

**Męstwo i długomyślność
jako sprawności moralne
w wychowaniu**

Uniwersytet Szczeciński
ROZPRAWY I STUDIA T. (CMLXXXIV) 910

**Męstwo i długomyślność
jako sprawności moralne
w wychowaniu**

Redakcja naukowa
Iwona Jazukiewicz

Szczecin 2015

Rada Wydawnicza

*Adam Bechler, Tomasz Bernat, Anna Cedro, Paweł Cięszczyk
Piotr Michałowski, Małgorzata Ofiarska, Aleksander Panasiuk
Grzegorz Wejman, Dariusz Wysocki, Renata Ziemińska
Marek Górski – przewodniczący Rady Wydawniczej
Radosław Gaziński – redaktor naczelny
Wydawnictwa Naukowego*

Recenzent

dr hab. Andrzej J. Sowiński prof. PWSZ im. Jakuba z Paradyża

Redakcja

Bogusława Wójcikowska

Korekta

Monika Trybocka

Skład komputerowy

Halina Lipiec

Projekt okładki

Paweł Kozioł

Projekt logo

„Sprawności moralne w wychowaniu”

Piotr Kryk

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2015

ISBN 978-83-7972-014-9

ISSN 0860-2751

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 11,0. Ark. druk. 14,8. Format A5.

Spis treści

| | |
|--------------------|---|
| Wprowadzenie | 7 |
|--------------------|---|

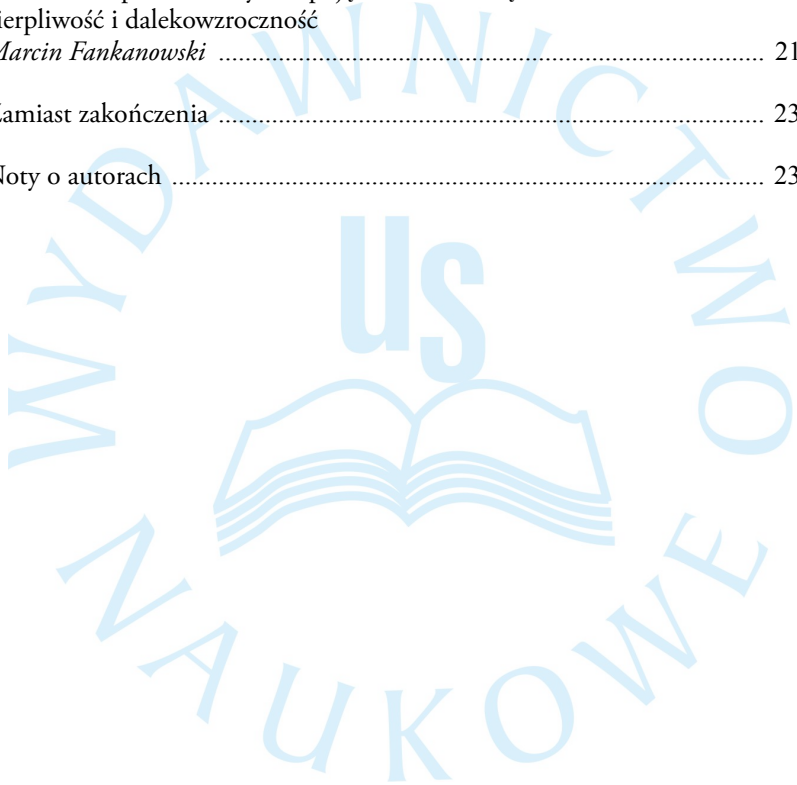
MĘSTWO JAKO SPRAWNOŚĆ MORALNA

| | |
|--|-----|
| Cnota męstwa: między lękiem a zaufaniem. Implikacje filozoficzno-pedagogiczne <i>Miroslaw Mróz</i> | 17 |
| Męstwo jako sposób bycia sobą i osobą we wspólnocie <i>Ryszard Kozłowski</i> | 39 |
| Męstwo jako cnota i sprawność moralna elementem formacji pedagoga <i>Andrzej Michał de Tchorzewski</i> | 59 |
| Męstwo jako (postulowana) sprawność moralna w działaniu wolontariusza <i>Grzegorz Piekarski</i> | 75 |
| Męstwo według św. Tomasza z Akwinu <i>Ewa Szuszkiewicz</i> | 89 |
| Cnota męstwa – od sprawności militarnej do obywatelskiej. Wkład myśli św. Tomasza z Akwinu w przejście od ideału wojownika do ideału męznego uczestnika życia społecznego <i>Adam Machowski</i> | 101 |

DŁUGOMYŚLNOŚĆ JAKO SPRAWNOŚĆ MORALNA

| | |
|---|-----|
| Długomyślność sąsiadką cierpliwości <i>Marek Nowak</i> | 121 |
| Poczucie sensu życia a przyszłościowa perspektywa czasowa <i>Paweł Łobaczewski, Józef Partyka, Agnieszka Skalska, Jacek Śliwak, Beata Zarzycka</i> | 145 |

| | |
|---|-----|
| Poziom i struktura niepokoju a przyszłościowa perspektywa czasowa <i>Józef Partyka, Lilya Mołoda, Jacek Śliwak, Beata Zarzycka</i> | 171 |
| Długomyślność jako aspekt budowania udanego małżeństwa <i>Roman Szalachowski</i> | 197 |
| Rozumienie przez nauczycieli pojęć: zaufanie, męstwo, cierpliwość i dalekowzroczność <i>Marcin Fankanowski</i> | 211 |
| Zamiast zakończenia | 231 |
| Noty o autorach | 233 |



Wprowadzenie

Refleksja nad kondycją współczesnego człowieka obejmuje jego moralne usprawnienie, będące rzeczywistością etyczną, ale sięgające korzeniami do wymiaru ontologicznego. Człowiek jest bytem rozumnym, wolnym i zdolnym do uczuć wyższych, ale wymagającym kształtowania każdej z tych sfer. Jakość ludzkiego istnienia zależy od aktualizowania oraz ukierunkowania potencjalności tych sfer. Sprawność moralna oznacza takie usprawnienie rozumu, aby kierował się ku prawdzie; takie usprawnienie woli, aby wybierała dobro zgodnie z rozpoznaniem rozumowym; taką sublimację uczuć, aby pozostawały one w harmonii z rozpoznaniem rozumu i wyborem dokonany przez wolę. Usprawnienie moralne jest gwarancją ukierunkowania rozwoju osoby dla dobra indywidualnego i społecznego.

Przedłożona monografia dotyczy dwóch wybranych sprawności moralnych – bardziej i mniej znanej – męstwa i długomyślności. Męstwo można uznać za sprawność bardziej rozpoznaną, ponieważ pojęcie to funkcjonuje zarówno w języku potocznym, jak i naukowym. W rozumieniu potocznym kojarzone jest z heroizmem w niezwykłych sytuacjach, ale przecież męstwem (i heroizmem) jest wierne trwanie przy codziennych obowiązkach, realizowanych dobrze i z przekonaniem o ich słuszności i wartości. Bohaterstwo codzienności jest męstwem. I choć bohaterstwo kojarzy się z trudem i wyrzeczeniem, to specyficzną cechą człowieka męznego jest dominowanie u niego radości ponad wszelkim bólem i smutkiem. W rozumieniu naukowym męstwo usprawnia do wytrwałości w trudach i stałości w dążeniu do dobra, a właśnie pragnienie dobra – dobra człowieka

– jest fundamentem wychowania. Odniesienie męstwa jako sprawności moralnej do rzeczywistości wychowania jest perspektywą wspólną artykułów zamieszczonych w pierwszej części monografii. Ich Autorzy reprezentują różne dyscypliny naukowe. Prezentując rozumienie typowe dla danej dyscypliny, współtworzą interdyscyplinarną płaszczyznę myślenia o męstwie w rozwoju i wychowaniu osób.

Refleksję o męstwie rozpoczyna tekst teologa i filozofa Mirosława Mroza, cenionego znawcy zagadnienia cnót człowieka. W artykule zatytułowanym *Cnota męstwa: między lękiem a zaufaniem. Implikacje filozoficzno-pedagogiczne* Autor wyjaśnia, że męstwo jest cnotą moralną, a cnota to tyle, co sprawność, czyli trwała wewnętrzna dyspozycja, ujawniająca się w konkretnym działaniu jako zdolność, z której można skorzystać bądź nie. Zwraca uwagę, że dla ukształtowania pełnej osobowości fundamentalna jest integracja uczuć sfery pożądczej i popędliwej. Miejscem działania cnoty męstwa jest ta druga. W staraniach o dobro porządkuje zwłaszcza uczucia negatywne: rozpacz, lęk i gniew. Cnota męstwa może być zacyzynnem „męstwa ufności”. Jawi się wtedy nie tylko jako zawierzenie swoim własnym siłom, ale rozszerza się ku innym osobom. Mirosław Mróz, jako doświadczony znawca zagadnienia, proponuje rozszerzenie spojrzenia na cnotę męstwa, która na ogół jest traktowana jedynie jako dynamizm indywidualnej potencjalności. W przedstawionym nowym podejściu nie zostaje zatracone podmiotowe „Ja”, ale dopełnione przez spotkanie z „Ty”, rozumiane jako rozszerzające uczestnictwo oferujące ufność i pomoc.

Teologiczną refleksję o męstwie kontynuuje Ryszard Kozłowski w artykule pod tytułem *Męstwo jako sposób bycia sobą i osobą we wspólnocie*. Tekst ma wyraźne walory wychowawcze i pedagogiczne dzięki wskazaniu przez Autora dwóch dróg myślowych – egzystencjalnej i personalnej. Męstwo w kontekście egzystencjalnym skoncentrowane jest na problematyce dotyczącej istnienia, natomiast męstwo w kontekście personalnym zagłębione jest w problematykę metafizyczną i religijną, z wyakcentowaniem momentów rozwojowych i relacyjnych. Odnosząc się do tytułowego bycia sobą i osobą we wspólnocie, Autor uzasadnia szczególną rolę męstwa jako z jednej strony inicjującego

proces samorealizacji, a z drugiej – jako bezpośredniego jej wyrazu. Męstwo bycia sobą i osobą dopełnia się i weryfikuje w odwadze współbycia z drugim. Zarówno tekst Ryszarda Kozłowskiego, jak i wcześniejszy, Mirosława Mroza, przekonują, że męstwo jako sprawność moralna jest afirmacją nie tylko własnego bytu i indywidualnych projektów życiowych, lecz zaufaniem i odwagą bycia wobec i wspólnie z innymi osobami.

Doświadczony i ceniony pedagog Andrzej Michał de Tchorzewski zaproponował refleksje na temat *Męstwo jako cnota i sprawność moralna elementem formacji pedagoga*. Traktując doskonalenie męstwa jako zadanie, uzasadnia, że w przypadku pedagoga wspiera się ono na budowaniu trzech podstawowych filarów. Są nimi: hart ducha, nieugiętość i wytrwałość. Autor charakteryzuje te podstawy, odnosząc je do trafnie dobranych przykładów z codziennej pracy pedagoga. Zinterpretowane rozumienie męstwa jako sprawności moralnej w aspekcie historycznym i współczesnym oraz wyłonienie istotności jego filarów przekonująco sugeruje konieczność nowego spojrzenia na przygotowanie profesjonalne i formację osobowościową pedagogów. Wartość refleksji Andrzeja Michała de Tchorzewskiego tkwi między innymi w inspiracji do kontynuowania poszukiwań nowych rozwiązań w tym zakresie. Jest to zadanie niezwyklej wagi, bo współczesna szkoła potrzebuje mądrego nauczyciela-wychowawcy, mężnie przeciwstawiającego się złu, jakie zagraża młodym ludziom.

Spojrzenie na męstwo z perspektywy pedagogiki podejmuje też Grzegorz Piekarski w artykule pt. *Męstwo jako (postulowana) sprawność moralna w działaniu wolontariusza*. Autor podjął analizę działania prospołecznego wolontariuszy, wyróżniając cztery jego style: efektywny, nieefektywny, pseudoefektywny-neurotyczny i pseudoefektywny-psychopatyczny. Charakteryzując każdy z nich, przyjął, że cnota męstwa przejawia się w stylu efektywnym. Na podstawie własnego badania empirycznego zaprezentował wyniki dotyczące tych stylów. Są one wychowawczo niepokojące, ponieważ świadczą o fałszywej obecności sprawności moralnych, w tym także męstwa, w działaniu badanych wolontariuszy. Nadużycie cnoty męstwa Autor wskazuje jako fakt wymagający zainteresowania i refleksji. Zaniechanie

w tej materii wyrządza w przestrzeni wychowania szkody o daleko idących skutkach.

Ewa Szuszkiewicz, absolwentka historii oraz studiów doktoranckich z filozofii, połączyła obie pasje w artykule pod tytułem *Męstwo według św. Tomasza z Akwinu*. Adekwatnie do tytułu, treści dotyczą interpretacji cnoty męstwa w nauce wybitnego uczonego. Autorka rozpoczyna naukową wędrówkę od przypomnienia Tomaszowej koncepcji człowieka oraz czterech cnot kardynalnych, wymieniając wśród nich męstwo. Jego charakterystyki dotyczy główna część tekstu. Analiza oparta jest na *Sumie Teologicznej*, część 2,2, q. 123-140. Autorka ze znanstwem teorii Akwinaty wyjaśnia rozumienie pojęcia męstwa, jego składników oraz znaczenia. Jest to kolejny tekst potwierdzający współczesną wartość nauki wielkiego filozofa i teologa.

Myśl św. Tomasza z Akwinu podejmuje także Adam Machowski, teolog i doktorant filozofii. W artykule pod tytułem *Cnota męstwa – od sprawności militarnej do obywatelskiej. Wkład myśli św. Tomasza z Akwinu w przejście od ideału wojownika do ideału męzkiego uczestnika życia społecznego* Autor w przekonujący sposób pokazuje wpływ myśli średniowiecznej na nowe podejście do kwestii męstwa i jego zadań. Pokazując dorobek moralistyki wieków średnich, traktuje go jako nieodzowną część historii przemian w myśleniu o moralności. Dzięki zaproponowanej refleksji niewątpliwie można zrozumieć różnice pomiędzy moralnością starożytnych a moralnością nowożytną. Autor prowadzi ten wywód na przykładzie cnoty męstwa. Jest to tekst zamykający pierwszą część monografii.

Druga część publikacji dotyczy długomyślności. Jest to określenie, które nie funkcjonuje w języku potocznym, ale występuje w nauce, na przykład w pedagogice aretologicznej Jacka Woronieckiego. Długomyślność przysposabia do długiego i spokojnego oczekiwania tego, czego osiągnięcia przyspieszyć się nie da. Znaczenie tej sprawności jest zrozumiałe w kontekście specyfiki wychowania oraz ludzkiego rozwoju: wychowawca kompetentnie uczestniczy w rozwoju wychowanka, ale nie powinien się łudzić, że przewidywane rezultaty pracy wychowawczej zależą wyłącznie od niego ani też, że pojawiają się natychmiast. Brak wymiernych rezultatów pracy

wychowawczej albo ich niezgodność z oczekiwaniami, zbyt wolne tempo zmian, brak chęci ze strony wychowanka mogą zniechęcać wychowawcę. Niepożądane są przykłady z praktyki wychowawczej ilustrowane pytaniami skierowanymi do wychowanka: Kiedy wreszcie zrozumiesz? Ile razy trzeba ci powtarzać? Albo słowa mogące stać się wyrocznią: Z ciebie to już nic dobrego nie będzie! Jasność i stanowczość wypowiedzi wychowawcy powinna motywować wychowanka do pracy nad sobą, a nie odbierać nadzieję w tym zakresie. Poddanie się zniechęceniu i zniecierpliwieniu ujawnia słabość wychowawcy i zniechęca wychowanka do rozwojowego wysiłku. Ten rodzaj słabości wynika z braku kształtowania długomyślności. Wychowawca pozbawiony tego usprawnienia niekompetentnie korzysta z czasu. Nie jest zdolny do powiązania przeszłości i przyszłości z teraźniejszością w sensowną ciągłość: albo ma zbyt idealistyczne oczekiwania, albo traci wiarę w sens tego, co robi. Długomyślność jest harmonijnym wyważeniem pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością: do przeszłości człowiek odnosi się z szacunkiem, do teraźniejszości – ze sprawiedliwością, a do przyszłości – z nadzieją i pokorą.

Autorzy artykułów zaproponowanych do refleksji w drugiej części monografii są przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych, więc podobnie jak w części pierwszej współtworzona jest interdyscyplinarna płaszczyzna odniesień dla teorii i praktyki wychowania. Refleksję rozpoczyna tekst filozofa Marka Nowaka pod tytułem *Długomyślność sąsiadką cierpliwości*. Autor wskazuje na znaczenie uczuć w życiu moralnym. Odgrywają one istotną rolę w funkcjonowaniu cnót etycznych, stąd z wychowawczego punktu widzenia ważne jest odpowiednie ich kształtowanie. Autor przypomina, że świadome kształtowanie uczuć nie jest procesem łatwym, gdyż intelekt nie sprawuje nad nimi władzy despotycznej. Władze zmysłowe potrafią niejednokrotnie wymykać się wpływowi rozumu. Tymczasem kształtowanie cnót długomyślności i cierpliwości, będące przedmiotem szczególnego zainteresowania Autora, wymagają panowania nad uczuciem smutku oraz umiejętności przeżywania nadziei.

Artykuł pod tytułem *Poczucie sensu życia a przyszłościowa perspektywa czasowa* został przygotowany przez zespół psychologów z KUL-u oraz WSD w Paradyżu. Naukowcy podjęli się zadania wyjaśnienia związku między poczuciem sensu życia a przyszłościową perspektywą czasową. Długomyślność dotyczy bowiem sprawnego posługiwania się czasem; integrowania przeszłości i przyszłości w terażniejszości. Najbardziej zdrowa psychologicznie orientacja w zakresie kompetencji w posługiwaniu się czasem, zdaniem Autorów, to umiejętność cieszenia się z danej nam terażniejszości, doświadczanej jako pochodna przeszłości, ale i przygotowanie odległej, osobiście kreowanej przyszłości. Na podstawie własnych badań empirycznych naukowcy udowodnili, że planowanie, myślenie o przyszłości i wyobrażanie sobie przyszłych możliwych stanów silnie wpływa na poczucie sensu życia. Umiejętność ustanawiania osobistych celów na długą perspektywę czasową należy uznać za przejaw dojrzałości człowieka. Wnioski uzyskane w badaniach mają użyteczność praktyczną w wychowaniu. Autorzy odnoszą je do wychowania zarówno rodzinnego, jak i szkolnego.

W nieco zmienionym składzie ten zespół naukowy dokonał także analizy innej zależności, przedstawionej w artykule pod tytułem *Poziom i struktura niepokoju a przyszłościowa perspektywa czasowa*. Zachowując tę samą zmienną niezależną (przyszłościowa perspektywa czasowa), Autorzy szukali jej związku z nasileniem i strukturą niepokoju na drodze własnych badań empirycznych. Uzyskane wyniki dowodzą, że długomyślność, rozumiana w artykule jako cele długofalowe, jest powiązana z niepokojem. Autorzy ustosunkowują się do szczegółowych hipotez oraz proponują wnioski istotne dla myślenia pedagogicznego. Obniżając niepokój i oddziałując na jego strukturę, można wpłynąć na podejmowanie przez człowieka odległych celów i kształtowanie w nim pożądanej cechy długomyślności. Ze względu na to, że zależność jest obustronna – może być odwrotnie: akcentując w procesie wychowania wagę planów długofalowych (długomyślność), można wpływać na poziom i strukturę niepokoju.

Roman Szałachowski jako pedagog i psycholog w artykule pod tytułem *Długomyślność jako aspekt budowania udanego małżeństwa* zwraca uwagę na pozytywny wpływ długomyślności na rozwój relacji w diadzie małżeńskiej.

Rozumie tę sprawność moralną w kontekście związku małżeńskiego jako umiejętność cierpliwego, ale i aktywnego oczekiwania na pewne rezultaty wraz z upływającym czasem. Pozytywny wpływ ujmuje w ogólnym wniosku, że osoby, które są gotowe do poczekania na oglądanie pozytywnych efektów spodziewanych zmian, są również bardziej skore do podjęcia aktywnej pracy w danym kierunku. Długomyślność jest więc usprawnieniem aktywnie przyczyniającym się do poprawy jakości relacji w diadzie małżeńskiej. Wnioskowanie Autora jest owocem dziesięciu lat pracy psychoterapeutycznej i warsztatowej, co nadaje przedstawionym treściom cennego, praktycznego wymiaru.

Psycholog Marcin Fankanowski w artykule pod tytułem *Rozumienie przez nauczycieli pojęć: zaufanie, męstwo, cierpliwość i dalekowzroczność* odwołał się do własnych badań empirycznych, przedstawiając tytułowe zamierzenie. Cierpliwość i dalekowzroczność Autor traktuje jako pojęcia związane z długomyślnością i ten związek wyjaśnia. W postępowaniu badawczym poddał analizie pisemne wypowiedzi nauczycieli, aby zidentyfikować podstawowe skojarzenia z tytułowymi pojęciami sprawności moralnych. Konotacje badanych nauczycieli związane z każdym z pojęć tytułowych przypisane zostały do dwóch grup: zawierającej asocjacje współbrzmiające pozytywnie oraz zawierającej asocjacje negatywne. Na podstawie przedstawionych zestawień ujawnianych przez nauczycieli asocjacji z pojęciami: zaufanie, męstwo, cierpliwość i dalekowzroczność ustalono, że ich treści nie wykraczają znacząco poza zakres znaczeń leksykalnych. Autor stwierdził także, że zakres znaczeń wiązanych przez Jacka Woronieckiego z długomyślnością u współczesnych nauczycieli przejęła w większości przypadków cierpliwość, a w niektórych – dalekowzroczność. Rozważania Marcina Fankanowskiego kończą drugą część monografii.

Współtworzenie interdyscyplinarnej płaszczyzny myślenia o istocie oraz znaczeniu męstwa i długomyślności w wychowaniu jest celem poznawczym monografii. Płaszczyzna ta stanowi istotną przesłankę dla praktyki wychowania – usłużność monografii w tym zakresie jest jej celem praktycznym. Długomyślności w kształtowaniu męstwa oraz męstwa w praktykowaniu długomyślności życzę Czytelnikom, Autorom i sobie.

Iwona Jazukiewicz

MĘSTWO JAKO SPRAWNOŚĆ MORALNA



Mirosław Mróz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

CNOTA MĘSTWA: MIĘDZY LĘKIEM A ZAUFANIEM. IMPLIKACJE FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNE

Bycie mężczyzną: uwagi wstępne

Męstwo jest cnotą moralną, która zapewnia wytrwałość w trudnościach i stałość w dążeniu do dobra. Sama zaś cnota to tyle, co sprawność, a zatem trwałą wewnętrzną dyspozycją – *habitus* – ujawniającą się w czynności (w konkretnym działaniu) jako zdolność, z której można skorzystać bądź też nie. Jeżeli przy cnocie męstwa zarysowuje się pragnienie podjęcia wysiłku w przezwyciężaniu lęku w obliczu niebezpieczeństwa i konieczności odważnego stawiania czoła wyzwaniom, to aby pójść dalej do celu zgodnie z tym, co mówi rozum, człowiek napotyka trudności i niebezpieczeństwa¹. Zatem człowiek, który jest w drodze, który nie osiągnął jeszcze jej kresu, potrafi wytrzymać nacisk i napięcie, potrafi nie poddać się, nawet pozostać „w okopach”, oczekując na pomoc, gdy sam nie może sprostać przeszkodzie blokującej osiągnięcie celu.

Ważne jest zatem, aby jednak najpierw wiedzieć, że idziemy w dobrym kierunku, walczymy o coś, co ma sens, za co warto cierpieć niewygodę

¹ Por. B.M. Ashley, *Życie prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik, Poznań 2008, s. 311–317.

i ponosić ofiary. Wyznaczenie dobrego celu drogi jest tu najważniejsze. Cóż bowiem po tym, że ktoś biegnie, gdy obrał zły kierunek. Tomasz z Akwinu w *Questiones disputatae de malo* powie, że lepiej być kulawym na drodze, która prowadzi do właściwego celu, niż iść w kierunku, który wiedzie ku nicości. Chodzi tu o ludzkie życie i ludzką egzystencję, o pełnię bycia. Teologia stworzenia jest tu bardzo jasna: człowiek jest tym stworzeniem, które zostało wydobyte z nicości, został ulepiony z prochu ziemi, któremu Bóg „tchnął” ducha. Człowiek to istota żyjąca, zaproszona do życia, którego pełnia tkwi w relacji wspólnoty z Bogiem i wszystkimi, których On miłuje. Życie w *communio sanctorum* – to cel pełni życia ostatecznie szczęśliwego, które nie mija, gdyż trwa na wieki. Czy filozof wie o tym kierunku? Filozof go przeczuwa i doświadcza, nawet jeżeli nie jest przeniknięty mocą siły łaski, która to definitywnie komunikuje i sprawia. Filozof, dla bliższej specyfikacji, zna kres starań, który ujawnia się w relacji miłości. Tu filozofia dialogu ukazuje horyzont jedności we wspólnocie. Tym samym już dzisiaj wiemy, że kresem nie jest indywidualne szczęście, ale to, które konkretyzuje się w relacji miłości. Wspólnotowy horyzont kresu ukazują współcześni przedstawiciele filozofii dialogu: M. Buber, F. Ebner, E. Lévinas, F. Rosenzweig i inni dialogicy, aczkolwiek można go już odnaleźć w starożytności, w mistyce miłości i przyjaźni Platona (por. *Lizys, Uczta*), czy też w formie *amicitia honestis* u Arystotelesa. Te odniesienia okażą się niezmiernie ważne dla cnoty męstwa, która będzie nie tylko działała jako siła mocnego *individuum*, ale jako forma sprawcza, rozglądająca się za pomocą w pokonaniu przeszkody, gdy ta okaże się zbyt trudna i niemożliwa do pokonania w pojedynkę. Tu możemy zauważyć konieczność zaistnienia innej siły, której zadaniem jest odkrycie kogoś drugiego, mocniejszego od nas, aby wespół z nim odeprzeć atakujące niebezpieczeństwo. Niezbędne jest więc nie tylko poczucie ufności wobec siebie, ale odnalezienie kogoś drugiego, komu można zaufać jak sobie samemu, aby razem z nim zawalczyć o cel, który jawi się jako niezbywalny i oczywisty.

Cnota męstwa a uczucia popędu zdobywczego

Cnota męstwa posiada swoją przestrzeń działania w sektorze porządkowania i integracji uczuć popędliwych, przynależnych do popędu zdobywczego. To proste stwierdzenie wymaga wyjaśnienia, gdyż operuje pojęciami przynależnymi do psychologii racjonalnej. Używa się tutaj języka klasycznego, który zawdzięczamy Arystotelesowi i Tomaszowi z Akwinu, odwołującego się do dynamizmu ludzkiej psychiki i przynależnemu doświadczeniu, nazywanemu przez K. Wojtyłę „doświadczeniem istotowo ludzkim”². Ludzkie uczucia tkwią korzeniami w naturze, wyrażają się w popędach. Oczywiście owym pierwszym „pędem” ludzkiej natury jest ukierunkowanie „na dobro” i bycie „przeciw złu”, przy czym ta naturalna atrakcja i repulsja odnosi się do kształtowania prawdy i dobra. Człowiek odnajduje w swojej naturze odniesienia o charakterze emocjonalnym i emotywnym. Przejawami skłonności wrodzonych są liczne *odruchy*, które jako spontaniczne reakcje na zewnętrzne lub wewnętrzne bodźce, podniety, są wyrazami ludzkiej psychiki (duszy). Łańcuch zaś tychże powiązanych ze sobą odruchów, działających w taki sposób, że wywołanie jednego powoduje wystąpienie drugiego, stanowi to, co możemy nazwać *instynktem*. Instynkt przynależy naturze zwierzęcej. Trzeba pamiętać, że człowiek to *animal rationale*. Instynkty ludzkie są podobne do zwierzęcych, ale zarazem inne, a wynika to z faktu owego *rationale*, bliskości rozumu uniwersalnego (*cognitio intellectualis*), potrafiącego nie tylko działać w sferze osądu użytecznościowego (technicznego), ale odnosić się do rzeczy jako takich, tworzyć pojęcia, ślady i rozumować w obszarze transcendentaliów, zwłaszcza prawdy, dobra i piękna. Instynkt, jako wrodzona skłonność natury, posiada też swoją naturalną celowość, a mianowicie służy do zachowania i rozwoju jednost-

² „Doświadczenie istotowo ludzkie” przynależy do terminów tzw. antropologii adekwatnej K. Wojtyły. Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 55; M. Mróz, *Hermeneutyka daru. Glosa w sprawie interpretacji „antropologii adekwatnej” Jana Pawła II*, w: *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 99–140.

ki. Przestrzeń ta jest wspólna dla człowieka i zwierząt³. Na przykład małe kaczątko, które nigdy nie widziało wody, kiedy ją zobaczy, biegnie do niej i pływa. Popędy u człowieka nie tworzą zespołu prostych instynktów, są jakby w stanie niepełnym, niedokończonym i potrzebują uwieńczenia, wprawy, np. dzięki ukierunkowaniu ludzkich sił zmysłowych, pamięci, wyobraźni, zmysłu osądu. Człowiek kształtuje własne instynkty w ciągu życia, zwłaszcza w pierwszych jego etapach. Okres życia niemowlęcego, okres przedszkolny czy szkolny, a zatem czas obiektywizacji, przekory i dojrzewania służy także formowaniu własnych popędów. Warunki otoczenia i wynikające z nich doświadczenia sprawiają, że wrodzone instynkty mogą pewne cechy wrodzone zatracić, ułagodzić, inne zaś wykrystalizować i umocnić. To na tworzywie popędów, *popędu podstawowego do dobra* (do przyjemności) i *popędu zdobywczego do walki z trudnościami* (do walki o trudne dobro i pokonywania przeszkód oddzielających od dobra, ku któremu się podąża), zasadzają się uczucia. Są one swoistą egzemplifikacją tych popędów. Tomasz z Akwinu nazywa te dwa podstawowe sektory popędów i kształtujących ich treść uczuć *vis concupiscibilis* (siła pożądawcza) i *vis irascibilis* (siła gniewliwa), dlatego że w pierwszym sektorze uczucia grupują się wokół uczucia zasadniczego, zwanego *concupiscential desiderium*, pożądanie/pragnienie. Drugi sektor uczuć to uczucia pożądawcze, grupujące się wokół uczucia gniewu (*ira*).

