Varies Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 343–345, 357–405; N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, dz. cyt., s. 119–125; B. Pash, E. Gordon, *Modlitwy na cmentarzu i zwyczajne pogrzebowe*, Kraków 2009.

³⁶ Małżeństwo w okresie starożytnym i późniejszym judaizmie przedstawiają: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 34–48; S.P. De Varies Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 285–319; N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, dz. cyt., s. 109–116; E. Gordon, *Błogosławieństwa ślubne*, Kraków 2008.

³⁷ M. Kordowero, *Palma Dewory*, dz. cyt., s. 101–115.

³⁸ Tamże, s. 103.

Nie wchodząc w szczegóły związku obrzezania z *sefira Jesod* („fundament”), która w antropomorficznej symbolice kabaly oznacza męski narząd płciowy³⁹, widzimy jak czyny człowieka w świecie doczesnym oddziałują w świecie *sefirot*. Nabywanie *midat Chesed* (*lqnwt mdt hchsd*), podobnie jak innych *midot*, służy nie tylko człowiekowi i jego moralnemu rozwojowi, ale ma charakter kosmiczny. Jest to proces naprawy (*htyqwn h' lywn*) *sefirot* samego Boga.

Midot i cnoty – podsumowanie

Nasze rozważania rozpoczęliśmy od krótkiej definicji cnoty w rozumieniu chrześcijańskiej filozofii i teologii, zaczerpniętej z *Katechizmu według Summy Teologicznej Tomasza z Akwinu* T. Peguesa OP. Czy tę koncepcję można porównać z żydowskimi pojęciami *midot* i *sefirot*? Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu, opierając się na narzędziach hermeneutycznych późnej filozofii L. Wittgensteina. Przyjmijmy zatem, że tomistyczna filozofia moralna oraz kabalistyczna etyka są pewnymi grammi językowymi (*Sprachspiele, language-games*). Tak austriacki filozof charakteryzuje grę językową: „Grą językową» nazywać też będą całość złożoną z języka i czynności, w które jest on wpleciony” (PI 7)⁴⁰. Na grę językową składa się zatem pewien język i powiązany z nim sposób życia (*Lebenform, way of life*): „Termin «gra językowa» ma tu podkreślić, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności,

³⁹ Na temat seksualnej symboliki w kabale, zwłaszcza zaś w *Zoharze*: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, dz. cyt., s. 250–254; tenże, *O mistycznej postaci bóstwa*, dz. cyt., s. 121–126.

⁴⁰ Polskie tłumaczenie *Dociekań filozoficznych* (PI – *Philosophical Investigations*): L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005. Przy cytowaniu i nawiązaniach do pierwszej części PI stosuje się numery paragrafów, a nie numery stron. Szczegółowe omówienie „gier językowych” w filozofii L. Wittgensteina: H-J. Glock, *Słownik wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 123–132.

pewnego sposobu życia” (PI 23). Oczywiście zdajemy sobie sprawę z niechęci L. Wittgensteina do metafizyki, a bez wątpienia refleksje tomistyczne i kabalistyczne mają charakter metafizyczny. Musimy jednak pamiętać, że walka Wittgensteina z metafizycznym użyciem języka wiązała się z roszczeniami filozofii do naukowości, w stylu nauk przyrodniczych⁴¹. Jednak ani św. Tomasz z Akwinu, ani kabaliści pokroju Moszego Kordowero nie rościli sobie pretensji do naukowości ich systemów, bo w ich czasach naukowa metoda przyrodoznawstwa po prostu jeszcze nie istniała. Nie wchodząc w szczegóły tej problematyki, która nie jest bezpośrednio związana z niniejszymi rozważaniami, musimy jednak pamiętać, że język tomistycznej filozofii moralnej i język kabalistycznych traktatów etycznych był i jest zrozumiały dla uczestników odpowiednich sposobów życia (*Lebensform, way of life*). Abstrahujemy więc od epistemologicznego i logicznego wartościowania tych gier językowych, a traktujemy je po prostu jako pewne, istniejące formy komunikacji. Filozof chrześcijański i kabalista uczestniczą zatem w konkretnym sposobie życia, który wyraża się m.in. w kreślonych praktykach społecznych związanych z ich religiami, w korzystaniu z określonych tekstów uważanych za normatywne i autorytatywne (np. *Biblia, Talmud, Zohar* dla kabalisty), czytaniu dzieł pewnego typu, a pomijaniu innych (np. lektura Arystoteles, św. Augustyn i Pseudo-Dionizego Areopagity dla tomisty). Ten sposób życia wiąże się ze specyficznym językiem, zrozumiałym dla jego użytkowników, który tworzy pewne „systemy” metafizyczne. Widzimy więc, że kształtowanie przez człowieka *midot*, przez naśladowanie *midot* Boga, wiąże się nierozzerwalnie z *halachicznym* i kabalistycznym sposobem życia. Natomiast kształtowanie i formowanie cnót przyrodzo-

⁴¹ Na temat stosunku L. Wittgensteina metafizyki zob. np.: M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001. Problem terapeutycznego charakteru filozofii Wittgensteina: P. Dehnel, *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu” do „Dociekań filozoficznych” – studia*, Warszawa 2013; A. Crary, R. Read, *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, P. Dehnel (red. naukowa. wyd. polskiego), Wrocław 2009.

nych i teologalnych, opisywanych przez tomistyczną filozofię moralną, jest nierozzerwalnie związane z aktywnym życiem w chrześcijańskiej wspólnotcie Kościoła. Porównywanie tych dwóch gier językowych nie może być więc prostym przyporządkowaniem *midot* cnotom, ponieważ używanie pojęcia *midat* nie jest tożsame z używaniem pojęcia cnota. Nie chodzi o prostą translację między hebrajskim terminem a jego odpowiednikiem w innym języku. Możemy jedynie *pokazać* te dwie gry językowe i towarzyszące im dwa sposoby życia oraz porównywać, korzystając z techniki tzw. podobieństw rodzinnych (zob. PI 66-67). Istnienie pewnych elementów podobnych w chrześcijańskiej etyce cnot i etyce *midot* wiąże się z tym, że człowiek jest istotą moralną, która po prostu potrzebuje jakiś norm postępowania oraz z historycznym związkiem pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem rabinicznym. Obie religie mają wspólne źródło, którym jest wiara biblijnego Izraela. Ponadto przez wieki te dwie wspólnoty religijne koegzystowały ze sobą. Abstrahujemy w tym miejscu od teologicznego pytania o prawdziwość poszczególnych systemów wierzeń, ponieważ jest to problematyka rozstrzygana wewnątrz danego systemu religijnego⁴².

Przykład traktatu *Tomar Dewora* Moszego Kordowero ukazuje specyfikę języka żydowskiej refleksji nad etyką. Człowiek kształtuje swoją postawę moralną, nabywając pewne „atrybuty”, „cechy”, „miary”, określane terminem *midal midot*. Ich źródłem są *midal midot* samego Boga, związane z systemem *sefirot*. Etyczna aktywność człowieka nie ogranicza się jednak tylko do postępu samego człowieka, ale ma realny wpływ na teozoficzną strukturę boskich *sefirot*. Innymi słowy: nie tylko człowiek potrzebuje Boga, ale również objawiający się poprzez *sefirot* Bóg potrzebuje człowieka.

⁴² Szczegółowe omówienie związku pomiędzy filozofią, uprawianą w duchu L. Wittgensteina, a naukami społecznymi: P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995. P. Winch jest reprezentantem „Wittgensteinowskiego fideizmu”, nurtu w anglosaskiej filozofii religii, bazującego na późnej myśli L. Wittgensteina: J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków 2011.

Bibliografia

- Bar-Lew J., *Pieśń duszy. Wprowadzenie do żydowskiego mistycyzmu*, tłum. J. Bi-
ałek, S. Pecaric, Kraków 2009.
- Ben-Schlomo J., *Cordovero, Moses ben Jacob*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edi-
tion*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 5, Detroit, New York, San Francis-
co, New Haven, Waterville, London, Jerusalem 2007, s. 220–221.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*,
Warszawa 2000.
- Brylla D., *Palma Dewory Moszego Kordowera jako egzemplifikacja żydowskiej ka-
balistycznej doktryny etycznej pod postacią imitatio dei*, „Etyka” 2011, 44,
s. 148–168.
- Brylla D., *Sefer Jecira. Rys historyczny i bibliograficzny*, „Poznańskie Studia Teolo-
giczne” 2011, 25, s. 7–36.
- Cohen A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów doty-
czących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 2002.
- Cohen S.J.D., *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135–220)*, w: *Chrze-
ścijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*,
red. H. Schanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013. s. 317–354.
- Crary A., Read R., *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, P. Dehnel (red. naukowa. wyd.
polskiego), Wrocław 2009.
- De Varies Mzn S.P., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Warsza-
wa 2001.
- de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Dehnel P., *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu” do „Dociekań filo-
zoficznych” – studia*, Warszawa 2013.
- Glock H-J., *Słownik wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, War-
szawa 2001.
- Gomułka J., *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kra-
ków 2011.
- Gordon E., *Błogosławieństwa ślubne*, Kraków 2008.
- Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.

- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumum, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London–New York 1903.
- Kameraz-Kos N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2002.
- Kania I., *Opowieści Zoharu. O kabale i Zoharze*, Kraków 2005.
- Kaplan A., *Sefer Jetzirah. The Book of Creation*, Boston–York Beach 1997.
- Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*, Jerusalem 1987.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., red., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.
- Kordowero M., *Elima rabati*, Lwów 1881.
- Kordowero M., *Palma Dewory. Sefer Tomar Dewora*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007.
- Kordowero M. *Pardes rimonim*, Kraków 1592.
- Kordowero M., *Sziur koma*, Warszawa 1883.
- Kordowero M., *Tefla leMosze*, Przemyśl 1892.
- Księga Jecirah. Klucz kabaly*, tłum. M. Prokopowicz, Warszawa 1994.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.
- Levine L.I.A., *Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Schanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 211–247.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. H. Halkowski, U. Krawczyk, Kraków 2008
- Ouaknin M-A., *Tajemnice kabaly*, tłum. K. Pruska, K. Pruski, Warszawa 2006.
- Pash B., Gordon E., *Modlitwy na cmentarzu i zwyczaje pogrzebowe*, Kraków 2009.
- Pecaric S., *Wstęp*, w: M. Kordowero, *Palma Dewory. Sefer Tomar Dewora*, tłum. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007, s. 5–11.
- Pegues, *Katechizm według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Pelka, Ząbki bđw.
- Pirke Awot. Prąy 'bwt Sentencje Ojców*, tłum. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005.

- Robinson I., *Moses Cordovero and Kabbalistic Education in the Sixteenth Century*, „Judaism” 1990, 39, s. 155–162.
- Scholem G., Idel M., *Luria, Isaac ben Solomon*, w: *Encyclopedia Judaica. Second edition*, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, t. 13, Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Waterville, London, Jerusalem 2007, s. 262–267.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010.
- Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia*, tłum. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, Warszawa 2005.
- Sentencje ojców. Pirke Awot. Z komentarzem Pawła Śpiewaka*, tłum. M. Friedman, Kraków 2014.
- Sikora T., *Trzyście miar miłosierdzia*, 10 (1995), s. 60–74.
- Singer I., Lauterbach J.Z., *Middot, Shelosh-‘Esreh*, w: *Jewish Encyclopedia* (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10802-middot-shelosh-esreh>: 18.04.2016).
- Soin M., *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001.
- Winch P., *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005.

VIRTUES, MIDOT AND SEPHIROT.

MORAL HABITS IN THE ETHIC LITERATURE OF THE JEWISH MYSTICISM ON MOSHE CORDOVERO *TOMAR DEVORAH*

Summary

The following article discusses two concepts of ethics of Jewish mysticism, *midot* (“attribute”) and *sephirot* („feature”, “characteristic”, “attribute”), in the book of Moshe Cordovero, called *Tomar Devorah* (16th AD). In the first chapter we present short biography of the Moshe Cordovero and introduction to the

Tomar Devorah. Next chapter contains two sections. The First section focuses on the mystical exegesis of the Mi 7,18–20 in *Tomar Devorah*. Moshe Cordovero shows the thirteen attributes of the God's mercy (*yg mdwt śl rchmym 'lywnwt*). The Second section presents the relationship between human and divine attributes (*midot*) based on *sefirah Chesed* ("attribute of mercy"). When the human acts morally acquires not only its ethical attributes, but affects the attributes of the divine system of the *sefirot*. In the summary we show the relationship between the Christian virtues and the Jewish *midot* in the light of the late Wittgenstein's philosophy.

Translated by Piotr Goniszewski



Marcin Cholewa, Marek Gilski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

OD JEZYKA DO MĄDROŚCI. JANA CHRYZOSTOMA MODEL WYCHOWANIA

Wagę, jaką Jan Chryzostom przykładał do wychowania dzieci, dobrze odzwierciedla przytoczony poniżej fragment:

Wszak nasze dzieci mają dla nas mniejszą wartość niż bydło. Bardziej dbamy o konie i o osły niż o dzieci. Gdy ktoś ma muła, stara się znaleźć dla niego jak najlepszego woźnicę, (nie nazbyt surowego), nie złodzieja ani pijaka, lecz biegłego w swym zawodzie. Gdy zaś trzeba zatroszczyć się o nauczyciela dla duszy dziecka, bierzemy pierwszego lepszego, jaki się nawinie (Chociaż nie ma trudniejszego nad to zajęcia). Cóż może być równego sztuce kształcenia duszy i formowania umysłu młodego człowieka? Kto ją posiada, powinien dokładać większego starania niż jakikolwiek malarz czy rzeźbiarz¹.

Myśl wypowiedziana przed szesnastu wiekami, a tak dziś aktualna.

Czym jest sam proces wychowawczy widziany przez Jana Chryzostoma w perspektywie chrześcijańskiej, jakie ma aspekty, jakie etapy, jakie zasady powinny występować w tej trudnej sztuce kształtowania ludzkiej

¹ J. Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część druga: homilie 41–90*, Kraków 2001, s. 225.

duszy, a wreszcie, do czego wychowanie powinno prowadzić? To tylko nieliczne z ważnych pytań, na jakie stara się odpowiedzieć św. Jan Chryzostom w traktacie *O wychowaniu dzieci*.

Dla Jana Chryzostoma podstawowym środowiskiem wychowawczym jest dom rodzinny. To on widział w rodzinie wielką siłę, dlatego jako pierwszy nazwał ją „domowym kościołem”.

Jest więc zrozumiałe, że jako najważniejsze zadanie rodziców (w szczególności ojca) wskazywał wychowanie dzieci, to oni byli kluczowymi wychowawcami. To oni mają bowiem uformować ze swoich dzieci, jak pisał, „chrystusowych atletów”, ludzi dojrzałych, odpowiedzialnych i odważnych. Na jego zdecydowane i konsekwentne podejście do wychowania wpływ wywarło z pewnością jego dawne mniszę życie. Jako chrześcijanin w procesie wychowawczym zwracał uwagę na znaczenie aspektu religijno-moralnego, pozostawiając nieco w cieniu wymiary fizyczny i intelektualny, które w ówczesnym społeczeństwie i tak były mocno promowane.

Sam miał świadomość, że między wychowaniem w epoce klasycznej a wychowaniem chrześcijańskim nie ma wielu różnic, co do metody, są natomiast istotne różnice, co do treści, która jasno wynikają z celu wychowania. Dla Jana Chryzostoma wychowanie dziecka było zawsze kierowaniem go ku Bogu².

Główne zręby swojej myśli zawarł w traktacie *O wychowaniu dzieci*, który stanowi najstarszy całościowy, chrześcijański wykład o zasadach wychowania dziecka w rodzinie. Powstał wkrótce po 386 roku, a składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej (rozdz. 1–15) Jan Chryzostom ukazuje negatywne skutki związane z dążeniem człowieka do uznania i chwały. Zwraca uwagę, że prawdziwa droga do dojrzałości człowieka nie polega na dążeniu do uznania, prestiżu czy luksusu, lecz koncentruje się na zachowaniu dystansu wobec dóbr materialnych. W drugiej zaś czę-

² J. Krykowski, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: J. Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 17–43.

ści (rozdz. 16–90) zwraca uwagę na konieczność kształcenia moralnego i duchowego w domu rodzinnym. W tekście sygnalizuje też, na czym w szczególności polega jego propozycja wychowawcza³.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie modelu wychowania oryginalnie ujętego przez Jana Chryzostoma. By przybliżyć wychowawczą myśl patriarchy Konstantynopola, tekst podzielono na dwie części. W pierwszej ukazano zostanie tworzenie tzw. prawa bram miasta, w drugiej zaś tworzenie prawa domu obywateli.

1. Wychowywanie dziecka to tworzenie prawa bram miasta

Jan Chryzostom⁴ w tekście *O wychowaniu dzieci*⁵ w oryginalny sposób patrzy na dziecko i na jego duszę. Mówiąc o wychowanku, odwołuje się bowiem do obrazu, jakim jest miasto i sposób jego funkcjonowania. Według jego pomysłu wychowawca jest królem, rządcą, którego obowiązkiem jest dbanie o właściwe wybudowanie miasta i o wyposażenie go w potrzebne prawa. Tak bowiem kształtuje się jego dobrostan⁶.

Czym jest miasto? Miasto to twierdza otoczona murami, w których wykute są bramy, przez nie wchodzi i wychodzą obywatele miasta i goście. W mieście znajdują się także odpowiednie budynki przeznaczone dla

³ J. Naumowicz, *Jan Chryzostom – życie i działalność*, w: J. Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 13.

⁴ Jan Chryzostom, patriarcha Konstantynopola, wielki mówca i duszpasterz. Urodził się w Antiochii ok. 350 roku. Wiedzę zdobywał u boku wielkich mistrzów Andragatiosa i Libaniosa. Studiował Biblię i rozwijał duchowość u Diodora i Kartariusza. Następnie wiódł życie pustelnicze. Został kapłanem w Antiochii i biskupem Konstantynopola w 397 roku. Zmarł na wygnaniu w Komanie Pontyjskiej 14 września 407 roku (J. Naumowicz, *Jan Chryzostom – życie i działalność*, w: J. Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 9–12).

⁵ J. Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: J. Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 73–105.

⁶ Tamże, s. 82–83.

mieszkańców. Wreszcie miasto to obywatele, którzy w nim żyją. Obywatele zaś to różni ludzie: uczciwi i nieuczciwi, pracowici i leniwi, to ludzie o różnych profesjach, są w nim żołnierze, zarządcy, urzędnicy.

W sposób analogiczny do funkcjonowanie miasta należy patrzeć na wychowanka – on też jest miastem otoczonym murami, w których znajdują się bramy. W dziecku znajdują się także budynki mieszkalne i w nim zamieszkują różni obywatele, czyli różne jego myśli i uczucia. Jedni obywatele, jak żołnierze, walczą z niesprawiedliwością i złem, inni, jak urzędnicy, troszczą się o to, co dotyczy ciała, jeszcze inni, podobnie jak urzędnicy, wydają zarządzenia. Są jednak i tacy, którzy mogą doprowadzić do zniszczenia miasta i do chaosu wśród szlachejnych obywateli.