Niezmiernie ważna dla tematu cnoty męstwa jest konieczność wychowania popędów i uczuć. W pewnym sensie ułatwia to sama natura, gdyż wymienione popędy są otwarte na współdziałanie i koordynację w procesie integracji i sublimacji uczuć. Tomasz powie, że „appetitus sensitivus natur

³ Por. W. Giertych, *Integracja uczuć w życiu moralnym*, w: tenże, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 207–260.

est odedire rationi⁴ oraz „natus est moveri per instinctum Dei”⁵. Rozkład uczuć jest następujący: sektor zasadniczy: *vis concupiscibilis* (*concupiscibilitas*) siła pożądliva; (po)pęd do przyjemności – uczucie *amor* (miłość) – *odium* (nienawiść); *desiderium/concupiscentia* (pragnienie/pożądanie) – *fuga* (odraza, wstręt, awersja, niechęć); *delectatio* (przyjemność/zadowolenie) – *tristitia* (smutek); z kolei sektor uczuć przynależnych do zdobywczego, gdzie „zmysłowe dobro lub zło ujmuje się nie po prostu jako dobro czy zło, ale jako trud i móżól” – *vis irascibilis* (*irascibilitas*), siła popędliwej przyporządkowuje uczucia – *spes* (ambicja, zapał, aspiracja, energia) – *desperatio* (rozpacz); *audacia* (odwaga) – *timor* (lęk); *ira* (gniew/uczucie oburzenia się). Uczucia popędliwe są w pewnym sensie służebne w stosunku do uczuć przyjemności. Uczucia pożądcze porządkuje cnota umiarkowania, a te popędliwe – cnota męstwa⁶. K. Wojtyła w *Osobie i czynie*, w podrozdziale *Funkcja cnót*, pisze: „Osobowa struktura samoposiadania i samoopanowania

⁴ Por. S. Th., I–II, q. 74, a. 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subiectum peccati”. Także w kontekście chrystologicznym; por. S. Th., III, q. 18, a. 2c: „Et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus, sive sensualitas. Sciendum est autem quod sensualitas, sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per philosophum, in I Ethic. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est, pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem”.

⁵ Por. S. Th., I–II, q. 68, a. 4 c: „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod promptly sequatur instinctum spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva”.

⁶ Tomasz z Akwinu w *Quaestio disputata de virtutibus in communi* (a. 4) pyta wprost, czy popęd zasadniczy i popęd zdobywczy mogą być podmiotem cnót. Odpowiedź pozytywna wyjaśniona jest także w: S. Th., I–II, q. 56, aa. 4–5, ad 1; *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, q. 1a 2; *De Verit.*, q. 24, a. 4, ad 9.

[terminy uwydatniające integrację osobową uczuć – M.M.] urzeczywistnia się dzięki różnym sprawnościom. Sprawności bowiem z istoty swej zmierzają do podporządkowania samorzutnej emotywności podmiotowego »ja« samostanowieniu tegoż »ja«. Zmierzają więc do podporządkowania podmiotowości względem transcendentnej sprawczości osoby. Czynią to jednakże w ten sposób, ażeby do maximum wykorzystała energię emotywną, a nie, by ją tylko przytłumić. W pewnej mierze więc wola »wyhamowuje« samorzutny wybuch tej energii, a w pewnej mierze przyswaja ją sobie. Właśnie przyswojona energia emotywna wydatnie wzmacnia energię samej woli. To właśnie jest zadanie i dzieło sprawności⁷.

Cnoty moralne, umiarkowania i męstwa, są tymi, które przejmują i czynią dla człowieka niebagatelną wewnętrzną pracę: przetwarzają moc uczuć, ich spontaniczność w energię pracy nad sobą. Spontaniczność uczuć nie jest już w podejmowanej decyzji woli czymś przeszkadzającym, ale wzmacniającym. Swoista „dzikość” uczuć, ich „prymitywność” i „pierwotność” staje w szranki podążania ku prawdziwemu dobru, nawet jeżeli jest ono trudne do osiągnięcia i wymaga pokonania wielu trudności.

Konieczne jest zatem, aby cnota męstwa, działająca w przestrzeni uczuć popędu zdobywczego (*vis irascibilis*), nabrała sprawności w opanowaniu właśnie tych uczuć, które budzą się, gdy zbliża się niebezpieczeństwo: uczucie strachu/lęku (*timor*) i uczucie paniki (*desperatio*). Mocą staje się uczucie nadziei definiowane przez Tomasza jako pragnienie możliwości zdobycia dobra przyszłego i trudnego, nieugiętego pędu ku temu, co wzniosłe, pomimo trudności i przeszkód („*bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci*”)⁸. Uczucie nadziei wyraża zatem pewne skierowanie pożądania ku dobru i dlatego niewątpliwie należy do pożądawczej siły psychicznej. Można wykrzesać zatem taką siłę i energię, że działania nakierowane na dobro będą śmiałe i efektywne. Tomasz podmiot uczucia nadziei precyzuje z wielką dokładnością: „Ponieważ nadzieja ma za przedmiot dobro możliwe, wzruszenie nadziei powstaje w człowieku w dwojaki sposób ze

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 311.

⁸ S. Th., I–II, q. 40, a. 1c.

względu na to, że coś może być osiągalne własną siłą lub dzięki komuś innemu. Jeśli więc ktoś ma nadzieję zdobyć coś własnymi siłami, wówczas mówimy nie o oczekiwaniu, lecz po prostu o nadziei. Natomiast o oczekiwaniu we właściwym znaczeniu mówi się, gdy ktoś spodziewa się cudzej pomocy. Wszak łaciński odpowiednik „oczekiwać – *expectare*” znaczy jakby *ex aliquo spectare* – oczekiwać od kogoś, a więc wyraża, że władza poznawcza nie tylko zwraca się ku dobru, które chce osiągnąć, ale także zwraca się ku osobie, z której pomocą chce to dobro osiągnąć⁹. To rozróżnienie pomiędzy nadzieją a oczekiwaniem – *expectare* – pomocy od drugiego ujawni się jako podstawowe źródło dla zbudowania „męstwa ufności”.

Męstwo, mając taką przemożną nadzieję złożoną w sobie i nie tylko, może oczekiwać dobrego końca. Potrafi też z odwagą zaatakować, gdy rozum mówi nam, że mamy szansę na wygraną, albo umiejętnie wycofać się na ustaloną pozycję, wyczekującą odsieczy i pomocy, aby także nabrać sił, przegrupować je i odnowić. Stąd ważna jest owa „szczypta” cnoty roztropności, która – jak stwierdza Akwinata – towarzyszy każdej cnotie moralnej. Serce, wsparte na mądrym myśleniu, przetrzyma także nawałnice strachu. Uczuciem, które z kolei jest konieczne do zebrania w sobie „ducha walki”, jest tu gniew (*ira*), który jako swoiste narzędzie pobudza i podtrzymuje motywację do wystąpienia przeciwko grożącemu złu z większą śmiałością. Akwinata powie: „Rozum posługuje się gniewem nie w znaczeniu szukania w nim pomocy, lecz jako narzędziem, podobnie jak posługuje się członkami ciała”¹⁰. „Używa zaś gniewu raczej niż innych namiętności, ponieważ właściwością gniewu jest godzenie w rzecz zasmucającą, i tym właśnie bezpośrednio współdziałała z męstwem w akcie natarcia”¹¹.

Można się zadziwić, w jaki sposób św. Tomasz zauważa, że to właśnie gniew w cnotie męstwa nabiera charakteru niezwyklej moralnej użyteczności. Czyn ludzki, który jest roztropnym działaniem rozumu i woli, a pochodzi z decyzji wydobytej z *liberum arbitrium* (wolnej decyzji), dla

⁹ S. Th., I–II, q. 40, a. 2, ad 1.

¹⁰ S. Th., II–II, q. 123, a. 10, ad 2.

¹¹ Tamże, ad 3.

spełnienia potrzebuje mobilizacji całej swojej energii i skupienia wszystkich sił w mocnym bloku rosnącego zapалу. Tutaj gniew jawi się nie jednak jako ślepa namiętność, ale złączony z rozumem i wolą idzie torem przez nie wyznaczonym. Człowiek, mając gniew jakby uchwycony „w rękę”, wszystkie komponenty działaniowe, łącznie z odpowiednimi członkami ciała – jeżeli tego wymaga podjęta decyzja – uruchamia i orientuje ku skutecznemu poruszeniu. To uczucie gniewu najmocniej wprowadza także ciało z bezruchu w ruch, zapala serce, spręża mięśnie i nogi człowieka, aby wstał i dokonał zamierzonego czynu. Czyn cnoty męstwa to zatem – w dużej mierze – zasługa uczucia gniewu, nie przeciwko komuś, ale przeciwko przeszkodzie, będącej zaporą na drodze ku dobru. Tu nawet wola byłaby bezsilna. Zdyscyplinowane działanie dla osiągnięcia celu zespała *appetitus sensitivus* (gniew) z *appetitus intellectivus* (wola). Widać tutaj całkiem jasno, że dobro człowieka powinno być zdefiniowane uprzednio, i to w prawdzie, zgodnie z zasadą wyrażoną przez Tomasza wiele razy w różnej formie, a przywołaną również w kontekście analizy uczucia gniewu. Dobro rozumu polega na prawdzie jako własnym jego przedmiocie¹². Rozum musi być dobry, wola musi być prawa, aby uczucia, tutaj szczególnie uczucie gniewu jako narzędzie działania, powodowane było również prawdą i sprawiedliwością. Nie chodzi tu zatem tylko o układ zewnętrzny, unaoczniony ruchem ciała, ale w ogóle o dobry układ uczuć wydobywających się na powierzchnię z popędu do walki ze złem, z *iracibilitas*. Układ sił tegoż zespołu uczuć obejmuje przecież nie tylko gniew, ale także nadzieję (*spes*), rezygnację (*desperatio*), odwagę (*audacia*) i lęk (*timor*).

¹² Por. *De virtutibus*, q. 1 a. 12 c: „Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen iustitiae, cuius est dirigere, et aequalitatem in huiusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque”.

Przed wszystkim jest potrzebna odwaga-śmiałość, aby własną decyzją trzymać w ryzach wyznaczony kurs na cel, jakim jest dobro, aby zawsze go mieć przed sobą, zwłaszcza wśród nawałnic i sprzecznych, przede wszystkim wewnętrznych, impulsów. Odwaga, jak mówi o tym Tomasz z Akwinu, jest z kolei odpowiedzialna za „szybkość działania” („audacia, quae operatur ad velocitatem operandi”)¹³. Stąd i ona jest „laudabilis in quantum a ratione ordinatur”¹⁴.

W mojej młodości na ulicach polskich miast dużo było małych, wyjątkowo zgrabnych, bardzo użytecznych junaków, polskich motocykli (niektórzy nazywali ten pojazd wręcz „polskim Harleyem”, produkowany był przez Szczecińską Fabrykę Motocykli w latach 1956–1965), którymi przemieszczała się, zwłaszcza w czasie wakacji, młodzież licealna (można było mieć prawo jazdy od 16. roku życia). Pamiętamy również termin „junactwo”, dziś bardzo rzadko używany, który byłby chyba najodpowiedniejszy dla określenia zadania stojącego przed uczuciem odwagi w kontekście jej współpracy z umysłem. Znawcy tematu tzw. junackie hufce pracy wywodzą jeszcze z okresu przedwojennego, kiedy formacja różnych grup i drużyn młodzieżowych opierała się na metodach skautingu. Czasami idea junactwa bywała tu wypaczana, przyjmując postacie poprawności politycznej. Sam junak jednak to przede wszystkim swoistego rodzaju bohater, chwyt, gieroj, heros, śmiałek, zuch. Wszystkie te cechy odnoszone są zwykle do człowieka młodego, z łac. *iuvenis* to „młodzieniec”, a łac. *iuventus* to tyle z kolei, co „byczek”. Młodość, śmiałość, odwaga idą z junactwem w parze, gdyż charakteryzuje je szybkość działania na usługach budującego się charakteru. Oczywiście, jeżeli owo junactwo działa poza rozumem i decyzja człowieka chociażby w minimalnym stopniu nie jest kierowana przez roztropność, wtedy przemienia się w wadę charakteru, polegającą na uderzeniu z szybkością gromu w to, co należy szanować, lub wtedy, kiedy należy cofnąć się i wykazać cierpliwością. Będąc przy semantyce polskich słów – semantyce,

¹³ S. Th., II–II, q. 127, a. 1, ad 2.

¹⁴ Tamże.

która bada także relacje między znaczeniem podstawowym wyrazu a jego znaczeniem w konkretnym wypowiedzeniu – chciałbym wskazać także na treści słowa „zuch”. Zuch to zapewne ktoś, kto jest „z uchem”, ma ucho i w tym wypadku trzyma je przy rozumie poszukującym prawdy i dobra. Zuch to praktyczne tłumaczenie słowa *audacia* – odwaga, wywodzącego się od czasownika *audio*, słuchać, dowiadywać się, ale także być posłusznym, być zgodnym, iść za kimś, a przez to „dać się słyszeć”, „mieć znaczenie”. Uczucie odwagi – *audacia* – ma znaczenie w przestrzeni wewnętrznej i zewnętrznej mocy działania, gdy idzie ona za rozumem. Z jurnością, odwagą (*audacia*), szybkością działania mamy zatem do czynienia, gdy zasadza się ona na umiłowaniu prawdy o celu, do którego się dąży. Jest on tak świetlisty, że już nie ma czasu na tracenie go z oczu dla innych spraw, a cały zryw serca kieruje się ku niemu.

Bycie mężnym a ludzkie lęki

Uczuciu lęku (*timor*) św. Tomasz z Akwinu poświęcił wiele miejsca¹⁵. Chociaż interesowała go sama natura lęku, poszukiwał przede wszystkim możliwości przezwyciężenia strachu i wiania w serce człowieka (chrześcijanina) niezbywalnej dla życia nadziei. Akwinata zatem, gdy mówi o lęku, nie opuszcza przestrzeni teologicznej (podobnie czyni to H.U. von Balthasar w swoim mistrzowskim dziele *Chrześcijanin i lęk*¹⁶), ale stara się zrozumieć to, co zostało objawione, odwołując do rozumu. Łaska działa na naturze, dlatego w przestrzeni łaski widać także naturę, to, jak ona się zachowuje i działa. Tomasz z Akwinu, analizując lęk, powie, że właśnie to uczucie skłania człowieka do ucieczki, powoduje pewne „zwarcie się w sobie”, bo chociaż zagrożenie należy do przyszłości, już w chwili obecnej staje się ono presją paralizującą ludzkie serce. Tomaszowe określenie „zwarcie się w sobie (*contractione*) celem zachowania swojej natury *essentiae desiderativa*)”, zapo-

¹⁵ Por. S. Th., I–II, qq. 41–44.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997.

życzone od Jana Damasceńskiego¹⁷, chyba najlepiej określa rodzaj lęku: jest to lęk przed śmiercią. Człowiek, otrzymawszy swoje istnienie w darze, z niebytu, obawia się ontycznej przegranej, utraty bytu. Lęk przed takim losem jest czymś najbardziej podstawowym. M. Heidegger swoją filozofię egzystencjalną zbudował na trosce człowieka o własne bycie w czasie. Jego książka *Sein und Zeit (Bycie i czas)* jest wskazaniem na *bycie ku śmierci* jestestwa. Akwinata także widzi lęk człowieka jako problem: wybieganie myślą ku śmierci praktycznie wywołuje paraliż wszelkich możliwości działania. Prosty umysł pojmuje instynktownie to, co konstatuje doświadczenie: śmierć biologiczna istnieje. Za Arystotelesem Tomasz powie, że to naturalne zagrożenie tylko w określonych okolicznościach wywołuje strach: nie może być ono zbyt odległe, bo wówczas myśl o nim jest za słaba, żeby wywołać lęk. „Wszyscy przecież wiemy, że czeka nas śmierć; nie martwimy się jednak z tego powodu, ponieważ nie sądzimy, że jest ona bliska”¹⁸. Paradoksalnie, „żeby człowiek się bał, istnieć musi pewna nadzieja na ocalenie”¹⁹. Niebezpieczeństwo zatem jakby się przemieszcza, napiera z oddali, aż staje się przyniatająco bliskie. Tutaj filozofia lęku natrafia na swoje granice, jest on bowiem uczuciem rodzącym się z powodu straty. Dusza jest świadoma swojej nienaruszalności przez nicość pojmowaną jako *malum corruptivum*, gdzie lęk napełnia obawą nie tylko o skończoność własnej cielesności, ale także tego, co jest z ducha²⁰. Lęk przed śmiercią staje przed człowiekiem jako całość, ukazując koniec jakiegoś wymiaru życia. Tutaj można dodać, że ta perspektywa przechodzi w lęk przed pustką i bezsenssem. P. Tillich w swoim *Męstwo bycia*²¹ powie: „Lęk przed bezsenssem jest lękiem przed utratą racji ostatecznych, przed utratą sensu nadającego znaczenie wszystkim znaczącym rzeczom”. Bezsens zatem używany jest tutaj dla

¹⁷ Por. I. Damascenus, *De Fide Orth.*, cap. 43 (PG 94, 1088).

¹⁸ Por. Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 160.

¹⁹ S. Th., I–II, q. 42, a. 2c.

²⁰ Por. H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 72.

²¹ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994.

ukazania absolutnego zagrożenia przez „niebyt duchowej afirmacji”²². „Lęk przed pustką powstaje wskutek zagrożenia przez niebyt szczególnych treści życia duchowego”²³. I tu również ma miejsce rozglądanie się za nadzieją i „oczekiwanie” pomocy od drugih. Oczywiście utrata życia sugeruje też zagrożenie od strony moralnej. Człowiek jest bowiem odpowiedzialny za swoje czyny. Pyta zatem o sędziego wyrównującego krzywdy wyrządzone i przyjęte. W pewnym sensie człowiek staje przeciwko samemu sobie. P. Tillich mówi o lęku przed winą i potępieniem: „Lęk przed winą tkwi utajony w jakichś zakamarkach i raz po raz dochodzi do głosu, powodując skrajną sytuację rozpacz moralnej”²⁴. „Jest obecny w każdym momencie moralnej świadomości i może doprowadzić nas do zupełnego samoodrzucenia, do odczucia, że zostało się potępionym – skazanym nie na karę o charakterze zewnętrznym, lecz na rozpacz z powodu zatrąty naszego przeznaczenia”²⁵. Tym samym widać, jak człowiek, dokonując podsumowań w swoim życiu, staje przed ostatecznym rozstrzygnięciem: beznadzieja i rozpacz czy może droga prowadząca w przyszłość.

Wracając do Tomasza, można wskazać, że wszystkie lęki podane przez współczesnych myślicieli odnajdujemy w średniowiecznych tekstach. Jego myślenie nie traci jednak nigdy z horyzontu możliwości rozwiązania kwestii życiowego dramatu: gdy mówi o rozpacz, łączy ją z „posługą”, jaką niesie uczucie nadziei²⁶. Stąd Akwinata w kontekście lęku, który nazywa naturalnym, powie: „Lęk odnosi się do zła niszczącego, którego natura unika wskutek naturalnego pragnienia, by zachować swe istnienie”²⁷. Przechodzi się tutaj już w samym traktowaniu tematu lęku naturalnego promyk „otuchy”, pewne pragnienie budzące się w człowieku wobec dobra życia, którego przecież nie można tak po prostu utracić. Bezsens i tragedia dla

²² Tamże, s. 53.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 59.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. S. Th., I-II, q. 40 – jest to kwestia omawiająca wspólnie nadzieję i rozpacz.

²⁷ S. Th., I-II, q. 41, a. 3c.

Tomasza byłyby wtedy, gdyby ktoś rzeczywiście „biegł” ku nicości, a nie ku pełni życia, ku szczęśliwości. Tak każe czynić człowiekowi tylko grzech, odrzucenie jedności z Bogiem, który wszczepił w człowieka ową „nadzieję oczekującą” na zbawienie.

Tomasz w określaniu gatunków lęku jest jeszcze bardziej precyzyjny. Wiadać tutaj jego wielkie wyczucie dla spraw życia codziennego i relacji z innymi. „W działaniu zaś samego człowieka można bać się dwojakiego zła, a mianowicie ciężkiej dla natury pracy, której bojaźń wywołuje gnuśność, jaka występuje wtedy, gdy ktoś cofa się przed działaniem z bojaźni przed nadmierną pracą; a następnie można się bać tego zła w naszym działaniu, jakim jest brzydota naruszająca dobrą sławę człowieka. Jeśli ktoś się boi brzydoty z powodu popełnionego już czynu, wówczas ma miejsce uczucie hańby; jeśli zaś chodzi o brzydotę czynu, który ktoś ma dopiero dokonać, wówczas budzi się uczucie wstydu (w znaczeniu bojaźni utraty czci)”²⁸. Ciekawe jest to odniesienie do uczucia hańby, gdy ktoś odkrywa publicznie nasze złe czyny i występki, które były ukryte, i chcielibyśmy, aby pozostały takimi. Przypomina to po części lęk przed winą i potępieniem omawiany przez P. Tillicha.

Akwinata, kończąc analizę gatunków lęku, dostrzeże, że uczucie to ogarnia człowieka także wtedy, gdy zło w rzeczach zewnętrznych przekroczy zdolność oporu. Cóż z tego, że mówimy: „Strach ma wielkie oczy”. Jakże bowiem się nie bać, gdy wielkość nadchodzącego niebezpieczeństwa przetrasta nas niebotycznie i nie możemy wyjść z oniemiaenia. Lęk może nas tak sparaliżować, że trwożliwie „ściągnie” naszą percepcję poznania. Akwinata mówi z wielką precyzją o możliwości stawienia oporu i jego zaniechania. Oto powody: „Po pierwsze, z powodu swej wielkości, gdy ktoś spostrzeże zagrażające zło, którego następstw nie potrafi przewidzieć – i wówczas powstaje zdziwienie. Po drugie, z powodu swej niezwykłości, gdy ktoś spostrzeże niezwykle dla nas zło, wówczas budzi się osłupienie, którego przyczyną jest wyobrażenie czegoś niezwykłego. Po trzecie, z powodu zaskoczenia, gdy cze-

²⁸ S. Th., I–II, q. 41, a. 4c.

goś nie można było przewidzieć, np. gdy ktoś się boi przyszyłych nieszczęść. Tego rodzaju bojaźń nazywamy niepokojem²⁹.

Lęk nie jest zatem li tylko czystym teoretycznym dociekaniem. Uczucie to faktycznie dotyka wszystkich ludzi. Każdy stoi przed dylematem śmierci. U Tomasza jednak nie jest to podstawowa cecha istnienia, jaką staje się we współczesnym egzystencjalizmie. Nawet śmierci, według Akwinaty, nie lękamy się stale, ale jedynie wtedy, gdy wydaje się ona nam zagrażać. Jakże realne są takie stwierdzenia, przesiąknięte spokojnym podejściem do życia, które wskazują, że aby lęk był rzeczywisty, potrzeba dostrzec zbliżające się zło, musi ono zagrażać w najbliższej przyszłości i wydawać się, co prawda, możliwe do uniknięcia, ale zbyt trudne do pokonania, tak że powoduje „zwarcie się w sobie”. Lękamy się przede wszystkim tego, aby nie zaskoczyło nas jakieś nagłe i nieprzewidywalne nieszczęście³⁰. Najmocniejszy jest ów lęk naturalny, gdy dusza nie chce rozłąki z ciałem. Stąd widać, że naturalnym dążeniem człowieka jest dobro. Tutaj dobrem jest jedność duszy z ciałem, zło śmierci powoduje utratę tego dobra. Zło winy i grzechu podobnie. Człowiek traci jedność wewnętrzną i zewnętrzną, gdyż burzy pokój duszy i pokój z Bogiem. Tym, co powoduje lęk, jest właśnie owa utrata „ukochanego” dobra, do którego dąży się przez miłość, będącą więzią jedności. Dusza „kocha” ciało, zło rozłąki widoczne jest w śmierci; zło grzechu (*malum culpae*) sprawia, że władze duszy, zamiast żyć w jedności i zgodzie, zwalczają się wzajemnie (ciało przeciwko duchowi); człowiek, odwracając się od Boga, odwraca się od siebie samego, czyli od swojej pełni, a to powoduje lęk i bojaźń. „Zło, na które nie ma lekarstwa, gdy się dokona, traktuje się tak, jak zło wiekuiste lub długotrwałe, i dlatego najbardziej się go boimy”³¹. I te słowa Akwinaty mogłyby być odczytane jak lęk przed potępieniem

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. M. Mróz, „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (*Mt 27,45*). *Samotność i lęk człowieka cierpiącego odczytane w świetle niektórych intuicji teologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: J. Binnebesel, *Wielowymiarowość cierpienia*, Łódź 2010; M. Mróz, *Śmierć człowieka w ujęciu teologicznym a ewoluujące pojęcie śmierci biologicznej*, „Udar Mózgu. Problemy Interdyscyplinarne” (*Via Medica*) 2006, t. 8, nr 2, s. 49–58.

³¹ S. Th. I–II, q. 42, a. 6c.

u P. Tillicha. Trzeba wzmocnić moc człowieka, ukazać nadzieję, która kryje się w jego drżącym sercu.

„Męstwo ufności”: ku filozofii nowego myślenia „Ja–Ty”

„Męstwo ufności” ujęte jest w formę postawy nieustraszoneści, która eliminuje uczucie lęku. Tu męstwo, pozostając sprawnością ducha ludzkiego jako trwała jakość ducha chroniąca człowieka przed rezygnacją z dążenia do obranego celu, ma możliwość przekroczenia siebie. Żyć darem męstwa znaczy osiągnąć taką bezgraniczną moc ducha, która pozwoli uwierzyć, że wszystko będzie dobrze, kiedy piętrzą się trudności i przychodzi śmierć. Jak wejść w przestrzeń głębi serca, które już nie jest ogarnięte lękiem przed bezsenssem, przed śmiercią, potępieniem? Czyni to „męstwo ufności”: doświadczenie pomocy, która nie zawodzi.