Jak pisze Jan Chryzostom, aby miasto mogło dobrze funkcjonować, potrzebne są odpowiednie prawa, które umożliwiają usunięcie lub niewpuszczenie do miasta złych obywateli, a pozostawienie i wsparcie tych, którzy troszczą się o jego rozwój. Chodzi bowiem o to, by obywatele źli i nieodpowiedzialni nie zdominowali miasta i nie doprowadzili go do upadku.

Konieczne miejskie prawa muszą więc dotyczyć jego bram i domów, które się w nim znajdują. Te prawa powinny być jasne i w miarę surowe, ich przekroczenie zaś powinno się wiązać z karą.

Korzystając z tej analogii, Jan Chryzostom wskazuje, że dziecko jest właśnie owym nowo założonym miastem, które w swe mury przyjmuje różnych osadników. Jedni obywatele są młodzi i łatwo można nimi rządzić, inni to starcy ze swoimi przywarami, których niełatwo zmienić.

Miasto otoczone jest murem, w którym znajduje się pięć bram – są to ludzkie zmysły: słuch, węch, wzrok, dotyk i język, czyli nasza mowa. Choć mowa nie jest ujmowana jako zmysł, to jednak jest traktowana jako pierwsza i podstawowa brama miasta. To właśnie przez te bramy wchodzi i wychodzą obywatele, to znaczy wchodzi do miasta jego zguba lub błogosławieństwo.

1.1. Brama języka

Pierwsza, kluczowa brama, na jaką zwraca uwagę Jan Chryzostom, to brama języka, brama mowy, którą określa jako „złotą bramę”⁷. Przez nią powinni przechodzić tylko godni obywatele. Przez tę bramę obywatele mogą tylko wychodzić na zewnątrz miasta. Stąd też jest ona tak ważna, bo ukazuje jego obywateli. Jan Chryzostom zwraca więc szczególną uwagę na troskę o mowę dziecka. Przez złotą bramę nie mogą przechodzić źli obywatele w postaci słów obraźliwych, słów gniewu, lekceważenia, słów nieprzyzwoitych czy słów wulgarnych.

Prawa tej bramy muszą być przestrzegane. Zdecydowanie więc mówi o potrzebie właściwego zwracania uwagi i właściwego karcenia, by dziecko nie sprawiało przykrości innym, by nie ubliżało, by unikało kłótni. Troska o tę bramę winna być podejmowana od samego początku.

Ponieważ jest to brama trudna, konieczna jest tu wychowawcza wytrwałość i wypracowywanie właściwych przyzwyczajeń w dziecku, które z czasem powinny się stać jego drugą naturą.

1.2. Brama słuchu

Drugie wejście do miasta to brama słuchu⁸, jak pisze Jan Chryzostom, znajduje się ona bardzo blisko bramy języka. Tu jednak, przeciwnie niż przy złotej bramie, obywatele mogą tylko wchodzić do wnętrza.

Według Jana Chryzostoma ten, kto skupi się właściwie na tej bramie, będzie miał niewiele problemów w bramie złotej. Ten bowiem, kto nie słucha rzeczy nieprzyzwoitych, nieprzyzwoitych też nie mówi. Zatem wychowanie dziecka powinno powierzać się tylko człowiekowi szlachet-

⁷ Tamże, s. 83–85.

⁸ Tamże, s. 85–92.

nemu. Tylko on zadba właściwie o prawa tej bramy i nie dopuści do wtargnięcia złych przybyszów do serca miasta.

Ważna jest nie tylko sama mowa kierowana do dziecka, ale także troska o dobór właściwych opowiadań, dziś dodalibyśmy właściwych obrazów, którymi dziecko jest karmione. Ludzie, którzy są wulgarni lub opowiadają złe rzeczy, nigdy nie powinni mieć kontaktu z dziećmi.

1.3. Brama powonienia

Trzecie drzwi do miasta to brama powonienia⁹. W opinii Jana Chryzostoma może to być brama bardzo niebezpieczna, jeśli nie zostanie zabezpieczona właściwymi prawami. Pozornie wydaje się, że zapachy nie mają istotnego wpływu na kształtowanie człowieka, Jan Chryzostom podkreśla jednak, że nic nie czyni człowieka tak rozleniwionym, jak upodobanie w przyjemnych zapachach.

Oczywiście, natychmiast zwraca uwagę, że nie chodzi o to, by dziecko przebywało w brudzie, lecz w czystym powietrzu. Chodzi o powietrze, które ani nie odtrąca, ani nie czyni ospałym. Należy bowiem w procesie wychowawczym koncentrować się na kształtowaniu człowieka pracowitego i zaradnego, nie zaś niezdolnego do podejmowania swoich obowiązków.

1.4. Brama oczu

Czwarte wrota to brama oczu¹⁰ – jest to brama piękna, lecz bardzo trudna do strzeżenia. Niełatwo zapanować nad wzrokiem wychowanka, jego oczy powinny patrzeć na dobro, a unikać złych obrazów. Jak pisze

⁹ Tamże, s. 93.

¹⁰ Tamże, s. 93–95.

Jan Chryzostom, wskaż dziecku piękne rzeczy: niebo i gwiazdy, ziemię i kwiaty, niech tymi rzeczami zachwycą się jego oczy. Niech odkrywa wartość religii przez literaturę i sztukę.

1.5. Brama dotyku

Ostatnie wejście to brama dotyku¹¹, która rozciąga się przez całe ciało. Pozornie jest zamknięta, a jednak pozwala wszystkim dostać się do wnętrza. Jan Chryzostom zwraca uwagę, by nie dopuszczać do nadmiernego wydelikacenia ciała ani przez miękkie szaty, ani przez zetknięcia z ciałem innego człowieka. Zaleca, by wychowanka i jego ciało hartować na żołnierza – niech więc nie sypia w miękkim łożu i nie nosi miękkich ubrań.

Te pięć bram to pięć zasadniczych dróg ważnych dla wychowania dziecka. Jeśli zostaną zlekceważone, jeśli miasto zaroi się od złych obywateli, trudno w przyszłości będzie je uporządkować.

Prawa bram to jednak dopiero pierwsza część pracy wychowawczej, polegająca na zabezpieczeniu właściwego porządku w mieście, czyli duszy dziecka. Gdy się to uda, w kolejnym etapie można wejść do wnętrza miasta i przyrzeć się domom, w których mieszkają obywatele, aby i tu zapewnić właściwy ład.

2. Wychowanie dziecka to tworzenie prawa domów obywateli

Troska o wychowanie dziecka to także pochylanie się nad prawami, które rządzą domami obywateli. Każdy zaś dom, zdaniem Jana Chryzostoma, składa się z trzech ważnych pomieszczeń. Można je określić jako: męstwo, miłość i rozum. Męstwo zamieszkuje serce człowieka, miłość lędźwie, a rozum jego mózg. Każde z tych pomieszczeń zawiera cnotę

¹¹ Tamże, s. 95.

i wadę. Cnotą męstwa jest pokój i uległość, wadą porywczosć i upór. Cnotą miłości jest czystość, wadą zaś bezwstyd. Cnotą rozumu jest mądrość, a wadą głupota¹². Wychowanie na tym etapie polega zatem na takim kształtowaniu praw domów, by ich mieszkańcami stawały się tylko obywatelskie cnoty, a nie wady.

2.1. Komnata męstwa

Pierwsza komnata obywateli to męstwo. W tej komnacie kształtuje się pokój i uległość, eliminuje porywczosć i upór. Samo męstwo¹³, zdaniem Jana Chryzostoma, to żądny władzy tyran, nie należy go jednak całkowicie usuwać z życia dziecka. Czymś niewłaściwym byłoby także pozwolenie mu na całkowite panowanie.

Co robić w takiej sytuacji? Odpowiedź jest prosta, choć praca trudna. Od pierwszych lat życia dziecka należy w nim z jednej strony kształtować cierpliwość, jako odpowiedź na doznaną krzywdę, z drugiej zaś odwagę w przyjściu z pomocą temu, kto jest krzywdzony. By to osiągnąć, Jan Chryzostom radzi, aby uczyć dziecko opanowania i spokoju, gdy się na nie nie zwraca uwagi. Niech się też nie gniewa się, gdy się nie spełnia jego życzeń, powinno również zwracać uwagę na swoje błędy w odniesieniu do innych.

Wychowawca powinien być stanowczy i surowy wobec przestępstw, gdy zaś dziecko postępuje właściwie, powinien być łagodny i uprzejmy. Powinien też zawsze pamiętać o nagradzaniu dziecko za zwycięstwa.

Jak pisze Jan Chryzostom, dobrze jest, gdy dziecko czasami pobudza jest do gniewu, bo wtedy ćwiczy się w panowaniu nad sobą. Podobnie przecież i atleta musi ćwiczyć walkę z przyjaciółmi, by w odpowiednim

¹² Tamże, s. 95.

¹³ Tamże, s. 96–99.

momencie mógł wystąpić w prawdziwej walce. Zaleca się więc, by ojciec, bracia, wychowawca występowali czasami jako napastnicy, by w ten sposób dziecko mogło się ćwiczyć. To z kolei jest konieczne, by mogło stać się zaradne i samo dbać o siebie, nie czekając na pomoc innych.

Gdy zaś dziecko popadnie w gniew, należy przypomnieć mu o jego własnych błędach, o tym jak się zachowywało w podobnych okolicznościach. Niech nie mści się za doświadczoną zniewagę, niech pobudza się do aktywności, gdy chodzi o pomoc innym.

2.2. Komnata miłości

Druga komnata obywateli to miłość. W niej kształtuje się czystość, a eliminuje bezwstyd. Prawa tej komnaty, zdaniem Jana Chryzostoma, polegają zatem na kształtowaniu wstrzemięźliwości¹⁴. Trzeba wskazywać dziecku dobre przykłady i skłaniać do dobrego współzawodnictwa z rówieśnikami. Ma ono większy wpływ od zakazów i gróźb.

Trzeba też zadbać o właściwą rozrywkę dla dziecka, by nie kształtowały się w nim nieprzyzwoite zachowania. Należy także przyzwyczajając dziecko do postu, wprowadzać w świat religii, nauczyć modlitwy. W ten sposób ukształtuje się w nim wstrzemięźliwość, która uszanuje piękno czystości i wierności.

2.3. Komnata rozumu

Ostatnia komnata to komnata rozumu¹⁵, tu kształtuje się mądrość, a eliminuje głupotę. Ta komnata, zdaniem Jana Chryzostoma, jest pomieszczeniem, w którym przebywa najważniejsza rzecz, najważniejsza

¹⁴ Tamże, s. 99–102.

¹⁵ Tamże, s. 102–104.

cnota panująca nad wszystkim. Tą cnotą jest mądrość. Potrzeba jednak wiele trudu, by wychować ku mądrości, a wyeliminować głupotę.

Zdaniem Jana Chryzostoma, można to uczynić, wskazując właściwą wartość życia ziemskiego oraz niezwykle bogactwo życia wiecznego. Nie da się tego osiągnąć bez ukazania prawd o Bogu, o niebie, o piekle. Chodzi o to, by wychowanek należycie oceniał rzeczy świata, by wiedział, czym jest bogactwo, potęga i sława i by potrafił dążyć do dóbr wiecznych.

Bój się tylko Boga, poza Bogiem nie bój się niczego! To zasada, która wychowa dziecko na mądrego i szczęśliwego człowieka.

Wnioski

- a) Jan Chryzostom jako jeden z pierwszych akcentuje znaczenie obojga rodziców w procesie wychowania. W świecie starożytnym skoncentrowano się zasadniczo na roli ojca.
- b) Relacja wychowawcza jest dla Jana Chryzostoma istotniejsza niż więzy krwi. To wychowanie, a nie urodzenie, czyni rodzicem¹⁶.
- c) Na dobór wychowawcy powinny mieć wpływ cechy osobowości człowieka, a nie jego umiejętności. Wychowawcą powinien być człowiek szlachetny.
- d) Patriarcha Konstantynopola preferuje pozytywne podejście do wychowania – konieczność wskazywania dobrych rzeczy, dobrych opowiadań, dobrych widoków, choć nie można zrezygnować z właściwie rozumianych sposobów dyscyplinowania.
- e) Jan Chryzostom wskazuje również na ideę wychowywania wychowawcy. Kształtując dziecko, rodzic oraz wychowawca sam staje się lepszy, jeśli nie z miłości do dobra, to z miłości do dziecka.

¹⁶ P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, Lublin 2008, s. 327.

- f) Autor traktatu *O wychowaniu dzieci* podkreśla siłę dobrego przykładu i wzajemnego współzawodnictwa, która przewyższa kary i zakazy.
- g) Patriarcha Konstantynopola akcent kładzie też na emocje (panowanie nad gniewem, poządlivością). Bez opanowania emocji nie ma właściwego procesu wychowawczego.
- h) Jan Chryzostom podkreśla znaczenie religii w procesie wychowawczym, ponieważ daje ona perspektywę oceny rzeczywistości i mobilizuje do podejmowania działań.

Bibliografia

- Chryzostom J., *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część druga: homilie 41–90*, Kraków 2001.
- Chryzostom J., *O wychowaniu dzieci*, w: tenże, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 73–105.
- Krykowski J., *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: J. Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 17–43.
- Naumowicz J., *Jan Chryzostom – życie i działalność*, w: J. Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 9–16.
- Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, Lublin 2008.

FROM LANGUAGE TO WISDOM. THE MODEL OF UPBRINGING ACCORDING JAN CHRYZOSTOM

Summary

The article is aimed at presenting the model of upbringing put forward by Jan Chryzostom. While discussing the issue of raising a child, he makes use of the picture of setting up and managing a town. According to his ideas, an

educator is like a good governor, whose duty is to properly build a town and to equip it with essential laws. So what is a town? A town is a fortress surrounded by walls with gates built into them. Town citizens and guests walk through those gates in and out of a town. The town also houses the buildings intended for its inhabitants. There is a parallel between raising a child and managing a town. A child can be compared to a town surrounded by walls with five gates in them (language, hearing, smell, eyes, touch). In a child there are buildings with rooms (a chamber of courage, a chamber of love and a chamber of reason) where various citizens dwell, that is different thoughts and feelings.

Translated by Marcin Cholewa and Marek Gilski



Michał Mrozek

Instytut Tomistyczny w Warszawie

**CELOWOŚĆ PRAWA WEDŁUG ŚW. TOMASZA:
WYCHOWANIE DO CNÓT
(*SUMMA THEOLOGIAE*, I–II, q. 92, a. 1)**

Wprowadzenie

Niezbyt często spotykamy się z pytaniem o celowość i głębsze znaczenie prawa. Kojarzy się ono na ogół z przepisami i z wymiarem sprawiedliwości. Słownikowa definicja prawa wymienia na początek następujące znaczenia: „1. «ogół przepisów i norm prawnych regulujących stosunki między ludźmi danej społeczności» 2. «norma prawna»”¹. Teoretycznie nikt nie kwestionuje, że prawo powinno być dobre i że sprawiedliwości winno stawać się zadość, to znaczy dobrzy powinni być nagrodzeni, a ukarani źli. Zdajemy sobie jednak sprawę z ułomności prawa i nikomu nie trzeba tłumaczyć, że jesteśmy daleko od ideału. Opaska na oczach Temidy, bogini sprawiedliwości, ma symbolizować bezstronność. Można jednak ironicznie wyjaśnić ten symbol jako zamykanie oczu na główne przyczyny zła.

¹ Słownik Języka Polskiego PWN, <http://sjp.pwn.pl/slowniki/prawo.html> (22.04.2016).

Dobrym przykładem może być sprawa kryzysu finansowego z 2007 roku. Jakkolwiek bowiem jednoznacznie określone zostały zasadnicze wady systemowe oraz wskazano szereg instytucji odpowiedzialnych za wywołanie kryzysu, nie wiązało się to jednak z osobistą odpowiedzialnością karną². Surowe kary ponoszą na ogół zwykli obywatele, rzadko natomiast sprawiedliwość i prawo dosięgają tych, którzy są głównymi protagonistami gigantycznych problemów obejmujących cały świat³. W odpowiednio mniejszej skali dotyczy to również naszego kraju. Nie chodzi jednak o utyskiwanie na różne formy niesprawiedliwości; raczej o zwrócenie uwagi na to, że prawo jako przejaw ludzkiej działalności również podlega etycznej refleksji oraz ocenie.

Potrzebujemy jednak jakiegoś doktrynalnego fundamentu dla konstruktywnej krytyki i poszukiwaniu dalszej drogi. Pozwala to na zdrowy krytycyzm wobec propagowanych współcześnie rozwiązań i przekonań. Wydaje się, że sposób rozumienia roli prawa w całościowej koncepcji św. Tomasza zawartej w *Sumie Teologii* stanowi niezwykle cenny punkt odniesienia dla tego typu pogłębionej refleksji. Ze względu na wartość syntezy zawartej w *Sumie Teologii* św. Tomasza warto rozpocząć od przyjrzenia się samej lokalizacji traktatu o prawie w całości dzieła. Pozwoli

² Warto zwrócić uwagę na film dokumentalny Charlesa Fergusona *Szwindel. Anatomia kryzysu (Inside Job)*, (2010), obnażający m.in. chory mechanizm funkcjonowania finansów, który doprowadził do kryzysu finansowego w 2008 roku oraz gigantyczne zyski i bezkarność osób odpowiedzialnych za długotrwałe nadużycia prowadzące do kryzysu. Łatwiej jest ewentualnie ukarać korporację, niż wysokich rangą managerów.

³ Por. Jed S. Rakoff, *The Financial Crisis: Why Have No High-Level Executives Been Prosecuted?* w: „The New York Review of Books”, wydanie z 9 stycznia 2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/01/09/financial-crisis-why-no-executive-prosecutions/> (16.05.2016); *Why Have Top Executives Escaped Prosecution?* Marty Robins, reply by Jed S. Rakoff, w: „The New York Review of Books”, wydanie z 3 kwietnia 2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/04/03/why-have-top-executives-escaped-prosecution/> (16.05.2016).

to lepiej odczytać treść i przesłanie Tomasza dotyczące celowości prawa, zawarte w q. 92, a. 1. Warto zapoznać się z dawną tradycją myślenia na temat prawa w szerszym kontekście filozoficznym i teologicznym.

1. Struktura *Sumy Teologii*

Św. Tomasz napisał swoje największe dzieło, *Sumę Teologii*, przede wszystkim ze względu na pożytek edukacyjny. Dostrzegał zmęczenie studentów przy omawianiu podręcznika, jakim były wówczas *Sentencje* Piotra Lombarda:

Uznaliśmy bowiem, że ci, którzy zaczynają wglębiać się, w świętą naukę, napotykać wiele przeszkód w tym, co napisano dotąd, częściowo z powodu mnogości zbędnych kwestii, artykułów i argumentów; częściowo znowu dlatego, że sprawy, które koniecznie powinni poznać, nie są podawane w odpowiednim dla danej dziedziny porządku, lecz według układu, jakiego wymaga komentarz pism, albo według układu odpowiedniego dla dysput; wreszcie po części dlatego, że zbyt częste powtarzanie powodowało nudę i zamęt w umysłach słuchaczy⁴.

Tomasz podjął się zadania stworzenia bardziej systematycznego i zarazem interesującego dzieła.

Akwinata, pisząc *Sumę Teologii*, stworzył prawdziwe arcydzieło myśli, które można porównać do średniowiecznej katedry. Rolę przedsiönka sta-

⁴ Św. Tomasz, *Summa Theologiae* (dalej cytowane jako *STh*), q. 1, a. 1 prolog: *Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum*. Przekład za: św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 15.

nowi pierwsza kwestia: dotycząca samej metody uprawiania świętej nauki (*sacra doctrina*), obowiązującej w całości dzieła. Ogół rozważań można porównać do trzech naw. Pierwszą z nich stanowi *Prima Pars*, omawiająca tajemnicę Boga Trójjedynego (q. 2–43), Stwórcy i celu ostatecznego wszystkich stworzeń (q. 44–119). Druga część – *Secunda Pars* – opisuje dążenie do tego celu ze strony człowieka. Trzecia i niedokończona przez Akwinatę część, którą można porównać do nawy głównej – omawia tajemnicę Chrystusa. Jako Bóg-Człowiek spaja on wszystkie dotychczasowe elementy ze sobą w tajemnicy wcielenia i sakramentów.

Struktura *Sumy Teologii* stanowi jeden z istotnych kluczy do zrozumienia poszczególnych traktatów. Warto poświęcić czas na zrozumienie zamysłu wpisanego w plan dzieła, nierzadko bowiem traktuje się św. Tomasza jak encyklopedię. Szuka się w danym traktacie jego odpowiedzi na takie, czy inne interesujące nas zagadnienie. Na ogół natrafiamy na wywód tylko w niewielkim stopniu pasujący do naszego pytania. Często bowiem odpowiedź kryje się w umiejętności odczytania i przełożenia na nasze kategorie tych rozwiązań Tomasza, które kryją się zarówno w jego precyzyjnych rozważaniach, jak też w zostały zapisane w samej strukturze dzieła.

Zobaczmy to na przykładzie traktatu o prawie oraz interesującego nas tekstu – pierwszego artykułu w q. 92 *Prima Secundae*. Zwróćmy uwagę na to, że znajdujemy się w środku Tomaszowych rozważań drugiej części, dotyczącej moralności. Prześledźmy jej układ w całości. Ma ona własny wstęp, chodzi o dość krótki traktat dotyczący najpierw zagadnienia celu ostatecznego i jego roli (I–II, q. 1), a następnie szczęścia (I–II, q. 2–5). Św. Tomasz dzieli drugą część *Sumy* na dwie duże części dopiero po tym „przedsionku”, czyli w prologu do q. 6. Takie usytuowanie można zinterpretować na dwa sposoby: albo jako ogólny wstęp, który można również pominąć, albo jako zupełnie fundamentalny tekst, który ma nadać kierunek całej dalszej refleksji. Servais Pinckaers zwraca uwagę na to, że wielu

współczesnych moralistów odczytuje ten wstęp jako zbyt spekulatywny i niemający większego znaczenia dla potrzeb praktycznej nauki moralności⁵. Pinckaers odcina się od takiej lektury, zwracając uwagę na to, że jest to wynik radykalnego przesunięcia się sposobu myślenia w nowożytności. W rezultacie współcześnie dyskredytuje się wartość celowości i szczęścia w moralności na korzyść prawa, obowiązku, przykazań oraz nader ciasno rozumianego sumienia. Traci znaczenie pytanie o sens, o sprawności moralne, o cierpienie czy o naśladowanie Chrystusa⁶. Wagę zyskuje właściwe odczytywanie woli Bożej oraz całkowite podporządkowanie się Bogu. Zagubił się personalistyczny sposób myślenia o Bogu jako Ojcu oraz zaufanie w mądrość Jego przykazań i zaleceń przekazanych nam w formie przykazań czy błogosławieństw.

Pinckaers przekonująco wykazuje, że pominięcie traktatu o celu ostatecznym i szczęściu jest błędnym odczytaniem intencji Akwinaty. Ten traktat stanowi klucz do zrozumienia moralności:

można... określić teologię moralną jako naukę, która uczy człowieka sensu życia. Odśladania przed nim najwyższy cel, by skierował ku niemu swe uczynki, by nadał im sens, wartość, pełnię⁷. Istotą moralnych rozważań jest więc rozróżnienie dobra i zła ludzkich czynów, abyśmy wiedzieli, jak pisze św. Tomasz w progu moralnych rozważań „jakie działania pozwalają osiągnąć szczęście lub też są przeszkodą na drodze do szczęścia”⁸.

⁵ S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994, s. 45–46.

⁶ Tamże, s. 38–63.

⁷ Tamże, s. 46.

⁸ *STh* I–II, q. 6, prolog: *Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via*. Przekład za: św. Tomasz, *Traktat o ludzkim działaniu*, tł. W. Galewicz, Kęty 2013, s. 57.

W każdym ludzkim działaniu św. Tomasz widzi jakiś odblask podążania za dobrem: „to, co upragnione w dowolnym szczęściu, zarówno prawdziwym jak fałszywym, całe istnieje uprzednio w szczęściu boskim w sposób wyższy”⁹. Celem każdego czynu jest jakieś dobro, czasem błędnie pojmowane, które w doskonalszy sposób urzeczywistnia się w szczęściu Boga. Nawet każde grzeszne działanie pociąga człowieka wyłącznie ze względu na jakiś okrucz dobra, które człowiek niewłaściwie ulokował. Zło można więc porównać do dyskopatii: jest przesunięciem określonego dobra do miejsca poza właściwe mu miejsce, co zawsze wywołuje takie czy inne problemy.

Po omówieniu celu i szczęścia Tomasz zapowiada omówienie najpierw tego, co dotyczy wszystkich wierzących, a następnie tego, co dotyczy bardziej szczegółowych darów i charyzmatów (II–II, q. q. 171–189). Wszystkich zaś dotyczą najpierw ogólne pojęcia w obrębie *Prima Secundae* (czyn ludzki, uczucia, sprawności, cnoty, grzech, prawo i łaska) oraz komplet cnót. Akwinata omawia je kolejno na kanwie cnót teologicznych i kardynalnych w *Secunda Secundae*, wraz z całym powiązaniem z nimi organizmem dalszych cnót, wad, błogosławieństw, darów Ducha Świętego, czy wreszcie związanych z nimi przykazań. W ten sposób Akwinata osiąga zamierzony cel: bez powtórzeń udaje mu się uporządkować całą dziedzinę teologii moralnej¹⁰.

⁹ *STh* I, q. 26, a. 4, przekład za: *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 386.

¹⁰ Na końcu prologu do *Secunda Secundae* Tomasz z zadowoleniem stwierdza: „*Et sic nihil moralium erit praetermissum.*” – „W ten sposób nic z moralności nie zostanie pominięte”.

Znaczenie umiejscowienia Traktatu o prawie w *Secunda Pars*

Strukturę moralnej części *Sumy* można przedstawić w następujący sposób:

- Fundament: **Cel i szczęście** (q. 1–5)
 - Zagadnienia teologii moralnej dotyczące **wszystkich osób**
 - Ogólne podstawy (*Prima Secundae* od q. 6 do końca)
 - Ludzkie czyny w ogólności
 - Właściwe człowiekowi, rozumne i wolne, q. 6–21
 - Wspólne ze zwierzętami, czyli uczucia, q. 22–48
 - Wewnętrzne zasady czynów ludzkich
 - Ludzka natura: władze duszy, q. 49 z odwołaniem do *I Pars*.
 - Sprawności, cnoty, dary Ducha Świętego, wady, grzech, q. 49–89
 - Zewnętrzne zasady ludzkich czynów
 - Prawo, q. 90–108
 - **Łaska**, q. 109–114
 - Moralna szczegółowa (*Secunda Secundae*, q. 1–170)
 - Cnoty teologiczne, cnoty z nimi powiązane, wady, dary Ducha Świętego, błogosławieństwa i przykazania z nimi związane:
 - Wiara, q. 1–16
 - Nadzieja, q. 17–23
 - Miłość, q. 24–46
 - Cnoty kardynalne i to, co się z nimi wiąże:
 - Roztropność, q. 47–56
 - Sprawiedliwość, q. 57–122
 - Męstwo, q. 123–140
 - Umiarkowanie, q. 141–170
 - Zagadnienia dotyczące **szczególnych powołań (zadań i charyzmatów)**; II–II, q. 171–189.

Patrząc na układ moralnej części *Sumy*, możemy dostrzec, że *Traktat o prawie* sytuuje się w sekcji poświęconej zewnętrznym pomocom ludzkiego działania i jego odniesienia do właściwego celu. Cel ten człowiek osiąga dzięki świadomym wyborom dobrych czynów, które prowadzą do autentycznego szczęścia. Wewnętrznym opisem tej drogi są cnoty, a zewnętrzną pomocą – prawo i łaska. Takie umiejscowienie rozważań o prawie pomaga lepiej zobaczyć jego służebną rolę w drodze do spełnienia się człowieka w celu ostatecznym. Celowość cnót i prawa zbiegają się na prowadzeniu człowieka do jego właściwego celu. Prawo nie może być w takim razie postrzegane w opozycji do cnoty czy dobra, ale stanowi ich instytucjonalne wsparcie i zabezpieczenie – wtedy właśnie pełni swoją funkcję.

Struktura traktatu

Sam *Traktat o prawie* dzieli się na dwie zasadnicze części. Najpierw – w kwestiach 90–92 – św. Tomasz „zajmuje się prawem w ogóle: podaje zbiorczą charakterystykę prawa, wyróżnia jego główne rodzaje (prawo wieczne, prawo natury, prawo ludzkie i prawo boskie), a także omawia skutki czy też funkcje prawa”¹¹.

Następnie Akwinata szczegółowo przedstawia rodzaje prawa:

- Prawo wieczne, q. 93
- Prawo naturalne, q. 94
- Prawo stanowione, q. 95–97
- Prawo boskie:
 - Stare Prawo, q. 98–105
 - Prawo Ewangeliczne, zwane Nowym Prawem, q. 106–109.

¹¹ W. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*, Kęty 2014, s. 5.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że polski przekład *Traktatu o prawie* nie jest pod tym względem kompletny, pomija bowiem jego integralną część, to jest teologiczne rozważania dotyczące prawa boskiego objawionego. Zwłaszcza rozważania dotyczące Nowego Prawa stanowią niezwykle ciekawą teologiczną propozycję odczytania Ewangelii, a w szczególności daru Ducha Świętego w kontekście najdoskonalszego zwieńczenia *Traktatu o prawie*.

Akwinata rozpatruje prawo w ogólności w obrębie trzech kwestii (q. 90–92). Najpierw definiuje prawo (q. 90), następnie pokazuje jego różne wymiary (q. 91), wreszcie omawia interesującą nas kwestię skutków prawa (q. 92 – *de effectibus legis*). Najpierw św. Tomasz analizuje elementy konstytuujące prawo, aby po ich przedyskutowaniu sformułować następującą definicję:

- [Prawo] nie jest niczym innym jak
- [1.] pewnym rozporządzeniem rozumu (*quaedam rationis ordinatio*)
 - [2.] wydanym dla dobra wspólnego (*ad bonum commune*)
 - [3.] przez tego, kto ma pieczęć nad wspólnotą (*ab eo qui curam communitatis habet*),
 - [4.] i publicznie ogłoszonym (*promulgata*)¹².

Kolejna kwestia dotyczy wyodrębnienia takich wymiarów prawa, do których da się odnieść tę definicję w ścisłym sensie. Jest to prawo wieczne (q. 91, a. 1), prawo naturalne (a. 2), prawo stanowione (a. 3) i prawo boskie objawione (a. 4 i 5), natomiast nie spełnia jej prawo pożądlivosti (a. 6), mimo iż jest to termin biblijny¹³.

¹² *STh* I–II, q. 90, a. 4: *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*. Przekład za: *Traktat o prawie*, dz. cyt., s. 54.

¹³ Por. Rz 8,2: „Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod *prawa grzechu* [Vlg: *lex peccati*] i śmierci.” Tomasz określa je prawem grzechu (pożądlivosti) i omawia w kontekście definicji prawa w q. 90, a. 6.

Najbardziej fundamentalnym wymiarem prawa jest prawo wieczne. Tomasz stwierdza, że istniejący w umyśle Boga-Stwórcy zamysł względem stworzenia spełnia definicję prawa. „Skoro wszelako w świecie panuje boska opatrność,... to jest oczywiste, że całą wspólnotą świata rządzi boski rozum. Tak więc sam projekt rządzenia światem istniejący w rozumie Boga jako władcy wszechrzeczy posiada charakter prawa”¹⁴. A ponieważ Boski rozum (*Logos*) istnieje odwiecznie, stąd też Jego „projekt rządzenia” ma charakter pozaczasowy, czyli wieczny.

Zamysł Boga wpisany w naturę stworzeń to istota prawa naturalnego. Ponieważ człowiek jest stworzeniem rozumnym, prawo naturalne w jego przypadku jest również rozumną interpretacją elementarnych praw człowieka. Można je opisać, odwołując się do drugiej tablicy Dekalogu (czyli przykazań IV–X), która w prosty sposób ujmuje najbardziej fundamentalne prawa człowieka: do życia (V „Nie zabijaj!”), do własności prywatnej (VII „Nie kradnij!”, X „Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego swego”), do elementarnych zobowiązań wynikających z miłości (VI „Nie cudzołóż”, IX „Nie pożądaj żony bliźniego swego”), oraz do szacunku (IV „Czcij ojca swego i matkę swoją”). Prawa te w podstawowym wymiarze są formułowane w zbieżny sposób w różnych społecznościach i tradycjach¹⁵.

Tomaszowa synteza przewiduje strukturalne miejsce dla ludzkiej inwencji: dla prawa stanowionego. Każda społeczność potrzebuje szeregu praw i zwyczajów, które porządkują jej życie. Ponieważ jednak po grzechu pierworodnym to nie wystarczy, potrzebna jest jakaś bezpośrednia pomoc Boga wobec grzechu, stąd wynika potrzeba i konieczność objawionego

¹⁴ *STh* I–II, q. 91, a. 1, przekład za: *Traktat o prawie*, dz. cyt., s. 56.

¹⁵ Temu zagadnieniu, to znaczy podobnemu sposobu formułowania elementarnych praw przynależnych człowiekowi z natury, poświęcony jest „Rozdział 1. Zbieżności” (n. 12–s35) dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Dokument został wydany jako dodatek w piśmie „Forum Prawnicze”, 2 (4) (2011).

przez Boga prawa. Takie prawo objawione przez Boga Tomasz dzieli – zgodnie z etapami historii zbawienia – na prawo stare, wyrażone przez Stary Testament oraz na nowe prawo, które Tomasz odnosi do łaski Ducha Świętego (Nowy Testament).

Różne formy prawa mają wobec siebie komplementarny charakter. Prawo wieczne – istniejąc we wszechwiedzącym Bogu – ma najbardziej uniwersalny i źródłowy charakter. Prawo naturalne to uczestnictwo człowieka w tym wiecznym prawie dzięki rozumowi, daje ono zręby i ramy prawu stanowionemu. Prawo objawione stanowi dalsze cenne uzupełnienie, które pochodzi od Boga, jest ono w istocie głębsze z teologicznego punktu widzenia, ponieważ dzięki Bogu poznajemy prawo w najwyższym i boskim świetle objawiającego się osobowo Boga: najpierw w historii Izraela, a następnie w Jezusie Chrystusie.

Warto zwrócić uwagę na to, że wszystkie wymiary prawa łączy jedna definicja, stanowiąca wspólny mianownik dla rozumienia prawa jako takiego. Jest to o tyle istotne, że w naszych czasach myślimy o różnych wymiarach prawa na ogół przeciwstawnie: na przykład prawo naturalne czy religijne bywa postrzegane jako konkurencja i zagrożenie dla prawa stanowionego i jego bezstronności. Dla św. Tomasza jest na odwrót: prawo naturalne czy prawo objawione chroni prawo stanowione przed jego wypaczeniem. Dominujący w kulturze Zachodniej pozytywizm prawniczy (John Austin, Herbert Hart i Hans Kelsen) dąży do zredukowania do minimum lub całkowitego wykluczenia innych źródeł niż wola suwerena i litera prawa.

Istnieją silne nurty podważające zasadność mówienia o prawie naturalnym, wraz z tendencją do tego, aby w imię laickości i świeckości (oraz w imię indywidualnie pojętej wolności wyboru) wykluczać wszelkie rodzaje praw i regulacji innych niż demokratycznie ustanowione i wspólnie zatwierdzone. Warto jednak pamiętać, że prawo stanowione w demokratyczny sposób nie gwarantuje niczego w kwestii ochrony ele-

mentarnych ludzkich wartości. Nigdy dość przypominania, że Hitler doszedł do władzy i sprawował ją w majestacie prawa. Widać tutaj jednoznaczny ostrzeżenie przed skrajnym pozytywizmem prawniczym. Demokratyczne mechanizmy stanowienia prawa nie zabezpieczają nas przed niesprawiedliwością.

Św. Tomasz wydaje się patrzeć na istotę prawa w zupełnie inny i aż zaskakująco prosty sposób. Prawo ma charakter pomocniczy – ma ono po prostu prowadzić człowieka do dobra. Tak rozumiane prawo staje się ważnym narzędziem chroniącym dobro i piętnującym zło. Prawo ma prowadzić ludzi do sprawiedliwości i wzajemnego zaufania. Sprzyja to wspólnemu urzeczywistnianiu się ludzi na drodze do szczęścia. Pokazuje to możliwość i konieczność poszukiwania równowagi między różnymi wymiarami prawa. Tym samym nie tyle trzeba przeciwstawiać prawo Boże prawu naturalnemu, a to z kolei prawu stanowionemu. Można na nie popatrzeć jako na komplementarną i wielopoziomową całość, która najlepiej funkcjonuje, gdy zachowana jest równowaga wszystkich elementów. Jest to integralne spojrzenie na prawo i jego rolę. Z tego powodu Tomaszowy *Traktat o prawie* ma uniwersalną wartość i daje okazję do pogłębionego spojrzenia na same podstawy prawa. Przez wnikliwy i spójny opis współfunkcjonowania wielu wymiarów prawa umożliwia dostrzeżenie licznych zapoznanych elementów w naszym współczesnym światopoglądzie. Nie bez powodu na koncepcję św. Tomasza powoływali się Franciszek de Vittoria czy Bartłomiej de las Casas, broniąc przyrodzonej godności nie tylko jednostek, ale i narodów, aby mogły stanowić o sobie i aby nikt nie mógł rościć sobie prawa do posiadania ich na własność w charakterze niewolników.

Elementem wieńczącym ogólne rozważania na temat istoty prawa są jego skutki (*de effectibus legis*). Warto zarazem pamiętać – sięgając do q. 92 – że patrzemy na prawo w szerokim znaczeniu, jeszcze przed zróżnicowaniem go na jego rozmaite wymiary (prawo wieczne, prawo naturalne

itd.). Łatwiej wówczas zrozumieć, dlaczego św. Tomasz sytuuje się na tak dużym stopniu ogólności, przypominając niemal oczywistości w rodzaju „prawo powinno czynić ludzi lepszymi”. Okazuje się to jednak przydatne, skoro prawo ze swojej natury ma prowadzić do dobra wspólnego, wobec tak często rodzących się w człowieku pokus instrumentalizacji prawa.