Od czasu ponownego otwarcia na „Ja”, na „Ty”, „filozofia innego” („filozofia spotkania”, „filozofia dialogu”) odkryła, że nie ma prawdziwej filozofii wypowiedzianej w trzeciej osobie liczby pojedynczej, gdzie rządzi królestwo „ono”³², inaczej trzeba mówić także w kontekście cnoty męstwa. Czy wystarczy jedynie być silnym w pojedynkę? Czy ja jestem w stanie przełamać moje lęki bez odwołania się do innego i wykazać się indywidualnym męstwem serca, męstwem własnego bycia? Są chwile, kiedy trzeba zaakceptować coś nieakceptowanego, jak ból i cierpienie, śmierć. Już filozofia klasyczna odkryła, że człowiek potrzebuje przyjaciół. Ta wielka prawda uwypuklona została przez Tomasza z Akwinu na bazie myśli arystotelesowskiej o przyjaźni. Arystoteles na początku swojej *Polityki*, gdzie człowiek jest określony *zoon politicon*, co św. Tomasz tłumaczy jako *animal sociale et politicum*, zasugeruje, że „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie [...]. Natura bowiem, jak powiadam, nie czyni nic bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową (*logos*). Głos (*phon*) jest oznaką bólu i radości [...]. Ale mowa

³² Por. M. Buber, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 40.

służy do określenia tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe³³. Człowiek wydobywa głos, aby wezwać pomocy. Pomocy potrzebuje w budowaniu dla siebie przestrzeni materialnej, ale to nie jest jeszcze najgłębsza przyczyna wyjaśniająca posiadanie mowy. Ludzkie oczekiwanie jest głębsze, a mianowicie oczekiwanie na obecność drugiego, bo tylko z kimś drugim człowiek potrafi przełamać lęk przed samotnością, przed winą i bezsensem, przed winą i potępieniem, przed śmiercią. Tylko tam, gdzie „Ja” i „Ty”, możliwe jest przewyciężenie „lęku oddzielenia”, owego lęku – podstawy wszystkich innych lęków. Nasłuchiwanie kroków kogoś innego, wyczekiwanie, wychodzenie naprzeciw, głośne wręcz przywoływanie kogoś innego, kto mógłby stanąć obok i wesprzeć, jest źródłowe także dla cnoty męstwa, która przyjmuje w ten sposób swój *par excellence* charakter duchowy. Niezwykle ważna jest pomoc kogoś, kto mógłby wesprzeć naszego ducha w godzinie trwogi i konania, w godzinie opresji. „Męstwo zaufania” integruje stosunek do podstawy bytu, który jest „jednym podstawowym słowem, jednocześnie wypowiedzianym „Ja–Ty”. To nie dwa, ale jedno podstawowe słowo. Tak samo zatem „męstwo–ufność” to nie dwa, ale jedno słowo, gdzie człowiek doświadcza w swoim świecie potrzeby pomocy i gdzie doświadcza się łaski istnienia świata drugiego, która tę potrzebę zaspokaja. Człowiek dysponuje słowem, jest obdarzony mową, poszukuje zatem kogoś, do kogo mógłby w sposób zrozumiały przemówić i powiedzieć o swojej potrzebie przewyciężenia zła i własnej niewystarczalności. Tego kogoś, którego mógłby przywołać; kogoś, kogo mógłby prosić, czyli się modlić. Modlitwa Pańska jest modlitwą siedmioma słowami prośby. Chrześcijanin wie, że jest ze Słowa, został zagadnięty przez Boga samego w Słowie, Synu Bożym. „Narodził” się ze Słowa. Jest na obraz Słowa. Poszukuje pomocy Słowa. Człowiek potrzebuje wejścia w relację ufności z drugim. Stąd męstwo samoafirmacji w godzinie lęku możliwe jest jedynie w kontekście spotkania z drugim. Rzeczy nie wystarczą. Lęk nie zostaje przełamany w pojedynkę. W lęku sprawdza się twierdzenie: mogą

³³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 6.

być sam, ale nie mogę być samotny. Uczestniczy się w mocy i męstwie zaczerpniętym w osobistym spotkaniu z kimś drugim. Tym samym dawna i nowa filozofia dialogu stoją po stronie cnoty męstwa: wtedy tylko jednak, gdy komuś się ufa i gdy ma się siłę cnoty męstwa, i dopełni się ją ufnością. Cnota męstwa potrzebuje zatem przekroczenia samej siebie, swoistego dopełnienia, które jest już „męstwem ufności”. Również, a może przede wszystkim, cnota męstwa jawi się jako dialogiczna. Cnoty teologalne są dialogiczne: to jest zrozumiałe, gdyż mają one za przedmiot odniesienie Boga, są darem Bożej pomocy. Czy tak jest też z innymi cnotami? „Nowe myślenie” dialogiczne postuluje, że także myślenie o cnotach moralnych aplikuje w sobie pra-słowo „Ja–Ty”.

Skąd uzyskujemy pewność o takim złączeniu męstwa z ufnością? Z faktu, że cnota męstwa jest integralną częścią chrześcijańskiej cnoty nadziei. Tomasz pisze: „Akt zaś nadziei, o której tu jest mowa, dosięga Boga. Jak to bowiem powiedziano przy omawianiu nadziei jako uczucia, przedmiotem nadziei jest dobro przyszłe, trudne, ale możliwe do osiągnięcia. Podwójną zaś mamy możliwość zdobycia czegoś: własnymi siłami lub przy pomocy innych. O ile przeto spodziewamy się czegoś możliwego dla nas przy Bożej pomocy, nadzieja nasza dosięga samego Boga, na którego pomocy się opiera”³⁴. Taki jest wymiar dowodu teologicznego, który w doświadczeniu ukazuje się jako rozpoznanie własnej kruchości i własnej niewystarczalności i rozglądanie się za czymś lub kimś, kto poda nam rękę i pomoże.

Omawiając uczucia popędu zdobywczego, zwróciliśmy uwagę na uczucie nadziei. W doświadczeniu przechodzi ono przez życzenie zaistnienia upragnionego stanu rzeczy i niepewność, że tak się stanie. Dobro, którego pragniemy, jest tak wzniosłe, ambitne, że trudno je osiągnąć. Nie chodzi o zdobycie czegoś mało ważnego, co można osiągnąć z łatwością, ale o coś, czemu warto się poświęcić, tracąc siły i czas, poświęcając temu to wszystko, co uznane zostaje za drugorzędne bądź zbyteczne. Uczucie nadziei motywuje zatem danie czegoś z siebie, poświęcenie się sprawie, zabieganie o wyzna-

³⁴ S. Th., II-II, q. 17, a. 1c.

czony cel bez względu na koszty tego działania. Cóż dopiero powiedzieć o kosztach własnych, jeżeli pragnie się osiągnąć cel ostateczny, pokonać zło własne i śmierć, tu, gdzie możliwe jest także ofiarowanie własnego życia i tego, co stanowi podstawę budowania doczesnej godności w oczekiwaniu na łaskę przyszłej chwały.

Męstwo i ufność spajają się w świadomości naszej potrzeby takiego dobra, które zdolne jest wytrącić nas z rozpacz. Pomoc drugiego, dla chrześcijanina dana z łaski, może za pośrednictwem innego człowieka bądź innego pośrednika ukazać moc pomocy Bożej. Ta pomoc jawi się tu tak realnie, że cała, pozornie niezmienna rzeczywistość ustępuje przed nią w cień. Mija tu nie tylko symptom lęku, ale rozkwita radość, gdyż punkt ciężkości przenosi się z siebie na drugiego. Chrześcijanin przenosi ciężar ze swojej ułomnej natury na naturę Boga, który jest wieczny i jest samym życiem. Tu tkwi istota męstwa (ujętego w dynamizmie łaski): rezygnacja z osiągnięcia celu własnymi siłami w podążaniu po karkołomnej drodze miłości własnej (*amor sui*), a oczekiwanie wszystkiego – oto nadzieja – od Boga (*amor Dei*), przy czerpaniu mocy z nowego życia, którym zostajemy obdarowani.

Dlatego należy zauważyć różnicę między ufnością w drugim (tym będącym rzeczywiście blisko) a naturalną pewnością optymizmu jako zdolności do ponoszenia wszystkich niepowodzeń. Optymizm zakorzenia się w naszej ludzkiej naturze, ale nie jest wyjściem poza siebie, tak jak to się dzieje w ufności do kogoś drugiego. Aby dojść do „męstwa ufności”, trzeba do końca przeżyć ludzką sytuację metafizyczną, w pokorze spojrzeć na ograniczony czas i siły każdego z nas. Uznanie, że faktyczne zwycięstwo nad naszą rzeczywistością winy, praktyczną możliwością tkwienia w sytuacji bez wyjścia z powodu uwikłania się w zło, którą można nazwać stanem potępienia, a przede wszystkim przekroczenie śmierci, nie jest możliwe na gruncie naszej natury, lecz daje się wywalczyć w ufności łasce przychodzącej od Drugiego, od Boga w Chrystusie.

Człowiek ciągle zauważa, że żyje własną naturą i mocą, zdaje się wciąż tylko na siebie, a zamiast ufności za wystarczający do życia uważa naturalny optymizm³⁵.

Filozofia wychowania, przynajmniej ta klasyczna, bardzo dba o to, aby odróżnić ufność od optymizmu, gdzie ten ostatni jawi się w dalszym ciągu jako „ufność ślepa”, orientująca się na „Ja” wyizolowane. Jest to także pewnego rodzaju wiara we własny postęp, we własne dzieje, mimo że efektów postępu w sobie często nie widać. Ufność wypływa z filozoficznej pary jedyne go fundamentalnego słowa: „Ja–Ty”, gdzie „Ja” nie rości sobie nawet prawa do rozstrzygania samemu na podstawie doświadczenia, czy „Ty” się o niego troszczy i czy rzeczywiście pomoże. „Ja” nie uważa się za kompetentnego, aby samemu, opierając się na sobie jedynie, rozstrzygać o „Ty” albo wystawiać „Ty” na próbę. We wzajemnej relacji jest męstwo ufności.

Uwagi podsumowujące: męstwo ufności kluczem do spotkania z „Ty” Boga

Męstwo jest cnotą moralną, która służy wychowaniu człowieka zahartowanego, wytrwałego w podejmowaniu trudności i potrafiącego uporać się ze strachem i lękiem w dążeniu do pełnej prawdy o sobie i świecie. Dopiero kiedy przekroczy się horyzont własnego „Ja” i odkryje się „Ty” Boga, można ogarnąć męstwem wszystkie ludzkie lęki. Dzięki cnotcie męstwa człowiek, który nie osiągnął jeszcze celu, jest „w drodze” (*in statu viae*), potrafi wytrzymać nacisk przeciwności oraz napięcie działających na niego uczuć. Dla uformowania pełnej osobowości ludzkiej podstawowa okazuje się integracja uczuć sfery pożądawczej (*vis concupiscibilis*) i popędliwej (*vis irascibilis*). Terenem działania cnoty męstwa jest *vis irascibilis*. O dobro trzeba zawalczyć, porządkując zwłaszcza uczucia negatywne, uczucie rozpacz (*desperatio*), lęku (*timor*) i gniewu (*ira*), tu, gdzie uczucia nadziei (*spes*)

³⁵ Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982, s. 145–163; Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 1989, s. 37–46.

i odwagi (*audacia*) okazują się ich naturalną przeciwwagą. Cnota męstwa działa nie tylko jako siła mocnego *individuum*, wymuszająca posłuszeństwo tych uczuć, ale jako forma sprawcza wykorzystująca potencjał samych uczuć, ich nośność i wewnętrzną charakterystykę. Z uczucia nadziei wydobywa konsekwentnie charakterystykę oczekiwania i wyglądanie pomocy w pokonaniu przeszkód (*aliquid expectare*), gdy przeszkody okazują się zbyt trudne i niemożliwe do pokonania w pojedynkę. Z uczucia odwagi – wewnętrzną siłę tego uczucia, która ujawnia się w byciu otwartym na głos innych (łac. *audacia*, od *audire* – słuchać). Odwaga rozważa sugestie i podpowiedzi innych doradców. Według Tomasza z Akwinu uczucia w naturalny sposób podatne są na działanie rozumu i łaski Bożej („*appetitus sensitivus natus est obedire rationi et moveri per instinctum Dei*”). Cnota męstwa, gdy porządkuje przemożne uczucie lęku (lęk przed losem i śmiercią, przed pustką i bezsenssem, przed winą i potępieniem), dzięki podjęciu działania kierowniczej siły rozumu i pomocy łaski Bożej staje się zaczynem „męstwa ufności”. Cnota męstwa jawi się nie tylko jako zawierzenie (*fiducia*) swoim własnym siłom, nie tylko mocy własnego „Ja”, ale rozszerza się ku drugim ludziom jako rysująca się na horyzoncie ufność w „Ty” samego Boga. Jest to swoiste rozszerzenie spojrzenia na cnotę męstwa, która często zostaje potraktowana jedynie jako dynamizm indywidualnej potencjalności. W przedstawionym podejściu nie ztraca się podmiotowego „Ja”, ale dopełnia przez spotkanie z „Ty”, rozumiane jako rozszerzające uczestnictwo, oferujące ufność i pomoc. O możliwości takiego otwarcia i rozszerzenia się potencjalności cnoty męstwa człowiek dowiaduje się konkretnie przede wszystkim w tym momencie, kiedy żadne słowa ani gesty nie zabezpieczają przed lękiem o własne istnienie. Męstwo ufności odsłania na nowo pełną gamę sił tkwiących we własnej duszy, podprowadzających do źródła wiary w Boga.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953.
Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

- Ashley B.M., *Życ prawdziwe w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik, Poznań 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997.
- Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Patrzec na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 1989.
- Buber M., *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
- Damascenus I., *De Fide Orth.*, cap. 43 (PG 94, 1088).
- Giertych W., *Integracja uczuć w życiu moralnym*, w: tenże, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 207–260.
- Hildebrand D. von, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986.
- Mróz M., *Hermeneutyka daru. Glosa w sprawie interpretacji „antropologii adekwatnej” Jana Pawła II*, w: *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 99–140.
- Mróz M., „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,45). *Samotność i lęk człowieka cierpiącego odczytane w świetle niektórych intuicji teologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: J. Binnebesel, *Wielowymiarowość cierpienia*, Łódź 2010.
- Mróz M., *Śmierć człowieka w ujęciu teologicznym a ewoluujące pojęcie śmierci biologicznej*, „Udar Mózgu. Problemy Interdyscyplinarne” (Via Medica) 2006, t. 8, nr 2, s. 49–58.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

THE VIRTUE OF FORTITUDE: BETWEEN FEAR AND CONFIDENCE. PHILOSOPHICAL AND PEDAGOGICAL IMPLICATIONS

Summary

Fortitude is the moral virtue that ensures firmness in difficulties and constancy in the pursuit of the good. Thanks to it, man who has not yet achieved his goal, is “in a state of journeying” (*in statu viae*), is able to withstand the adversity and the operating pressure of feelings. To form a complete human personality the basic turns out to be the integration of feelings in the sphere of instinct: “the appetite of the desire for pleasure” (*vis concupiscibilis*) and “the appetite of aggressiveness”

(*vis irascibilis*). In the scholastic terminology there are six passions for the concupiscible appetite: love and hatred, desire and aversion, joy and sadness; and five for the irascible appetite: hope and despair, courage, fear, and anger (*Summa Theol.*, I–II, Q. XXIII, a. 4). The area of activity of fortitude is *vis irascibilis*. The welfare of the good has to be fought for, in ordering especially the feelings of despair (*desperatio*), fear (*timor*) and anger (*ira*), this is where the feelings of hope (*spes*) and courage (*audacia*) are their inversion. The virtue of fortitude is not only a powerful force *individuum* which enforces obedience to these feelings, but also an efficacy form which uses the potential of feelings, their carrying capacity and internal characteristics. Consequently, from the feeling of hope it extracts the expectations and the search for help from others (*aliquid expectare*), to overcome the obstacles, when they turn out to be too difficult and impossible to overcome alone. The inner strength from the feeling of courage appears in being open to the voice of others (Latin: *audacia* derived from the verb *audire*, which means *listen*). Courage is considering suggestions and hints of other advisors. According to Thomas Aquinas feelings are in a natural way susceptible to the action of the mind and the grace of God (*appetitus sensitivus natus est et moveri obedire rationi per instinctum Dei*). The virtue of fortitude, especially when it's ordering the overwhelming feeling of anxiety (fear of fate and death, fear of emptiness and futility, and fear of guilt and condemnation) and accompanying feelings of anger and despair, by taking steering action the power of reason and the grace of God becomes the beginning of "confident fortitude". The virtue of fortitude is seen not only as entrusting its own strength, not only the power of my own "Being", but extends towards others as confidence in "You", under the principle of dialogical: "I-You".

Thum. Miroslaw Mróz

Ryszard Kozłowski

Akademia Pomorska w Słupsku

MĘSTWO JAKO SPOSÓB BYCIA SOBĄ I OSOBĄ WE WSPÓLNOCIE

Gdyby jeden człowiek, jedna ludzka istota mogła z całym przekonaniem stwierdzić, że nie uciekłem, że ja nie mogę być tym, który uciekł, że jestem odważny, że jestem w porządku, byłbym... byłbym uratowany. Czy chcesz we mnie uwierzyć?

(J.P. Sartre)

Męstwo (gr. *andreia*) miało wysoką pozycję zarówno w refleksji filozoficznej, jak i pedagogicznej¹, a jako cnota (gr. *arete*) nie było jedną z wielu wartości etycznych i moralnych, lecz tą, która inicjuje inne cnoty i postawy, wzmacnia je, a w wielu przypadkach nawet ocala. Choć przeżywano je i interpretowano na wiele różnych sposobów, to niemal w każdym przypadku uważane było za szczególnego rodzaju wartość (gr. *aksios*), która dysponuje i zarządza duchowymi siłami człowieka, integruje wewnętrzną dynamikę jego bytu i zapala go do stosownej aktywności na każdym poziomie egzystencji.

¹ Por. Platon, *Laches*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

W tekstach Homera, filozofów przedsokratejskich i Platona męstwo analizowane było w kontekście teorii duszy, natomiast od Arystotelesa² aż do św. Tomasza z Akwinu³ rozpatrywano je w kontekście teorii cnót⁴. Zmiana ta podyktowana była licznymi uwarunkowaniami, przede wszystkim natury kulturowej i społecznej. Mimo to sama idea męstwa zachowała swoją wewnętrzną oryginalność i moc, co na swój sposób wyeksponowało także chrześcijaństwo, umieszczając je w katalogu cnót kardynalnych, obok roztropności, sprawiedliwości i umiarkowania⁵.

W nawiązaniu do filozoficzno-etycznych tradycji greckich oraz teologii moralnej rozwijanej przez chrześcijaństwo, męstwo może – i powinno – być interpretowane w kontekście szerszych systemów myślowych, zwłaszcza tych, w których w analizie człowieczeństwa człowieka podkreśla się wymiary jego osobowego bycia. Męstwo bowiem jest tym dynamizmem ludzkiego ducha, który zapodmiotowany jest nie tyle w wolitywnej czy umysłowej sferze bytu ludzkiego, ile w bycie osoby (gr. *prosopon*, łac. *persona*). W związku z tym męstwo jest nie tylko nieznaną i nieokiełznaną duchową mocą człowieka, zrywem chcenno-uczuciowym (*thymos*), środkiem pomiędzy brawurą a tchórzostwem, lecz jest także wewnętrzną mocą osoby, dzięki której ta spełniać się może na sposób osobowy – w prawdzie, pięknie i dobru, przekształcając tym samym stany negatywne w pozytywne, dekonstruktywne w konstruktywne⁶. Człowiek jako osoba zawsze pozostaje w relacji z drugą osobą, stąd personalistyczna interpretacja męstwa ujmuje je jako rzeczywistość relacyjną. Męstwo więc można uznać – z jednej strony – za sposób spełniania się człowieka jako osoby indywidualnej („bycie sobą”), z drugiej zaś – jako sposób spełniania się we wspólnocie osób. Ujęcie to wynika z samej struktury bytu osobowego, któ-

² Por. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996.

³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, tłum. S. Bełch, Londyn 1962.

⁴ Por. T. Kobierzycki, *Psychologia męstwa. Źródła greckie*, Warszawa 1995.

⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1808.

⁶ Por. R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby*, Słupsk 2011.

ry jako indywiduum jest bytem „w sobie” i „dla siebie”, a jako osoba właśnie – jest „bytem dla innych”.

Egzystencjalno-personalne konteksty męstwa

Podjmując próby systematycznego spojrzenia na męstwo, uchwycenia jego walorów wychowawczych i pedagogicznych, odsłania się dwie drogi myślowe, którymi ono przebiega. W tym miejscu określam je jako „drogi egzystencjalne” i „drogi personalne”. O ile męstwo w kontekście egzystencjalnym ukazywane jest jako wyłaniające się z istnienia, o tyle w kontekście personalnym postrzegane jest w aspekcie metafizycznym i religijnym, z akcentem na momenty rozwojowe i relacyjne.

Na „męstwo wobec istnienia” zwrócił uwagę toruński etyk Henryk Elzenberg (1887–1967). Analizując istotę doświadczenia etycznego, stwierdza, że etyka jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu. Z jego pism wyłania się klarowny opis „człowieka męznego”, który staje w twórczej opozycji (antynomii) do „człowieka rozsądnego”, a idąc dalej – do „człowieka bezgrzesznego”, „człowieka zabawy”, „człowieka pożądanego”, „człowieka uspołecznionego”. W interpretacji Elzenberga człowiek mężny stawia czoło sytuacji zwłaszcza wówczas, kiedy ogarnia go poczucie beznadziejności, pustki i zbędności. Dla pełniejszego opisu doświadczenia męstwa identyfikuje on kilka rodzajów odwagi. Do najważniejszych zalicza odwagę samotności i milczenia, odwagę walki i wyrzeczenia, odwagę kontemplacji. Autor *Kłopotu z istnieniem* w pewnym momencie pyta wprost: „Kto jest odważny w ogóle?”. „Odważnym jest ten – pisze – kto mając świadomość niebezpieczeństwa, zachowuje się inaczej, niżby wymagało uniknięcie niebezpieczeństwa; może lepiej: »niżby wymagało zapewnienie sobie bezpieczeństwa«⁷. Rozwijając tę myśl, podkreśla, że chodzi mu przede wszystkim o odwagę wyzwolenia, która przyczynia się do wyzwolenia ducha spod przewagi natury. Do tego typu odwagi dołącza

⁷ H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, oprac. L. Hostyński, Lublin 2001, s. 232.

się odwaga fizyczna, która ma moc wynoszenia człowieka ponad lęk o jego fizyczne istnienie, uwalnia go od fenomenalności bytu, od własnych emocji, doznań i odczuć. W toku prowadzonych analiz zwraca także uwagę na odwagę kontemplacji, dzięki której człowiek podejmuje próbę wyzbycia się wszelkich raniących duszę pragnień i obaw⁸, wreszcie własnej jaźni i własnego bycia.

Pamiętając, że Elzenberg myśli w duchu filozofii stoickiej i tradycji wolutarystycznej, warto ponadto zwrócić uwagę na jego propozycje dotyczące odwagi samotności i milczenia. Oba typy odwagi stanowią drogi i sposoby wyzwalania się człowieka z banalności codziennej egzystencji, odgradzają go od ludzi i małości życia, a zwracają ku wyższym wartościom. Idąc tym tropem, prezentuje Elzenberg odwagę meliorysty i soteryka. Meliorysta to ten, kto na różne sposoby pragnie doskonalić swój byt, podczas gdy soteryk koncentruje się na zbawczym wymiarze tego procesu. Czy zwieńczeniem tych odmian odwagi jest odwaga modlitwy? Można sądzić, że tak. Modlitwa jest aktem pokory, która uznaje własne słabości i nicość własnego bycia, przy jednoczesnym zwrocie ku osobie Boga.

Elzenberga męstwo wobec istnienia (mężne zachowanie się wobec bytu) w formie najbardziej ogólnej wyraża się w idei człowieka etycznego (*hominis ethici*). *Homo ethicus* działa nie tyle siłą własnych wyobrażeń i odczuć, ile „siłą prawdy”. Elzenberg w swoim dzienniczku duchowym pod datą 22 XI 1954 roku, zapisał – zdaje się – kluczową dla swojej wizji myśl: „Lepiej być przegrywającym sobą niż wygrywającą maseczką; lepiej się ujawniać niż grać rolę i zbierać oklaski”⁹. Nieco inne aspekty fenomenu męstwa odsłaniają personalne konteksty, w których ono występuje. Tu mówi się nie tyle o męstwie istnienia, ile o męstwie osoby (męstwie osobowym, osobie męznej). W tego typu ujęciach autorzy, w pierwszej kolejności, decydują się na określoną definicję osoby, aby następnie, w polu osobowym i w naturalnych powiązaniach systemowych (system personalistyczny),

⁸ Por. tamże.

⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 415.

dokonać opisu istoty męstwa. Zabieg ten można przeprowadzić na wiele różnych sposobów. Tu decyduję się na rozwiązanie, które nawiązuje do twórczości autorów o nachyleniu personalistycznym (jak np.: E. Stein¹⁰, G. Marcel¹¹, K. Wojtyła¹², K. Dąbrowski¹³).

Choć z filozoficznego punktu widzenia definiowanie bytu osobowego jest nieco ryzykowane i w pełni niemożliwe, to jednak należy pójść za intuicjami, które miał już Boecjusz, następnie św. Tomasz z Akwinu, a przede wszystkim wielu współczesnych personalistów, z których najwyżej cenię ks. prof. C.S. Bartnika¹⁴. Jest on twórcą personalizmu uniwersalistycznego, którego główne założenia i idee przedstawił w książce pt. *Personalizm*¹⁵. Analizując różne „drogi” do osoby oraz ujmując ją od strony strukturalnej, dynamicznej, synchronicznej i diachronicznej, Bartnik proponuje ujęcie następujące: osoba to „ktoś o swej roli jako taki” albo „ktoś jako określona rola we wszechbycie”¹⁶.

Rozwijając zagadnienie męstwa z takiej właśnie perspektywy, odsłania my tym samym jego nową treść i pole działania. O ile w nawiązaniu do teorii duszy Homera czy Platona, następnie do teorii cnoty Arystotelesa czy św. Tomasza męstwo sprawdzało się w sytuacjach zagrożenia, wytrwania wobec przeciwności losu lub było sztuką wyboru optymalnego rozwiązania w danej sytuacji, o tyle personalistyczna interpretacja znaczenie poszerza pole jego aktywności. Ideałem męstwa będzie m.in. właściwe odegranie

¹⁰ Por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995.

¹¹ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

¹³ Por. K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1996; tenże, *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964; T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Bydgoszcz 1989.

¹⁴ Por. R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, *Życ. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2014.

¹⁵ C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995.

¹⁶ Tamże, s. 189.

swojej roli. Wcześniej trzeba ją rozpoznać, zaakceptować, aby w oryginalny i twórczy sposób odtworzyć.

Personalista zdaje sobie sprawę, że do odgrywania swoich życiowych ról nieustannie podejmuje refleksję nad samym sobą. Korzystając z odpowiednich narzędzi, zwłaszcza filozoficznych, świadomy jest konstytuujących jego byt zależności – zależności od innych, z równą pasją odkrywających swoje życiowe role, a także, jak powiedziałby to ks. J. Tischner, konieczna jest świadomość sceny, na której wszystko się dokonuje, i to w odpowiednim czasie – w czasie dramatycznym¹⁷. Refleksja nad samym sobą nie jest spontanicznym odruchem, w którym człowiek poznaje potencjalność swojego bytu osobowego, lecz systematycznym uchwytowaniem samego siebie w danej sytuacji, zwłaszcza w sytuacjach granicznych¹⁸, w których jest najbardziej czytelny dla samego siebie i dla innych. Człowiek, wsłuchując się w delfickie wezwanie „poznaj samego siebie”, bada świat swojej duszy, bada cielesno-materialny wymiar swojego bytu, związki z naturą i przyrodą, aby – dalej – zbliżyć się do samego siebie, korzystając z wypracowanych przez metafizykę klasyczną kategorii podmiotowości, substancjalności, a następnie osobowości, wreszcie osoby i jaźni. Kategorie te stanowią konstruktywne odniesienia człowieka do samego siebie, „pryzmaty”, poprzez które poznawczo widzi on siebie i innych, przez które zobaczyć może niestworzony byt Boga, zbliżyć się do Niego i spełnić się w Nim.

Analizując męstwo z tego punktu widzenia, możemy powiedzieć, że jest ono tą mocą (gr. *dynamis*) człowieka, tą jego sprawnością osobową, która i ukierunkowuje go na określone wartości, i dostarcza mu wewnętrznego ciepła, aby je godnie przeżył. Idąc konsekwentnie tym tropem, o męstwie będzie można powiedzieć, że jest sposobem spełniania się w Prawdzie, w Dobru i w Pięknie. Istota tego procesu jest na tyle skomplikowana i wie-

¹⁷ Nawiązuję tutaj do koncepcji człowieka dramatycznego, którą zaproponował J. Tischner w swojej *Filozofii dramatu* (Kraków 2001). Notabene, koncepcja ta zawiera liczne inspirujące składniki i wątki, które mogłyby rzucić wiele światła na pedagogikę i jej zmagania z kulturą współczesną.