2. Komentarz do q. 92, a. 1

„Czy skutkiem prawa jest czynienie ludzi dobrymi?”

Zarzut 1

Akwinata otwiera dyskusję zarzutem teologicznym i – co ciekawe – broni się odwołaniem do Arystotelesa. Teologiczność polega na tym, że Bóg jest wyłącznym źródłem dobra, a tym samym cnoty. Przejście między ludzkim dobrem i cnotą zostało uzasadnione przez Arystotelesa w drugiej księdze; więc ciężar dowodu mieści się w samym odwołaniu do Filozofa. W ten sposób powiązanie dobra z cnotą zostaje wpisane w teologiczną argumentację: źródłem dobra, a tym samym i cnoty, jest wyłącznie Bóg. Jest to więc postulat wyłączenia kwestii dobra i zła z rozważań prawniczych i przeniesienia tego zadania na wymiar religijny.

Trudno nie powiązać tego zarzutu ze współczesnym sposobem myślenia: niemal powszechnie wyłącza się refleksję nad dobrem lub złem stanowionego prawa i stojących za nim sił politycznych. Ciężar moralny przenosi się na posłuszeństwo wobec prawa już ustanowionego. Przykładem może być tutaj kwestia postulowanej przez niektóre środowiska neutralności światopoglądowej urzędników czy przedstawicieli różnych zawodów. Dla kontrastu rzecznicy praw sumienia przypominają jednak o zależności prawa stanowionego od wymiaru etycznego i religijnego, które nie powinny być wykluczone na zasadzie decyzji politycznej. Coraz powszechniej w naszym zachodnim świecie odmawia się sumieniu i religii

prawa obecności i głosu na forum publicznym; najczęściej w imię obawy przed wymuszeniem określonych postaw etycznych. Odpowiedź na zarzut zostanie przedstawiona – zgodnie z umiejscowieniem w artykule – po omówieniu korpusu.

Sed contra

Na drugiej szali św. Tomasz kładzie autorytet Arystotelesa: „intencją prawodawcy jest czynienie obywateli dobrymi”. Ponieważ dobro ściśle wiąże się z cnotą, tym samym naturalnym celem prawa jest promowanie sprawności moralnych¹⁶. Św. Tomasz, komentując ten cytat, delikatnie koryguje Arystotelesa: intencją prawodawcy *powinno być* wyrabianie w ludziach cnoty¹⁷.

Jak już widzieliśmy, św. Tomasz omawia prawo w ogólności i pokazuje wychowawczą funkcję prawa jako takiego, co nie oznacza to jednak brak realizmu. Jako wykładowca Pisma Świętego Akwinata zdaje sobie sprawę nie tylko z tego, że „nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga” (Rz 13,1), lecz również z tego, że władcy nadużywali władzy. Szczególnie wymowny jest fragment dotyczący króla Achaza, który za namową żony Izebel zgadza się na skazanie na śmierć niewinnego człowieka, Nabota, aby przejąć jego winnicę (por. 1 Krl 21). Jacek Salij w artykule *Prawo naturalne a prawo pozytywne* pokazuje, że już w Sta-

¹⁶ „Świadczy o tym [tj. o uczeniu się cnót przez przyzwyczajanie się do wykonywania właściwych czynności] także to, co się dzieje w życiu państwowym: przyzwyczajanie bowiem jest tym, za pomocą czego prawodawcy wyrabiają cnoty w obywatelach; i to jest właśnie intencją każdego prawodawcy, a jeśli który urzeczywistnia ją w sposób nieodpowiedni, błędzi, i tym właśnie różni się ustrój jednego państwa od ustroju drugiego, dobry – od złego.” Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Bk 1103b3–6, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2002, t. 5, s. 104, przekład D. Gromska, por. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, dz. cyt., s. 11.

¹⁷ Galewicz, *Wstęp tłumacza*, dz. cyt., s. 12.

rym Testamencie występuje pojęcie „ustaw niesprawiedliwych” (por. Iz 10,1)¹⁸. „Z aprobatą i jako wzór do naśladowania przedstawia się w Biblii nieposłuszeństwo prawom niegodziwym, które przymuszały do działań lub zaniechań przeciwko prawu wyższemu”¹⁹. Samo w sobie Pismo Święte wymusza poszerzoną refleksję nad zagadnieniem posłuszeństwa prawu świeckiemu oraz jego ograniczeń.

Korpus

W odpowiedzi mamy następujące rozumowanie: najpierw św. Tomasz pokazuje ogólną cechę prawa jako tego, co ma dobrze regulować relację pomiędzy władcą i podwładnymi. Następnie Akwinata pokazuje dwie różne modalności, w jakich może się to dokonywać: bądź to w relacji do prawdziwego dobra, bądź to w relacji do dobra względnego.

Prawo z natury, jak trzeźwo zauważa Akwinata, zmierza do posłuszeństwa poddanych zwierzchnikowi. Tomasz daje przykład antropologiczny: tak jak sfera emocjonalna winna poddawać się rozumowi (np. strach czy pożądanie), tak również poddani mają się właściwie podporządkować swoim zwierzchnikom. Można to zilustrować przykładem cnoty męstwa. Właściwe przeżywanie strachu stanowi jej istotę: jest to rozumne panowanie nad strachem w trudnej sytuacji. Z tego względu chwali się ludzie odważnych i opanowanych. Panowanie nad strachem jest zarazem dobrem nie tylko rozumu czy siły woli, ale także samej uczuciowości. Analogicznie, własnym dobrem poddanych jest właściwe odnoszenie się wzglę-

¹⁸ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eseje_tomistyczne/11_prawo_naturalne.html, (15.05.2016).

¹⁹ Salij ilustruje to następującymi przykładami: „I tak chwali Biblia egipskie akuszerki, które nie słuchały rozkazu faraona, nakazującego zabijać dzieci Hebrajczyków (Wj 1,1521). Z aprobatą mówi też o Tobiaszu, który wbrew rozkazowi królewskiemu grzebał zwłoki pomordowanych rodaków — czego omal nie przypłacił życiem, ale szczęśliwie skończyło się tylko na konfiskacie całego majątku (Tb 1,17–20).”

dem zwierzchników. Zakłada to oczywiście istnienie pewnego wspólnego mianownika władzy i podwładnych. Jak rozumność jest cechą nie tylko rozumu, ale i uporządkowanej emocjonalności, tak również prawda, sprawiedliwość, dobro i piękno stanowią punkt spotkania i doskonalenia się zarówno władzy, jak poddanych. Aktualność tych czterech wartości widać choćby w tym, że zostały wpisane do obecnej preambuły Polskiej Konstytucji (1997), wraz z podkreśleniem, że są to wartości możliwe do wyprowadzenia z innych źródeł niż religijna wiara. Jest to dobro wspólne, które może rozwijać się w harmonijny sposób w zdrowych relacjach między władzą i poddanymi. Dla Tomasza nie jest to kwestia rywalizacji i konfliktu interesów, ale pewnego porządku zakotwiczonego w samej naturze społeczności.

Dalszy ciąg tekstu jeszcze bardziej uwydatnia to założenie, które dla św. Tomasza ma charakter teologiczny: istnieje racjonalny porządek w stworzeniu zależny od Stwórcy i odnosi się on także do życia społecznego. Istnieje jednoznaczne co do ludzkiej natury uprawnienie naturalne właściwe każdemu człowiekowi, które współcześnie najprościej jest powiązać ze wspomnianymi powyżej przykazaniami drugiej tablicy Dekalogu. Chodzi o pewien obiektywizowany porządek dóbr, przed którym każda władza powinna się zatrzymać z respektem, który stanowi fundament i miarę jej funkcji i działań. Św. Tomasz obiektywizuje to odniesienie, sięgając do dobra mierzonego perspektywą Bożej sprawiedliwości.

Gdy więc intencja prawodawcy – konkluduje św. Tomasz – zmierza do prawdziwego dobra, wówczas prawo czyni ludzi po prostu lepszymi. Warto zauważyć, że przekład łacińskiego zwrotu *bonum simpliciter* na „dobro w znaczeniu bezwzględny” podkreśla jednoznaczność św. Tomasza w określeniu obiektywnego dobra; natomiast gubi wymiar jego bezpośredniości i prostoty. Dla Tomasza chodzi bowiem po prostu o dobro, w odróżnieniu od dobra względnego, czyli na przykład użyteczności czy przyjemności.

To zaś odsyła nas do zasadniczej analizy pojęcia dobra, którą Tomasz przeprowadził na początku *Sumy Teologii*²⁰. Prostym, czyli szlachetnym dobrem (*bonum honestum*) jest to, co stanowi właściwy cel. W nim ludzkie pragnienie może odnaleźć zaspokojenie i szczęście (*bonum delectabile*). Względny celem może być natomiast to, co jest środkiem do czegoś innego – dobro użyteczne (*bonum utile*). Tomasz wyjaśnia, że jego rozróżnienie nie ma charakteru przeciwstawnego, ale analogicznego: „Najpierw bowiem dobro określa się jako to, co godne, po drugie, jako to, co przyjemne, a, po trzecie, jako to, co użyteczne”²¹.

Dla Tomasza użyteczność zajmuje ostatnie miejsce w hierarchii orzekania o dobru. Ponieważ współcześnie pragmatyczne rozumienie dobra wydaje się dominować w formie ideału maksymalizacji zysków oraz minimalizacji strat, bywa, że i w odniesieniu do rzeczywistości moralnej, warto się zastanowić nad tym, czy jakiś istotny element nie zostaje zagubiony.

Jeśli sprężyną światowego rozwoju staje się skuteczność, czyli osiągnięcie coraz większych zysków, to w rezultacie tak rozumiany cel będzie miał tendencję do podporządkowywania sobie zarówno piękna moralnego życia, jak ludzkiego szczęścia (*bonum honestum* oraz *bonum delectabile*). Jeśli pieniąż i dobra konsumpcyjne, czyli rzeczy posiadające z natury walor pomocniczy wobec ludzkiego życia, stają się celem ostatecznym, wówczas burzy się naturalną hierarchię dóbr. Wówczas człowiek staje się niewolnikiem tak wyznaczonego celu. Trafnie diagnozuje to Erich Fromm:

Rozwój systemu ekonomicznego nie jest już określany przez próby odnalezienia odpowiedzi na pytanie: Co jest dobre dla człowieka?, lecz przez próby rozwiązania problemu: Co przyczynia się do wzrostu systemu? Usiłuje się ukryć ostrą sprzeczność występującą między powyższymi py-

²⁰ Por. *STh* I, q. 5, a. 6: *Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.*

²¹ *STh* I, q. 5, a. 6, ad 3: *Per prius enim [bonum] praedicatur de honesto, et secundo de delectabili; tertio de utili.*

taniami, przyjmując założenie, iż to, co służy rozwojowi systemu (czy nawet jednej wielkiej korporacji), służy również rozwojowi człowieka²².

Wybór konsumpcjonizmu domaga się modyfikacji sposobu rozumienia samego człowieka, a co za tym idzie, roli prawa stanowionego. Na ogół jest to jakiś wariant Nitzscheańskiego nadczłowieka, który narzuca – lub broni – swoje prawo siłą. Dobrym przykładem takiej wizji może być amerykański bestseller Ayn Rand z 1957 roku – *Atlas zbuntowany* (*Atlas Shrugged*). Autorka przedstawia bunt uzdolnionych jednostek, pod przewodnictwem Johna Galta, przeciwko regulacjom państwowym w imię wolności i osobistego interesu. Dobrze zauważyć, że tego rodzaju propozycja jest dokładnym potwierdzeniem tezy Fromma: „To wyjaśnienie podpira pomocnicza konstrukcja głosząca, że cechy, których system wymaga od istot ludzkich – egotyzm, egoizm i chciwość – są immanentnymi cechami natury ludzkiej, więc to nie system, lecz sama natura człowieka stanowi glebę, na której rozkwitają”²³.

Wracając do św. Tomasza: w jego sposobie myślenia wychodzimy poza egotyczną wizję człowieka oraz przeciwstawienie ludzkiej wolności i szczęścia społeczeństwu czy religii. Przypominając o istnieniu uporządkowanego i skorelowanego porządku dóbr, Akwinata pokazuje głęboką syntezę tych elementów: człowiek dąży do nadprzyrodzonej doskonałości, do której uzdalnia go nadprzyrodzona pomoc łaski. Ta zależność od Stwórcy i Jego pomocy nie prowadzi bynajmniej do potępienia natury i jej własności, raczej do przyporządkowania jej teologicznie widzianemu celowi ostatecznemu. Łaska buduje na naturze, prowadząc ją do nadprzyrodzonej doskonałości.

W świecie ludzkich relacji elementem tego doskonalenia jest kardynalna cnota sprawiedliwości, której zadaniem jest „oddawanie każdemu

²² Erich Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 1995, s. 43–44.

²³ Tamże.

tego, co mu się należy”. Współpraca między ludźmi wymaga zaufania oraz poszanowania elementarnych reguł sprawiedliwości. Dobro przyjemne i pożyteczne są właściwie skorelowane w funkcji prawdziwego dobra. Dzieje się tak wtedy, gdy zostaje zachowana właściwa hierarchia wartości i dóbr. Tomasz pokazuje to we wcześniejszym artykule dotyczącym ogólnego pojęcia dobra: jest ono osadzone w stwórczym zamysle Boga, który stwarza wszystko „wedle liczby, miary i wagi”²⁴. Każde dobro posiada swoją miarę i swoje właściwe miejsce. Biorąc to pod uwagę, wyraźniej widać przesłanie q. 92, a. 1: intencja prawodawcy musi się liczyć z porządkiem wpisanym przez Boga w stworzenie. Tylko pod tym warunkiem prawo zostaje osadzone we właściwym porządku dóbr, a tym samym pełni swoją funkcję – prowadzi ludzi do dobra. Inaczej mówiąc – prawodawca najlepiej wypełnia swoje powołanie, gdy wychowuje społeczność do sprawności moralnych. One bowiem stanowią najcenniejszy kapitał społeczny: dzięki nim ludzie stają się lepsi.

Z tego też względu stanowczo należy zająć stanowisko krytyczne wobec wszelkich prób odrywania państwa i wymiaru sprawiedliwości od cnót, a w szczególności od prawdy. Prowadzi to bowiem z konieczności do zastąpienia cnót wadami, a prawdy kłamstwem. Tym samym rozbija się integralne dążenie do dobra, któremu winni służyć wszyscy ludzie bez wyjątku.

Choć o dążeniu do względnego dobra Akwinata mówi w swym tekście niewiele, to jednak w bardzo sugestywny sposób. Przede wszystkim zwraca uwagę na to, że odstępianie od właściwego dobra powoduje zamianę go na dobro użyteczne lub przyjemne dla władcy. Warto przypo-

²⁴ Jest to nawiązanie do Mdr 11,20 (Vlg 11,21): „A i bez tego paść mogli od jednego podmuchu, pomstą ścigani i zmieceni tchnieniem Twej mocy, aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 4), które św. Tomasz komentuje w *STh* I, q. 5, a. 4. *Czy pojęcie dobra polega na mierze, postaci i porządku*, zob. *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 77–78.

mnieć rzecz oczywistą: siłę brudnego zysku. Osłabienie zabezpieczenia w postaci jednoznacznych zasad moralnych strzegących sprawiedliwości i prawdy jest niebezpieczną zabawą z puszką Pandory – wiele osób z powodu potencjalnego zysku może chcieć ją otworzyć. Prowadzi to do rozlicznych chorób: korupcji, wyzysku, układów. Przestaje się liczyć uczciwa praca i sprawiedliwość. Skutkuje to to rozkładem więzi społecznych, nieufnością i poczuciem lęku. Ten z kolei uruchamia procesy opisane przez Ericha Fromma jako podatność na różne formy ucieczki od wolności, nie wyłączając osłabienia zmysłu krytycznego przed nowymi formami totalitaryzmu. Ich głównym źródłem i siłą, co warto jednoznacznie podkreślić, jest moralne i emocjonalne zniszczenie podmiotowości poszczególnych ludzi w społeczeństwie.

Można w konkluzji Tomasza zobaczyć przestrożę: dobro względne to takie, które występuje także u złych ludzi. Być może współcześnie, w dobie kryzysów ekonomicznych, kiedy nie wyciąga się z nich konsekwencji ani nie pociąga winnych do odpowiedzialności, staje się to przestrożą. Co ciekawe, Akwinata wprowadza właśnie określenie „dobrego złodzieja”, czyli kogoś, kto umiejętnie realizuje własne cele. Może się to jednak wiązać z pogwałceniem wszelkich moralnych i ludzkich zasad w bardzo różnej skali.

Ad. 1

Przyjrzyjmy się teraz odpowiedzi na zarzuty. Wobec pierwszego z nich – rozdzielenia porządku prawnego i religijnego – Akwinata daje dokładną, choć na pierwszy rzut oka nieco skomplikowaną, odpowiedź. Nie neguje on tego, że prawdziwym źródłem dobra i cnót jest Bóg, co raczej uściśla, w jaki sposób mają się do tego dobre nawyki utrwalane przez prawo. I tak Tomasz przypomina i podtrzymuje swoje ogólne rozwiązanie dotyczące rozdziału celowości naturalnej i nadprzyrodzonej. Cnota może

być albo nabyta, albo wlana. Jeśli chodzi o cnotę wlaną, to dotyczy ona – jak słusznie podkreślają niektórzy współcześni tomiści – nie tylko cnót teoogalnych, ale także tych naturalnych²⁵. Cnota nabyta to sprawność moralna, której człowiek się nauczył przez jej praktykowanie, jak wyjaśnia Arystoteles w II księdze *Etyki Nikomachejskiej*.

Akwinata nie neguje konieczności odróżnienia dwu porządków: naturalnego oraz nadprzyrodzonego oraz związanych z nimi odrębnym porządków jurysdykcyjnych, prawnego i religijnego. Jest to jednak odrębność skorelowana ze sobą i komplementarna, ponieważ natura została stworzona dla celu nadprzyrodzonego. Tym samym porządek natury nie istnieje sam dla siebie, ale jest otwarty na wyższą doskonałość. Człowiek, według Tomasza i teologii katolickiej, jest otwarty na Boga (*capax Dei*) – potrzebuje do odnalezienia pełnego sensu swojej egzystencji nadprzyrodzonej pomocy ze strony łaski. Z tego też powodu św. Tomasz już na samym początku w pierwszym artykule pierwszej kwestii dowodzi konieczności świętej nauki: aby człowiek mógł kierować swoje czyny oraz intencje we właściwej i bezpośredniej proporcji do celu ostatecznego, jakim jest Bóg. Nie oznacza to jednak lekceważenia lub niedoceniaenia porządku naturalnego. Tomasz pokazuje, że ludzka natura jest podmiotem i nośnikiem łaski. Czymś obcym dla Tomasza jest lekceważenie cnót i dóbr naturalnych.

Tomasz pokazuje pomocniczą funkcję prawa w stawianiu się cnotliwym i dobrym. Źródłem dobra jest Bóg, a czynna realizacja w przypadku człowieka przebiega na wspomnianych dwu drogach: naturalnego ucze-

²⁵ Zob. Markus Christoph, *Justice as an Infused Virtue in the Secunda secundae and Its Implications for Our Understanding of the Moral Life*, Fribourg, 2011, który omawia w ten sposób cnotę sprawiedliwości; Angela McKey Knobel *Two Theories of Christian Virtue*, „American Catholic Philosophical Quarterly”, 84 (2010), s. 599–618, która proponuje zwrócić uwagę na dwa różne sposoby ujmowania moralności przez różnych moralistów oraz interpretatorów św. Tomasza w zależności od sposobu rozumienia zakresu cnót wlnych.

nia się oraz daru cnót wlnych. W obu przypadkach, co Tomasz podkreśla, prawo pomaga wyrobić przyzwyczajenia prowadzące ludzi do dobra. W przypadku cnót naturalnych prawo przyczynia się w ten sposób, że je powoduje, skłaniając do powtarzania czynów jej właściwych. W przypadku cnót wlnych dobre prawo stanowi przygotowane dla nich podłoże. Dobre obyczaje są właściwym usposobieniem do cnót wlnych, a gdy są już dane, sprzyjają ich umacnianiu i pogłębianiu. Można to porównać do kultury życia, polegającej na pielęgnacji zdrowych ludzkich wartości. Oceniając je z perspektywy wiary – stanowią one dobry grunt dla głoszenia ewangelii oraz inkulturacji. Im więcej naturalnych ludzkich wartości, tym więcej miejsca dla cnót wlnych oraz ich rozwoju. Przeciwnieństwem będzie kultura śmierci, która lekceważy wartości naturalne dla człowieka, a co za tym idzie, stanowi niemałe utrudnienie dla integralnego rozwoju człowieka.

Zarzut 2 i odpowiedź

Przyjrzyjmy się drugiemu zarzutowi: tym razem św. Tomasz pokazuje, iż posłuszeństwo prawu wynika z dojrzałości i dobroci człowieka. Posłuszeństwo prawu jest zatem nie tyle źródłem dobra, co raczej na odwrót – dobro jest przyczyną posłuszeństwa wobec prawa. Ludzie zepsuci – jak możemy sobie dopowiedzieć – lekceważą prawo, a tym samym nie może ono prowadzić ich do poprawy życia. Często podobny zarzut pojawia się wobec prawa moralnego: czynienie dobra pod przymusem nie ma większej wartości; dobro powinno czynić się z potrzeby serca i spontanicznie. Tym samym – wnioskuje się – nie powinno się prowadzić ludzi pod presją, ale apelując do dobra i dojrzałości.

W odpowiedzi na zarzut św. Tomasz przypomina rzecz trywialną: ludzie nie zawsze przestrzegają prawa dobrowolnie. Ludzie dojrzały i wewnętrznie uformowani w gruncie rzeczy nie potrzebują prawa i jego

sankcji, aby czynić dobro i wystrzegać się zła, ponieważ robią to z wolnego wyboru. Nie oznacza to jednak, że zachowanie prawa z niedojrzałych przyczyn nie ma wartości. To nawet dobrze, jeśli źli ludzie powstrzymują się przed przestępstwami ze względu na strach przed karą i wymiarem sprawiedliwości. Czasem lęk odgrywa pozytywną rolę: powstrzymuje niedojrzałych ludzi przed złem. Bywa, że takie unikanie zła ze strachu, szczególnie w wieku nastoletnim, może ochronić człowieka przed niszczącymi skutkami zła w okresie młodzieńczego buntu.

Czasami ludzie powstrzymują się przed złem ze względu na osąd rozumu: nie dysponują jeszcze cnotą, ale rozumieją, co jest lepsze. Tomasz zauważa, że jest to zapoczątkowanie cnoty; człowiek, działając rozumnie, utrwała w sobie dobre nawyki, które prowadzą do nabycia cnót.

Zarzut 3 i odpowiedź

Kolejny i trzeci już zarzut wychodzi z zestawienia sprawowania władzy i życia prywatnego. Otóż zwraca się tutaj uwagę na to, że istnieją ludzie, którzy mają talent do władzy, choć nie radzą sobie już tak dobrze w życiu osobistym. Płyne stąd wniosek, że prawo nie czyni człowieka dobrym, a przynajmniej nie w prywatnym obszarze jego życia. Współcześnie ten zarzut jest niemal powszechnie przyjmowany ze względu na rozdział polityki i moralności oraz życia publicznego i prywatnego.

Na ten zarzut Tomasz odpowiada przedstawieniem całościowej koncepcji dobra wspólnego wobec dobra jednostki. Zwraca uwagę na to, że dobro społeczne polega na dobru własnym poszczególnych jej części. Nie może być dobrym człowiek, który jest niewrażliwy społecznie: ponieważ nie odnosi się we właściwy sposób do całości, której jest częścią. Dlatego niemożliwe jest dobre społeczeństwo bez obywateli zatroskanych o losy społeczności. Odwołując się do wizji całościowej, Akwinata pokazuje niemożliwość ewentualności podanej w zarzucie.

Nawet człowiek dobrze radzący sobie z własnym życiem nie zawsze bywa dobrym władcą. Władza często ujawnia takie cechy charakteru i osobowości, zarówno pozytywne jak negatywne, których nie widać w zwykłym życiu. „Toteż trafnym wydaje się powiedzenie Biasa, że władza «ukazuje, jakim jest człowiek»”²⁶. Tym bardziej brak sprawności moralnych, czyli jakiś moralny defekt, zawsze przełoży się na jakiś rodzaj ułomności w sposobie rządzenia. Natomiast w przypadku zwykłych obywateli zadowolający jest taki poziom cnót, który wystarczy do posłuszeństwa względem rządzących. Dzięki temu poddani odnoszą się we właściwy sposób do dobra wspólnego, oczywiście przy założeniu dobrze sprawowanej władzy.

Zarzut 4 i odpowiedź

W ostatnim, czwartym zarzucie Tomasz wprost powołuje się – z pomocą autorytetu Arystotelesa – na prawa tyrańskie, które z pewnością nie czynią ludzi dobrymi.

Odpowiedź Akwinaty jest niebywale radykalna: ponieważ prawo tyrańskie sprzeciwia się rozumowi, nie jest w istocie prawem, lecz wypaczeniem prawa (*perversitas legis*). Łacińskie określenie *perversitas* wiąże się z wywróceniem właściwego porządku (*per-vertō*). Prawo przeczące rozumowi jest perwersją prawa, nawet jeśli zostało ustanowione bezbłędnie z formalnego punktu widzenia.

Niemniej jednak Tomasz – dbały o całość perspektywy – podkreśla, że mimo wszystko ten formalny element stanowienia prawa zachowuje jakąś wartość. W tej mierze, w jakiej jest prawem, prowadzi ludzi do dobra w postaci posłuszeństwa wobec władzy. Nie jest to jednak posłuszeństwo, które czyni człowieka po prostu dobrym, ale względnie – w relacji do danej władzy i kreowanego przezeń systemu.

²⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Bk 1130a1, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 170.

3. Wnioski

Myśl św. Tomasza daje wiele cennych inspiracji i wskazówek. Oto niektóre z nich:

1. Celem prawodawcy powinno być dobro wspólne, którego integralną częścią jest dobro cnót. Tym samym politycy powinni zabiegać o cnoty i być znawcami ludzkiej duszy. Z tego też wynika, że najbardziej praktyczną i głęboką miarą ustroju jest miara ludzkiej dojrzałości mierzonej sprawnościami moralnymi. Dobro wspólne opiera się na cnotach i to one stanowią tkankę zdrowego społeczeństwa. Prawo widziane z tej perspektywy odsłania głębszy sens wychowania człowieka do szczęśliwej i rozumnie przeżywanej wolności. Konkretyzacją tak rozumianej wizji prawa i wychowania są sprawności moralne.
2. Nasze czasy, naznaczone woluntaryzmem i oddzieleniem polityki i moralności, często grzeszą porzucaniem głębokiej równowagi elementów prawa. Mogą na tym skorzystać jednostki i grupy najszybsze i najsilniejsze, aby tym bardziej umocnić swoją przewagę nad resztą społeczeństwa. Warto zastanowić się nad tym, czy też Machiavellego i Hobbesa nie należy równoważyć bardziej roztroprnymi rozwiązaniami św. Tomasza czy Arystotelesa. Są to bowiem wizje rozbieżne: w pierwszym przypadku prowadzi to nas do prawa siły w państwie, a w drugim – do siły prawa. Potrzebujemy jasnych kryteriów rozeznawania chroniących słabszych (może być nim np. cała klasa średnia i uboga społeczność) przed nadużywaniem władzy oraz instrumentalizacją prawa ze strony najbogatszych. Warto przemyśleć komplementarne, a nie przeciwstawne, rozumienie różnych wymiarów prawa. Chodzi w pierwszym rzędzie o równowagę pomiędzy prawem stanowionym, naturalnym i boskim objawionym, szczególnie w formie nauki społecznej Kościoła Katolickiego.

3. Kluczową sprawą jest zachowanie równowagi pomiędzy skupieniem jednostki na sobie, a moralnym postępowaniem – co nie jest takie proste, zważywszy, że w życiu gospodarczym wynik ekonomiczny jest celem ostatecznym, a całkowita zgodność z zasadami jest nad wyraz rzadka. Tak potrzebna transformacja systemowa, którą ta książka opisuje, może zostać gładko przeprowadzona tylko wtedy, gdy zachowania zainspirowane troską o dobro wspólne przeważą nad tymi związanymi z dążeniem do czystej efektywności; gdy sieci relacji opierające się na wielowymiarowej wzajemności zyskają przewagę nad efektywnymi transakcjami; gdy struktury grzechu zostaną zastąpione strukturami dobra wspólnego. Jednak te reformy wymagają, by człowieczy umysł wyzwolił się z władzy pokus złotego cielca²⁷.
4. Pozytywna wizja człowieka umożliwia wyjście poza egoistyczne modele rywalizacji i konfliktu interesów ze strony rządzących i rządzonych, w różnych wymiarach ludzkiego życia. Personalistycznie ujmowane dobro wspólne, jakim jest dojrzałość poszczególnych osób i wspólnot, winno mieć bezwzględny priorytet przed zdepersonalizowanym „dobrem systemu”.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tł. D. Gromska, Warszawa 2002, t. 5.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, tł. W. Galewicz, Kęty 2013.

²⁷ Paul H. Dembinski i Simona Beretta, *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Kraków 2014.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*, tł. W. Galewicz, Kęty 2014.

Tekst łaciński Akwinaty został wzięty ze strony <http://www.corpusthomicum.org/>.

Opracowania

Benedykt XVI, Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005.

Benedykt XVI, Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.

Christoph M., *Justice as an Infused Virtue in the Secunda secundae and Its Implications for Our Understanding of the Moral Life*, Fribourg, 2011.

Dembinski P. H., Beretta, S., *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Kraków 2014.

Fromm E., *Mieć czy być?*, Poznań 1995.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2014.

Galewicz W., *Wstęp tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*, Kęty 2014, s. 5–43.

Łużyński W., *'Sprawiedliwością król umacnia państwo'* (Prz 29,4). *Państwo pomocnicze stróżem sprawiedliwości w: Mądrość życia: w szkole cnót chrześcijańskich*, oprac. i red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 173–191.

McKey Knobel A., *Two Theories of Christian Virtue*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 84 (2010) 599–618.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Wydane jako dodatek w piśmie „Forum Prawnicze”, 2 (4) (2011).

Mróz M. *Filozofia wychowania: uwagi na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o sprawnościach*, w: *Filozoficzny i teologiczny wymiar sprawności moralnych w wychowaniu*, red. I. Jazukiewicz, E. Kwiatkowska, Szczecin 2012, s. 13–43.

Pinckaers S.Th., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Poznań 1994.

Potocki A. OP, *Perspektywa cnót w wychowaniu do dobrych obyczajów*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu – wyzwania i rzeczywistość*, red. I. Jazukiewicz, E. Kwiatkowska, Szczecin 2012, s. 81–106.

Rakoff J., *The Financial Crisis: Why Have No High-Level Executives Been Prosecuted?* w: “The New York Review of Books”, wydanie z 9 stycznia 2014.

Robins M., reply by J. S. Rakoff, *Why Have Top Executives Escaped Prosecution?* w: „The New York Review of Books”, wydanie z 3 kwietnia 2014.

Salij J., *Prawo naturalne a prawo pozytywne*, w: tenże, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 169–190. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eseje_tomistyczne/11_prawo_naturalne.html, (15.05. 2016).

**THE PURPOSE OF THE LAW ACCORDING TO ST. THOMAS:
EDUCATION TO VIRTUES (*SUMMA THEOLOGIAE*, I-II, q. 92, a. 1)**

Summary

The article shows the importance of the I-II, q. 92, a. 1 of the *Summa of Theology*. St. Thomas Aquinas tackles there the following question: “Whether the effect of law is to make men good”. The first part of the article shows the crucial role of this text in the *Prima Secundae* as well as its timeless value. It seems obvious in our contemporary culture that we need a liberal law which protects civil rights, freedom of speech, free markets etc. independently from any determined values and religions. It leads to the dominance of legal positivism. Aquinas’s broader definition and consideration allows us to see some serious defects of such a dominant legal system. He proposes an elaborate treatise on the eternal, natural, human and religious law showing the necessity of the proper relation between human law and the human goods, especially human virtues. The second part of the article summarises the argumentation of Aquinas.

Translated by Michał Mrozek

Adam Machowski

Uniwersytet Nawarry

ANTYSPRAWNOŚCIOWY CHARAKTER
IDEOLOGII TOTALITARNYCH
NA KANWIE TRZYNASTOWIECZNYCH
OSTRZEŻEŃ TOMASZA Z AKWINU PRZED TYRANIĄ

Dlaczego totalitaryzm nie jest w stanie wychować dobrego człowieka? Pytając o totalitaryzm mam na myśli głównie dwudziestowieczne systemy polityczne, które odcisnęły głębokie piętno na życiu ludzkości i pojedynczych jednostek. Spadek po nich to przede wszystkim moralny upadek człowieka, którego skutki są trudne do wyleczenia nawet po wielu latach. Choć myślę także, w jakiejś mierze, o współczesnej demokracji liberalnej, której oczywiście nie można porównywać z okropnościami nazizmu czy komunizmu, ale która, jak przestrzegał Jan Paweł II, bez wartości może łatwo przerodzić się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm. I będzie to można pewnie zobaczyć przede wszystkim w relacji państwa do procesu wychowawczego człowieka. Jeżeli zacznie on przynosić złe skutki, jeśli nie będzie już w stanie pomóc skutecznie w wychowaniu człowieka, to znak, że dzieje się coś niedobrego. Wreszcie trzeci punkt odniesienia w pytaniu o totalitaryzm, to tyrania, tak jak ją opisywał średniowieczny autor Tomasz z Akwinu. Głównie w *De regno*, dziele o rządzeniu, ale odniesienia

do tyranii możemy spotkać także w innych fragmentach jego twórczości, np. w *Sumie teologicznej*.

Drugi człon pytania o niemożność wychowania człowieka jest poświęcony widocznym skutkom moralnej degrengolady, jakiej doświadczył człowiek ukształtowany przez systemy totalitarne. Stwierdzenie tego to stwierdzenie faktu ukazanego w wielu analizach socjologicznych czy filozoficznych poświęconych głównie badaniu człowieka postsowieckiego „homo sovieticus”. Ale myślę, że podobne spostrzeżenia możemy mieć w przypadku nazizmu. I obyśmy podobnych analiz nie musieli dokonywać, jeśli system demokracji liberalnej przetrwa, przed czym przestrzegał Jan Paweł II. Ja chciałbym zapytać o aspekt wychowawczy tej moralnej degrengolady. Dlaczego system totalitarny pomimo nawet najszczerzej chęci wychowania idealnego człowieka nie był w stanie tego zrobić?

Odpowiedzi chcę poszukać w ostrzeżeniach Tomasza z Akwinu przed tyranią, jako że Akwinata temat rządów despotycznych bada właśnie z punktu widzenia moralności i wskazuje też, za Arystotelesem, wpływ wychowania na ukształtowanie i późniejsze funkcjonowanie *homo politicus et socialis*. W pismach Akwinaty pojawia się opis tego, jak kształtowanie sprawności dobrych – cnót; i sprawności złych – wad, ma wpływ na tę moralność. Wynika więc z tego, że to relacja systemu totalitarnego do kształtowania sprawności w człowieku ma decydujący wpływ na kształtowanie jego postawy moralnej. Ale by uchwycić znaczenie tego przełożenia, trzeba sięgnąć do całokształtu nauki Tomasz z Akwinu o życiu moralnym człowieka.

Dlatego chcę zacząć od zaprezentowania autonomicznego charakteru kształtowania moralności człowieka w nauczaniu Akwinaty i ukazania, że państwo totalitarne, łamiąc tę autonomię, nie jest w stanie ukształtować sprawności dobrej w człowieku. Przede wszystkim dlatego, że sprawność dobrą – cnotę, kształtuje w sobie sam człowiek. Państwo może tu pełnić

jedynie pomocniczą funkcję, ważną, nawet bardzo ważną, co zauważa także Tomasz z Akwinu, spoglądając na sprawy społeczne podobnie jak Arystoteles, ale kładąc mniejszy niż Stagiryta nacisk na kwestie wychowania człowieka. Rola pomocnicza oznacza rolę pomocniczą – tylko tyle, i aż tyle.

Akwinata, rozpoczynając swe rozważania odnoszące się do moralności ludzkiej w części drugiej *Sumy teologicznej*, zaznacza, że człowiek jest *dominus actus sui*¹. To ważne stwierdzenia, ukazujące nam, że to człowiek sam dla siebie jest panem losów, jednocześnie jest za nie odpowiedzialny. I to sam człowiek jest wezwany do kształtowania siebie, do wykształcenia w sobie sprawności dobrych. Później Tomasz z Akwinu ukazuje to w *Traktacie o sprawnościach* bardzo wyraźnie, to nie państwo może wychować człowieka, lecz człowiek ma wychować samego siebie. Oczywiście państwo może pomóc, ale nie może człowieka wyręczyć, mając nawet najlepsze intencje. Podobnie rzecz się ma np. z rodziną czy innymi wspólnotami społecznymi. Już samo to pokazuje klęskę totalitaryzmu, który – chcąc wychować człowieka idealnego – wychował antyczłowieka. Co ciekawe, uwagi Tomasza z Akwinu o roli wychowawczej państwa są mocno uszczuplone w porównaniu do objętości dzieł starożytnych Greków, takich jak Platon czy Arystoteles, a poświęconych kwestii wychowania obywatela. Brak tego komentarza, moim zdaniem, świadczy o tym, że Tomasz nie chciał wchodzić w to zagadnienie, koncentrując się na czymś innym, na wytworzeniu przez samego człowieka w sobie sprawności moralnych.