¹⁸ Por. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, Warszawa 1990; C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001.

lowątkowa, że trudno o niej tu pisać szczegółowo, niemniej warto choćby zaznaczyć, że właśnie prawda, dobro i piękno rozwijają człowieka najpełniej. Jednak na nich proces spełniania bytu osobowego się nie kończy i skończyć nie może¹⁹.

Personalizm, a ściślej mówiąc antropologia teologiczna rozwijająca się u boku personalizmu, akcentuje jeszcze inne wymiary ludzkiej egzystencji, które same przez się domagają się twórczego pogłębienia. Można mówić tu o tzw. ruchach osobotwórczych – ku zbawieniu (człowiek jest istotą zbawioną), ku odkupieniu (człowiek jako istota odkupiona) i ku świętości. Istotą omawianego tu procesu jest to, że człowiek jest istotą nie tylko statyczną, lecz przede wszystkim dynamiczną, rozwijającą się, a więc jest także historią, stawianiem się, procesem, ruchem „wzwyż”²⁰. W idei człowieka odkupionego wyrażona zostaje egzystencjalna prawda o konieczności płacenia stosownej ceny za życie. Życie, jeśli zmierza ku dobru, kiedy chce przekraczać granice skończoności w stronę nieskończoności, musi zdobyć się na walkę z własną ograniczonością, z przeciwnościami losu, z oporem materii, z determinizmami, które czyhają nań na każdym niemal kroku. W procesie odkupienia człowiek „wydobywa się – przez walkę, trud i ofiarę – z nicości wtórnej, zła, regresji, przemijania w niebyt, ratuje się przed anihilacją”²¹. Stojące przed człowiekiem zadania przekraczają jednak jego naturalne możliwości, konieczna jest więc „pomoc z góry”, pomoc Boga – człowiek sam nie może nadać sobie statusu boskiego,

¹⁹ Teorie nihilistyczne, relatywistyczne są wyraźnym tego dowodem. Człowiek, który pozbawia się transcendentalnej perspektywy swojej egzystencji, czyni ze swojego bytu „byt-w-sobie” – byt martwy, pozbawiony znaczenia i sensu, byt, który już nic nie może, niczego nie chce, w którym „zniechęcenie jest szybsze niż zapal”. W komentarzu tym nawiązując do twórczości J.P. Sartre’a, który w wielu swoich dziełach opisał kondycję człowieka odciętego od przekraczających go horyzontów istnienia i wartości, a na swój sposób literackim zobrazowaniem tej sytuacji może być np. powieść rosyjskiego autora I. Gonczarowa pt. *Obłomow*. Tytułowa postać – Obłomow – to ktoś, kto boi się życia, tchórzzy wobec każdej sytuacji, ucieka przed każdym życiowym wyzwaniem, nawet tym najprostszym, aby – nie szukając odpowiedzi – pytać tylko samego siebie: „Dlaczego taki jestem?”.

²⁰ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 370.

²¹ Tamże.

może to uczynić tylko Bóg. Odkupienie polega więc na „pełnym darowaniu się Boga osobie stworzonej”²² według zasady: „My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy umiłował nas” (1 J 4,13). W ten sposób zwrot ku Bogu, ponad samego siebie, jest zwrotem realnym, wolnym od metafizycznych fikcji i egzystencjalnych urojeń. Dar nieskończoności spływa na człowieka od Boga, jako Istoty Nieskończonej, a nie jest wytworem ludzkiej wyobraźni czy pragnień frustrata, nieumiejącego odnaleźć się tu, na Ziemi. Męstwo jest kształtowaniem swojego bytu według modelu zaprezentowanego w idei odkupienia.

Refleksja nad stawaniem się człowieka w aspekcie świętości eksponuje w jego bycie wymiar nieskończonej godności, która płynie nie od niego samego, lecz od Osób Bożych, z którymi jest w stałej relacji stwórczej i personalnej²³. W człowieku, na poziomie osoby, świętość ontyczna utożsamia się ze świętością moralną, co oznacza, że jest mu ona – z jednej strony – dana w samym jego bycie, z drugiej zaś – zadana. Dlatego świętość człowieka idzie drogami moralności, etyki, doskonałości. W świętości wyróżnia się trzy jej aspekty: „majestat osobowy, jasność etyczno-moralną i perfekcję prakseologiczną”²⁴. Bycie świętym w aspekcie majestatu osobowego polega na zgłębianiu świata jaźni osobowej, rozjaśnianiu istnienia, oczyszczaniu z błędów, win i wykroczeń. Cały ten proces może być dokonywany jedynie przy twórczej obecności osobowego Boga, niosącego człowiekowi nie tylko światło sumienia, lecz duchową moc, której źródłem jest On sam. W ten sposób wychodzi z ciemności grzechu ku światłu prawdy swojego bytu i bytu swoich najbliższych, tworząc niezwykłą „wspólnotę osób” (*communio personarum*). Męstwo bycia przyjmuje w tym momencie postać męstwa bycia świętym, męstwa życia na sposób świętości. W literaturze hagiograficznej znajdujemy wiele wątków i tematów, które o tego typu męstwie traktują i do którego zachęcają człowieka, nie tylko religijnego.

²² Por. tamże.

²³ Por. C.S. Bartnik, *Godność osoby ludzkiej i godność narodu*, w: tenże, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 13–22.

²⁴ Tamże, s. 371.

Trzeci rodzaj męstwa odsłania przed nami idea człowieka jako istoty zbawionej i jest to – jak można sądzić – typ męstwa najczęściej opisywany w literaturze mądrościowej, religijnej i filozoficzno-etycznej. Istnienie ludzkie nader mocno ujawnia swoje liczne uwarunkowania, z którymi człowiek na co dzień sobie nie radzi, ujawnia przypadkowość i kruchość bycia nazbyt często naznaczonego absurdalnością, a w świetle idei zbawienia odzyskuje ono swój blask i personalny czar. Ludzka jaźń bowiem nie godzi się na to, aby człowiek pozostał jedynie „człowiekiem z kryjótki”²⁵, lecz „dąży do istnienia absolutnego, nieograniczonego, trwałego, pełnego, zwyciężającego wszystkie zagrożenia, przemijanie w nicłość oraz śmierć. Jest to niejako zbawienie egzystencjalne, istnieniowe, zakodowane w trwaniu”²⁶. Na swój sposób pisał o tym protestancki teolog P. Tillich w *Męstwie bycia*. Męstwo bycia polega na uwalnianiu człowieka od lęku przed śmiercią, bezsenssem, przed barierami stawianymi przez los²⁷. Antropologia teologiczna w ujęciu prezentowanym przez Bartnika idzie o wiele dalej: odwołując się do stosownych wypowiedzi Jezusa Chrystusa – Zbawiciela, budzi w człowieku wiarę, że jest on kimś umiłowanym przez Boga, jedynym, wyjątkowym i szczególnym. W aktach miłości człowiek doznaje zbawienia, czyli zakorzenia się w darowanym mu istnieniu, ocala się przed złem, przeżywa wypełniającą go radość. Wyraźne ślady tego typu męstwa znajdujemy w samych wypowiedziach Jezusa, który zachęcał swoich najbliższych do odwagi, ale czynił to w wyjątkowy sposób. Mówił: „Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!” (Mt 14,27)²⁸. Akt męstwa tworzy

²⁵ Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tenże, *Myslenie według wartości*, Kraków 1994, s. 437–456.

²⁶ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, s. 372.

²⁷ Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. P. Bednarek, Poznań 1994.

²⁸ W tłumaczeniu greckim występuje tu słowo *tharseo*, które oznacza: okazywać odwagę, mieć ufność, ale także być dobrej myśli. Termin ten (*tharsos*) używany był już przez filozofów przedsokratejskich, którzy akcentowali moment „troski o siebie”, w przeciwieństwie do postawy beztroski. *Tharsos* zbliża człowieka do pobożności i mądrości, „przeciwdziała stwardniałemu sercu, czyni je zrównoważonym i plastycznym, zdolnym do harmonizowania impulsów ciała. Gdy jednak jej brak, serce staje się małe, suche lub twarde, traci kontakt z umysłem i gasi uczucia, poddając się nieświadomym uczuciom ciała. Tak rodzi się beztroska zuchwałość, a z niej agresywność pomieszana z erotyczną pasją, tworzą się

trwałą relację tego, kto jest (mnie), z Tym, Kto jest w całej pełni, bo jest w Bogu. Męstwo bycia zostaje przekroczone w stronę „męstwa-bycia-z”, i ocala człowieka z osamotnienia, wykluczenia i egzystencjalnego lęku.

Męstwo – cnota rozpoczynania

Jaką rolę w byciu sobą i osobą odgrywa męstwo? Stawiając pytanie bardziej precyzyjnie, trzeba byłoby dodać, że chodzi o proces samorealizacji człowieka, o proces urzeczywistniania samego siebie, ale urzeczywistniania poprzez odkrywanie i przeżywanie danych człowiekowi wartości. Męstwo odgrywa tu rolę szczególną, z jednej strony bowiem inicjuje proces samorealizacji, z drugiej zaś – jest bezpośrednim jej wyrazem²⁹. Męstwo dysponuje specjalną mocą i siłą, która przesądza o jego szczególnej pozycji względem innych cnót, tworzących człowieczeństwo człowieka. Już Homer, a za nim Platon, kojarzyli męstwo z duchową mocą *thymos*, którą identyfikowali ze zrywem chcenno-uczuciowym, zapalem. Idąc tym tropem, nawiązując ponadto do idei męstwa Arystotelesa i integralnego ujęcia św. Tomasza, dochodzimy do przekonania, że „męstwo jest cnotą początku i cnotą trwania, cnotą »samopotwierdzenia pomimo«, ale i cnotą znoszenia i pokonywania zewnętrznych przeszkód, a wreszcie cnotą »szybkiego reagowania«”³⁰.

Zgodnie ze znaczeniem samego terminu „męstwo” (*andreia*), który pochodzi od „nar” – człowiek – możemy stwierdzić, że jest ono stałą aktywnością człowieka wobec samego siebie. Z perspektywy personalistycznej mówimy tu o pewnego rodzaju „twórczości personalnej”, a nawet samotwórczości. Twórca personalizmu realistycznego, C.S. Bartnik, mówi tu nawet o „czynieniu osoby”, określając ten proces mianem „prosopopoia” (od gr. *prosopon* – osoba i *poieo* – „czynię”). Męstwo więc jest sposobem „czynienia siebie”, lecz nie tylko

»charaktery« zabijaków i hulaków, którzy łatwo poddają się nastrojom ciała” (T. Koberczycki, *Psychologia męstwa...*, s. 7–10).

²⁹ Por. R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób...*, s. 248.

³⁰ J. Kielbasa, *Szkic o męstwie. Wstępne uwagi o pozycji męstwa w świecie wartości*, „Znak” 1995, nr 479, s. 93.

„z siebie”, ale z „tworzywa”, którym są właśnie wartości. Człowiek jako osoba czyni siebie najpierw przez prawdę. Oznacza to, że „byt osoby ludzkiej pozostaje w twórczej relacji z prawdą, że ona jest dlań dostępna, lecz zawsze pod osłoną tajemnicy. Kontakt człowieka z cząstkową choćby prawdą umacnia w nim poznawczą nadzieję, mobilizując go, by szukał pełnej prawdy, by w niej mógł się spełnić i dopełnić”³¹. Męstwo jest wyrazem samorealizacji przez dobro, które w szerokich kontekstach egzystencjalnych przyjmuje różne postaci miłości. Osoba cały swój byt czyni „bytem dobra”, „bytem miłości”, „byciem-ku” i „byciem-dla”.

W podejściu personalistycznym, w którym to właśnie opisujemy fenomen męstwa, istotną i twórczą rolę odgrywa wartość, jaką jest piękno. W ramach personalistycznej refleksji o pięknie korzysta się z odpowiedniej hermeneutyki, kierującej się zasadą *circulus aestheticus*. Polega ona na tym, że „osoba wychodzi od siebie, ze swej potencji piękna, poprzez kulturę do swej ideacji piękna, przechodzi przez obszar piękna i anty-piękna w świecie, przyjmuje swój podstawowy język, a potem powraca do siebie ubogacona, by ruchem zwrotnym znów wyjść na zewnątrz już z wyższej pozycji piękna i jego rozumienia oraz znowu powrócić”³². W ten sposób odkrywamy nie tylko związek osoby z pięknem, ale przede wszystkim spełnianie się człowieka na sposób piękna. Człowiek, wpatrując się w realistyczne obrazy piękna, zanurzając się w przenikające go żywioły piękna, nawiązuje poznawczy i ontyczny kontakt z nadrealnością. To go zachwyca i porywa tak, że powoli odkrywa coraz wyraźniejsze ślady obecności już nie samego piękna, lecz Twórcy Piękności.

Takiego myślenia o człowieku uczy nas nie tylko objawienie, które w Księdze Rodzaju podaje nam prawdę, że wszystko, co stwarza Bóg, jest dobre i piękne, lecz etyka i molarność, wedle której dobre czyny są zarazem czynami pięknymi i budzącymi w człowieku poczucie dobra i piękna, harmonii i blasku. Ślady tak rozumianego piękna noszą na sobie również akty

³¹ R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób...*, s. 248.

³² C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 33.

męstwa. Jeśli w męstwie ukazuje się „coś” z wewnętrznego świata osoby, to z pewnością ukazuje się także piękno. W męstwie objawia się piękno, dlatego może tak ono fascynuje i porywa, zachwyca i zdumiewa. Wyczuwany ład aksjologiczny trzeba chronić przed brutalnie narzucającym się nihilizmem i relatywizmem. Potrzeba więc cnoty męstwa, aby w ogóle wybierać dane wartości i przedkładać jedne ponad drugie. W tym znaczeniu męstwo jest cnotą ocalającą człowieka i świat wartości, w którym i dla którego żyje.

Męstwo – cnota podtrzymywania serca i umysłu do walki o własne „ja”

Analizując męstwo w polu napięcia, jakie zachodzi pomiędzy naturą (człowieczeństwem) a wolnością, należy postulować taki akt męstwa, „który polega na zaakceptowaniu własnej natury i wystawieniu się razem z nią na całe ryzyko życia w takiej właśnie kondycji. Natomiast nieufność wobec własnej natury czy wręcz pogardliwe odrzucenie to dowód nie tyle siły i męstwa, ile słabości i lęku”³³. Patrząc na męstwo z tego punktu widzenia, trzeba powiedzieć wyraźnie, że właściwym wyrazem tej cnoty (i wielu innych) nie są liczne zakazy i nakazy, które kontrolują i nadzorują ludzkie Ja, cenzurują i tłumią wszelkie naturalne impulsy. Męstwo, przeprowadzając człowieka przez liczne okoliczności zewnętrznego i wewnętrznego przymusu, konformizm obyczajów, nawyków i konwencji społecznych, sprawnie funkcjonuje w przestrzeni wolności, którą notabene także tworzy.

Męstwo przez to, że wspomaga inne cnoty, jest „sprawnością i mocą harmonizującą zarówno samą osobę ludzką, zagrożoną rozdarciem między poszczególne, różnorodne, wzajemnie się wykluczające pragnienia, jak i relacje osoby ze światem, pomimo wielkiej różnorodności przedmiotów, które ją zatrzymują i rozpraszają. Przypisujemy zatem męstwu również zasługę budowania syntezy czy wprost jedności osobowości, tak iż można orzec, że właśnie ta cnota współkontynuuje moje »ja«”³⁴.

³³ J. Kielbasa, *Szkic o męstwie...*, s. 94.

³⁴ Tamże, s. 95.

Literackim obrazem zaprzeczonego męstwa jako zdrady wewnętrznej mocy, którą dysponuje osoba, jest np. tytułowa postać Obłomowa z powieści I. Gonczarowa³⁵. Ilija Iljicz Obłomow zdradza samego siebie na każdym poziomie swego osobowego bytu, w każdej sytuacji. Krystalicznie czysta dusza Obłomowa marzy tylko o czystym istnieniu, w istocie oderwanym od codziennych trosk, kłopotów i wyborów. Świadomie zaprzeczając swoim marzeniom i pragnieniom, przyjmuje sposób bycia daleki od tego, który dostrzegamy i podziwiamy u ludzi odważnych i męźnych. Zarówno jedni, jak i drudzy są i pasjonatami życia, a i kłopoty z istnieniem traktują jako kolejne wyzwania dla bycia bardziej, pełniej i więcej. Lęk przed życiem malował się już na twarzy Obłomowa, która „nie zdradzała (...) żadnej myśli, a rysom brakowało skupienia. Myśl niby wolny ptak igrała na twarzy, migotała w oczach, spoczywająca na półotwartych wargach, kryła się w zmarszczkach czoła, potem znikwała zupełnie, a wówczas całą twarz oświetlał spokojny płomyk beztroski”³⁶. Zrywając wszelkie relacje z bliskimi, zamykając się w swoim pokoju, a nawet nie opuszczając swojego łóżka jako najbezpieczniejszej przystani, trwał w naiwnym przekonaniu, że to on właśnie, nie kto inny, zachowuje pełną godność ludzką, nie rozdrabnia się i nie rozprasza niepotrzebnie, zadając się z innymi. Umacniając się w przekonaniu, że inni są ślepi i głusi na ludzkie sprawy, sam pozostawał w stanie całkowitego uśpienia swoich zmysłów i odruchów serca. Był „ślepy, głuchy i niemy na wszystkie (...) sprawy na świecie”. Przeżywa całe życie, a w jego duszy niemal nic nie drgnęło³⁷.

Nieraz Obłomow pytał sam siebie: „Dlaczego taki jestem?”. Pytał, jednak nigdy nie zdobył się na odwagę, aby z postawionym pytaniem poważnie się zmierzyć. Autor powieści podpowiada nam jednak, co tak naprawdę działo się w duszy Obłomowa: „Zniechęcenie ogarniało go jeszcze szybciej niż zapal”³⁸. Paradoksalny stan duszy Obłomowa: potęga umysłu,

³⁵ I. Gonczarow, *Obłomow*, tłum. N. Drucka, Warszawa 1951.

³⁶ Tamże, s. 7.

³⁷ Por. tamże, s. 23.

³⁸ Tamże, s. 65.

siła myślenia i rozpalające człowieka porywy intelektu stłumione zostały przez zniechęcenie, obojętność, lenistwo i gnuśność. To już nie jest zwykłe lenistwo, ale to chorobowy przypadek, w którym człowiekowi nie chce się chcieć. Paraliż jego wewnętrznych mocy sprawia, że z dnia na dzień pogrąża się w nieuleczalnym smutku, aby na końcu powiedzieć sobie – „zginąłem marnie”. Tak przynajmniej kończy Obłomow.

Męstwo – cnota, która ocala człowieka

Męstwo bycia sobą i osobą dopełnia się i weryfikuje w męstwie współistnienia z drugim. Polega ono na odwadze bycia z drugim ponad uwiedzeniem, jest odwagą spojrzenia z miłością – ponad pożądaniem, wreszcie jest odwagą miłości integrującej wymiar *eros*, *philia*, *agape* i *caritas*³⁹.

W analizie tego typu męstwa śmiało można odwołać się do twórczości J. P. Sartre’a, G. Marcela czy E. Stein. Choć Sartre nie pisze wprost o odwadze ocalania siebie, to omawia wiele kwestii natury egzystencjalnej, w których „inny to piekło” – z tego piekła trzeba się jakoś wyzwolić. Dla Sartre’a piekłem był jego ojciec, a poniekąd piekielne były opisywane przez niego w *Słowach* relacje z matką. Śmierć ojca – jak pisze – „była wielką sprawą mojego życia: matce mojej przywróciła okowy, a mnie obdarzyła wolnością”⁴⁰. Analizując dręczące go problemy z ojcem, wyznaje, że „nie ma dobrych ojców, to reguła; nie miejcie pretensji do mężczyzn, lecz do przegniłej już więzi ojcostwa. (...) Gdyby wyżył mój ojciec, ległby na mnie całą swoją długością i zmiażdżyłby mnie. Szczęściem umarł w młodym wieku; wśród Eneaszów obarczonych Anchizesami przechodzę na drugi brzeg sam, nienawidząc tych niewidzialnych rodziców, którzy dosiedli okraciem grzbietów swoich synów na całe życie; zostawiłem za sobą młodo zmarłego mężczyznę, który nie zdążył być mi ojcem, a dziś mógłby już być moim synem. Żle to było czy dobrze? Nie wiem; ale podpisuję się chętnie pod diagnozą znakomitego psychoanalityka:

³⁹ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.

⁴⁰ J.P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 13.

nie mam super-ego⁴¹. Dziś wiemy, że w tego typu problemach nie chodzi tylko o freudowskie super-ego, ale że cały ten ludzki dramat rozgrywa się o coś więcej: o rdzeń własnego istnienia, sam fundament bytu osoby, który zwraca mnie ku tobie, a drugiego ku mnie.

Odpowiedź na ujawnione przez Sartre'a problemy dotyczące fundujących osobowy byt człowieka relacji z innym, znajdujemy w twórczości G. Marcela. W swoim dziele pt. *Tajemnica bytu* napisał: „Można by powiedzieć, że jesteśmy świadkami coraz powszechniejszego zaprzeczania ojcostwa, ale zaprzeczania ogłaszanego przez synów. Nie dzieje się to zresztą bez pewnej wzajemności, to znaczy wówczas, gdy syn wypiera się ojca, ojciec nieuchronnie zaczyna odmawiać odnajdywania się w kimś, kto się go wypiera. (...) Świat Sartre'a jest światem, w którym ojcostwo jako wartość i jako rzeczywisty fakt naprawdę przestało istnieć; nie byłoby przesadą stwierdzenie, że jest to świat, w którym człowiek pragnie wybrać siebie jako czyjegoś syna i wobec tego będzie mógł równie dobrze odrzucić siebie jako czyjegoś syna⁴².

Z powyższych opisów wyłania się nader jasny i egzystencjalnie klarowny obraz męstwa jako bycia wobec i współ-z-innymi. Męstwo jest afirmacją nie tylko własnego bytu, jest nie tylko afirmacją własnego Ja i indywidualnych projektów życiowych, ale mówi ojcu „tak”, tym samym mówi „tak” sobie jako „synowi”. Poza tym układem odniesień i relacji człowiek wpada w egzystencjalną pułapkę, na której dnie leży poczucie zbędności bycia, absurdalności i bezsensu. Czy współczesna kultura i człowiek XXI wieku wskrzeszą w sobie tyle męstwa, aby z niej się wy dostać?

Trudno powiedzieć, na ile G. Marcel polemizuje z Sartre'em, na pewno jednak pozostają ze sobą w twórczym dialogu. Marcel, uważnie śledząc twórczość Sartre'a, a niekiedy ją komentując, buduje swoje tezy w taki sposób, że daje nam niejako odpowiedź na poruszone przez niego kwestie. Dla Marcela jednym z ważniejszych elementów złożonej struktury męstwa

⁴¹ Tamże.

⁴² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 210–211.

jako sposobu bycia wobec innego będzie stawianie czoła sytuacji. Marcel mówi wprost: „istotą człowieka jest być w sytuacji”⁴³, a być w sytuacji oznacza „być między”, „rozbrzmiewać”, „być przepuszczalnym”, „być u siebie”, „przyjmować”, „być otwartym”, „dawać”. Męstwo wyraża się tu na swój sposób w wyróżnionych sposobach bycia, gdyż w każdym z nich występuje ów moment zmagania się z sobą, walki o siebie czy o drugiego. W samej istocie męstwa autor *Tajemnicy bytu* zbliża się do ujęcia św. Tomasza.

Nawiązując do innych wątków poruszonych przez Marcela, odkrywamy, że jednym z bardziej wymownych modeli męstwa jest ten, który charakteryzuje się „siłą rozporządzalności”. Rozporządzalność dotyczy przede wszystkim bycia sobą w prawdzie i miłości wobec drugiego – oznacza wprost: „być sobą w relacji do drugiego”, „być dla”, a mówiąc bardziej obrazowo – „być panem siebie, by całkowicie dawać siebie innym”. O ile więc rozporządzalność uważać możemy za składnik męstwa, o tyle nierozporządzalność za jego zaprzeczenie i zdradę. Nierozporządzalność jest postawą człowieka, który koncentruje się tylko na samym sobie. Postawa ta jest oparta na antropologicznym i aksjologicznym złudzeniu, w którym uznaje samego siebie za istotę obdarzoną niezaprzeczalnymi przywilejami, one zaś „czynią mnie centrum mego świata, a tym samym inni ludzie stają się dla mnie bądź przeszkodami, które trzeba usunąć lub ominąć, bądź (...) jakby echem, amplifikatorem, mającym wzmacniać moje naturalne upodobanie w sobie”⁴⁴. Nierozporządzalność to brak empatii i sympatii, to zanik jakichkolwiek relacji interpersonalnych, to alienacja (wyobcowanie)⁴⁵ Ja z bytu, z siebie, ale i z osobowej przestrzeni drugiej osoby – Ty. „Gdy przebywam z istotą niedyspozycyjną – pisze Marcel – mam świadomość, że jestem z kimś, dla kogo mnie nie ma, jestem więc zdany na samego siebie”⁴⁶.

⁴³ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 110–111.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 48–61. Tillich zidentyfikował wyobcowanie jako grzech, niewiarę, *hybris*, poządlliwość, dotyczące osoby zarówno indywidualnej, jak i społecznej.

⁴⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001, s. 103.

Człowiek nierozporządalny i niedyspozycyjny jest tak całkowicie zajęty swoim własnym Ja, że Ty dla niego nie istnieje.

Pozostając przy głównych wątkach filozofii personalnej Marcela, należałoby jeszcze wskazać na inny obszar egzystencji ludzkiej, w której rozwija się męstwo, gdzie ma swoje stałe miejsce i gra wyjątkową rolę. W wielu tekstach, zwłaszcza dramatycznych, Marcel wyczuła nas na problem świadectwa (bycia świadkiem): świadkiem Prawdy i najwyższych wartości. Analizując rzecz w tych kontekstach, można zdecydować się na sformułowanie tezy, w świetle której odwaga bycia świadkiem jest jednym ze sposobów bycia wobec drugiego, z drugim i dla drugiego. W postawie tej świadczy się o różnego rodzaju wartościach, w tym o nadziei, która chroni człowieka przed unicestwieniem własnego bytu w rozpacz.

Rozpacz, której znamiona rozpoznajemy w kulturze XXI wieku, oraz towarzyszący jej natchniony pesymizm nie przypominają w żadnej swojej odmianie kreślonego od dziesiątków wieków męstwa. Czy człowiek współczesny zdobędzie się na męstwo, które dysponuje tą właśnie mocą, często „mocą z wysoka”, zdolną wyprowadzić go z najciemniejszych zakamarków istnienia, ze zniewolenia, z iluzji bycia, z mrocznej jaskini lęku przed samym sobą, przed innymi i przed Bogiem? Czy zdobędzie się na odwagę wierności drugiemu, wierności wartościom, czy też w aktach pseudomęstwa zdecyduje się na ich zdradę?

Odpowiedzi na postawione pytania nie szukałbym w walczących ze sobą systemach filozoficznych, ideologicznych hasłach, w obietnicach polityków czy na stronicach popularnych czasopism. Można zaufać Platonowi, który w młodzieńczym dialogu na temat męstwa zapewniał, że najważniejsze jest zajęcie się swoją duszą i swoimi najbliższymi. Idąc o krok dalej, można wsłuchać się także w nauki Jezusa z Nazaretu, który pogrążonym w trwodze i lęku uczniom powiedział „Odwagi! Ja jestem! Nie bójcie się”. Można, lecz drugi krok musisz uczynić ty sam... Pierwszy wykonał sam Mistrz...

Bibliografia

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Godność osoby ludzkiej i godność narodu*, w: tenże, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 13–22.
- Bartnik C.S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- Dąbrowski K., *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964.
- Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1996.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994.
- Elzenberg H., *Pisma etyczne*, oprac. L. Hostyński, Lublin 2001.
- Gonczarow I., *Obłomow*, tłum. N. Drucka, Warszawa 1951.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kiełbasa J., *Szkic o męstwie. Wstępne uwagi o pozycji męstwa w świecie wartości*, „Znak” 1995, nr 479, s. 82–96.
- Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Bydgoszcz 1989.
- Kobierzycki T., *Psychologia męstwa. Źródła greckie*, Warszawa 1995.
- Kozłowski R., *Męstwo jako sposób spełniania się osoby*, Słupsk 2011.
- Kozłowski R., Kobierzycki T., Maj F., *Życ. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2014.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Piecuch C., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001.
- Platon, *Laches*, tłum. W Witwicki, Warszawa 1991.
- Sartre J.P., *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.

Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, w: tenże, *Myslenie według wartości*, Kraków 1994, s. 437–456.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, tłum. S. Bełch, Londyn 1962.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

BRAVERY AS A WAY OF BEING ONESELF AND AN INDIVIDUAL IN A COMMUNITY

Summary

Presented text discusses bravery in the light of personalism. Its idea refers to the works of Homer, Aristotle, Plato, or Saint Thomas Aquinas. The original theme of personal bravery is to capture it not only in the context of the theory of the spirit, or the theory of the virtues, but also in the context of the metaphysical theory of an individual. The valor of this type can be understood as the way of human being, in which one transforms destructive and negative into constructive and positive. One acts not by an accident, or the power coming from oneself, but on the basis of the power that is received from another person. It is the power of love, goodness, truth and beauty.

Tłum. Daria Bienkowska

Andrzej Michał de Tchorzewski

Akademia Ignatianum

MĘSTWO JAKO CNOTA I SPRAWNOŚĆ MORALNA ELEMENTEM FORMACJI PEDAGOGA

Wprowadzenie

Cnota jest kategorią pojęciową, która od starożytności aż po czasy współczesne była przez filozofów rozumiana na różne sposoby. Toteż w historycznych ramach czasowych nie wypracowano jednolitego stanowiska odnośnie do treści i zakresu tej kategorii. Inne podejście w tym względzie prezentowała starożytność, inne średniowiecze, a jeszcze inne czasy nowożytne. Różne szkoły filozoficzne tamtych epok, w zależności od dokonujących się zmian świadomościowych, cywilizacyjno-kulturowych oraz przemian życia społecznego, gospodarczego, a także politycznego, odmiennie pojmowały pojęcie cnoty. Różne podejście względem cnót prezentowała filozofia grecka, jeszcze inne filozofia chrześcijańska, wreszcie filozofia mieszczańska. Wspólne dla nich było traktowanie cnót jako pewnej idei życia zgodnego z nakazami rozumu. Były one także traktowane jako miernik wartości i doskonałości człowieka. Ukazywały drogę odkrywania sensu życia i dochodzenia do jego pełni. Od zawsze człowiek zastanawiał się nad pytaniem o cnoty ważne i cnoty aktualne – jakie są ich źródła, jaka jest ich natura, zdając sobie sprawę, że jednoczą one całość jego życia.

W starożytności cnotę uważano za przejaw czegoś doskonałego w człowieku lub jego charakterze, ale także – jak w poglądach Solona – traktowało się ją jako postulat piękna fizycznego oraz doskonałości moralnej (*kalósk'agathós*). Cnota w rozumieniu Greków jawi się także jako sprawność, którą może osiągnąć każdy obywatel poprzez przyswojenie sobie określonej wiedzy, łączonej z ćwiczeniami duchowymi, dzięki czemu jego działania stają się rozumne i sprawiedliwe, a człowieka cechuje nie tylko siła i zręczność, ale mądrość, roztropność, szacunek dla obowiązującego prawa, wyrażające się wycuciem sprawiedliwości i wewnętrznym domaganiem się spełnienia dobra oraz zachwytem dla piękna moralnego, będącego celem ludzkiej doskonałości¹.

Z odmiennego stanowiska w rozumieniu cnoty wychodzi w średnio-wieczu św. Tomasz z Akwinu, uważany za najwybitniejszego przedstawiciela nurtu arystotelesowskiego w filozofii chrześcijańskiej. Powiada on: „Virtus – nominat quandam potentiae perfectionem. Potentia dicitur esse perfecta, secundum quo determinator adsum actum”². Z przytoczonej definicji cnoty wynika, że jest nią sprawność doskonaląca człowieka do dobrego działania.

Chrześcijaństwo pojmuje cnotę jako stałą skłonność i gotowość woli do spełniania dobrych uczynków. Teologia, a w szczególności etyka katolicka, dokonuje podziału cnót, przyjmując za kryterium ich źródło. Do pierwszych należą tzw. cnoty Boskie, określane jako cnoty „wlane”, do których zalicza się wiarę, nadzieję i miłość, oraz cnoty moralne, które dzielą się na kardynalne i od nich pochodne. Do kardynalnych etyka katolicka zalicza: roztropność (królowa cnót), umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo. Cnotami pochodnymi są: miłosierdzie, hojność, cierpli-

¹ Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, ks. I, Warszawa 2010, s. 38.

² „Cnota – nazywa się tak pewną doskonałością władzy. Władzę zaś nazywa się doskonałą ze względu na to, że jest przyporządkowana do swego aktu (podmiotowanej przez siebie czynności)” (cyt. za A. Andrzejuk, *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna*, Warszawa–Londyn 1998, s. 271).

wość, pracowitość, wytrwałość itp., które da się sprowadzić do jednej z cnót kardynalnych (głównych).

Męstwo jako cnota kardynalna

Męstwo jako cnota kardynalna wyraża się w wypełnianiu wszelkich obowiązków przypisanych człowiekowi mimo napotykanym trudności i niebezpieczeństw. Obowiązki takie wypełnia się nawet z narażeniem życia, zwłaszcza gdy chodzi o obowiązki szczególnie ważne. Męstwo wyraża się także w spełnianiu tego, co rozumie się jako dobre uczynki, jeśli wymagają one od ich sprawcy wyjątkowego poświęcenia. Może nim być na przykład ratowanie czyjegoś życia w warunkach ekstremalnych.

Od najdawniejszych czasów męstwo uchodziło za jedną z ważniejszych cnót, która winna przede wszystkim charakteryzować mężczyzn będących obrońcami wiary, rodziny, narodu, państwa. Toteż przywiązywano wagę do tej cnoty już w starożytności, umacniano ją i rozwijano w ówczesnie obligatoryjnych procesach edukacyjnych. W Sparcie chłopcy w wieku od 7. aż do 30. roku życia objęci byli wychowaniem koszarowym. Miało ono na celu wyrobienie w nich męstwa poprzez rozwijanie sił fizycznych, odporności na ból i głód, wyrabianie bezwzględного posłuszeństwa i pragnienia zwycięstwa. Troszczono się również o to, aby cnota męskości nie była obca dziewczętom, które poddawane były obowiązkowym ćwiczeniom fizycznym i szkoleniu wojskowemu. W Atenach chłopcy od 13. do 18. roku życia pobierali naukę w gimnazjach utrzymywanych przez państwo, gdzie opanowywali wiedzę w zakresie zagadnień obywatelskich i obowiązków wobec państwa i społeczeństwa, a także obronności kraju. Służyły temu ćwiczenia gimnastyczne. Pomiędzy 18. a 20. rokiem życia wszyscy młodzi mężczyźni odbywali obowiązkową służbę wojskową, która obejmowała pięciobój, przygotowanie do służby na morzu i lądzie, oraz poddani byli edukacji politycznej i obywatelskiej. Ten krótki opis świadczy o tym, że męskość jako cnota kardynalna ma charakter cnoty nabytej poprzez właściwą formację

osobowościową, która dokonuje się w procesie intencjonalnego wychowania i edukacji młodego człowieka.

Przez kolejne wieki w kulturze i w powszechnej świadomości Europejczyków męstwo utożsamiano z czynnymi postawami wobec obrony przede wszystkim wiary i Kościoła, ale także rodziny, narodu i państwa. Męstwo nierzadko okupowane było śmiercią męczeńską, która stawała się podstawą procesów beatyfikacji czy kanonizacji w Kościele rzymskokatolickim. Męstwem w obronie wiary i jej zasad charakteryzowało się wielu świętych, do których zaliczono papieży, począwszy od św. Piotra, św. Linusa, św. Ewarysta, Klemensa I i św. Kleta (I w.), św. św.: Telesfora, Hygina, Aniceta, Piusa I, Sykstusa II, Sotera i Eleuteriusza (II w.), poprzez papieży wczesnego średniowiecza: św. św. Fabiana, Urbana, Kaliksta I i Feliksa I oraz Stefana I, Kajusa i Lucjusza I (III w.), św. Melchisedesa i Marcelina (III/IV w.), św. Marcelego I (IV w.), św. Jana I i św. Sylwesteriusza (VI w.), św. Marcina I (VII w.) oraz wiele dziesiątków, w tym także polskich, biskupów (św. Wojciecha w X w., św. Stanisława w XI w.), kapłanów (św. Jerzego Popiełuszkę w XX w.), zakonników (św. Andrzeja Bobolę w XVI w., św. Maksymiliana M. Kolbego w XX w.) i zakonnice oraz świeckich, których imiona ustawicznie powiększają listę w martyrologium Kościoła katolickiego³.

Męstwo jest także cnotą wielu kobiet, które wiarę przekazaną przez świadectwo ojców, matek, mężów, braci i siostr czyniły fundamentem swoich postaw. Wyrażało się to w podejmowaniu różnych zadań, wypełnianiu obowiązków i powinności, jakie wynikały z wartości chrześcijańskich, utrwalanych w tradycji i obyczajach codziennego życia. Męstwo kobiet często łączyło się ze śmiercią męczeńską, jak w przypadku świętych: Martynty, Apolonii, Agaty, Perpetui i Felicyty (III w.), Bibiany, Doroty i Łucji (IV w.), Barbary i Agnieszki (III/IV w.), czy na przykład Marty, która wraz ze swoim mężem Mariuszem oraz synami Audifaksem i Abrachumem przybyła

³ Por. *Mszal rzymski*, Poznań 1963.

ze Wschodu do Rzymu, gdzie wszyscy poddani zostali okrutnym torturom i ponieśli śmierć za wiarę⁴.

Nie brakuje przykładów męstwa polskich kobiet, które niekiedy kończyło się męczeńską śmiercią. Niezwykłym męstwem charakteryzowały się kobiety w czasach zaborów (1772–1918) czy podczas okupacji w II wojnie światowej. Niezliczone rzesze kobiet udawały się z mężami i dziećmi na zesłanie w głąb Rosji po klęsce powstania styczniowego, ratowały ludzi z narażeniem własnego życia, a nawet życia swoich rodzin przed skutkami faszyzmu, nazizmu i holocaustu, zgotowanego przez hitlerowską Rzeszę Niemiecką, oraz przed totalitaryzmem i oprawcami komunistycznymi przez kilka dziesięcioleci XX wieku.

Męstwo kobiet i mężczyzn, rozumiane jako cnota kardynalna, zakorzenione jest zawsze w cnotach Boskich, czyli w głębokiej wierze w Boga, w horyzontalnej i wertykalnej nadziei, której atrybutami są: oczekiwanie i cierpliwość, wolność i samotność, oraz w miłości, która ustawicznie konstrytuje człowieka. To właśnie te cnoty (cnoty wlane) stają się fundamentem wszystkich cnot moralnych (nabytych), do których zalicza się cnoty kardynalne, a wśród nich męstwo. Męstwo jako cnota wymaga ustawicznego usprawniania, co postrzegali już starożytni Grecy.

Męstwo jako sprawność moralna

Sprawnością – w sensie najogólniejszym – możemy nazwać stałą dyspozycję człowieka umożliwiającą podjęcie przez niego konkretnych działań w danej chwili. W tym sensie możemy mówić o sprawnościach fizycznych, zdrowotnych, intelektualnych, technicznych, zawodowych, a nawet artystycznych. Sprawnością będzie zatem ogólna kondycja biologiczna człowieka, umożliwiająca uprawianie różnych sportów, posługiwanie się różnego rodzaju narzędziami, biegłe władanie językami obcymi, gra na instrumentach muzycznych itp. Ale sprawność można odnieść także do postępowania, czyli

⁴ Tamże, s. 746.

zachowań moralnych, których przyczyną są cnoty kardynalne, a wśród nich męstwo. Sprawność moralna oznacza trafność decyzji moralnych według pewnego porządku dóbr. Jest ona swoistą powinnością człowieka, wyrażającą się w jego postępowaniu, a także walką, w której pokonuje on swoje namiętności i słabości.

Arystoteles powiada, że męstwo człowieka jest rzeczą „[...] moralnie piękną i według tego postępuje [on – przyp. A.M. de T.], obojętnie, czy ktoś jest przy tym obecny, czy nie”⁵. Wcześniej filozof ten stwierdza, że piękno moralne jest celem ostatecznym doskonałości. Skoro wyjdziemy z takiego założenia, wówczas możemy przyjąć, że męstwo jest drogą prowadzącą człowieka do doskonałości. Już w starożytnej Sparcie, a także w Atenach zmierzano do doskonałości człowieka poprzez usprawnianie męstwa wśród młodego pokolenia Greków. Służyła temu – jak wspomniałem – edukacja, jak i wychowanie dzieci oraz młodzieży, a przede wszystkim igrzyska olimpijskie. Męstwo miało uwyrażniać się w konkretnym postępowaniu, nie zaś jedynie w samych poglądach. Postępowanie potwierdzające autentyczne męstwo każdego człowieka jest dowodem jego szlachetności oraz wyrazem stosunku do piękna moralnego. Stąd wniosek, że męstwo pojmowane jako cnota kardynalna winno stawać się sprawnością moralną.

Jak zatem doskonalić męstwo, jak przyczyniać się do tego, aby stało się ono sprawnością moralną każdego człowieka? Zadanie to stanowi pewną trudność, męstwo bowiem w codziennym języku człowieka najczęściej sprowadza się do bojowości, waleczności, odwagi czy dzielności. Czy człowiek skory do boju, do walki, jest mężny? Czy odwaga i dzielność są wskaźnikami męstwa? W starożytności były one tożsame z cnotą męstwa, chociaż społeczeństwa tamtej epoki dostrzegały w samych igrzyskach olimpijskich także walory moralne. Igrzyska organizowane przez egipskiego faraona Zosera (lata 2663–2646 przed n. Chr.), igrzyska minojskie (w starożytnej Grecji (lata 2600–1100 przed n. Chr.) czy igrzyska organizowane przez Achillesa (około 1200 r. przed n. Chr.), opisane w *Iliadzie* przez Homera, wreszcie tzw.

⁵ Arystoteles, dz. cyt., s. 40.

igrzyska panhelleńskie (ok. 776 r. przed n. Chr.) miały z reguły charakter religijny i służyły osiągnięciu *ekecheirii* (pokoju bożego), a zachęcając ich uczestników do szlachetnej rywalizacji, postulowały harmonijne połączenie doskonałości duchowej i cielesnej, której celem było kształtowanie fizycznych i moralnych zalet dobrego człowieka (gr. *kaloskaiagathos*, co czyta się: *kalokagatia*, czyli piękny i dobry). Ich śladów upatrujemy przede wszystkim w nowożytnych igrzyskach olimpijskich, które głoszą hasła: *citius* (prędzej), *altius* (dalej), *fortius* (wyżej) oraz starają się kierować dyrektywą *fair play* (zgodna z zasadami gra, która uczy lojalnego i uczciwego postępowania w stosunkach międzyludzkich).

Z kategorią męstwa wiążą się najczęściej takie postawy człowieka, jak odwaga i dzielność. Jednak nie można ich utożsamiać. Nie każda odwaga człowieka i nie każda jego postawa dzielności zasługuje na miano męstwa. J. Bocheński powiada, że „Odważnym nazywamy czyn, którym dany człowiek (czy zwierzę) stara się osiągnąć swój cel mimo grożącego przy tym niebezpieczeństwa. Nazwę odwagi nosi tendencja do takich czynów, skłonność do przełamywania niebezpieczeństw. Niezmiernie ważną rzeczą jest jednak zrozumienie, że męstwo jest czymś więcej niż odwaga: każde męstwo jest odwagą, ale nie każda odwaga jest męstwem”⁶. Odwaga polega na sporadycznym czynie, któremu nie odmawia się etyczności. Wśród różnych typów i rodzajów odwagi spotyka się odwagę cywilną, która nie zawsze ma znamiona męstwa. Ale odwagę mają również ci, którzy podejmują czyny nie zawsze zgodne z obowiązującymi normami prawnymi i moralnymi. Odwagą cechuje się na przykład kierowca, który świadomie (nieraz pod wpływem alkoholu) łamie przepisy ruchu drogowego. Narzą siebie i innych użytkowników drogi na niebezpieczeństwo spowodowania wypadku. Odwaga taka ma znamiona wykroczenia, a nawet przestępstwa, podlega także ocenie etycznej, ale nie ma nic wspólnego z męstwem. Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku dzielności człowieka. Dzielność bardziej kojarzy się z odpornością wobec przeciwności, z pokonywaniem różnych trudności,

⁶ J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Kraków 1995, s. 131–132.

nawet z pewnymi koniecznymi wyrzeczeniami, czasami dłużej, innym razem krócej trwającymi, a więc z wytrzymałością i wytrwałością. Podobnie jak odwaga, nie każda dzielność musi świadczyć o męstwie, ale męstwo zapewne wymaga dzielności. Dzielnością wykazuje się matka samotnie wychowująca dzieci, która mimo wielu trudności, często pozbawiona niezbędnych środków do ich utrzymania, nie znajdując wsparcia i pomocy ze strony ojca tych dzieci, najbliższej rodziny bądź instytucji i organizacji pomocowych, które powinny troszczyć się o nie, stara się zaspokoić ich najbardziej elementarne potrzeby materialne, emocjonalne i psychiczne. Taka postawa, godna pozytywnej oceny etycznej, nie jest jednak męstwem, lecz jedynie świadczy o matczynej dzielności radzenia sobie z przeciwnościami losu.

Męstwo jako sprawność moralna, której podstawą jest kardynalna (właśnie) cnota męstwa, nie jest dane człowiekowi raz na zawsze. Usprawnienie męstwa w każdej osobie polega na uświadomieniu sobie jego rangi i znaczenia w dochodzeniu do własnej doskonałości. Człowiek musi sam rozumowo odkrywać istotę męstwa i kształtować w sobie wolę jego zaistnienia, co ma odzwierciedlenie w jego własnym postępowaniu, które ukazuje jego bezgranicznie pozytywny stosunek do uznawanych zasad i norm moralnych. Te zaś wynikają z nadawania własnemu życiu sensu, którego źródłem jest świat wartości. „Dzięki ich odkrywaniu, nadawaniu myśli, woli i działania znajduje się to, czemu warto się poświęcić, co nada znaczenie życiu”⁷. Tak więc męskość jako sprawność moralna prowadzi każdego ku doskonałości, której nigdy nie osiąga się w wymiarze optymalnym.

Dzielność i odwaga kształtują się pod wpływem zaistniałych okoliczności, które przymuszają człowieka do wykazania się nimi. I tak, żołnierz dzielnie broni granic swojego kraju, gdy zagraża mu wróg; strażak z odwagą uczestniczy w gaszeniu pożaru lub likwidacji źródeł zagrażających życiu i mieniu człowieka; policjant odważnie i dzielnie wykonuje swoje obowiązki i powinności, aby zagwarantować bezpieczeństwo obywatelom; lekarz odważnie uczestniczy w zwalczaniu epidemii, która niespodziewa-

⁷ B.M. Kaja, *Psychologia wspomaganie rozwoju. Zrozumieć świat życia człowieka*, Sopot 2010, s. 320.

nie dotknęła jakąś społeczność. W przeciwieństwie do dzielności i odwagi męstwo jest stałą dyspozycją człowieka do czynów i zachowań moralnych, które podejmuje on nie z nałożonych zewnętrznie i przyjętych przez niego zadań, ale z wewnętrznej potrzeby kierowania się wartościami przyjętymi rozumnie i wolną wolą. Męstwo jako sprawność moralna jest świadectwem pojmowania przez każdego w sposób indywidualny własnego sensu życia, a zarazem pozwala na jego głębokie rozumienie.

Męstwo staje się sprawnością dzięki celowemu wychowaniu, którego zasadniczą treścią są wartości oraz proces wspomaganie podmiotu wychowywanego w rozwoju jego wrażliwości moralnej. Takie podejście może gwarantować, że męstwo jawić się będzie jako bezgraniczna im wierność, która wyraża się tym, że jest się im oddanym zawsze i wszędzie, że człowiek kieruje się nimi, zwłaszcza wówczas, gdy ich obrona wystawia na niebezpieczeństwo jego życie. Nie ma dzisiaj może aż takiej konieczności w życiu codziennym. Ale nie oznacza to, że taka sytuacja nie może się zdarzyć w przyszłości.

Pedagog wobec kwestii własnego męstwa jako sprawności moralnej

Dynamicznie zmieniający się współczesny świat wymaga od nauczyciela i wychowawcy szczególnej postawy męstwa. Nie jest to jednak, zwłaszcza w przypadku zawodu nauczyciela-wychowawcy, męstwo, które wymagałoby od niego złożenia ofiary z własnego życia. A mimo to, kiedy w złożoność społecznej rzeczywistości wkomponowane są wszystkie procesy pedagogiczne, których jakość zdeterminowana jest wieloma różnymi kryzysami, od nauczyciela-wychowawcy oczekuje się pewnej postawy, determinowanej obecnie przez niemalże globalny chaos aksjonormatywny. Dotknięte nim są prawie wszystkie podmioty szkolnych segmentów obecnej edukacji. Następtwem tego zjawiska są negatywne postawy i zachowania dzieci i młodzieży, które przejawiają się w takich formach, jak:

- demoralizacja, oznaczająca rozwiązłość obyczajów, zepsucie, brak karności i dyscypliny;

- relatywizm moralny, polegający na tym, że wartości etyczne (dobro i zło) oraz związane z nimi normy i oceny mają w ich ocenie charakter względny, subiektywny;
- nihilizm, polegający na odrzucaniu przez dorastające pokolenie przyjętych norm, zasad, wartości natury społecznej, religijnej, estetycznej, etycznej czy narodowej;
- deprawacja, której wyrazem jest schodzenie/zejście dzieci i młodzieży na drogę niemoralną.

Przeciwdziałanie wychowawcze tym zjawiskom wymaga od samych pedagogów, a także rodziców nie tylko rzetelnej wiedzy i umiejętności pedagogicznych czy znajomości metod socjotechnicznych, ale także określonych predyspozycji psychicznych i etycznych. Dlatego bardzo ważne są w tym przypadku ich osobiste sprawności moralne, w tym wspomniany typ męstwa, a szczególnie takie sprawności moralne, które są fundamentem męstwa. Chodzi tu o takie sprawności, które nadają właściwy sens pracy pedagogicznej, a zarazem wyznaczają jej skuteczność. Zapewne pedagoga w pewnych, szczególnie w trudnych sytuacjach wychowawczych musi cechować odwaga, w sytuacjach wyjątkowych dzielność w podejmowaniu trafnych decyzji i odporność na wszelkie przeciwności, jakie niosą ze sobą wzrastające w zawrotnym tempie zachowania młodzieży i dzieci, notorycznie łamiące normy moralne i obyczajowe. Bez tych sprawności trudno oczekiwać od pedagogów umiejętnego i skutecznego działania wychowawczego. Codzienne męstwo pedagoga budowane jest na trzech podstawowych filarach, których treść wyznacza współczesne jego rozumienie w znaczeniu sprawności moralnej. Są nimi: hart ducha, nieugiętość i wytrwałość.

| | | |
|------------|-------------|------------|
| Męstwo | | |
| Hart ducha | Nieugiętość | Wytrwałość |

Nauczycielski hart ducha, jak sama nazwa wskazuje, jest sprawnością świadczącą o osobistej sile psychicznej i dyspozycyjności pedagoga do wykonywania ważnych rzeczy w imię trudnych do zrealizowania celów wychowawczych, nawet w obliczu grożącego mu niebezpieczeństwa. Na-

uczyciel-wychowawca legitymujący się hartem ducha to taki człowiek, który odczuwa naturalną potrzebę wykonania najtrudniejszych zadań pedagogicznych, odważnie podejmuje trudną i niebezpieczną walkę o ratowanie przed złem ucznia-wychowanka, a czyni to nie dla zysku ani dla osobistej sławy, lecz z poczucia wewnętrznej powinności zawodowej. Rozwiązywanie nabrzmiałych problemów wychowawczych, podejmowanie działań pedagogicznych mających uchronić dzieci i młodzież przed zgubnymi następstwami obecnego chaosu aksjonormatywnego wymaga hartu ducha od każdego nauczyciela-wychowawcy. Rodzi się pytanie: czy wszyscy nauczyciele, mimo odpowiednich kwalifikacji, osiągają taki rodzaj kompetencji profesjonalnych? Rozwiązywanie nieprzewidywalnych, często bowiem nieznanych dotąd problemów wychowawczych, to wyjątkowe zadanie, które wymaga od nauczyciela-wychowawcy olbrzymiego poświęcenia każdego dnia, kiedy wchodzi w relacje ze swoimi uczniami-wychowankami pozbawionymi pozytywnych wzorców i autorytetów, reagującymi agresją wobec rówieśników i nauczycieli, używającymi wulgaryzmów, niepanującymi nad swoimi popędami, wyznającymi kult pieniądza i siły, niedysponującymi alternatywnymi formami realizacji swojego wolnego czasu, nierzadko świadomymi braku własnych szans rozwojowych, żyjącymi w środowiskach spauperyzowanych lub w społeczności kierującej się niepoohamowanym konsumpcjonizmem. Kiedy pedagogowi przychodzi zmagać się z takimi postawami swoich uczniów, musi nierzadko wykazać się hartem ducha, ale nie może być mu obca równocześnie wielkoduszność. Oznacza to, że jego postępowanie stanowcze, lecz zawsze zgodne z zasadami etyki pedagogicznej, będzie niezmiennie w przypadku poniesionych niepowodzeń, jak i sukcesów wychowawczych. Ponadto bez względu na okoliczności będzie gotowy do udzielania wszelkiej pomocy potrzebującym uczniom, zwłaszcza tym, którzy wymagają szczególnej troski, i także wówczas, kiedy pomoc ta nie mieści się w zakresie jego służbowych obowiązków.

Nieugiętość jako sprawność moralną nauczyciela-wychowawcy można sprowadzić do jego jednoznacznie kategorycznej postawy i oceny zachowań ucznia-wychowanka, zwłaszcza gdy wymagają tego pewne nadzwyczajne

okoliczności. Do nich najczęściej zalicza się w szkole wzajemną agresję i przemoc wśród uczniów, ale także uczniów wobec nauczycieli. Nauczyciel w takich sytuacjach nie może okazywać własnych słabości, mających podstawy w jego osobistej wrażliwości i zdolnościach empatycznych, które są ważne w kontaktach z uczniami-wychowankami w sytuacjach dla nich krytycznych, ale sporadycznie występujących w procesie edukacji szkolnej. Uczniom-wychowankom świadomie łamiącym zasady współżycia społecznego w szkole i środowisku musi okazywać stanowczość, nieustępliwość czy wręcz bezkompromisowość. Będzie on zawsze w takich okolicznościach kierował się prawdą w ocenie wszystkich zachowań ucznia, a więc nie umniejszał przewinień i nie przeceniał chwilowych pozytywnych przejawów jego postępowania. Działania nauczyciela-wychowawcy musi cechować zdecydowanie i otwartość, a ich uzasadnienie musi być znane całej społeczności szkolnej.

Każde aktywne uczestnictwo w procesach wychowawczych wymaga od jego podmiotów, zwłaszcza podmiotów wychowujących, czyli rodziców, nauczycieli i wychowawców, wytrwałości w dochodzeniu do celów, zarówno tych odległych, jak i bliskich. Można powiedzieć, że wytrwałość jako sprawność moralna, która jest fundamentem męstwa, odwołuje się do cierpliwości ze strony nauczyciela-wychowawcy. Nie jest obca wytrwałości gorliwość w realizacji najtrudniejszych zadań wychowawczych. Odpowiedzialny pedagog niestrudzenie dąży do pełnej ich optymalizacji. Wytrwałość polega na przetrwaniu ponoszonych porażek wychowawczych, których źródeł można upatrywać m.in. w nonszalancji współczesnych uczniów. Wytrwałość pedagoga świadczy o jego zmyśle wychowawczym, czyli zdolności rozpoznania sytuacji umożliwiającej realizację wyznaczonego celu wychowawczego. Powszechna arogancja uczniów, brak ich autentycznego zaangażowania we własny rozwój, w pracę nad charakterem nie może powodować rezygnacji z nauczycielskich działań wspomagających ich ustawiczne dyscyplinowanie. Porażek pedagogicznych w tym względzie nie brakuje i nigdy nie brakowało w działalności dydaktyczno-wychowawczej szkoły. Bywa ich często więcej aniżeli spektakularnych czy faktycznych

sukcesów. Sprzyjają temu współczesne czasy, których szczególnym rysem jest rozchwianie moralne i obyczajowe młodego pokolenia. Wytrwałość pedagogiczna rodziców i nauczycieli-wychowawców wypełniona musi być wizją czegoś pozytywnego, czego treścią są pożądane wartości, zarówno te, które powszechnie uznaje się za uniwersalne, jak i te, które traktuje się jako wartości zwykłe, codzienne. Zmierzenie do nich w procesach pedagogicznych wymaga nieraz długotrwałej i ciągłej wytrwałości. Wytrwałość przepełniona niestrudzonym zaangażowaniem nauczycieli-wychowawców może nieść ze sobą uspokojenie oraz pomniejszać ich smutek i rozgoryczenie. Dzięki wytrwałości każdy wychowujący odkrywa siebie samego jako swoistą i niepowtarzalną wartość.