¹ S. Th., I-II, pr.: *Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.*

Odbierając ludziom wolność, totalitaryzm wydaje wyrok na samego siebie. Niewolnik nie będzie przecież pracował z ochotą na utrzymanie systemu, który go zniewala. Dlatego zamiast idealnych robotników, bijących kolejne rekordy nadprodukcji, wychował człowieka totalnie nieproduktywnego. „Czy się stoi czy się leży, dwa tysiące się należy”. Próbując wychować bohaterskie dzieci, wychował tylko donosicieli w rodzaju Pawki Morozowa. Próbując wychować urzędnika-sługę proletariatu, ukształtował pana i władcę człowieka itd., itd. Odpowiedź jest jasna: nie mógł tego zrobić, odbierając człowiekowi wolność. Jeżeli mógł coś w człowieku wykształcić, to coś, co cnotę imituje, co udaje cnotę, ale nie cnotą nie jest. Jeśli w państwie totalitarnym ktoś może w sobie cnotę rozwinąć, to jest to człowiek, który stawia opór tyranii. Tak, jak pisał Aleksander Sołżenicyn, trzeba, aby jeden człowiek pokazał, broniąc w swoim sercu dobra, bezsilność systemu, który dysponuje wszelkimi środkami, żeby tego człowieka złamać. Ale to jedynie jednostki są w stanie w takich warunkach ukształtować w sobie cnotę. Większość niestety daje się złamać albo płynie z prądem bylejakości i antycnoty. Tę nieefektywność wychowawczą i zarazem ekonomiczną tyranii zauważa Akwianta w *De regno*, opisując, jak ludzie pozbawieni wpływu na to, co robią i dokąd zmierzają, nie są zdolni nawet do najmniejszych ofiar ze swego egoizmu, podejrzewając, że i tak będzie to zmarnowane. I odwrotnie, kiedy ludzie są przekonani, że to, co robią i ofiarują przynosi wspólny pożytek, wówczas skala ich poświęceń potrafi zaskakiwać. Tomasz z Akwinu odwołuje się tu do historii wczesnej Republiki Rzymskiej:

incredibile est memoratu, quantum, adepta libertate, in brevi Romana civitas creverit. Plerumque namque contingit, ut homines sub rege viventes, segnius ad bonum commune nitantur, utpote aestimantes id quod ad commune bonum impendunt non sibi ipsis conferre sed alteri, sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod

est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum: unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdem quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitates; parvaeque servitia exacta a regibus gravius ferunt quam magna onera, si a communitate civium imponantur. Quod in promotione Romanae reipublicae servatum fuit. Nam plebe ad militiam scribebatur, et pro militantibus stipendia exsoluebant, et cum stipendiis exsolvendis non sufficeret commune aerarium, in usus publicos opes venere privatae, adeo ut praeter singulos annulos aureos, singulasque bullas, quae erant dignitatis insignia, nihil sibi auri ipse etiam senatus reliquerit².

Dlaczego tyrania, *vide* totalitaryzm, nie jest w stanie wychować człowieka cnotliwego? Dlatego, że nie pozwala na to wewnętrzna logika systemu. I tutaj możemy sięgnąć do obrazu tyrana, jaki ukazuje nam Tomasz z Akwinu. W *De regno* mamy naszkicowany ten obraz bardzo wnikliwie. Jeśli niektórzy kwalifikowali to dzieło Tomasza z Akwinu do popularnego w średniowieczu gatunku „zwierciadeł książąt”, mających pokazywać idealny obraz władcy, to myślę, że możemy je potraktować jako „zwierciadło tyrana”. Mamy w nim dokładnie przeanalizowany obraz despoty, naszkicowany dużo dokładniej niż obraz dobrego władcy. Ten ostatni wydaje się zbyt życzeniowy, wyidealizowany, aczkolwiek sam Akwinata przestrzega przed możliwościami deprawacji dobrego księcia i zaleca zastosować pewne praktyki, także wychowawcze, aby uniknąć moralnej degrengolady księcia. Ale przede wszystkim jest tam bardzo realny obraz samego tyrana. O jego realności może świadczyć już sam fakt, że Tomasz podaje kilkanaście przykładów złych władców, podczas gdy władcy dobrzy praktycznie nie są przez niego wymieniani, czyni to jedynie bardzo

² *De regno*, lib. 1, cap. 5. Zob. także: *De regno*, lib. 1, cap. 11: *Addendum est etiam quod haec temporalia commoda, propter quae tyranni iustitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant.*

ogólnie za pomocą cytatów z Pisma Św³. I w tym obrazie tyrana z *De regno* możemy zobaczyć, jak w lustrze, twarz Stalina, Hitlera czy innych pomniejszych tyranów dwudziestowiecznych. Praktycznie nic ich nie różni od tych z trzynastego wieku i wcześniejszych, portretowanych przez Tomsza z Akwinu czy w mniejszym stopniu przez Arystotelesa. To pokazuje, że struktura moralna człowieka praktycznie się nie zmienia, mimo ogromnych przemian w technice czy technologii sprawowania władzy lub manipulacji. Ale w dziele Tomaszowym możemy zobaczyć też system tyrański władzy jako pierwowzór późniejszych systemów totalitarnych. W tym względzie także analiza Akwinaty okazała się bardzo wnikliwa, prawdziwa i niestety prorocza.

Jakie jest oddziaływanie tyrana na cnotę? Otóż tyran boi się i dlatego chce zniszczyć każdy przejaw dobra w swoich poddanych. Dlaczego to robi? Boi się, że ich siła w jakimkolwiek aspekcie doprowadzi do ich zjednoczenia się, a w końcu do jego upadku. Dlatego też tyran atakuje dobra materialne swoich poddanych i chce je zawłaszczyć. Wie, że własność i bogactwo jego poddanych mogą obrócić się przeciwko niemu, więc nie tylko powodowany chciwością uderza w podstawy materialne bytu i niezależności obywateli. *Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nocivae reddantur*⁴.

³ Ciekawe, że to samo nagromadzenie „złych przykładów” dostrzega Tomasz z Akwinu w dziele Arystotelesa – zob. *De regno*, lib 1, cap. 10: *Aristoteles in sua Politica, multis tyrannis enumeratis, omnium monstrat dominium brevi tempore fuisse finitum; quorum tamen aliqui diutius prefuerunt, quia non multum in tyrannide excedebant sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam.*

⁴ *De regno*, lib. 1, cap. 4.

Tyran boi się każdego przejawu siły swoich poddanych, ale szczególnie mocno boi się ich siły moralnego dobra⁵. Tyrani uderzają nie tylko w dobra materialne poddanych, ale ich celem jest szczególnie dobro duchowe: *Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus praeesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praeiudicium esse*⁶. W ramach tych dóbr duchowych jedno z pierwszych miejsc zajmują właśnie sprawności moralne – cnoty. Wyraża to Tomasz z Akwinu jednoznacznie: *Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est* – cnota innych jest tym, czego boi się tyran i w rzeczywistości woli ludzi złych, z wadami, niż dobrych i cnotliwych, których bardziej podejrzewa. To dlatego pod rządami tyranów mało jest ludzi cnotliwych. *Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosi inveniuntur*⁷. Jeśli rządy tyrańskie możemy uznać za niszczenia człowieczeństwa, za doprowadzanie do ruiny człowieka, to możemy to odnieść przede wszystkim do sprawności dobrych – cnót. *Haec igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon considerans, dicit: »regnantibus impiis, ruinae hominum«, quia scilicet per nequitiam tyrannorum subiecti a virtutum perfectione deficiunt*⁸.

To dlatego pod jego rządami czują się dobrze jedynie ludzie małoduszni i strachliwi. *Naturale etiam est ut homines, sub timore nutriti, in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuer-*

⁵ F. Bertelloni, *Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua*, en: Cuarensia 7 (2012), p. 70.

⁶ De regno, lib. 1, cap. 4.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

unt⁹. Dlatego despoci uderzają w cnoty wielkoduszności i męstwa tak, aby poddani nigdy nie odważyli się zaryzykować i zbuntować przeciwko nim. *Conantur igitur praedicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosii effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant*¹⁰. Te, i pozostałe, cnoty trzeba ukrywać, aby tyran nie dowiedział się o nich i nie zapragnął ich zniszczyć. Podobnie zresztą z ludźmi dobrymi jako takimi, trzeba im się ukrywać, aby nie być celem represji i uderzenia władzy, zauważa Akwinata cytując *Księgę Przysłów* (Prz 28, 15): „*cum surrexerint impii, abscondentur homines, ut tyrannorum crudelitatem evadant*”¹¹.

Despota nikomu nie ufa, na pewno nie ufa społeczeństwu, podejrzewając je o zawsze możliwy odruch buntu. Dlatego wprowadza mechanizmy kontroli, które sprawiają, że człowiek przestaje ufać swoim najbliższym. Oczywiście w przypadku średniowiecza możliwości techniczne tej kontroli były bardzo ograniczone, dlatego też zakres totalny państwa był o wiele mniejszy niż w czasach współczesnych. To z tego powodu głównie Tomasz z Akwinu pisze o tyranii umiarkowanej, którą można znosić jeśli zagrożenia przy jej obalaniu są większe niż ona sama¹².

Ale nawet w takim wypadku tyran dąży do niszczenia wszelkich przejawów współpracy i jedności pomiędzy poddanymi. Chce zniszczyć więzy przyjaźni czy więzy rodzinne. Słowem to wszystko, co może zbudować jakikolwiek potencjalny opór przeciwko niemu. Chce sprawić, aby ludzie nie ufali sobie wzajemnie.

Conantur igitur praedicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosii effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant,

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. *De regno*, lib. 1, cap. 7.

ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut conubia et convivia, prohibent, et caetera huiusmodi, per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari¹³.

To dlatego tyran chce zniszczyć wszystkie cnoty pokrewne sprawiedliwości jako odnoszące się do życia społecznego, a które Tomasz z Akwinu wymienia w swej *Sumie teologicznej*¹⁴.

Ale i sam tyran pada ofiarą swego myślenia. Siłą rzeczy, nie może ufać swoim poddanym, wykorzystując ich dla własnych celów. Jak zaznacza Akwinata, niemożliwa jest między tyranem a poddanymi więź zaufania czy przyjaźni i dotyczy to obu stron. Poddani nie ufają tyranowi, a despot nie ufa swoim poddanym.

Parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi; simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur, et se amari non sentiunt sed contemni, nequaquam amant. Nec habent tyranni unde de subditis conquerantur si ab eis non diliguntur, quia nec ipsi tales se ipsi exhibent ut diligere ab eis debeant (...) Non enim conservatur amore, cum parva vel nulla sit amicitia subiectae multitudinis ad tyrannum, ut ex praehabitis patet. De subditorum autem fide tyrannis confidendum non est¹⁵.

Tyran bardzo szybko wyobcowuje się ze wspólnoty¹⁶.

¹³ *De regno*, lib. 1, cap. 4.

¹⁴ Zob. S. Th., II–II, qq. 101–122.

¹⁵ *De regno*, lib. 1, cap. 11.

¹⁶ “Kiedy władzy brakuje legitymacji, powstaje wyobcowanie pomiędzy ludem i władzą. Obywatele nie ufają władzy, tak samo jak władza nie ufa obywatelom. Władza nielegitymizowana, która nie może liczyć na uznanie i zaufanie ludu jest, w głębi, władzą która nie czuje się bezpiecznie, i która aby utrzymać się musi odwołać się do siły i strachu, czyli musi sprawić, aby obywatele czuli się niepewnie. Władza niepewna bardzo trudno godzi się na autoograniczenie w skuteczny sposób, wszak

Ale tyran nie może zaufać nawet najbliższemu współpracownikom. Zawsze ich podejrzewa o chęć przejęcia władzy. W takich warunkach awansować mogą jedynie ci, którzy są przykładem antycnoty. Co dodatkowo musi nakręcać spiralę podejrzeń, bo przecież despota wie albo przynajmniej podejrzewa, jacy ludzie są wokół niego. Jak napisał Foccho „tyran jest tyranem ponieważ sam jest tyranizowany”¹⁷.

Tyran niszczy sprawność przede wszystkim w samym sobie. Kierując się innymi motywami niż dobre życie, takimi jak chciwość, pożądlivość czy strach, skutecznie jest w stanie zablokować rozwój wszelkiego dobra w samym sobie. To z kolei sprawia, że nie stanowi dobrego wzorca dla swoich poddanych – wręcz przeciwnie, jeśli ktoś chce awansować, znaleźć się blisko centrum władzy, to trzeba żeby go naśladował. Przekaz jest jasny: despota chce kreować się na „idola” danej społeczności. Chce uwagę poddanych skoncentrować jedynie na sobie, zawłaszczyć niejako ich myślenie, Mateusz Matyszkowicz, komentując *De regno* Akwinaty, napisał:

Władca-idol zatrzymuje uwagę na sobie. Chce pozostawić własny ślad w poddanej sobie społeczności i czyni to w sposób zawłaszczający naturalny jej rozwój. Ten władca i ten typ władzy dążą do tego, by zmieniać rzeczywistość dla samej zmiany lub dla celów przez siebie urojonych. Cel jest jeden: podporządkowanie sobie społeczności i zamknięcie jej na wszystko, co mogłoby ograniczyć zasięg władcy¹⁸.

jak autoograniczenie osłabia władzę, porządek publiczny, który z niego pochodzi, umacnia lud” – A. Cruz Prados, *Filosofia política*, Pampeluna 2009, s. 154. Zob. także: A. Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pampeluna 1999, s. 391–392; G. Ferrero, *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Madryt 1991, s. 19, 41 y 54.

¹⁷ J. L. Parada, *Aproximación a la idea política de Tomás de Aquino*, Rzym 2003, s. 5.

¹⁸ M. Matyszkowicz, *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Cracovia 2006, s. 28.

Jeśli tyran ukazuje się z dobrej strony, to bardzo często jest to manipulacja, dlatego Akwinata nazywa tyrana hipokrytą, kimś, kto udaje kogoś, kim nie jest. To pewnie jedyna dobra strona tyrana w relacji do cnoty. Jak powiedział Franciszek de la Rochefoucauld: „Hipokryzja jest hołdem jaki występek oddaje cnocie”¹⁹.

Ale oczywiście to prowadzi do zakłamania przestrzeni publicznej. Tyrania-tortalityryzm chce zniszczyć nie tylko cnoty moralne, ale także intelektualne. Sprawić, aby kłamstwo nabrało charakteru instytucjonalnego. W ten sposób totalitaryzm gwałci sumienia ludzi nauki czy kultury. Inna sprawa, że często sami intelektualiści nie widzą nic złego w wysługiwaniu się reżimowi, historia XX wieku dobitnie nam to pokazuje.

Na skutek tego powstają różne tematy tabu, na które nie można się wypowiadać albo wprost kłamstwo żyje swoim życiem. To zjawisko podwójnego myślenia, dwójmyślenia dobrze ukazał George Orwell w *Roku 1984*²⁰. Naturalnie w czasach Tomasza z Akwinu możliwości propagandowego oddziaływania na obywateli były bardzo skromne, nieporównywalne z tym, czym dysponują współcześni despoci. Tym gorzej dla naszych czasów. Siła medialnego nacisku potrafi być potężna. Stanisław Cat Mackiewicz po swoim pobycie w Rosji Sowieckiej napisał *Mysł w obcęgach*, która trafnie oddaje życie umysłu w państwie totalitarnym. Co ciekawe Bernard Russell, tworząc podobny cykl reportaży po swej wizycie w tej samej Rosji Sowieckiej, wprawdzie u początków jej istnienia, pisze pod koniec swego reportażu o nadziei²¹. Oto przykład, jak potrafi się

¹⁹ F. de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, Warszawa 1951, mak-syma 218.

²⁰ G. Orwell, *Rok 1984*, Warszawa 2016.

²¹ Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londyn 1921. W *Vaguedad* Russell pisze o analizie próbek pod szkłem i, jak zaznacza, jeśli próbka została podmieniona wówczas wynik zawsze będzie fałszywy. Podobnie było pewnie z wizytą Russella w Rosji Sowieckiej – zob. B. Russell, *Vaguedad*, w: *Antologia semántica*, wyd. M. Bunge, Buenos Aires 1960, s. 14–24.

mylić człowiek nawet o największych zdolnościach umysłowych, w przypadku propagandowego oddziaływania na niego partyjnej maszyny. Jacek Kaczmarski w jednej ze swoich piosenek ukazywał to dwójmyślenie i autozakłamanie ludzi w systemie totalitarnym już pod koniec Związku Radzieckiego: “*Ludziej s zapada spotykasz co krok,/ Gdzie spluniesz – tam zagraniczny korespondent –/ Łapie cię za rękaw i płonie mu wzrok,/ Gdy pyta o rosyjskie serce i żołądek!/ Co im odpowiadać – każdy z grubsza wie./ Poczemu odbierać mu chwilę zachwytu?/ Z mieszkaniem i żarciem jest na razie źle,/ Lecz za to – historia wychodzi z niebytu!*”²².

Rozważań konkluzją niniejszych rozważań stać się powinna, odpowiedź na pytanie co zrobić, aby przywrócić ludziom zdolność budowania cnót. Takiej odpowiedzi Tomasz udziela, opisując Republikę Rzymską po wygnaniu tyranów.

*Regibus enim a populo Romano expulsis, dum regium vel potius tyrannicum fastum ferre non possent, instituerant sibi consules et alios magistratus per quos regi coeperunt et dirigi, regnum in aristocratiam commutare volentes et, sicut refert Salustius: incredibile est memoratu, quantum, adepta libertate, in brevi Romana civitas creverit*²³.

Trzeba przywrócić ludziom wolność tak, aby mogli kształtować swoje sprawności dobre w sposób nieskrepowany. To pokazuje przykład Republiki Rzymskiej. Rozwinęła się ona właśnie dzięki temu, że jej obywatele mogli rozwijać swoje cnoty w sposób wolny, a upadła wraz z upadkiem moralnym tychże obywateli.

²² J. Kaczmarski, *List z Moskwy*, <http://www.kaczmarski.art.pl/tworczosc/wiersze/list-z-moskwy/> (12.04.2016). Przykład oddziaływania systemu totalitarnego na władze poznawcze obywateli opisali m.in. Leonardo Polo i Carlos Llano, pisząc o tzw. *klamstwie sytuacyjnym* – zob. L. Polo i C. Llano, *Antropologia de la acción directiva*, Madryt 1997, s. 33–42.

²³ *De regno*, lib. 1, cap. 5.

Bibliografia

- Bertelloni F., *Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua*, „Cuarensia” 7 (2012), s. 55–70.
- Cruz Prados A., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pampeluna 1999.
- Cruz Prados A., *Filosofía política*, Pampeluna 2009.
- Ferrero G., *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Madryt 1991.
- Kaczmarek J., *List z Moskwy*, <http://www.kaczmarek.art.pl/tworczosc/wierszel-list-z-moskwy/> (12.04.2016).
- Matyszkowicz M., *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 9–33.
- Orwell G., *Rok 1984*, Warszawa 2016.
- Parada J. L., *Aproximación a la idea política de Tomás de Aquino*, Rzym 2003.
- Polo L. i Llano C., *Antropología de la acción directiva*, Madryt 1997
- Rochefoucauld F. de, *Maksymy i rozważania moralne*, Warszawa 1951.
- Russell B., *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londyn 1921.
- Russell B., *Vaguedad*, w: *Antología semántica*, wyd. M. Bunge, Buenos Aires 1960, s. 14–24.
- Tomasz z Akwinu, *De regno*, w: tenże, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Rzym 1979, s. 417–471.
- Tomasz z Akwinu, *Prima secundae Summae theologiae*, w: tenże, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7, Rzym 1891–1892.
- Tomasz z Akwinu, *Secunda secundae Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8–10, Roma 1895–1897–1899.