Konkluzja

Współczesne rozumienie męstwa jako sprawności moralnej oraz jego zasadniczych filarów, do których zaliczyliśmy: hart ducha, nieugiętość i wytrwałość nauczyciela-wychowawcy, sugeruje konieczność nowego spojrzenia na jego przygotowanie profesjonalne i formację osobowościową. Być może należy zmienić filozofię kształcenia pedagogów, uwzględniając w niej pełniejszy namysł nad lepszym zrozumieniem dynamicznych zmian, jakie dokonują się w świecie na obecnym etapie jego rozwoju. Ten świat to także świat dorastających, podatnych znacznie bardziej aniżeli dorośli na to wszystko, co niekoniecznie i nie zawsze sprzyja jego łaadowi aksjonormatywnemu. To świat odczytywany przez dzieci i młodzież przez pryzmat nie tylko tradycyjnych wartości, ale także dominujących w nim antywartości. Pedagog nie może buntować się przeciwko tym wydarzeniom. Jego obowiązkiem i powinnością jest chronić dorastających przed ich negatywnymi konsekwencjami, które siłą rzeczy pozostawiają trwałe piętno w dojrzewającej psychice, często dokonując w niej daleko idących spustoszeń. Współczesna szkoła potrzebuje mądrego nauczyciela. Jest nim ten wychowawca, który mężnie przeciwstawia się złu, jakie zagraża młodym ludziom, co uwyrażnia się w ich codziennym życiu, zachowaniu, postępowaniu. Negatywne postawy

dorastających mają swoje źródło w ich lęku o poczucie własnego bezpieczeństwa, w niepokoju i niepewności o najbliższą przyszłość, w odwróceniu się od przeszłości rodziców i dorosłego społeczeństwa, która jest rozdziałem dla większości młodych ludzi zamkniętym, w orientowaniu się na konsumpcję i wygodne własne życie dorosłe, w niechętnym stosunku do rosnących nierówności społecznych, w poczuciu wewnętrznego zróżnicowania na „dzieci lepszych i gorszych szans”, w poszukiwaniu „nowych projektów własnego życia”, w niechętnym stosunku do rosnących nierówności społecznych itp. Świadomość tych problemów rodzi bunt młodego pokolenia, który wyraża się odchodzeniem od uznanych norm moralnych i obyczajowych, łamaniem zasad współżycia w społeczeństwie i mniejszych społecznościach (rodzina, szkoła, środowisko, grupa rówieśnicza). Przywracając dorastającym wiarę w uniwersalne wartości, zwłaszcza takie, jak godność, prawość, honor, odpowiedzialność, współczesny nauczyciel-wychowawca musi coraz częściej, niemalże na co dzień, wykazywać się męstwem, rozumianym nie tylko jako cnota kardynalna, ale jako sprawność moralna. Sprawność moralna nauczyciela-wychowawcy to stała zdolność woli do spełniania aktów moralnie dobrych. Świadczy ona o jego charakterze, o jego ustawicznym dążeniu do dobra. Wyraża się w aktywnym udziale nauczyciela w życiu osobistym, ale także społecznym i publicznym.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna*, Warszawa –Londyn 1998.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, ks. I, Warszawa 2010.
- Bocheński J., *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Kraków 1995.
- Kaja B.M., *Psychologia wspomaganie rozwoju. Zrozumieć świat życia człowieka*, Sopot 2010.
- Mszal rzymski*, Poznań 1963.

MANHOOD AS A VIRTUE AND A MORAL SKILL BEING AN ELEMENT OF A TEACHER'S FORMATION

Summary

Manhood as a cardinal virtue expresses itself in fulfilment of all duties attributed to a man despite any encountered difficulties and menaces. Such duties are fulfilled even at risk of one's life, especially, if it is about the most significant duties. Manhood is also expressed in doing good, as people call it, in general, if such good actions require exceptional dedication from their originator. Saving somebody else's life in extreme conditions may be one of such examples.

Permanent disposition of a man that enables him to undertake specific actions in a given moment may be named skilfulness. Within this sense, we can speak about physical fitness, health disposition, intellectual agility, technical skills, professional or even artistic efficiency. Yet, skilfulness could refer to the behaviour, in other words, moral actions which reasons lie in cardinal virtues where manhood is attributed to.

Every day, the teacher's manhood is being built on three pillars which content is determined by its contemporary understanding as moral skilfulness. These are the following: fortitude, rigidity and perseverance. Contemporary school is in need of a wise teacher. The right educator is the one who courageously withstands the evil threatening young people that, in turn, is reflected in their everyday life, behaviour and actions.

By restoring the faith in universal values in the adolescents, especially, in such values as dignity, righteousness, honour and responsibility, more and more often, a contemporary teacher-educator has to demonstrate manhood that is understood not only as a cardinal virtue but also as a moral skill.

Thum. Maria Zeman

Grzegorz Piekarski
Akademia Pomorska w Słupsku

MĘSTWO JAKO (POSTULOWANA) SPRAWNOŚĆ MORALNA W DZIAŁANIU WOLONTARIUSZY

Wprowadzenie

Przyjmując, że działanie prospołeczne jest specyficzną formą regulacji człowieka (wolontariusza) z otoczeniem, uznaje się, że stanowi ono świadomą aktywność ukierunkowaną na osiągnięcie określonego celu. Tak rozumiane działanie prospołeczne jest zatem przejawem działania wolontariusza na poziomie świadomości, co wskazuje, że ma on możliwość wyboru drogi postępowania i działania. Wybór ten bez wątpienia zależy od jego sprawności moralnych, wśród których istotną rolę pełnić będzie cnota męstwa. To ona, nadając działaniu niepowtarzalny charakter, warunkuje jego styl i przebieg w dążeniu do dobra i w zwalczaniu zła, w opanowaniu strachu oraz nadmiernej odwagi.

***Actus personae* jako klucz do moralnej prawdy o człowieku**

Działanie ludzkie od wieków stanowi przedmiot analiz przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych. Jak pisze Mieczysław Krąpiec¹, każdy człowiek jest niejako skazany na działanie związane z aktami decydowania się na takie lub inne życiowe czynności. Pierwsze refleksje nad samym pojęciem i istotą działania zawarte są już w dziełach starożytnych, chociażby w *Państwie* Platona czy *Metafizyce* Arystotelesa, który o działaniu pisze jako o ruchu wywodzącym się z ostatnich wyników myślenia². Działanie zatem wraz z mową i myśleniem abstrakcyjnym jest głównym przejawem funkcjonowania człowieka na poziomie świadomości (procesy myślenia), co umożliwia zaplanowanie czynności i dalsze kierowanie ich przebiegiem. Jak twierdzi Paulo Freire, działanie oparte na rozumie, woli i aktywności jest faktem samoświadomościowym, który wyraża się w doświadczaniu i urzeczywistnianiu człowieczeństwa³. Człowiek, chcąc działać, musi się sam dobrowolnie zdeterminować, co oznacza – jak tłumaczy M. Krąpiec – wyrobienie sobie sądu praktycznego i przez ten sąd wybranie kierunku działania i przez jego realizację uczynienie się realnym źródłem tego działania, które – gdy zaistnieje zawsze w pewnym aspekcie – zmienia zastany świat, wprowadzając do niego nowe elementy⁴. Działać wtedy to tyle, co zmieniać rzeczywistość w sposób świadomy. To zmierzać do określonego celu, przy czym dla realizacji świadomie wybranych działań koniecznymi są – jak twierdził Sergiusz Hessen⁵: nieugiętość, wierność, odnoszenie triumfu nad bezwładnymi siłami przyzwyczajenia i wpływu środowiska. Jednak dzięki działaniu człowiek może nie tylko przekształcać świat zewnętrzny, lecz również kształtować samego siebie, kierować własnym rozwojem. Dla Karola Wojtyły podejmujący się działania człowiek jawił się właśnie jako

¹ Por. M. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 205.

² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 173.

³ E. Bilińska-Suchanek, *Opór wobec szkoły. Dorastanie w perspektywie paradygmatu oporu*, Kraków 2003, s. 23.

⁴ M. Krąpiec, dz. cyt., s. 205.

⁵ Zob. S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, Warszawa 1997.

sprawca wielu skutków nie tylko w swoim otoczeniu, ale także i w samym sobie⁶, gdyż to właśnie działanie zachowuje ścisły związek z doświadczeniem moralności. To znaczy, że zawsze jest działaniem dobrym bądź złym, aktualizującym bądź unicestwiającym ludzkie potencjalności. Dlatego to działanie staje się szczególnie „momentem ujawniania się osoby, ujawnienia tego, kim i czym jest człowiek w sobie samym, dla samego siebie i kim jest wobec innych”⁷. Przy czym to właśnie człowiek jako podmiot działania warunkuje cały jego przebieg, i to od jego swoistych dyspozycji wewnętrznych, właściwości, sprawności moralnych, a więc cnót, zależy cały ten proces. To one, nadając działaniu niepowtarzalny, spersonalizowany charakter, pozwalają posługiwać się władzami moralnymi do postaw i konkretnych czynów, przez co determinują jego styl i przebieg. Jednak jeśli cnotą człowieka jest to, co czyni go ludzkim, to chodzi tu o działanie najlepsze z możliwych, które zgodnie z etymologią słowa *arete* w tradycji łacińskiej określano jako *optimum potentiae*⁸. Dlatego „nabywanie odpowiednich cnót pozwala na (...) pójście za słusznym dobrem, choćby było ono z początku trudne”⁹. Specjalne miejsce, wyjątkowa rola i znaczenie, jak wskazywał św. Tomasz z Akwinu, przypada tu cnocie męstwa. To ono określane jest zwykle nie tylko jako cnota ogólna, ale także jako powszechny składnik wszystkich cnót, a nawet jako warunek istnienia każdej innej cnoty, gdyż podtrzymuje je niczym oś lub zawias. Od każdej cnoty wymaga się przecież, aby działała dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu¹⁰.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 334.

⁷ R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby*, Słupsk 2011, s. 91.

⁸ Zob. Z. Pańpuch, *Rola cnót w wychowaniu*, „Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii” 2004, nr 10, s. 39–42.

⁹ P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1997, s. 49.

¹⁰ Por. R. Kozłowski, dz. cyt., s. 10–11; A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, Warszawa 2000, s. 52.

Męstwo jako sprawność moralna człowieka

Współcześnie męstwo – podążając za *Słownikiem współczesnego języka polskiego* – rozumiane jest najczęściej jako postawa charakteryzująca się zespołem takich cech, jak: odwaga, dzielność, nieustrasżoność, waleczność, wytrzymałość, przez co w całym zbiorze wartości etycznych i moralności praktycznej zajmuje pozycję wyróżnioną. Odwołując się do eksplikacji etymologicznych (greckie *ἀνδρεία*, łacińskie *fortitudo*, hebrajskie *הַרְוּבָה*), uznać należy, że termin ten najlepiej reprezentuje podmiot osobowy człowieka w jego duchowo-psychiczno-racjonalnej naturze, wewnętrznej i zewnętrznej aktywności. Jego cechą charakterystyczną staje się podtrzymywanie wysiłków, wytrwałości, energii w dążeniu do dobra, ale także niecofanie się przed trudnościami. Tak rozumiane męstwo, stając się zdolnością do opanowania strachu, lenistwa, bierności, gnuśności, tchórzostwa, zuchwałości, brawury, poprzez silniejszą i szlachetniejszą wolę, pozwala oprzeć się temu, co najgorsze w nas lub w innych. Ujmowane w ten sposób męstwo staje się cnotą ludzi świadomych znaczenia wartości moralnych dla życia ludzkiego i postępowania, a także świadomych porządku tych wartości. Jednak podobnie jak błędem byłoby utożsamianie męstwa tylko z fizycznością czy darem przynależnym tylko mężczyźnie¹¹, tak błędem jest utożsamianie męstwa z samą tylko wiedzą o tych wartościach czy zdolnością ich hierarchizowania¹². Wskazuje na to Vladimir Jankélévitch czy André Comte-Sponville, którzy przekonują, że męstwo nie jest wiedzą, ale postanowieniem, nie jest przekonaniem, ale aktem. „Rozumowanie mówi nam, co trzeba uczynić, jeśli trzeba to uczynić, ale nie mówi nam, żeby trzeba było to uczynić, tym bardziej nie czyni ono samo tego, co mówi”¹³. Wobec tego nie o samą wiedzę moralną tu

¹¹ Mimo że starożytni w męstwie widzieli znak męskości, a wielu ludzi także i dziś mogłoby się z tym zgodzić, to niedopuszczalne jest łączenie jakiegokolwiek sprawności moralnej z fizjologią i fizjonomią. Dowodzi tego A. Comte-Sponville – zob. tenże, dz. cyt., 51.

¹² J. Olszówka, *Męstwo jako postawa moralna wobec trudności*, <http://www.katolik.pl/mestwo-jako-postawa-moralna-wobec-trudnosci,690,416,cz.html> (06.11.2014).

¹³ A. Comte-Sponville, dz. cyt., s. 53.

chodzi, ale o posiadanie mocy ducha, która uzdalniać będzie do zastosowania tej wiedzy w konkretnym działaniu.

Zwykło się uważać, że cnota męstwa i jej znaczenie ujawnia się szczególnie w sytuacjach niebezpiecznych, skrajnych, wyjątkowych, takich jak wojna, konflikty zbrojne, kataklizmy, zagrożenie życia. Zaznaczyć jednak należy, że jej znaczenie odnosi się także do sytuacji codziennych, w których towarzyszy człowiekowi smutek, zniechęcenie¹⁴. Jest ona potrzebna także w obliczu mniejszych przeszkód i trudności życiowych, z którymi znacznie częściej mamy do czynienia w życiu. A zatem sytuacje wymagające cnoty męstwa w dniu powszednim, codziennym, nie są czymś wyjątkowym. Każdego dnia człowiek zмага się przecież z sytuacjami, które mają siłę przerazić lub popchnąć do pochopnych i lekkomyślnych działań. Widać to na przykładzie pracy wolontariusza, który wypełniając swoje wolontariackie zobowiązania, bardzo często działa w sytuacjach nowych, nietypowych. Każdy dzień jego pracy jest niepowtarzalny, wyznaczony indywidualną biografią człowieka, dotyczy skomplikowanej, intymnej, niespecyficznego materii, jaką jest życie ludzkie, obfitujące w sytuacje dyskomfortu, stresu, traumy. W związku z tym nieodłącznym elementem pracy wolontariusza stają się sytuacje trudne, pełne komplikacji losów, nieprzejrzystości, w których zachodzi konieczność dokonywania wyborów i podejmowania ryzykownych decyzji¹⁵. Dlatego uznać należy, że męstwo nie dotyczy tylko przyszłości, ale także teraźniejszości. Jak powiada Jankélévitch: „chodzi o to, żeby być mężnym nie jutro lub za chwilę, ale natychmiast”¹⁶. Do tego jednak potrzebny jest wysiłek pracy nad sobą, a więc pewnego rodzaju dążenie do działania, którego celem jest kształtowanie w sobie pożądanego dyspozycji. „Każda zdolność rozumna i wolna do swego właściwego działania wymaga odpowiedniego usprawnienia, pokierowania i dodatkowego zdeterminowania, ponieważ sama z siebie

¹⁴ Por. K. Gryzenia, *Współczesna moralność bez etyki?*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2009, t. 12, nr 1, s. 213–214.

¹⁵ Por. G. Piekarski, *Edukacja do wolontariatu – wymysł czy potrzeba?*, w: *Wielo-aspektowość przemian współczesnej edukacji wyższej*, red. I. Surina, Poznań 2013, s. 80–81.

¹⁶ Cyt. za: A. Comte-Sponville, dz. cyt., s. 55.

może działać na różne sposoby i w przeciwnych kierunkach, co stanowi właśnie o wolności człowieka. Wtedy, gdy zdolność sama z siebie nie może działać w sposób doskonały w stosunku do swego przedmiotu, potrzebuje cnoty – człowiek musi więc uczyć się i wychowywać właściwie przez całe życie¹⁷. Jacek Woroniecki dowodził, że fundament dla cnoty męstwa stanowią cnoty pokrewne dla niego, to jest cierpliwość, wytrwałość (stałość)¹⁸. Inni za integralne z cnotą męstwa uważają jeszcze zaufanie i długomyślność¹⁹, w których ćwiczenie się ma przygotować grunt pod męstwo. Podstawowym jednak czynnikiem w ukształtowaniu cnoty męstwa, jak wskazuje Marek Kluz, jest wychowanie do wielkoduszności²⁰. Nie trzeba bowiem nikomu specjalnie przypominać, że uczymy się cnót przez wychowanie w środowisku, w którym one są praktykowane w służbie drugiemu lub sprawie powszechnej a szlachetnej²¹. Ponadto, jak zauważa Comte-Sponville, męstwo jako cnota zawsze zakłada pewną formę bezinteresowności, altruizmu lub szlachetności. I tylko wtedy z cechy psychologicznej, którą jest na początku, ma szansę stać się cnotą. Wydaje się jednak, że znaczenie cnoty męstwa w działaniu (w tym przedmiotowym tu działaniu prospołecznym w sytuacjach wolontariatu) jest szczególnie nie tylko dlatego, że jej zadaniem jest takie pokierowanie ludzkim działaniem, aby nie cofnąć się w obliczu zagrożenia i naporu zła, ale dlatego, że rola męstwa jest swoiście dwoista, gdyż z jednej strony dyscyplinuje strach i lęk, z drugiej natomiast zuchwałość i brawurę. Dzięki temu męstwo stoi u szczytu – o tym w *Etyce nikomachejskiej* przekonywał nas Arystoteles – pomiędzy dwiema przepaściami, pomiędzy jego brakiem a nadużyciem czy fałszywą postacią: tchórzostwem i zuchwałością²².

¹⁷ Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 42.

¹⁸ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 1999, s. 427.

¹⁹ Zob. Z. Kieliszek, *Męstwo a świętość*, „Studia Warmińskie” 2012, nr 49, s. 12.

²⁰ Zob. M. Kluz, *Rola cnót kardynalnych w wychowaniu moralnym człowieka*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, t. 31, s. 143.

²¹ L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 2004, s. 49.

²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 3–9, 1105a–1109b, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 108–112.

Męstwo, jak mylnie zwykło się uznawać, nie jest nieobecnością strachu. Przeciwnie, jest zdolnością stawania z nim twarzą w twarz, panowania nad nim, pokonywania go, co zakłada, że strach istnieje, i nawet istnieć powinien. O tchórzostwie świadczyć będzie nie obecność strachu, ale niepanowanie nad nim, podporządkowanie się mu, co w konsekwencji przejawiać się będzie brakiem odwagi cywilnej, niestałością przekonań, ucieczką, rezygnacją, a to kieruje do wyrastających na tym polu wielu innych wykroczeń wobec moralności. Dlatego – jak dowodził Michał Bułhakow – „tchórzostwo nie jest jedną z ułomności, ono jest ułomnością najstraszliwszą”²³.

Zuchwałość przez to, że ubiera się w pozory męstwa, jest zwykle błędnie z nim utożsamiana, co sprawia, że jest szczególnie niebezpiecznym wykroczeniem. Za źródła zuchwałości uznawać zwykło się po pierwsze – wrodzoną śmiałość i brak strachu, które sprawiają, że człowiek albo nie zdaje sobie sprawy z zagrażającego mu niebezpieczeństwa, albo fascynuje się nim, beztrosko traktując własne zdrowie czy nawet życie. Po drugie – pychę i próżność. Pierwsza, biorąc się z oceniania, wartościowania i porównywania, pragnie wynieść się ponad to, co świadczy o niemocy człowieka, przez co staje się egoizmem, skoncentrowaniem na sobie. Druga, szukając poklasku dla podejmowanych działań, nie pozostawia miejsca dla ich bezinteresowności, wypierając tym samym zdolność do operowania wartościami, jak i poszukiwania wartości samego działania poza oceną jego opłacalności, związanej z własnymi korzyściami czy wymiernymi i namacalnymi zyskami, wyznaczonymi uznaniem i podziwem dla podejmowanych działań²⁴.

²³ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2012, s. 336.

²⁴ Por. L. Witkowski, *Praca socjalna i profesjonalizm pedagogiczny*, Łódź 2010, s. 82.

Styl realizacji działania jako przejaw sprawności moralnych wolontariusza

Od tego, w jaki sposób człowiek realizuje podjęte przez siebie działania, zależy wiele aspektów jego życia, a w sytuacjach wolontariatu, tak przecież nierzadko pełnych komplikacji losów i deficytów egzystencjalnych, zależność ta zostaje rozszerzona także o tę osobę, której pomocy się udziela. Istotność tej zależności wynika z właściwego stylu działania, a więc pewnego preferowanego sposobu spostrzegania, zapamiętywania, myślenia, wyrażania emocji, wchodzenia w interakcje społeczne, co staje się podstawą różnicującą wolontariuszy pod względem wyborów celu działania, decyzji o podjęciu działania, planowania oraz procesu realizacji właściwego działania. W związku z tym uzasadnione staje się analizowanie stylu realizacji działania wolontariusza z obecnością specyficznej dyspozycji wewnętrznej – cnoty męstwa – kierującej działanie realizowane w przestrzeni pracy prospołecznej w stronę moralnego dobra – z jednej strony – oraz – z drugiej – z brakiem tej sprawności lub jej fałszywym obrazem, skutkującym zatarciem granicy między dobrem a złem, bo, jak pouczał nas La Rochefoucauld, z każdego dobra można przecież zło przyrzadzić i nie zauważyć samemu, że cokolwiek się stało.

W ramach stworzonego przez Tadeusza Mądrzyckiego podziału możemy wyróżnić cztery style działania wolontariuszy (styl efektywny, styl nieefektywny, styl pseudoefektywny-neurotyczny, styl pseudoefektywny-psychopatyczny), wśród których – można sądzić – przejawia się cnota męstwa, a także oba nadużycia (tchórzostwo, zuchwałość), co zilustrowano na rycinie 1.

| | | |
|--------------------|---------------------|---|
| Tchórzostwo | Cnota męstwa | Zuchwałość |
| styl nieefektywny | styl efektywny | styl pseudoefektywny- -neurotyczny styl pseudoefektywny- -psychopatyczny |

Rycina 1. Cnota męstwa a style realizacji działania

Źródło: opracowanie własne.

Osoba, w której działaniu przeważa styl efektywny, charakteryzuje się wytrwałością, sumiennością i konsekwencją. Wykonując podjęte działanie, potrafi je zaplanować i zrealizować, a następnie poddać kontroli i ocenie, mającej wpływ na dalszy przebieg działania. Jednostka o efektywnym stylu działania dobrze gospodaruje czasem, ma zdolności do samokontroli, posiada jasno określone cele, które potrafi modyfikować w zależności od sytuacji, jest elastyczna w działaniu, odpowiedzialna, realistycznie ocenia rzeczywistość.

Styl pseudoefektywny-neurotyczny odpowiada osobie, która „spala się” w działaniu. Powodem staje się częste podejmowanie zadań ponad siły lub branie na siebie zbyt wiele naraz, co staje się przyczyną przewagi pracy nad odpoczynkiem. Zadania, których podejmuje się jednostka o takim stylu działania, nie są umotywowane wewnętrznie – kieruje się ona celami wyznaczonymi przez ważne dla niej osoby, a w związku z tym nie bez znaczenia są dla niej oceny społeczne, jakim poddawana jest jej aktywność, a silne nastawienia na sukcesy wiążą się z zaburzeniami psychosomatycznymi.

Działająca w stylu pseudoefektywnym-psychopatycznym jednostka na ogół jest egoistyczna. Dochodzi do celu cudzym kosztem, „po trupach”, „rozpychając się łokciami” lub cicho, w sposób makiawelistyczny tworząc intrygi, układy, wykorzystuje innych ludzi.

Osoba nieefektywnie realizująca działanie nie potrafi gospodarować ani czasem, ani swoim wysiłkiem. Ma trudności ze skupieniem się na działaniu i stosowaniem posiadanej wiedzy. Odczuwając silny lęk przed porażką, staje się albo bierna, albo ma tendencje do porzucania podjętych zobowiązań i powierzenia spraw ich biegowi. Jest niekonsekwentna i niezorganizowana²⁵.

W celu przeprowadzenia badań własnych, na podstawie analiz T. Mądrzyckiego²⁶, skonstruowane zostało narzędzie umożliwiające zebranie

²⁵ Por. A. Chryc-Gawrychowska, M. Błażek, *Wpływ postaw rodzicielskich na style realizacji celów*, w: *Motywy, cele, wartości. Przyczynek do zrozumienia stanu ducha i stanu umysłu współczesnych Polaków*, red. E. Martynowicz, Kraków 2004, s. 201–202.

²⁶ Zob. T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany – nowe podejście*, Gdańsk 1996.

informacji na temat stylów, w jakich wolontariusze realizują podjęte w sytuacji wolontariatu działania. Kwestionariusz składał się z 40 pozycji. Osoby badane (183 wolontariuszy: 112 kobiet; 71 mężczyzn) udzielały odpowiedzi na pięciostopniowej skali Likerta, przypisując danej pozycji kwestionariusza odpowiednią cyfrę od jednego do pięciu (1 – nigdy; 2 – bardzo rzadko; 3 – czasami; 4 – często; 5 – bardzo często), za pomocą której określały zbieżność własnych przekonań i zachowań z treścią danego twierdzenia. Rzetelność narzędzia mierzona współczynnikiem α Cronbacha dla poszczególnych podskal przyjmuje wartości od 0,79 (styl efektywny) do 0,89 (styl nieefektywny). W poszukiwaniu respondentów do badań, z racji ograniczonej ich dostępności, zastosowano nieprobabilistyczną technikę doboru próby, jaką jest strategia kuli śnieżnej.

W wyniku przeprowadzonych badań – strukturę badanych wolontariuszy z uwzględnieniem podziału na styl realizacji działania zaprezentowano w tabeli 1 – okazało się, że uczestniczących w badaniach wolontariuszy najczęściej charakteryzuje styl pseudoefektywny (72,68%). Spośród tej grupy blisko 68% wolontariuszy podejmowane działanie realizuje w stylu pseudoefektywnym-neurotycznym. Natomiast blisko 5% badanych, działając pseudoefektywnie-psychopatycznie, jest nastawionych na realizację własnych egoistycznych interesów i celów, często kosztem innych osób. Jest to wynik niepokojący, gdyż wskazuje, że wśród wolontariuszy znajdują się tacy, którzy wchodzą w relacje pomocową tylko i wyłącznie pod warunkiem osiągnięcia własnych korzyści i wymiernych zysków. Dlatego ważne staje się w tym miejscu podkreślenie, że męstwo egoistyczne jest egoizmem i stąd jako pozbawione wszelkiej wartości moralnej za cnotę uznane być nie może. Ponadto mamy tu do czynienia z postawą manifestującą siłę autorytetu generującego spontaniczną uległość, a także zwiększającego stopień identyfikacji i uzależnienia, a zatem – twierdzi Lech Witkowski – i podtrzymywania poczucia bezradności u osób potrzebujących pomocy²⁷.

²⁷ L. Witkowski, dz. cyt., s. 98.

Tabela 1. Styl realizacji działania

| Styl realizacji działania | Badani wolontariusze | | | |
|--|----------------------|-----|-------|-------|
| | N | | % | |
| Styl efektywny | 36 | | 19,67 | |
| Styl nieefektywny | 14 | | 7,65 | |
| Styl pseudoefektywny- -neurotyczny | 124 | 133 | 67,76 | 72,68 |
| Styl pseudoefektywny- -psychopatyczny | 9 | | 4,92 | |
| Suma | 183 | | 100 | |

Źródło: badania własne.

Nieefektywny styl realizacji działania jest charakterystyczny dla prawie 8% ogółu badanych wolontariuszy. Cechuje ich tendencja do porzucania podjętego zobowiązania, a naprzemiennie występująca bierność oraz impulsywność w realizacji działania powodują, że w sytuacji wolontariatu staje się ono niekonsekwentne, labilne, a nawet nieprzewidywalne.

Wolontariusze, w których działaniu przeważa styl efektywny, stanowią niemalże 20% wszystkich badanych. A zatem tylko co dziewiąty wolontariusz, jak wskazują wyniki, charakteryzuje się odpowiedzialnością, wytrwałością, sumiennością i konsekwencją w podejmowanym w sytuacjach wolontariatu działaniu.

Podsumowanie

Jak wykazano, dominującym stylem realizacji działania u badanych jest styl pseudoefektywny-neurotyczny. Wolontariuszy o takim stylu realizacji działania cechuje przede wszystkim brak motywacji wewnętrznej, niewłaściwe gospodarowanie czasem, kierowanie się w działaniu celami, które zostały wyznaczone przez ważne dla nich osoby, co powoduje, że stają się zbyt zależni od aprobaty innych, a bardzo ważnym wyznacznikiem podejmowanego, a następnie realizowanego działania są oceny społeczne. Charakter takiego działania wynika więc z uczenia się norm społecznych z wykorzystaniem

antycypacji bezpośrednich i pośrednich wzmocnień dla Ja lub z uwewnętrznionych norm społecznych, które regulują zachowaniem wolontariusza w związku z utrzymaniem pozytywnego obrazu własnej osoby w swoich oczach i w oczach innych ludzi. Skutkuje to warunkowym angażowaniem się w działalność prospołeczną, zależnym od aktualnego stanu Ja. Innymi słowy, w warunkach zagrożenia Ja tacy wolontariusze ujawniają spadek zaangażowania, a w warunkach wzmocnienia Ja – wzrost²⁸. Wydaje się, że taki styl działania odpowiada temu, co Comte-Sponville nazwał nadużyciem cnoty męstwa, a Woroniecki fałszywym nadmiarem, czyli zuchwalstwem pochodzącym ze źródeł próżności człowieka, który domaga się uznania, pochwały, docenienia. Cnota jednak, jak wiemy, nie jest spektaklem i nie są jej potrzebne oklaski.

Zakończenie

Artykuł w zamyśle autora miał wpisywać się w próbę analizy działania prospołecznego wolontariuszy, które pozbawione sprawności moralnych (przedmiotowej tu sprawności męstwa), porządkujących nie tylko osobisty świat człowieka, ale także stanowiących o jakości bycia z innymi i dla innych, przyjmuje postać pozoru dobra, w rzeczywistości nie będąc dobrem. Dlatego identyfikacja braku sprawności moralnych, ich fałszywej obecności w działaniu wolontariusza jest zadaniem palącym, a nade wszystko wymagającym zainteresowania i refleksji. Brak reakcji, odroczenie czy zaniechanie w tej materii wyrządza bowiem w przestrzeni wychowania i edukacji daleko idące szkody, prowadzące do sytuacji, w których człowiek, tracąc z oczu codzienne dobro, symetrycznie będzie też tracić wrażliwość na codzienne zło, czego konsekwencją jest rozpoznana i opisana przez Hannah Arendt banalizacja zła.

²⁸ Zob. G. Piekarski, *Orientacje prospołeczne wolontariuszy a (nie)wspañiałomyślność działania*, w: *Sprawności moralne w perspektywie duchowości i wychowania*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2014, s. 193–208.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 3–9, 1105a–1109b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Bilińska-Suchanek E., *Opór wobec szkoły. Dorastanie w perspektywie paradygmatu oporu*, Kraków 2003.
- Bułhakow M., *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2012.
- Chryc-Gawrychowska A., Błażek M., *Wpływ postaw rodzicielskich na style realizacji celów*, w: *Motywy, cele, wartości. Przyczynek do zrozumienia stanu ducha i stanu umysłu współczesnych Polaków*, red. E. Martynowicz, Kraków 2004.
- Comte-Sponville A., *Mały traktat o wielkich cnotach*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000.
- Gryzenia K., *Współczesna moralność bez etyki?*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2009, t. 12, nr 1.
- Hessen S., *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zielińczyk, Warszawa 1997.
- Jaroszyński P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1997.
- Kieliszek Z., *Męstwo a świętość*, „Studia Warmińskie” 2012, nr 49.
- Kluz M., *Rola cnót kardynalnych w wychowaniu moralnym człowieka*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, t. 31.
- Kołodowski L., *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 2004.
- Krapiec M., *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.
- Mądrycki T., *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany – nowe podejście*, Gdańsk 1996.
- Olszówka J., *Męstwo jako postawa moralna wobec trudności*, <http://www.katolik.pl/mestwo-jako-postawa-moralna-wobec-trudnosci,690,416,cz.html> (06.11.2014).
- Pańpuch Z., *Rola cnót w wychowaniu*, „Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii” 2004, nr 10.
- Piekarski G., *Edukacja do wolontariatu – wymysł czy potrzeba?*, w: *Wieloaspektowość przemian współczesnej edukacji wyższej*, red. I. Surina, Poznań 2013.
- Piekarski G., *Orientacje prospołeczne wolontariuszy a (nie)wspaniałomyślność działania*, w: *Sprawności moralne w perspektywie duchowości i wychowania*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2014.
- Witkowski L., *Praca socjalna i profesjonalizm pedagogiczny*, Łódź 2010.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 1999.

FORTITUDE AS A (POSTULATED) MORAL EFFICIENCY IN THE ACTION OF THE VOLUNTEER

Summary

Assuming that the prosocial action is a specific form of human adjustment (volunteer) with the environment, it is considered that it is a conscious and purposeful activity designed to achieve a particular purpose. Prosocial action understood in this way, is a manifestation of the functioning of the volunteer at the level of consciousness, which indicates that the potential volunteer has the opportunity to choose the path of conduct and action. This choice undoubtedly depends on the ability of the moral efficiency, among which an important role will be performed by the virtue of fortitude. It's giving the action of a unique character, determines its style and the course of the pursuit of the good and the fight against evil, in mastering fear and imprudent impudence. Therefore, while recognizing the style of action is a preferred way of perceiving, remembering, thinking, expression of emotions, social interactions, it seems reasonable to analyze the style of the volunteer action with the presence of specific internal features – courage. The specific internal features orienting effect of the prosocial work toward moral good on the one hand and on the other with a lack of efficiency or misrepresentation of it what resulting the obliteration the boundary between good and evil.

Thum. Grzegorz Piekarski

Ewa Szuszkiewicz

MĘSTWO WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

*Jeżeli komu należy się tytuł mężnego,
to przede wszystkim tym, którzy wytrzymują przeciwności¹.
Cnoty moralne służą dobru przez to,
że podtrzymują dobro rozumu przeciw atakom namiętności².*

Koncepcja człowieka i cztery cnoty kardynalne – męstwo jedną z nich

Tomasz z Akwinu widział człowieka jako byt cielesno-duchowy, w którym dusza niematerialna organizuje ciało. Osoba ludzka ma szereg władz, wegetatywne: rodzenia, odżywiania i wzrostu³, zmysłowe wewnętrzne⁴: pamięć, wyobraźnię, władzę oceny zmysłowej oraz zmysł wspólny; pięć zmysłów zewnętrznych⁵ (wzrok, słuch, smak, dotyk i węch) oraz najwyższe, umysłowe⁶: rozum i wolę. Wola jest umysłową władzą pożądaną. Jako

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, 2–2, q. 123–140, tłum. i objaśnieniami zaopatrzył ks. S. Bełch, Londyn 1962, q. 123, a. 6, s. 23.

² Tamże, q. 136, a. 1, s. 132.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, skrótu dokonał i objaśnieniami zaopatrzył F.W. Bednarski, Warszawa 2006, s. 107 (q. 78, *O poszczególnych władzach duszy*, a. 2).

⁴ Tamże, a. 4.

⁵ Tamże, a. 3.

⁶ Tamże, q. 82, *O woli*, a. 3, s. 113.

władze pożądcze zmysłowe Akwinata opisał: popęd zdobywczy (*vis irascibilis*) oraz popęd pożądczy (*vis concupiscibilis*)⁷. Jest to nasza uczuciowość. To rozumowi i woli przypada w udziale organizacja całego naszego życia, porządkowanie według wyznaczonych celów niższych władz zmysłowych. Celem ostatecznym człowieka jest dobro najwyższe i nieskończone – Prawda Absolutna – Bóg⁸, a po drodze do Niego godziwe życie na tym świecie, doskonalące nas jako osoby⁹. Analizując naturę ludzką, Tomasz zauważył, że czyny nasze mają na uwadze prawdę i dobro, a przez nie doskonałość osoby, i dają się sprowadzić do rozmaitych sprawności¹⁰, które z kolei można sklasyfikować wokół czterech cnót kardynalnych. Wszystkie najważniejsze sprawności moralne zostają w ten sposób przyporządkowane jako pomocnicze tych czterech naczelných cnót. Roztropność, mająca na uwadze całe kierowanie naszym życiem¹¹, prowadząca je do wcześniej rozpoznanego celu, sprawiedliwość, wprowadzająca w życie to, co wcześniej rozeznał rozum, umiarkowanie, wprowadzające umiar w nasze poządania zmysłowe (*vis concupiscibilis*), i w końcu męstwo, porządkujące *vis irascibilis*, nasz popęd zdobywczy¹².

Samo męstwo przede wszystkim więc należy do czterech cnót kardynalnych.

W następnej części za św. Tomaszem przyjrzymy mu się bardziej szczegółowo, tak jak je zanalizował w swojej *Sumie*, w części 2–2, kwestiach 123–140.

⁷ Tamże, q. 81, a. 2, s. 111.

⁸ Tamże, q. 3, *O szczęśliwości*, a. 1, s. 167.

⁹ „Cnota więc, jak i każda siła, ma na celu dobro. Dlatego też cnota ludzka, jako sprawność w działaniu, tworzy dobro” (tamże, q. 55, *O istocie cnoty*, a. 3, s. 271).

¹⁰ „Sprawność, czyli trwałe przysposobienie władzy do jakiegoś czynu” (tamże, q. 49, *O istocie sprawności*, a. 3, s. 261).

¹¹ Tamże, q. 61, *O cnotach kardynalnych, czyli głównych*, a. 2, s. 282.

¹² Tamże, a. 1, s. 282.

Męstwo na podstawie *Sumy teologicznej* (cz. 2–2, q. 123–140)

Na potwierdzenie tego, że męstwo jest cnotą, Tomasz przytacza fakt, że pomaga ono zaprowadzić w człowieku zgodność z rozumem. Porządek prawości życiowej, odczytany przez rozum intelektualnie, cnota sprawiedliwości wprowadza w życie. Swój udział ma tu też umiarkowanie, powściągające nasze dążenia do przyjemności, oraz męstwo, niepozwalające nam na ucieczkę przed obowiązkiem¹³.

Męstwo Tomasz najogólniej nazywa mocą ducha. Na marginesie wspomina też o przypadkach, kiedy człowiek działa mężnie, ale nie z czystych pobudek, np. z nieświadomości zagrożenia, powodowany namiętnościami albo po to, by osiągnąć korzyść lub uniknąć przykrości¹⁴. Przede wszystkim przyznaje męstwu funkcję zapewniania człowiekowi stałości w walce z najtrudniejszymi zagrożeniami¹⁵. Cnota ta ma nam dać stałość niecofającą się przed żadnymi trudnościami¹⁶. Ma być naszą mocą przeciw oporowi, jaki stawiają wady wobec dobrego działania¹⁷.

Męstwo powinno zapewnić umiar wobec lęku/obawy i odwagi, trzymając te uczucia na wodzy, żadnemu z nich nie pozwalając na zbyt mocne wpływanie na rozum i nasze działanie. „Rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód krępujących wolę w uległości dla rozumu”¹⁸. Jeśli cofamy się, napotykając trudności – podlegamy lękowi. Jeśli uczucia przynaglają nas do „ataku” na zło, ale w nieodpowiednim momencie albo wobec zła, które przekracza nasze możliwości, nasza odwaga wymaga utemperowania¹⁹.

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, 2–2, q. 123–140, tłum. i objaśnieniami zaopatrzył ks. S. Bełch, Londyn 1962, q. 123, a. 1, s. 12–13.

¹⁴ Tamże, q. 123, a. 1, ad 2, s. 14.

¹⁵ Tamże, a. 2, ad 1, s. 15.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, a. 2, ad 2, s. 15–16.

¹⁸ Tamże, a. 3, s. 16.

¹⁹ Tamże, s. 17.

Męstwo musi wprowadzić umiar w te dwie siły naszej uczuciowości – nie pozwolić zamknąć się w lęku i atakować zło wtedy, kiedy trzeba²⁰.

Głównym celem tej sprawności jest podtrzymywanie woli ludzkiej w kierowaniu się rozumem wobec największych niebezpieczeństw, a zwłaszcza śmierci²¹. Mamy za zadanie nie zdezerterować w dążeniu do dobra nawet wobec tej ostatecznej, z punktu widzenia życia ziemskiego, rzeczywistości²². I tu nasuwa się bezpośrednie skojarzenie ze śmiercią na wojnie. Tomasz rozróżnia wojnę, w której walczy się o pokój społeczeństwa, i wojnę cywilną, jaką każdy z nas może prowadzić, narażając swoje życie wobec panującej niesprawiedliwości²³.

Jest prawdą, że człowiek nieczęsto napotyka się na niebezpieczeństwo śmierci, ale sposobności do tego mogą zajść, gdy ktoś ma odwagę je wywołać, na przykład gdy ktoś czyni sobie śmiertelnych wrogów przez swą uczciwość i pełnienie dobra²⁴.

Analizując działanie osobowe, Akwinata rozróżnia dwa główne działania męstwa: wytrzymanie zła i atak na nie. Pierwszemu przyznaje znaczenie decydujące: „Jeśli komu należy się tytuł męznego, to przede wszystkim tym, którzy wytrzymują przeciwności”²⁵. Mężne wytrzymanie przeciwności jest trudniejsze niż atakowanie, ponieważ mamy przetrzymać coś, co nas przerasta, zagraża nam, jest potężniejsze od nas. W nacieraniu zło wydaje się nieobecne, w przetrzymaniu jest odwrotnie. Wytrzymanie łączy się także z czasem – zwykle musimy miarkować lęk wobec długotrwałego zagrożenia²⁶.

²⁰ Tamże, q. 123, a. 3, s. 17; „Ruch odwagi polega na natarciu na to, co przeszkadza w dążeniu” (tamże, q. 127, a. 2, ad 3, s. 64).

²¹ Tamże, q. 123 a. 4, s. 19.

²² Tamże, a. 5, s. 21.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, a. 11, ad 3, s. 33.

²⁵ Tamże, a. 6, s. 23.

²⁶ Tamże.

„Naczelnym aktem cnoty męstwa jest znoszenie tego, co sprawia duszy smutek”²⁷. Tomasz dopuszcza działanie mężne z użyciem – czy też mądrym, czyli opanowanym, użyciem – uczucia gniewu przy funkcji atakowania zła/przeciwności²⁸.

Zauważa, że postawa mężna może nas zaprowadzić do cnoty męczeństwa: „Do istoty męczeństwa należy sprawienie w kimś, by wbrew atakom prześladowców trwał niewzruszenie w prawdzie i sprawiedliwości”²⁹. I jest to doskonałość męstwa, kiedy potrafimy poświęcić życie doczesne powodowani miłością³⁰.

Jak już wspomniano, Akwinata opisuje zadanie cnoty męstwa wobec dwóch zasadniczych uczuć, które się z nim łączą: lęku i odwagi. W wypadku lęku rola cnoty polega na odczytaniu przez rozum, czego mamy się bać i unikać, bo nas przerasta i jest niebezpieczne, a czego nie powinniśmy się bać, i kiedy ten lęk mamy w sobie przewyciężać, i wbrew niemu trwać w wypełnianiu powinności z nadzieją lub znosić zło z nim związane. Na tym ma polegać wychowywanie uczuć do działania zgodnego z rozumem. Problemem jest, kiedy pozwalamy na to, aby uczucia nami miały, aby to one przejmowały kontrolę nad naszym życiem. Zwłaszcza kiedy w wyniku jakiejś bojaźni lub po prostu wygodnictwa unikamy tego, co należy do obowiązków, tego, co trudne, ale naprawdę rozwija nas osobowo. Wtedy poddajemy się zniechęceniu, zamiast trwać przy dobru³¹. „Bardziej należy unikać zła duchowego niż zła cielesnego, a zła cielesnego bardziej niż rzeczy zewnętrznych”³². Można bać się tego, czego nie powinniśmy się bać z nadmiernego lęku, nie bać się w sytuacji, która jednak jest niebezpieczna, oraz wykazywać nadmierną odwagę, czyli zuchwalstwo. „Dlatego męstwo

²⁷ Tamże, a. 8, s. 26.

²⁸ Tamże, a. 10, ad 1, 2, 3, s. 31–33.

²⁹ Tamże, q. 124, a. 1, s. 37.

³⁰ Tamże, q. 124, a. 3, s. 42. Przy okazji warto zauważyć, co jest naczelną wartością naszych czynów: „Wartość zasługującą ma od miłości, jak zresztą każdy akt cnotliwy; dlatego bez miłości męstwo jest bez wartości” (tamże, a. 2, ad 2, s. 40).

³¹ Tamże, q. 125, a. 2, s. 51.

³² Tamże, q. 125, a. 4, s. 56.

zawiera w sobie bojaźń, ale spośródkowaną, czyli bojaźń tego, czego trzeba, i wtedy, kiedy trzeba się bać³³.

Składniki cnoty męstwa

Akwinata, wyliczając składniki cnoty męstwa, nazywa je wspomagającymi oraz odrębnymi od niej, w wypadku kiedy w mniejszych zadaniach niż niebezpieczeństwo śmierci pełnią podobną rolę. W akcie natarcia męstwo wspomagane jest przez cnotę ufności, tzn. pewności wewnętrznej, że jest się gotowym do dokonania czynów wielkich. Nazwie ją Tomasz również wielkodusznością. Druga wspomagająca cnota to wielmożność. Jej zadaniem jest podtrzymać ducha w powziętym szlachetnym celu. Mowa tu o wspomnieniu adekwatnymi środkami materialnymi poważnych dzieł. Cnoty te w materii właściwej męstwu, czyli w niebezpieczeństwie śmierci, są jego częściami, w innym wypadku Tomasz określa je jako odrębne od niego³⁴. W akcie wytrzymania zła potrzebne są męstwu, jako składniki, cierpliwość i wytrwałość. Pierwsza nie pozwala się załamać rozumowi pod wpływem smutku powodowanego długotrwałymi przeciwnościami i dzięki temu ułatwia mu wolne działanie. Druga nie pozwala na ustanie w znoszeniu tych przeciwności. Pomaga wytrwać w dobrym celu do końca³⁵.

„Wielkoduszność, jak sama nazwa wskazuje, powoduje w nas jakieś sięganie ducha ku czemuś wielkiemu”³⁶. Cześć to inaczej honor ludzki, oddany jakiemuś godnemu działaniu. Zalicza ją Tomasz do największych rzeczy, jeśli chodzi o wagę w życiu ludzkim. Także dlatego, że oddaje się ją Bogu oraz najlepszym ludziom. Ciekawe jest to, co zauważa na jej temat. Ludzie gotowi są porzucić wszystko, byle tylko nie utracić swego honoru, czci³⁷. Należy tu też podkreślić, że odnosi ją do miary najwyższej: „wielkoduszny jest ktoś

³³ Tamże, q. 126, a. 2, s. 61.

³⁴ Tamże, q. 128, s. 66–67.

³⁵ Tamże, s. 67.

³⁶ Tamże, q. 129, a. 2, s. 72.

³⁷ Tamże.

przez to, co jest wielkim absolutnie i samo w sobie, podobnie jak ktoś jest mężnym z powodu czegoś, co jest trudne samo w sobie³⁸.

Jako wady przeciwne wielkoduszności wylicza zarozumiałość, kiedy ktoś chce i próbuje dokonać rzeczy, które przekraczają jego zdolności; także ambicję i próżność³⁹. Od przeciwnej strony występuje tu małoduszność, kiedy ktoś uchyla się od wykonania jakiegoś zadania, będąc do niego zdolnym. Wynika to między innymi z lęku.

Jeśli chodzi o ambicję, występuje ona, kiedy pragniemy czci niezasłużenie albo dla zaspokojenia swoich namiętności, także wtedy, gdy nie wiążemy jej z darami otrzymanymi od Boga, ale w sobie upatrujemy jej źródła⁴⁰. Warto tu dodać, że pełnienie czynów mężnych w celu zdobycia chwały i czci dyskwalifikuje takie czyny – powinno się je pełnić dla dobra⁴¹. Podobna do ambicji jest próżność – chęć bycia uznanym przez ludzi, dążenie do próżnej chwały, „ujawnienie własnej wyższości”⁴². Jest wadą, ponieważ występuje, kiedy szukamy poklasku i uznania z błahych albo nieprawdziwych powodów, u ludzi, co do których można mieć wątpliwości, czy ich zdanie jest obiektywne, lub tak, jak w wypadku ambicji, szukamy chwały nie dla Boga i pożytku innych ludzi, ale dla samych siebie⁴³. Wada próżności wspierana jest bezpośrednio przez pomniejsze wady: chępliwość, obłudę, kiedy ktoś przedstawia siebie jako kogoś stojącego wyżej, co jest niezgodne z prawdą. Próżny pośrednio wspiera się nieustępliwością poprzez uparte trwanie przy swoim zdaniu i nieumiejętnością przyjęcia innego, niezgodę i przekorę. Może występować tu także nieposłuszeństwo wobec zadań zleconych przez kogoś na kierowniczym stanowisku⁴⁴.

Wadą niedociągającą do cnoty wielkoduszności z drugiej jakby strony – przez niedociągnięcie – jest małoduszność. Nie uznajemy się zdolnymi

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, q. 130–132.

⁴⁰ Tamże, q. 131, a. 1, s. 97.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, q. 132, a. 5, s. 111.

⁴³ Tamże, q. 132, a. 1, s. 102.

⁴⁴ Tamże, q. 132, a. 5, s. 111.

do czegoś, co w rzeczywistości leży w granicach naszych możliwości⁴⁵. „(...) małoduszny przez małość ducha usuwa się od tego, co wielkie”⁴⁶. Przyczyną jest tu niezajomość siebie, niepoznanie swoich możliwości – od strony rozumu. Od strony woli jest to lęk przed porażką wynikający z fałszywego pomniejszania swoich zdolności⁴⁷. Ciekawe, że Tomasz ową niezajomość siebie łączy częściowo z lenistwem⁴⁸, ale przede wszystkim uważa, że błędne pomniejszanie swoich możliwości, fałszywy obraz samego siebie, jest wynikiem doznanych krzywd, które powodują zamknięcie się w sobie i brak chęci do działania⁴⁹.

Wśród cnót wspomagających męstwo wylicza również wielmożność, która przy pobieżnym oglądzie wydaje się tym samym, co wielkoduszność. Jednak bardziej szczegółowo okazuje się cnotą dającą nam zdolność użycia proporcjonalnie wielkich wydatków do wielkich dzieł⁵⁰. Zakłada to brak przywiązania do pieniędzy i swobodne ich wydawanie, kiedy trzeba⁵¹. Jako cnoty związane z używaniem pieniędzy wylicza dwie: szczodrość, czyli hojność: nieprzywiązywanie się do nich, i właśnie wielmożność, mającą na uwadze wykorzystywanie ich do czegoś szczególnego, wielkiego⁵². Wadą przeciwną wielmożności jest małostkowość – niechęć do wydawania dużych kwot. „Małostkowy też ma swą nazwę stąd, że zamierza dokonanie czegoś małego”⁵³. Tomasz cytuje Arystotelesa: „jego wysiłek skierowany jest ku temu, żeby jak najmniej wydać”⁵⁴. Z tego wynika również brak dążności do tego, aby dzieło było godne, wielkie. Trzeba jednak pamiętać, że małostkowość to nie to samo, co skąpstwo, które jest niechęcią do wydawania

⁴⁵ Tamże, q. 133, a. 1, s. 113–114.

⁴⁶ Tamże, a. 2, s. 116.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, ad 1, s. 117.

⁴⁹ Tamże, ad 3, s. 117.

⁵⁰ Tamże, q. 134, a. 4, ad 3, s. 126.

⁵¹ Tamże, a. 3, s. 123.

⁵² Tamże, ad 1 i 2, s. 124.

⁵³ Tamże, q. 135, a. 1, s. 127.

⁵⁴ Tamże, s. 128.

pieniędzy w ogóle. Małostkowość odnosi się do „pozbywania się” większych sum⁵⁵. Jako jej przeciwieństwo występuje wada rozrzutności, kiedy na dane dzieło wydajemy środków więcej, niż wskazuje rozum⁵⁶.

Kolejną, wspominaną już cnotą, będącą częścią naszej głównej sprawności, jest cierpliwość. Ma nam zapewnić trwanie w dobru rozumu pomimo smutku, który nas dotyka. Czasami jest wielki z powodu doświadczanego zła i człowiek ugina się pod jego siłą. Cierpliwość ma nas przeprowadzić przez ten stan, abyśmy nie zrezygnowali z dążenia ku dobru, znosząc przeciwności⁵⁷. Akwinata twierdzi, że rola męstwa polega na znoszeniu niebezpieczeństwa śmierci, a rola cierpliwości na znoszeniu każdego innego zła⁵⁸.

Cnotą pokrewną cierpliwości jest długomyślność – umiejętność oczekiwania i dążenia do dobra trudno osiągalnego, oddalonego w czasie⁵⁹. Kolejną ważną sprawnością, będącą częścią męstwa, jest wytrwałość. Tomasz opisuje ją krótko: ma za zadanie wytrzymać wszystkie długotrwałe trudności i przeciwności męstwa oraz innych cnót⁶⁰. Dzięki niej jesteśmy w stanie wytrwać aż do końca⁶¹. Jako wady przeciwne wytrwałości wylicza miękkość, czyli chwiejność, i upór.

Na samym końcu rozważań dotyczących cnoty męstwa Akwinata zastanawia się, czy tej cnotcie odpowiada podobny dar od strony nadprzyrodzonej. W naturalnej budowie sprawności ludzkich pomaga człowiekowi Duch Święty poprzez swe dary. W tym wypadku poprzez dar męstwa umacnia człowieka w działaniu mężnym aż do końca, wlewając w jego serce ufność w istnienie życia wiecznego, które jest ostatecznym celem wszelkich dobrych

⁵⁵ Tamże, ad 3, s. 129.

⁵⁶ Tamże, a. 2, s. 130.

⁵⁷ Tamże, q. 136, a. 1, s. 132.

⁵⁸ Tamże, a. 4, ad 1, s. 138.

⁵⁹ Tamże, a. 5, s. 141.

⁶⁰ Tamże, q. 137, a. 1, s. 144.

⁶¹ Tamże, ad 2, s. 145.

czynów⁶². Darowi męstwa odpowiada błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”⁶³.

Zakończenie

Tekst Tomasza o męstwie wydaje się prosty i na pozór nieszczególny. Można tylko stwierdzić, że nie wystarczy go po prostu przeczytać, tak zresztą jak w przypadku całej jego *Sumy*. Potrzebna tu będzie medytacja, a może kontemplacja... Niech za zakończenie starczą więc najpierw słowa Jana XXIII odnoszące się do całości dzieła Akwinaty. Papież życzył sobie, „by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z [jego – E.S.] dzieł oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by (...) coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań (...)”⁶⁴. Do tekstu o męstwie odniósł się także o. J.M. Bocheński: „Rzecz jest dziełem geniusza i bodaj największego znawcy duszy ludzkiej, jakiego wydały dzieje – a dotyczy spraw wiecznych, bo postawy człowieka wobec walki i śmierci. Trzeba więc do lektury przystępować z godną rozumnego człowieka pokorą intelektualną i nie próbować przeciwstawiać rzeczy, po powierzchownym przeczytaniu, swoich własnych poglądów, ale zrobić wysiłek nad zrozumieniem toku rozważań Myśliciela. Bez tego wysiłku nikt z rzeczy nie skorzysta”⁶⁵.

Bibliografia

- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, Męstwo, 2–2, q. 123–140, tłum. i objaśnieniami zaopatrzył ks. S. Bełch, Londyn 1962.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, skrótu dokonał i objaśnieniami zaopatrzył F.W. Bednarski, Warszawa 2006, s. 100–116, 165–167, 258–266, 270–273, 282–283.

⁶² Tamże, q. 139, s. 157.

⁶³ Tamże, a. 2, s. 159.

⁶⁴ Tamże, [słowa papieża Jana XXIII z 16 września 1960 r.] strona tytułowa.

⁶⁵ Tamże, *Uwagi wstępne*, s. 8.

BRAVERY ACCORDING TO SAINT THOMAS AQUINAS

Summary

Basically, the concept of bravery according to Saint Thomas Aquinas belongs to four cardinal virtues and is designed to mitigate our desire to conquer “vis irascibilis”. Thomas Aquinas names it “the power of spirit”. Mainly it has to serve a man in the biggest threats, especially danger of death or health hazard. This virtue can organize our everyday lives teaching us to withstand adversity wisely.