ANTI VIRTUE NATURE OF TOTALITARIAN IDEOLOGIES
IN THE PERSPECTIVE OF THE THIRTEENTH CENTURY WARNINGS
OF THOMAS AQUINAS AGAINST TYRANNY

Summary

Thomas Aquinas in his work *De regno* analyzes the figure of the tyrant and tyranny as a system of government. This analysis is very current if we look at the totalitarian regimes of the twentieth century. Aquinas notes that the tyrants exploit the material goods of their subjects, but above all, their attack is aimed at the spiritual good, including mainly the moral abilities - virtues. The tyranny of totalitarianism fears the moral force of the citizens. The first blow that totalitarianism impose to the morality of man is an attack to his freedom. In this way, it becomes impossible the growth of moral virtue, because only from a man as a *dominus actus suis* may emerge the virtue. The state or the law, according to Thomas Aquinas, has only a supporting role. Meanwhile, the totalitarian state subordinates the whole educational process of man and wants to artificially create an impossible ideal. Totalitarianism also destroys all the social ties of family and friendship, which could greatly help in the education of human goodness. Tyrants also destroy any manifestation of moral good of citizens, subjects will be fearful and faint-hearted than brave and generous. However, the process of destroying the good in man not only affects the moral virtues. Also, the intellectual virtues suffer degradation under a totalitarian government. The tyrant is a hypocrite and teaches hypocrisy in society. This leads to falsehood in public life and to the creation of taboos about which you cannot talk.

Translated by Adam Machowski

Piotr Ruszkowski
Uniwersytet Śląski w Katowicach

**KAZANIA UNIWERSYTECKIE
JOHNA HENRY’EGO NEWMANA
JAKO ŹRÓDŁO REFLEKSJI SAMOWYCHOWAWCZEJ
PRZYDATNEJ W ZDOBYWANIU SPRAWNOŚCI
MORALNYCH ORAZ ODKRYWANIU TOŻSAMOŚCI
NAUCZYCIELA-WYCHOWAWCY**

Myślę, że nie trzeba zbyt szczegółowo omawiać biografii błogosławionego kardynała Johna Henry’ego Newmana. Był to anglikański duchowny¹, który na skutek przedziwnych zrządeń losu (m.in. lektury dzieł Ojców Kościoła) około 45. roku życia został katolikiem. Konwersja ta jednak nie tylko odbiła się szerokim echem w środowiskach, z którymi miał wówczas kontakt John Henry Newman, ale i definitywnie zamknęła w Jego życiu pewien okres, który – jeśli wolno go tak nazwać – pomimo wewnętrznych poszukiwań i przeżywanych wątpliwości czy rozterek, był jednak okresem wielkiej sławy i popularności Newmana. Cieszył się on ogromnym autorytetem jako kaznodzieja i oxfordzki myśliciel, szukano nawet analogii do mędrców starożytności, gdyż nosił on przydomek Pla-

¹ P. Karpiński ks., *Kardynał John Henry Newman*, Kraków 2008, s. 11.

tona Oxfordu². Dzięki wybitnym walorom umysłowym był też uważany za główną siłę tak zwanego Ruchu Oksfordzkiego, czyli aktywności podjętej w celu dowartościowania i obrony Kościoła anglikańskiego, który na skutek sytuacji politycznej, jak i wielu innych czynników, potrzebował, wedle słów samego Newmana „drugiej reformacji”³. Ten właśnie człowiek, którego bez przesady można nazwać „podporą anglikanizmu”, na którego wykłady przychodziły ogromne rzesze słuchaczy, nieustępujące liczbą jego audytorium podczas kazań, obsypywany honorami, zaszczytami i pochwałami, zdecydował się w pewnym momencie swojego życia na (z pełną świadomością możliwych konsekwencji) przejście do niepopularnego wyznania rzymskokatolickiego. Wybór ten spotkał się z pełnym troski zaniepokojeniem i niedowierzaniem, od Newmana odsunęli się dotychczasowi przyjaciele, traktując jego konwersję jako zdradę pewnego sposobu myślenia i działania. Niechęć wzmocniona była i tym, iż niektórzy czuli się w obowiązku ostrzec go zawczasu przed ewentualnością takiej decyzji: „Tutaj w domu, w naszej własnej wspólnotcie, jakież zakłopotanie dla naszych przyjaciół, a jakież triumf dla naszych wrogów! A dla Rzymu jakież argument do utwierdzenia się w jego błędach i nadużyciach! Jaka nadzieja pozostaje, mówiąc po ludzku, naszemu upokorzonemu Kościołowi po takim ciosie?”⁴ Ojciec Charles Dessain nie bez powodu pisze, że „Zostać katolikiem w Anglii połowy XIX wieku miało o wiele poważniejsze konsekwencje towarzyskie niż w połowie XX wieku wstąpienie do partii komunistycznej.”⁵

W grudniu 1844 roku (a więc na 9 miesięcy przed ostatecznym przejściem do Kościoła rzymskokatolickiego – 09.10.1845) pisał między inny-

² Tamże, s. 12 i 31.

³ Tamże, s. 17.

⁴ C.S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, tłum. M. Stebart, Poznań 1989, s.111–112.

⁵ Tamże, s.112.

mi: „Nikt nie może mieć bardziej ujemnego zdania o obecnym stanie katolików rzymskich niż ja [...]”⁶, miało to związek z wieloma elementami tradycji katolickiej, jakie postrzegano w Anglii, z pozycji anglikańskich, nieco zbyt surowo i nieprzejednanie. Pomimo wszystko jednak teksty jego kazań bezpiecznie przekraczają pewne szczeliny i wąwozy pomiędzy tymi dwoma punktami widzenia na wiarę i Boga, jakie prezentował wcześniej i późniejszy instytucjonalny okres życia Johna Henry'ego Newmana. Warto do nich wracać, by zyskać wiedzę i wiarę właśnie, a przy okazji dostrzec w ich treści niekiedy samego siebie i swoje trudności, wątpliwości czy rozterki.

Źródłem refleksji samowychowawczej⁷, jak głosi tytuł niniejszego tekstu, może być nie tylko treść kazań późniejszego kardynała, ale i studiowanie historii jego życia. Nie to jest jednak istotą niniejszej pracy – lecz właśnie jego kazania, których, w trakcie swojego życia, wygłosił wiele. Mają one jednak, pośród innych pism tego dziewiętnastowiecznego Platona Oxfordu miejsce szczególne, dość przywołać jedną, jakże jed-

⁶ Tamże, s.112.

⁷ „[...] J. Baranowska (1939), znana działaczka oświatowa lat międzywojennych, sądziła, że przy samokształceniu «odbywa się jednocześnie kształcenie i samowychowanie siebie; strona umysłowa, duchowa, a w znacznej mierze i fizyczna człowieka integralnie podlegają przemianom, dokonywa się stopniowo i stale budowa (nie przebudowa) całej osobowości». Tego samego zdania był też Józef Pieter, autor prac na temat psychologicznych podstaw samokształcenia [...] Podobnie omawianą kwestię zinterpretował J. Półturzycki [...] samowychowanie to indywidualne dążenie do zmiany na lepsze cech własnej osobowości, rozwijanie wartościowych cech charakteru i neutralizowania czy osłabianie cech ujemnych.” Z: Aleksander T., *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Warszawa 2006, tom V, s. 602.

„Samowychowanie – proces świadomego i kierowanego przez osobę indywidualnego rozwoju. [...] Dla chrześcijanina samowychowanie jest obowiązkiem, gdyż Jezus Chrystus wskazuje na swojego Ojca i siebie jako wzór do naśladowania; duchowość chrześcijańska umieszcza samowychowanie w kontekście dążenia do świętości (łaska, asceza, cnota, doskonałość) [...]” Z: Ożóg T., *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigiewicz, Lublin 2012, tom XVII, s. 994.

nak charakterystyczną wypowiedź na temat jego kazań. Kiedy zapytano w 1879 roku człowieka, który znał osobiście podporę Ruchu Oksfordzkiego, jakie z pism Johna H. Newmana mogą być nadal czytane za 100 lat, odparł: „Sądzę, że będą czytane wszystkie jego kazania parafialne”⁸.

Kazań tych było aż sześć tomów i, jak twierdzi Dessain „[...] były pilnie czytane wszędzie, gdzie mówiono językiem angielskim”⁹, a wydań każdy z tych tomów miał nawet pięć. Można więc sobie wyobrazić, jak wiele osób je nabywało, i snuć domysły, czy rzeczywiście dostarczano je wszędzie tam, gdzie posługiwano się językiem angielskim (oznaczałoby to nieomal zasięg globalny, przez nabrzeża Chin, Indie i Malezję, krańce kontynentu afrykańskiego, Australię oraz Stany Zjednoczone, zasięg o jakim trudno nie myśleć z podziwem). W Polsce, o ile autorowi wiadomo, dysponujemy tylko niewielką liczbą przekładów tekstów kazań, piętnaście z nich wydał w roku jubileuszowym krakowski Znak¹⁰.

I właśnie nad tymi tekstami, a właściwie kilkoma ich fragmentami, proponuję pochylić się w tej refleksji, by odnaleźć przydatne dla rozwoju wewnętrznego i odkrycia swojego potencjału duchowego treści. Kazanie dziewiąte¹¹, którego tematem jest rozważanie postępowania króla Saula – ma ten walor, że skupia się na jednej, wyrazistej postaci, całość zaś

⁸ C. S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, tłum. M. Stebart, Poznań 1989, s. 70.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000; *Wybór pism kaznodziejskich Newmana*, wydany w serii Skarbiec mistrzów kaznodziejstwa, nakładem Księgarni Św. Wojciecha w Poznaniu z 1939 roku. Wstęp napisał Szczepan Łańcucki, tom ten zaś wydano w 1939 roku, właściwie w przededniu wojny, egzemplarz ma więc zapewne wartość historyczną sam w sobie. Newman J. H., *Wybór pism kaznodziejskich kardynała Jana Henryka Newmana*, tłum. K. Nawratilowa, Poznań 1939.

¹¹ J. H. Newman, *Kazania uniwersyteckie...* dz. cyt., s. 155–171.

tekstu jest podporządkowana rozważaniom oscylującym wokół kolejnych decyzji i czynów tej właśnie, konkretnej osoby.

Na początku Newman przypomina słuchaczom postaci Abrahama, Mojżesza i Dawida – wielkie imiona i zarazem wielkie autorytety Starego Testamentu. Źródłem ich wielkości jest posłuszeństwo względem Boga, Jego świętej woli, przez co przekreślone zostają ich indywidualne plany i najskrytsze, najgłębsze pragnienia ich serc – jednakże nie osłabiło to ich relacji z Bogiem: „[...] wszyscy trzej, szczególnie zaś Mojżesz i Dawid, byli pełni gorliwości w służbie Pana Boga Zastępów” Autor kazań ukazuje ich zachowania w kontraście do pozostałych bohaterów narracji biblijnej, często z tego samego czasu: Abrahama do Lota, Mojżesza do Balaama, Dawida zaś zestawia z królem Saulem. Nie zapomina, w przypadku tytułowego bohatera, o dokładnym opisie dla pożywienia się wyobraźni. Saul jest hojny, wielkoduszny, cechuje go spokój (na przykład przy podejmowaniu decyzji), energia w działaniu i zdecydowanie (którego brak ludziom chwiejnym, wahającym się). Jego wygląd zewnętrzny budzi podziw i zachwyt, nosi się dumnie, pochodzi z dobrej, ustosunkowanej rodziny. Początkowe etapy drogi życia Saula – od chwili przepowiedni Samuela – wydają się wskazywać, że nie tylko uroda i wygląd zewnętrzny przemawiają za Saulem (1Sm 10,16). Newman jednak, niczym psycholog doskonale przenikający zasłonę słów (jednocześnie czerpiąc z nich podstawę swych wniosków), wnikliwie opisuje prawdopodobny przebieg zbłądzenia Saula, ma to miejsce na skutek drobnych skaz jego charakteru, które istniały do czasu wybrania Saula na króla w formie załączkowej, lecz potem dały o sobie znać i oddziaływały coraz mocniej. Saul ulega pokusie, która

polegała natomiast na pewnego rodzaju przewrotności ducha, opartej na jakimś niejasnym przeczuciu co do wielkiego znaczenia własnej osoby. Ta przewrotność, często dostrzegalna w naturze ludzkiej, bywa niekiedy nazywana pychą. Wyraża się w odmowie całkowitego wyrzeczenia się

osobistej niezależności w postępowaniu, i to w sytuacji gdy posłuszeństwo staje się obowiązkiem. Samowola może być drobna, a odstępstwo od przykazań nieznaczne, jakby chciało się zaspokoić swoją domniemaną dumę, lękając się zarazem bezpośredniego sprzeciwu wobec głosu Boga.

Coś, co wydawałoby się bez znaczenia, Newman diagnozuje jako „wielki grzech” – uprzedzając rozwój wydarzeń, upływ czasu i rozwój tego malutkiego obszaru ducha, jakościowo odmiennego od tyłu niezaprzeczalnych przymiotów Saula. Analogie odnajduje autor kazania w postępowaniu niektórych członków narodu wybranego – wtedy zwłaszcza, gdy kierują się oni własnym „rozumem”, nie polegając całkowicie na Bogu, na Mądrości Bożej¹². Saul jest reprezentatywnym przykładem pewnych tendencji w zachowaniu wielu, spośród Izraela:

Próba na jaką zostali wystawieni Izraelici oraz grzech w jaki wpadli, trwały aż do końca ich dziejów. Rezultatem tego samego uporu była niewiara w swoje wybranie w momencie przyjścia Chrystusa. Nie zgodzili się bowiem na przyjęcie przesłania Nowego Przymierza w takiej formie, w jakiej zostało im ono powierzono, lecz próbowali je włączyć w swój własny formalizm rytualny. [...] Właśnie na tym polegał charakterystyczny grzech Izraelitów jako narodu. Tak samo jak okazał się on przyczyną ich odrzucenia, tak samo, i to o wiele wcześniej, zniszczył wiarę i doprowadził do utraty przywilejów ich pierwszego króla. Oznaki uporu są obecne w historii jego życia od początku aż do końca¹³.

Bohaterowie kazania zdają się szukać poczucia bezpieczeństwa w kierowaniu się w życiu własnymi kryteriami oceny sytuacji i algorytmami postępowania, za nic mając (w pewnych krytycznych momentach decyzyjnych) słowa proroków, przemawiających w Imieniu Boga. Taka sytuacja była stosunkowo częsta w przeszłości, kilkakrotnie kończyła się śmier-

¹² Tamże, s. 159. Przykładem jest choćby ich pragnienie przechowania manny na następny dzień, ich ciągle występowanie przeciwko drugiemu z Bożych przykazań.

¹³ Tamże, s. 160–161.

cią winnych (dość wspomnieć wędrówkę przez pustynię po opuszczeniu Egiptu)¹⁴, niestety człowiek jest niepoprawny w swym upartym dążeniu do osiągnięcia różnych celów, na swój własny, indywidualny sposób, potem jednakże (po uczynieniu zła) schemat zdaje się być kontynuowany, co podkreśla Newman w innym kazaniu, o odpowiedzialności¹⁵. Adam i Ewa, jako reprezentanci późniejszej ludzkości, wykorzystali wolność wbrew intencjom Tego, Który im ją ofiarował. Wiedząc, że wola Boga jest inna, postąpili po swojemu, nieomal dokładnie tak samo, jak później Saul. „Popelnili grzech, chcąc okazać swoją niezależność wobec swojego Stwórcy, usprawiedliwiali się zaś, wskazując na swoją zależność od Niego”¹⁶. Człowiek nie może zapominać, że łatwo mówi się o czymś i deklaruje, jak wzmiankowany już prorok Balaam, lecz trudniej w konkretnych okolicznościach zrealizować deklaracje, przekuć je w czyn. Nie byłoby przecież żadnej chwały w przezwyciężaniu pokusy, gdyby można było się z nią uporać równie łatwo, jak lekko i swobodnie niektórzy wyrażają się na temat tego, jak żyć się powinno.

Jest bowiem prawdą, że nie ma nic łatwiejszego niż wyobrażenie sobie obowiązku *in abstracto*, to znaczy obowiązku, o którym się tylko mówi, ale którego nie dostrzega się w rzeczywistości. To właśnie wtedy, gdy przybiera on określoną i faktyczną formę, gdy zostaje nam narzucony w konkretnych okolicznościach (jest zaś oczywiste, że nie może się urzeczywistnić w żaden inny sposób), staje się trudny i uciążliwy. Okoliczności są prawdziwym sprawdzianem posłuszeństwa¹⁷.

¹⁴ *Księga Wjścia, Księga Liczb* wspominają o wydarzeniach, które miały ogromny wpływ na całe późniejsze myślenie o relacji Boga do człowieka i człowieka do Boga.

¹⁵ Chodzi o kazanie ósme (s. 138–154), które nosi tytuł *Odpowiedzialność człowieka jest niezależna od okoliczności*.

¹⁶ Tamże, s. 138.

¹⁷ Tamże, s. 142.

Z przekonaniem, uparcie zdają się niektórzy wierzyć, że w zupełnie innych okolicznościach przezwycięzenie pokusy odbyłoby się na ich warunkach, w bardziej sprzyjający ich wewnętrznemu przekonaniu i sympatiom sposób. Nietrudno przecież nie jeść żab czy ślimaków, zwłaszcza gdy wstrząsa nami perspektywa ich spożycia, gdy mamy wiele innych potraw i nie odczuwamy w żaden sposób rezygnacji z tej, czy innej nieznam nam bliżej potrawy. Trudniej natomiast odmówić sobie, z powodu, który niekiedy odczuwamy jako odległy i wysoce abstrakcyjny czegoś, co spożywamy często.

Z kolei, ludzie [...] usprawiedliwiają z reguły swoje bez troskie i bezbożne życie brakiem wykształcenia religijnego. [...] często patrzy się na występki młodych ludzi wręcz z nierozsądną pobłażliwością, pod pretekstem, że (jak to się zwykle mówi) młodość zawsze będzie porywczą i rozwiązała. Wyrażając się jasno, oznacza to ni mniej ni więcej, że istnieją pokusy, które nie zmierzają do wypróbowania naszego posłuszeństwa [...] lub że podążają [ludzie] za przykładem tego, co dokonało się już pośród innych narodów; lub że po prostu (co jest najbardziej powszechnym usprawiedliwieniem) posiadali środki do dokonania tego: jakby lojalność można było nazywać cnotą w sytuacji, gdy ludzie nie mogą być nielojalni, lub jakby posłuszeństwo zasługiwało jeszcze na jakąkolwiek pochwałę w sytuacji, gdy stało się przymusem¹⁸.

Słowa te padły z ust kaznodziei w 1832 roku, a brzmią bardzo aktualnie i mogłyby z powodzeniem komentować tendencje w zachowaniu niektórych współczesnych. 184 lata temu powoływano się na przykład innych nacji, zresztą wielokrotnie frapowało to również Żydów, w czasach Starego Testamentu, niektórzy być może zazdrościli plemionom pogańskim czy ówczesnym potęgom terytorialnym i militarnym ich bogactwa materialnego, ich swobody kultów i rytuałów, które wydawały się

¹⁸ Tamże, s. 142–144.

atrakcyjne przez swoją egzotykę¹⁹. Dziś wydaje się, że strach przed byciem na szczycie, co wiąże się z osamotnieniem i walką o przetrwanie, pośród smagających górskich wichrów, towarzyszy niekiedy współczesnym wierzącym, przez co ustępują i skłonni są do ulec pokusie.

Oto właśnie ta teoria! Na jej podstawie wykazuje się, iż wyrazem naszej mądrości jest poddanie się sile, która nas przewyższa, i która nie daje się ani oszukać, ani przebłagać. Jak gdyby chrześcijanin [...] mógł preferować domniemaną korzyść ponad własne zasady. Nic, na przykład, nie jest bardziej powszechne niż słuchanie ludzi mówiących o wzrastającej inteligencji czasów współczesnych i naciskających, by Kościół zaspokoił wymagania tych czasów. Lecz pomija się tu całkowicie zasadnicze pytania, mianowicie: Czy te wymagania są zdrowe i uprawnione, czy też są nierozumne? Czy są realne, czy urojone? Czy powinny być zaspokojone czy też stłumione? Chce się nas przekonać, że jeśli sami nie staniemy na czele postępu ludzi oświeconych, to będziemy musieli zadowolić się miejscem na końcu szeregu. Z całą pewnością, naszym pierwszym obowiązkiem nie jest odpowiedź za wszelką cenę na żądanie, lecz określenie, czy jest ono słuszne²⁰.

Newman wydaje się tutaj kłaść wyraźny nacisk na wartość poznania rozumowego (św. Paweł mówił „wszystko w swym sercu rozważajcie, a co dobre zachowujcie”), na rozum, jako istotny element świadomego postępowania. Grzech jest postępkim o rodowodzie działania świadomego i dobrowolnego, tak więc chrześcijanin, pamiętając nieustannie o odpowiedzialności każdej osoby za każdy jej gest i czyn czy wypowiedziane słowo, musi również pamiętać, że ma rozum oraz wolną, nieprzymuszoną wolę, przez co sam decyduje, jak postąpić w każdych okolicznościach. Było to zawołanie wielu postaci wczesnego chrześcijaństwa, które rezy-

¹⁹ Z. Kubiak, *Półmrok ludzkiego świata*, Kraków 1963. Fragmenty o królu Dawidzie.

²⁰ J. H. Newman., *Kazania uniwersyteckie...*, dz. cyt., s. 151.

gnowały z grzechu, ażeby nie utracić łaski, ażeby nie umrzeć na wieki, ażeby nie ubóstwić samych siebie, ażeby nie być przyczyną zgorzenia dla innych, ażeby odpowiedzieć miłością na Bożą miłość, i z wielu innych względów również. Dziś wydaje się, że niektórzy nie pamiętają o fakcie odpowiedzialności za każdy gest, słowo, czyn: „To, że spoczywa na nas odpowiedzialność za to, co robimy i za to, czym jesteśmy, oraz to, że każda dusza, pomimo wszelkich ułatwień i utrudnień pochodzących z zewnątrz, jest sprawcą swojego własnego szczęścia lub swojej własnej nędzy, są to prawdy potwierdzane zarówno przez naturę, jak i przez religię”²¹.

Newman w wielu kazaniach z prezentowanego cyklu wskazuje na ogromne znaczenie rozumu, do pewnego stopnia nawet przedstawia swoistą apologię tego ośrodka władzy człowieka oraz ukazuje jego rolę w życiu chrześcijanina. Przeciwstawia się tym samym potocznemu myśleniu o wierze i rozumie jako dwóch odległych krańcach rzeczywistości ludzkiej, odsłania płytkość takiego myślenia i pokazuje, jak niewiele z rozumem ma wspólnego emocjonalne, a nie intelektualne ocenianie tych zagadnień. Podkreśla to już w tekście otwierającym zbiór²², jak i wielu innych miejscach w większości swoich kazań. Emocje i ludzkie słabości przyczyniły się – jak to wielokrotnie wskazuje Newman – do kryzysu na obszarze intelektu, w wymiarze indywidualnym i społecznym, w obrębie relacji między religią a tak zwanym „życiem codziennym”, między Biblią a tak zwaną „nauką”. Doszło do tego że: „Poczucie nieufności i wykazywanie bojaźni przy śledzeniu rozszerzania się wiedzy naukowej jest niemal równoznaczne z uznaniem, że może istnieć jakaś sprzeczność między nią a Objawieniem”²³.

²¹ Tamże, s. 138–139.

²² Tamże, s. 24–35. Kazanie nosi tytuł: *Ewangelia jako pierwotne źródło ducha filozoficznego*.

²³ Tamże, s. 26.

Słabość człowieka zaczyna ciążyć nad całością zachodzących procesów – i to on (człowiek) w efekcie zaczyna się psuć i przechodzić kryzys – nie zaś inne elementy rzeczywistości, ustanowione przez Boga, na swój sposób kompletnie i prawdziwie. Ma to znaczenie w życiu poszczególnych jednostek, jak i całych narodów (od Adama i Ewy, przez króla Saula, aż do rozdziału między wiedzą naukową a teologią, naukami przyrodniczymi a filozofią). Nie ma w niniejszym tekście niestety miejsca na to, by wykazać, jak fascynujące są rozwijające się sekwencje argumentów Newmana, zaiste mało kto potrafi tak jak on dowodzić za rozumem (a jednocześnie wiarą i religią), godząc je i zachowując nienaruszonym szacunek względem nich (niczego nie umniejszając), jednocześnie wskazując na grzech i słabości człowieka jako główne przyczyny istniejących do dziś (i gorszących nas) podziałów między wiarą i rozumem, religią a każdą inną sferą ludzkiego życia.

To Newman właśnie, niczym Karol Dickens w powieści – ukazuje ogromne znaczenie człowieka i jego wpływu na rzeczywistość, przez co nieraz cierpi Kościół, zmienia się stosunek pogan, jak i samych wiernych do kwestii religijnych, zagadnień wiary – które na skutek czyjejś pychy, zapalczywości, tchórzostwa czy niestaranności²⁴ tracą w oczach ludzkich prostotę i urok prawdy, stają się zamglone, niejasne, niekiedy rozrośnięte do monstrualnych rozmiarów czy zdeformowane. Raz rozkochawszy się w stylu Newmana, trudno porzucić jego teksty, tak jak dawniej czytelnikom ciężko było przerwać lekturę prac Dickensa. Język jego jest niezwykle precyzyjny, treść skondensowana, współcześni mu porównywali nieraz jego twarz do oblicza Juliusza Cezara, który przecież pozostawił po sobie dzieła do dziś cenione, za niezwykle walory edukacyjne, dokładnie te same, co i u Newmana, prostota i jasność wyводу, zwięzłość wypowiedzi przy jednoczesnej kondensacji treści, piękno języka i elegancja

²⁴ Wszystko to dziedzina niewykształconych w stopniu niezbędnym do godziwego istnienia sprawności moralnych.

w użyciu go²⁵. W jednym zdaniu ten Cezar Oxfordu, a później i Kościoła katolickiego, podniesiony z pozycji kapłana katolickiego od razu do rangi kardynała²⁶, potrafi zmieścić niebywale wiele treści. Nauczyciel i wychowawca doceni w Newmanie zapewne nie tylko ten aspekt jego osoby, choć werbalna precyzja myśli, dokładność i niezgłębiona mądrość dają niemałe poczucie satysfakcji przy lekturze kolejnych fragmentów jego prac. Z przyjemnością powita także sugestywność jego charakterystyk osobowych oraz przenikliwość jego psychologiczno-pedagogicznych refleksji. Z całą pewnością żadnego uważnego czytelnika lektura dzieł Newmana nie pozostawi takim samym, gdyż kontakt z nim głęboko przeobraża. Tak, jak sam Newman podejmując ostateczną decyzję o konwersji, mającą w efekcie wpływ na całe jego późniejsze życie – nie mógł nie zrewidować swojej motywacji i całego swojego ideowego stanowiska – po mentalnym skonfrontowaniu własnych obaw i oczekiwań ze stanowiskiem i przykładem życia Ojców Kościoła (ci, których często przywołuje to: święty Atanazy, święty Ambroży, święty Augustyn, święty Hieronim), których czytał i cenił, jak mało kto. Ich milcząca obecność w jego cichym miejscu odosobnienia – nie wprost, nie bezpośrednio – gdyż fizycznie istnieli tylko w swoich księgach (ale i poprzez nie), poprzez ich myśl i postawy życiowe, mimo upływu wieków, niczym skały w głównym nurcie rzeki życia, rozdzierające na strzępy wdzierające się na nie fale ziemskich przywiązań, lęków i namiętności, ich obecność więc determinowała jego wybory i decyzje, wspierała je i chroniła. Umacniała w wyborze.

²⁵ „Chodzi o sławne Pamiętniki [...]. Są to rzeczy pisane wspaniałą łaciną; prostą, jasną, zwięzłą. Pod względem historycznym mają charakter stronniczy, ale forma ich jest nieskazitelna. Pokolenia Europejczyków przez dwadzieścia wieków uczyły się na tych księgach sztuki poprawnego wyrażania swych myśli – i powinny uczyć się nadal.” W: Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1986, s. 18–19.

²⁶ W roku 1879, decyzją Ojca Świętego Leona XIII, mianowano go kardynałem. (Dessain C. S., *John Henry Newman...* dz. cyt., s. 220–221.)

Zarówno historia króla Saula, jego wyborów i decyzji, ogólna refleksja nad naturą człowieka, rozważania nad różnicami między (najogólniej rzecz ujmując) wiarą i rozumem, sposobami ich rozpoznawania, definiowania, rozumem eksplikatywnym i implikatywnym (o czym nie było możliwości wspomnieć w tak krótkim tekście), ale i zaduma nad kolejami życia samego autora kazań, późniejszego kardynała Kościoła rzymskokatolickiego – mogą dostarczyć wielu impulsów (inspiracji i motywacji) do walki o pracę nad sobą, w zdobywaniu sprawności moralnych, ale i wspomogą w poszukiwaniu odpowiedzi na dwa najistotniejsze pytania jakie człowiek powinien sobie zadawać, zwłaszcza wtedy, gdy ciąży na nim odpowiedzialność bycia nauczycielem i wychowawcą młodzieży: ***Kim jestem?*** oraz ***Po co jestem?*** Bez udzielenia sobie odpowiedzi na te dwa pytania, bez cierpliwego, wytrwałego poszukiwania doskonalszej odpowiedzi, która wraz z postępem moralno-duchowym zmienia się u każdej osoby, można zadać już tylko jedno pytanie: Czy wolno mi nauczać i wychowywać, jeśli sam nie potrafię odnaleźć odpowiedzi na te dwa pytania²⁷!?

Bibliografia

- Dessain C.S., John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła, tłum. M. Stebart, Poznań 1989.
- Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Warszawa 2006.
- Hollis C., *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970.
- Karpiński P. ks., *Kardynał John Henry Newman*, Kraków 2008.
- Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1986.
- Newman J.H., *Apologia Pro Vita Sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Kraków 1948.

²⁷ Lub też nie jest dla mnie ważne nawet poszukiwanie odpowiedzi na te dwa pytania.

Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.

Newman J.H., *Wybór pism kaznodziejskich kardynała Jana Henryka Newmana*, tłum. K. Nawratilowa, Poznań 1939.

Serce mówi do serca. Bł. John Henry Newman (1801–1890), red. K. Pek, Lublin 2013.

UNIVERSITY SERMONS BY JOHN HENRY NEWMAN
AS A SOURCE OF SELF-EDUCATING REFLECTION USEFUL
IN ACQUIRING MORAL CAPABILITY
AND DISCOVERING THE IDENTITY OF A TEACHER-EDUCATOR

Summary

The sermons by the most famous nineteenth century Roman Catholic convert (earlier an Anglican), which date back to the period before his act of humility, can provide the reader with an opportunity for deeply inspiring and self-educating reflection and invite him or her to ask a still perfectly valid question of who I am and what is the purpose of my existence. We can try to answer these two questions, which every educator should ask himself or herself as often as possible, with the story of king Saul, considerations upon human nature (starting from the first parents of humanity - Adam and Eve) or subtle but quite revealing distinctions between e.g. faith and reason. Cardinal Newman's example of life itself provides vast material for reflection. It is worth embarking upon! (And so is the study of texts by Cardinal Newman).

Translated by Michał Fugiel

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA...

Pewien mandaryn w chwili śmierci, kiedy miał wyruszyć w drogę do raju, który był jego przeznaczeniem, wyraził pragnienie złożenia wizyty w piekle, miejscu, w którym przebywają potępieni. Życzeniu jego stało się zadość i został on wprowadzony do wielkiej sali ze stołami zastawionymi ogromnymi wazami pełnymi dymiącego, wonnego ryżu, jego narodowej potrawy. Wokół stołów siedzieli niezliczeni ludzie i każdy z nich miał bambusowe pałeczki do przenoszenia ryżu z waz do ust. Każda pałeczka miała dwa metry długości i trzeba ją było trzymać za jeden koniec. Ponieważ pałeczki były tak długie, goście siedzący przy stołach na próżno usiłowali coś zjeść, na próżno starali się i wysilali – nie potrafili włożyć do ust choćby odrobiny pożywienia. Wynikająca stąd wściekłość, gniew i przekleństwa czyniły z sali piekło.

Zadziwiony aż nadto tym obrazem głodu mandaryn poszedł dalej, do miejsca, w którym przebywali błogosławieni. Wielkie było jego zdumienie, gdy zobaczył, że raj był wyposażony w ten sam sposób, co piekło: stoły w ogromnej sali były zastawione tacami z dymiącym ryżem. Należało go jeść bambusowymi pałeczkami dwumetrowej długości, które trzeba było trzymać za jeden z końców. Jediną różnicą było to, że każdy z gości tego bankietu, zamiast próbować wkładać jedzenie do własnych ust, karmił osobę siedzącą po drugiej stronie stołu. W ten sposób wszyscy mogli

nasycić się posiłkiem – i wszyscy byli spokojni i pogodni. Raj zatem polegał na wzajemnym dzieleniu się dobrami.

*Każdy program rozwijania dobroci przypomina proces niebiańskiej fotosyntezy:
Jest on jak przejście z heliocentrycznego układu boskiego miłosierdzia
Do układu geocentrycznego naszej miłości bliźniego¹.*



¹ V. del Mazza, *Bajki i mądrość życiowa*, Verbinum, Warszawa 1999, s. 52–53 i 54.

NOTY O AUTORACH

Marcin Cholewa – doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii, magister teologii, kapłan archidiecezji krakowskiej, ukończył studia z teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz studia z psychologii w KUL, p.o. kierownika Katedry Psychologii, Dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych UPJP II w Krakowie.

Marzena Chrost – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki; Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Pedagogiczny, Instytut Nauk o Wychowaniu, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Ogólnej i Teorii Wychowania; zastępca dyrektora Instytutu Nauk o Wychowaniu ds. Studenckich. Absolwentka Szkoły Formatorów – Międzywydziałowych Studiów Podyplomowych z zakresu antropologii, psychologii i pedagogiki chrześcijańskiej. Zainteresowania badawcze: metodologia badań społecznych, diagnoza pedagogiczna, kształtowanie kompetencji społecznych, formacja osób świeckich.

Marcin Fankanowski – magister psychologii, starszy wykładowca w Centrum Edukacji Nauczycielskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (jednostka międzywydziałowa powołana w celu kształcenia w zakresie psychologii i pedagogiki studentów specjalizacji nauczycielskiej). Zainteresowania badawcze: psychologia narracyjna, psychologia religii, psychologia i pedagogika wartości, etyka nauczycielska.

Marek Gilski – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, doktor teologii, kapłan archidiecezji krakowskiej, ukończył studia teologiczne na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i w KUL oraz studia z filologii klasycznej w KUL, adiunkt w Katedrze Mariologii na Wydziale Teologicznym UPJP II w Krakowie.

Piotr Goniszewski – doktor teologii biblijnej, adiunkt w Katedrze Teologii i Egzegezy Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania badawcze: egzegeza Nowego Testamentu, mistycyzm żydowski, filozofia L. Wittgensteina.

- Dariusz Kurzydło** – ksiądz katolicki, doktor habilitowany, teolog-katechetyk, psycholog, Instytut Teologii Praktycznej, Katedra Pedagogicznych i Psychologicznych Podstaw Katechetyki w Warszawie; zainteresowania badawcze: wzajemny wpływ duchowości i psychologii, antropologia pedagogiczna, antropologia dorastania.
- Adam Machowski** – doktor teologii moralnej, doktorant filozofii na Universidad de Navarra w Hiszpanii. Zainteresowania badawcze: filozofia polityczna, teologia polityczna, moralność społeczna.
- Andrzej Molenda** – doktor nauk humanistycznych, religioznawstwo, psychologia religii. Adiunkt w Zakład Psychologii Religii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: kliniczna psychologia religii, psychoterapia, obraz Boga, nerwice eklezjogenne, edukacja i wychowanie religijne, typy religijności, znaczenie indywidualnej religijności dla zdrowia psychicznego człowieka, stres, strategię zmagania ze stresem.
- Michał Mrozek OP** – doktor nauk teologicznych, wicedyrektor Instytutu Tomistycznego w Warszawie, wykłada w Kolegium OO. Dominikanów w Krakowie. Zainteresowania badawcze: teologia moralna fundamentalna w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.
- Mirosław Mróz** – ksiądz katolicki, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, doktor filozofii. Zatrudniony w Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze: filozofia scholastyczna i personalistyczna, teologia moralna i etyka św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza aretologia.
- Piotr Ruskowski** – magister pedagogiki, asystent w Zakładzie Podstaw Pedagogiki i Historii Wychowania, Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: pedagogika twórczości i psychologia poznania; skoncentrowanie na osobie twórcy i jego indywidualnym stosunku do sztuki, własnej pracy i dziedzin z nią powiązanych.
- Łukasz Walaszek** – ksiądz katolicki, prezbiter archidiecezji katowickiej; magister teologii, doktorant w Katedrze Nauk o Rodzinie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Student pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: teologia moralna, teologia duchowości, pedagogika, wychowanie moralne.



Komitety Nauk Pedagogicznych PAN jest samorządną reprezentacją nauk pedagogicznych, służącą integrowaniu uczonych z całego kraju, wchodzącą w skład I Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych PAN.

Czasopisma Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN lub zespołów Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN:

Rocznik Pedagogiczny

www.staff.amu.edu.pl/~pedszkol/rocznik_pedagogiczny

Studia Pedagogiczne

www.spedagogiczne.ptp-pl.org

Studia z Teorii Wychowania

<http://wydawnictwo.chat.edu.pl/studia-z-teorii-wychowania/>

Pedagogika Społeczna

<http://pedagogium.pl/wydawnictwo/pedagogika-spoleczna.html>

Resocjalizacja Polska

<http://pedagogium.pl/wydawnictwo/rocznik-resocjalizacja-polska.html>

Biuletyn Historii Wychowania

<http://www.historiawychowania.amu.edu.pl/biuletyn.html>

Przegląd Pedagogiczny

<http://www.przegladpedagogiczny.ukw.edu.pl/>

Adres:

Komitety Nauk Pedagogicznych PAN

Wydział Pedagogiczny ChAT

00-246 Warszawa, ul. Miodowa 21c

www.pan.uz.zgora.pl/