The article is based on *Summa Theologiae*, part 2.2 questions: 123–140. The author distinguishes there two tasks: (1) to withstand the pressure of evil (not succumb to fear) and (2) to attack it, when you need to do so and it is necessary. There will be several virtues helping bravery: generosity, patience, and perseverance. Against them there will be: conceitedness and vanity.

The article of St Thomas seems simple, but it really requires the reader to meditate. Only with such an approach one will discover the treasures of his mind.

Tłum. Ewa Szuszkiewicz

Adam Machowski

Uniwersytet Navarry

CNOTA MĘSTWA
– OD SPRAWNOŚCI MILITARNEJ DO OBYWATELSKIEJ.
WKŁAD MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU
W PRZEJŚCIE OD IDEAŁU WOJOWNIKA
DO IDEAŁU MĘŻNEGO UCZESTNIKA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Grecka „polis” od swoich zanurzonych w dziełach Homera początków aż po historyczny koniec była nierozdzielnie związana z kwestiami natury militarnej. Dlatego nie jest czymś dziwnym, że greccy filozofowie polityki – by wymienić największych, Platona i Arystotelesa – taką wagę przykładali do cnoty męstwa i jej ukształtowania w obywatelach i że ta cnota miała charakter na wskroś wojenny. Sprzyjał temu sam system walki ukształtowany przez wieki, jakim była falanga, polegająca na walce każdego z obywateli ramię w ramię w obronę swej *polis*. U samych początków myśli aretologicznej wręcz utożsamiano męstwo z cnotą w ogóle. Było czymś, czym koniecznie powinien charakteryzować się człowiek – obywatel *polis*.

Na skutek innych uwarunkowań zewnętrznych myśli stoickiej – *Pax Romana* – dochodzi do stopniowego przeformułowania nauki moralnej o cnotie męstwa i akcentowania jej roli także w warunkach pokojowych, kiedy akcja militarna nie była już żywotną koniecznością, a jeśli była, to zajmowały się nią oddziały złożone z profesjonalistów (rzymskie legiony).

Siłą rzeczy więc szukano takich formuł moralnych, które odpowiadałyby na zapotrzebowanie współczesności. I w tym znaczeniu doktryna stoicka stanowi przejście do nowego nauczania o męstwie, jakie już z całą swoją nową siłą wyartykułuje myśl chrześcijańska. Stanie się to wtedy, kiedy na nowo sytuacja zewnętrzna będzie sprzyjać takim, a nie innym rozwiązaniom moralnym.

Mówimy tu o wieku XIII, kiedy Europa chrześcijańska w dużej mierze wykształciła już i ugruntowała nowe, wyłaniające się z chaosu późnej starożytności i wczesnego średniowiecza, organizmy polityczne, zapewniające względny spokój jej mieszkańcom. Kończyła się właśnie bezpowrotnie epoka wojen krzyżowych, a w relacjach wewnątrzpaństwowych przełamana została charakterystyczna dla życia plemiennego i przedpaństwowego w znaczeniu średniowiecznym zasada krwawej pomsty indywidualnej. Co prawda, jej echa można znaleźć jeszcze w nauczaniu Tomasza z Akwinu¹, ale też są to już tylko echa i pamiętać trzeba także, że średniowiecze nie znało monopolu stosowania przemocy w takim rozumieniu, w jakim je wykształciły państwa nowożytnie.

Takie uwarunkowania zewnętrzne powodowały bez wątpienia zapotrzebowanie na nową formułę doktryny moralnej. Ale były też inne uwarunkowania myśli średniowiecznej, równie ważne, a nawet ważniejsze niż te zewnętrzne. To te, które możemy nazwać wewnętrznymi, które zmieniały radykalnie paradygmaty myślenia o moralności. Mowa tu o nieznannej myśli filozoficznej starożytności, a objawionej w Jezusie Chrystusie, religii. Przepojone nią średniowiecze próbuje aplikować ją do realiów życia społecznego. W zakresie męstwa będzie to potrzeba moralnego opisu doświadczenia wielu chrześcijan prześladowanych, a więc męczeństwa; kwestia grzechu i opierania się mu w codziennym życiu, a więc swoistej walki duchowej, najważniejszej dla chrześcijanina; waga kwestii pokoju w wymiarze życia społecznego i indywidualnego, wreszcie pokojowy charakter nauczania Chrystusowego z jego wezwaniami do miłości, nawet nieprzyjaciół, i wielokrotnego prze-

¹ Zob. S. Th., II-II, q. 108.

baczenia nawet wrogom. To wszystko wpływało w sposób znaczący na myśl Akwinaty i na sposób interpretacji dużej części myśli starożytnej dopiero co odzyskanej dla ludzkości. Wiek XIII to przecież czas ożywionej recepcji Arystotelesa, który staje się, nie bez oporów, wielkim autorytetem dla średniowiecznych uczonych.

W sposób oczywisty pojawiły się problemy recepcji myśli Stagiryty w sferze moralnej, co powodowały pierwsze tłumaczenia na łacinę jego dzieł, takich jak *Polityka* czy *Etyka nikomachejska*. Jednym z wielkich, ale nie bezkrytycznych, jego receptorów będzie właśnie Tomasz z Akwinu. Akwinata dokona przeformułowania myśli Mędrca ze Stagiry, niejako przystosuje ją do nowych uwarunkowań i do wymogów Ewangelii. Zmianę tę da się najwyraźniej zauważyć w kontekście cnoty męstwa. Idzie ona między innymi w kierunku, który można określić jako tytułowe przejście od cnoty wojownika do cnoty obywatela.

W opisie cnoty męstwa dokonany przez św. Tomasza możemy zauważyć dwa procesy pozornie ze sobą sprzeczne: depolityzację *polis* i polityzację cnoty. Pierwszy aspekt, dostrzeżony przez takich myślicieli jak Max Weber² czy Hannah Arendt³, pokazuje, że „miasto” średniowieczne doświadcza procesu przejścia od szukania wartości politycznych do szukania wartości ekonomicznych, i to na nich dopiero się konstytuuje nowa siła polityczna. Skutkuje to tym, że moralność traci swój pierwotnie elitarny i ekskluzywny polityczny charakter, jaki miała w starożytności, i staje się egalitarna. W jej zakres wchodzi już to, co indywidualne, i to, co ekonomiczne. Proces ten pokazuje wyraźnie wstęp do części moralnej *Sumy teologicznej*, w którym spotykamy podział *philosophiae moralis* na trzy części: *philosophia monastica*,

² Zob. M. Weber, *Economy and Society*, Berkeley–Los Angeles–London 1968. Warto pod tym względem przeczytać zwłaszcza rozdz. XVI: *The City (Non Legitimate Domination)*, s. 1212–1372, a w nim podrozdział szósty, o charakterystycznym tytule, odpowiadającym prezentowanemu przeze mnie artykułowi: *The Polis as a Warrior Guild versus the Medieval Commercial Inland City*, s. 1359–1363.

³ Zob. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 2011.

philosophia politica i *philosophia oeconomica*⁴. Tego rodzaju moralność domagała się sformułowania na nowo doktryny o męstwie, co może najlepiej widać w przykładach związanych wyraźnie ze swoją epoką, jakich używa Tomasz w opisie tej sprawności. Człowiek mężny, według niego, to już nie tylko ten, który walczy na wojnie, ale także ten, który decyduje się „na przykład usłużyć choremu przyjacielowi mimo obawy zarażenia się chorobą śmiertelną, podjąć się podróży dla zbożnej sprawy mimo obawy zatonięcia okrętu lub napaści zbójców”⁵. Pamiętając o tym, że średniowiecze to epoka wielu chorób zakaźnych i zarazem śmiertelnych oraz czas ożywionego ruchu pielgrzymkowego, nie może nas już dziwić to nowe, pokojowe zastosowanie cnoty męstwa.

Niepolityczne i niemilitarne przeformułowanie cnoty męstwa w procesie „depolityzacji” *polis* współgrało z, wydawałoby się, odwrotnym procesem „polityzacji” cnoty indywidualnej. W mocniej wyartykułowanej niż w przypadku Arystotelesa doktrynie Akwinaty o dobru wspólnym każda cnota może być i jest połączona z dobrem wspólnym, a dopiero dzięki temu połączeniu staje się cnotą doskonalszą, cnotą pełną⁶.

Rzecz jasna, te przeformułowania doktryny Arystotelesa musiały skutkować nowym ujęciem cnoty męstwa. Nie jest już cnotą tak wyraźnie i jedynie wojenną i na wojnę ukierunkowaną, a zauważone i rozwinięte są inne jej aspekty przydatne do życia pokojowego. W doktrynie Tomaszowej staje się cnotą konieczną w życiu codziennym.

⁴ Zob. *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 6: „Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica”. Teksty łacińskie Tomasza z Akwinu cyt. za: *Corpus Thomisticum*, oprac. E. Alarcon, Pamplona 2000, dostępnym także w wersji elektronicznej, <http://www.corpusthomisticum.org/>. Tłum. polskie za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. i oprac. S. Bełch, Londyn 1960; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. i oprac. S. Bełch, Londyn 1960.

⁵ S. Th., II–II, q. 123, a. 5.

⁶ Zob. J.L. Widow Lira, *La naturaleza politica de la moral*, Santiago 2004, s. 8–9, 266–274.

Stąd wyraźny opis cnoty męstwa jako jednej z cnot kardynalnych, której to kategorii nie uwzględnił w swoim nauczaniu Arystoteles. Rozpatrywanie męstwa jako cnoty kardynalnej wskazuje nam, jak jest ono ważne w rozwoju duchowym czy jakimkolwiek innym rozwoju człowieka. Męstwo pozwala kształtować charakter człowieka, tak aby trwał w realizacji zamierzonych celów pomimo trudności i przeciwności. „Artykuł ten daje wyjaśnienie istoty mocy charakteru: nie polega ona na dynamicznej sile łamiącej przeszkody, lecz w pierwszym rzędzie na stałości w realizacji powinności, z narażeniem się nawet na ofiarę z życia. Dobrze to określa Modrzewski: »Męstwo zachowuje w niebezpieczeństwach stałość i przystojność«⁷. Ukazanie męstwa jako cnoty kardynalnej ewidentnie rozszerzało jego wpływ na całokształt życia moralnego człowieka.

Powracając jednak do omawiania męstwa jako sprawności specjalnej, można zauważyć to, co podkreśla wielokrotnie Akwinata, że męstwo nie jest samo w sobie, nie jest jedynie sztuką dla sztuki (choć ten aspekt samodoskonalący jest ważny jak w przypadku każdej cnoty⁸), ale jest nam konieczne do zdobycia jakiegoś dobra poza nim samym⁹, i co ważne, co zaznacza Akwinata, nie jest to dobro pośrednie. Cnota ta jest ukierunkowana na dobro trudne do zdobycia, *bonum arduum* i wśród tych dóbr znajdujemy może przede wszystkim te, które są dobrem wspólnym danej społeczności, a więc pokój, pokojowe współistnienie w danej wspólnotcie. Ale też nie można pominąć tych dóbr w znaczeniu indywidualnym, takich

⁷ S. Bełch, *Objaśnienia tekstu*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo...*, s. 97; cytat z Modrzewskiego podany za Bełchem pochodzi z dzieła: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. C. Bazylik, Wilno 1770, s. 28.

⁸ Zob. S. Bełch, dz. cyt.: „Chodzi, o to, czy mężczyzna dokonuje aktu męstwa po prostu, by być mężczyzną, czyli ponieważ chce być mężczyzną? Św. Tomasz odpowiada: tak! Ktoś dokonuje czynu męskiego, bo »tak powinno być«, bo »tak postępuje człowiek godny«, bo »chcę, wolę być, mężczyzną«, podobnie jest ze wszystkimi cnotami. Budowniczego porywa bezpośrednio dzieło; lekarza dobre użycie wiedzy medycznej; artystę odbicie w materii i realizowanie w niej jego koncepcji; człowiek godziwy wstrzymuje się od czynów niegodnych, by się nie upodlić”.

⁹ S. Th., II-II, q. 125, a. 2, ad 2: „Czyny ludzkie sądzi się głównie z ich celu, jak to wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej. Rzeczą zaś męstwa jest stawianie czoła niebezpieczeństwu śmierci dla dobra”.

jak: zdobycie wiedzy, poszukiwanie prawdy. *Bonum arduum* jako cel cnoty męstwa jest czymś konstytutywnym dla niej, bez tego „dobra trudnego” nie ma sensu być męznym. To dlatego może współczesna cywilizacja, odrzucając to, co trudne, ma takie problemy także ze sformułowaniem tego, czym jest męstwo.

W imię osiągnięcia tych wyższych i zarazem trudnych do zdobycia dóbr Tomasz bardzo świadomie rozszerza zasięg arystotelesowskiej śmierci w imię dobra nie tylko o działania wojenne, ale także o inne okoliczności¹⁰. To później pozwoli Akwinacie zakwalifikować akt męczeństwa jako akt męstwa, i to najwyższy jego przejaw, ale o tym w dalszej części niniejszego przedłożenia.

Nowe spojrzenie na cnotę męstwa wiąże się także z innym niż w starożytności akcentowaniem jego części składowych i cnót mu pokrewnych, podporządkowanych. Akwinata dokładnie rozwija w tym miejscu nauczanie Arystotelesa, wskazując na rozmaite połączenia pomiędzy poszczególnymi odcinkami życia moralnego człowieka. Dostrzegając tę łączność i podporządkowanie jednych cnót drugim, zaznacza także wyraźnie wagę cnót drugorzędnych. W naszym przypadku mówimy o cnotach drugorzędnych w odniesieniu do męstwa. Czyni to wbrew tym, którzy widzieli całkowitą absorpcję i identyczność cnót drugorzędnych z cnotą główną¹¹, i wbrew tym,

¹⁰ S. Th., II–II, q. 123, a. 5, ad 1. Zob. także: *Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 14, n. 10: „Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit circa cuius mortis timorem sit fortitudo. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit circa quod genus mortis sit fortitudo. Secundo ostendit quo ordine se habeat etiam circa omnia genera mortis, ibi, principaliter autem et cetera. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi: in maximo enim et cetera. Dicit ergo primo, quod neque etiam fortitudo est circa mortem quam quis sustinet in quocumque casu vel negotio, sicut in mari vel in aegritudine; sed circa mortem quam quis sustinet pro optimis rebus, sicut contingit cum aliquis moritur in bello propter patriae defensionem. Et eadem ratio est de quacumque alia morte, quam quis sustinet propter bonum virtutis. Sed specialiter facit mentionem de morte in bello, quia in tali negotio ut frequentius homines moriuntur propter bonum”.

¹¹ Por. Piotr Abelard, *Collationes*, Oxford 2001, p. 146: „Fortitudo itaque nobis duabus partibus videtur comprehendi, maganimitate scilicet ac tolerantia”. Por. także: Filip Kanclerz, *Summa de bono*, Berno 1985, s. 823–824. Uwidaczniają się tu wpływy myślenia stoików, którzy każdą cnotę poporządkowywali czterem cnotom kardynal-

którzy nie dostrzegali żadnej łączności pomiędzy np. męstwem a innymi sprawnościami.

To pozwoli także zachować naukę Arystotelesa o męstwie jako cnotie umacniającej człowieka w obliczu zagrożenia śmiercią przy jednoczesnym akcentowaniu innych możliwych zadań tej cnoty, przy współdziałaniu cnot drugoplanowych. Oczywiście otwiera to szerokie pole do wskazywania zadań męstwa albo raczej cnot z nim połączonych w życiu obywatelskim w czasach pokoju, kiedy nie stykamy się z bezpośrednim zagrożeniem śmiercią na polu bitwy. Akwinata tak pisze o cnotach pomocniczych w ramach możliwego podziału każdej cnoty:

Są trzy rodzaje części. I. Części składowe istotne lub integralne (składniki): tak np. ściany, dach i fundamenty są istotnymi składnikami domu. Są części podmiotowe, tu gatunki są częścią danego rodzaju, np. lew i wół są częściami świata zwierzęcego. Oraz części potencjalne: tak np. siła odżywcza i siła zmysłowa są częściami duszy. Stosownie do tego można mówić o trojakich częściach jakiejś cnoty. I tak do części składowych należą wszystkie właściwości konieczne do pełni funkcyjnej danej cnoty. (...) Części podmiotowe (...) to nic innego, jak różne jej gatunki. (...) Częściami potencjalnymi jakiejś cnoty są inne cnoty z nią się łączące. Cnoty te spełniają pewne funkcje pomocnicze w materii drugorzędnej i nie mają one całej mocy, jaką ma cnota główna, z którą się łączą¹².

Wagę cnot pomocniczych, jak tłumaczy wyrażenie *adiunctae* Stanisław Belch, wskazuje fakt, że kierują i formują one nasze działanie względem sytuacji lub rzeczywistości, do których nie odnosi się cnota główna *sensu stricte*, a więc cnota męstwa. Są one także potrzebne, aby człowiek mógł odpowiednio zareagować na różne inne sytuacje, które niesie życie, a które przecież nie niosą bezpośredniego zagrożenia śmiercią. Nie są więc tylko

nym, a finalnie mądrości. Por. J. Müller, *In War and Peace: The virtue of Courage in the Writings of Albert the Great and Thomas Aquinas*, w: *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Ethics 1200–1500*, red. I.P. Bejczy, Leiden–Boston 2008, s. 78–90; zob. S. Th., I–II, q. 61, a. 3.

¹² S. Th., II–II, q. 48, a. 1.

jakimś niewiele potrzebnym dodatkiem do cnoty męstwa albo jedynie jakimś ogólnym i czasem występującym uwarunkowaniem cnoty głównej¹³.

Inną znamioną i cenną uwagą Akwinaty jest ta, że cnoty pomocnicze nie potrzebują – by nie powiedzieć nawet, nie powinny mieć – siły cnoty głównej, dlatego cnoty pokrewne męstwu *non habent totam potentiam principalis virtutis*. Oczywiście jest, że sytuacja bezpośredniego zagrożenia życia jest wyjątkowa i wymaga od człowieka większego przygotowania i większej siły odpowiedzi niż sytuacji, z którymi będą się spotykać cnoty pokrewne. Źle pewnie by było, gdybyśmy w sytuacjach innych używali tej samej siły, zaciekłości czy gniewu, potrzebnych w sytuacji konieczności narażenia życia¹⁴.

Ale o wadze cnot pomocniczych może świadczyć także to, że Akwinata widział możliwość, iż mogą stać się częścią integralną cnoty męstwa i że zawsze w jakiś sposób są z męstwem połączone. „Oba te czynniki, zastosowane tylko do własnej materii męstwa, będą jego częściami składowymi, a odniesione do każdej innej materii trudnej, będą odrębnymi cnotami, łączącymi się jednak z męstwem jako czymś naczelnym”¹⁵. W ten sposób może się zdarzyć, że cnota pokrewna męstwu, wystarczająca do realizacji mniejszego moralnego celu, nagle staje wobec radykalnego niebezpieczeństwa, wobec zagrożenia śmiercią, i wówczas staje się częścią integralną męstwa¹⁶. Widać to choćby na przykładzie cnoty cierpliwości.

Cierpliwość znosi nie tylko niebezpieczeństwa śmierci – czego dotyczy męstwo – bez zbytejnego smutku, lecz ponadto wszystko w ogóle, co trudne lub niebezpieczne. W pierwszym wypadku jest integralnym

¹³ Zob. J. Müller, dz. cyt., s. 86–87.

¹⁴ Tu można tylko zrobić drobną uwagę do zaciekłości debaty publicznej w Polsce, kiedy często bez uzasadnienia i podstaw używa się skrajnych argumentów czy reaguje się w sposób bardzo skrajny.

¹⁵ S. Th., II–II, q. 128, a. 1.

¹⁶ Jako przykład mogą posłużyć historie Polaków ratujących w czasie II wojny światowej mniejszość żydowską, a zagrożonych tym samym karą śmierci, w wielu przypadkach pomimo wcześniejszej trudnej relacji z tą mniejszością; relacji, którą by można opisać w kategoriach tolerancji negatywnej, postulowanej przez Tomasza z Akwinu.

składnikiem męstwa, w drugim zaś cnotą odrębną, ale złączoną z męstwem¹⁷.

I nie ma chyba lepszego sposobu na pokazanie prawdy o konieczności cnot pomocniczych i ich wagi jak to, że Akwinata zaleca je samym męczennikom (mowa tu o cnotcie cierpliwości) i to nie jako istniejące już w obrębie cnoty męstwa, ale oddzielnie, jako cnoty współtowarzyszące mu jednocześnie. Tak Tomasz z Akwinu zaleca cnotę cierpliwości. Jak powiedziano w zagadnieniu poprzednim, pierwszorzędnym aktem męstwa jest wytrzymanie, a drugorzędnym natarcie; męczeństwo jest aktem wytrzymałości. A ponieważ w tym pierwszorzędnym akcie, a więc w wytrzymaniu, pomaga męstwu cierpliwość, przeto męczennikom zalecana jest równocześnie z męstwem cierpliwość¹⁸.

Specjalną uwagę w tej części mojego wystąpienia pragnę poświęcić cnotcie, której dziś nadaje się szczególne znaczenie, a więc cierpliwości czy tolerancji. Jest to umiejętność znoszenia tego, co trudne w relacjach międzyludzkich, tak potrzebna nam w dzisiejszych czasach. Co niezwykle charakterystyczne, dzisiejsze teorie moralne nie opierają tolerancji na męstwie czy na miłości, tak jak św. Tomasz. Można zauważyć coś zupełnie przeciwnego: ta sprawność jest budowana na czymś zgoła przeciwnym – na strachu, co wyraźnie odrzuca Akwinata w *Sumie teologicznej*¹⁹. Na strachu

¹⁷ S. Th., q. 128, a. 1, ad 4. „Ad quartum dicendum quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quae est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quaecumque alia difficilia seu periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. In quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius”.

¹⁸ S. Th., II-II, q. 124, a. 2, ad 3: „actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur”.

¹⁹ S. Th., II-II, q. 125, a. 2, ad 2: „Rzeczą zaś męstwa jest stawianie czoła niebezpieczeństwu śmierci dla dobra. Natomiast kto wystawia się na śmierć, by uniknąć zależności lub czegoś przykrego, został zwyciężony przez bojaźń, która jest przeciwieństwem męstwa. Stąd to Filozof mówi: »śmierć dla uniknięcia nędzy (...) lub czegoś smutnego nie jest dowodem męstwa, lecz raczej bojaźliwości, gdyż ucieczka przed trudem jest miękkością«. Polski komentator tego fragmentu *Sumy teologicznej* dodaje: „Samobójstwo

wyimaginowanym o to, że ktoś będzie chciał narzucać społeczności swój punkt widzenia przemocą, choć wydaje się, że obecnie jedyną siłą, jaka jest zdolna to uczynić, są pewnie sami zwolennicy radykalnie pojętej tolerancji; albo na strachu rzeczywistym, jako cofanie się przed potencjalnym konfliktem, co można zaobserwować w relacjach z różnymi mniejszościami. Tolerancja tego rodzaju już nie szuka wyższego dobra i nie tyle jest budowana na bazie męstwa czy miłości bliźniego, ile na niewierze we własną wartość. „Rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód krępujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstępieniem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia”²⁰. Swoista pedagogika strachu albo pedagogika wstydu, jakiej poddane są społeczeństwa Zachodu, wydaje owoce w postaci tej tolerancji, która wręcz neguje własną podmiotowość, aby uznać za równouprawnione i równe sobie wszelkie poglądy i zachowania. Wizja Akwinaty jest odmienna, jest to znoszenie trudności i przeciwności w imię czegoś wyższego, czegoś trudnego, lecz wartościowego, owego *bonum arduum*²¹, i w imię miłości bliźniego. Tak, wszak jak zaznacza Akwinata, *patientia vel tolerantia* są co do formy dziełem miłości. I pozwalają nam miłować innych pomimo smutku, jaki odczuwamy na widok nieraz wielkich podziałów, których doświadczają współczesne społeczeństwa.

Dlatego też konieczna jest jakaś cnota, która by podtrzymywała dobro rozumu przeciw smutkowi, by mianowicie rozum tej namiętności nie uległ. Rola tę spełnia właśnie cierpliwość. Dlatego Augustyn mówi, że „cierpliwość ludzka jest tym, dzięki czemu znosimy zło z równowagą umysłu – to jest wolni od zaburzeń ze strony smutku – po to, byśmy, na skutek znieprawienia umysłu, nie odступili od dobra, poprzez które

jest typowym przykładem ucieczki przed trudami życia lub konsekwencjami czynu” (S. Bełch, dz. cyt., s. 101).

²⁰ S. Th., II–II, q. 123, a. 3.

²¹ Zob. S. Th., II–II, q. 128, a. 1: „Co do tego Cycero wymienia cierpliwość, o której mówi, że »jest dobrowolnym i długotrwałym wytrzymaniem trudnych przeciwności dla celów szlachetnych lub pożytecznych«. „Unde dicit quod *patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpassio*”.

dochodzimy do dóbr większych”. Dlatego oczywistym jest, że cierpliwość jest cnotą²².

Konieczność tolerancji jako możliwości współistnienia pomimo dzielących nas różnic Akwinata odnosił nie tylko do kwestii wiary. W *Komentarzu do „Metafizyki”* Arystotelesa rozszerza myśl Stagiryty o konieczność uwzględniania różnorodnych opinii w badaniu filozoficznym o myśl w duchu chrześcijańskim. Mówi mianowicie o konieczności uszanowania opinii innych, jako kryterium podając jedynie wartość ich prawdziwości bez kierowania się niechęcią czy przychylnością. Jednak miłować mamy zarówno tych, których opinię przyjmujemy, jak i tych, których opinię odrzucamy.

Sed, quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt. Sed tamen oportet nos *persuaderi a certioribus*, idest sequi opinionem eorum, qui certius ad veritatem pervenerunt²³.

Wspomnienie o konieczności miłowania także tych, których opinie odrzucamy, to oczywiście już wyraźny wpływ myśli chrześcijańskiej, która doda do myśli starożytnej o męstwie analizę męczeństwa jako najwyższej postaci męstwa. I tu także uwidacznia się wpływ postrzegania męstwa jako wytrzymywania trudności, wszak męczennicy to ci, którzy trwają przy wierze, doświadczając największego zła. Pojawia się tu także wątek swoistej walki duchowej, którą toczą, i temat ten łączy się z pojmowaną ogólnie walką duchową chrześcijanina oraz z ukazaniem męstwa jako cnoty kardynalnej,

²² S. Th., II–II, q. 136 a. 1: „Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod *patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus*, idest sine perturbatione tristitiae, *ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus*. Unde manifestum est patientiam esse virtutem”.

²³ *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 9, n. 14.

a więc jednej z czterech sprawności potrzebnych do uzyskania innych cnót. Analiza tych aspektów cnoty męstwa uwydatniała jego potrzebę nie tylko w czasach wojny, ale w praktyce dnia codziennego.

Heroizm nie polega tylko na podjęciu się śmierci. Życie codzienne, gdy się jest zanurzonym w zepsuciu, gdy niebezpieczeństwo grozi zewsząd, życie uczciwego człowieka, ojca, matki czy czyjekolwiek, wymaga wysiłku heroicznego; wtedy posiadana miłość wlana, którą ma każdy, kto ma stan łaski uświęcającej, instynktownie zwraca się do Boga o pomoc, która do nas przychodzi jako dar Ducha Świętego²⁴.

W sposób oczywisty na Tomaszowe rozumienie kwestii męstwa wpłynęło wielowiekowe doświadczenie Kościoła, jakim było męczeństwo jego wiernych. Akwinata bardzo wyraźnie kwalifikuje męczeństwo jako najwyższy akt cnoty męstwa²⁵. I to rozszerzenie arystotelesowskiego męstwa na chrześcijańskie męczeństwo niesie za sobą także wyraźniejsze wskazania, że cnota męstwa nie dotyczy jedynie zagrożenia śmiercią na wojnie. Widać to w zapytaniach w artykule 5 kwestii o męstwie:

Za męstwo czci się głównie męczenników, a ci nie odznaczyli się w sprawach wojennych. Wobec tego męstwo nie polega w swej istocie na należyтым stosunku do niebezpieczeństwa śmierci grożącej na wojnie²⁶.

Co prawda, w odpowiedzi na trudność sam Akwinata odpowiada, że nie zaprzecza to pogładowi Arystotelesa piszącego o śmierci na wojnie²⁷, ale widać wyraźnie, że chodzi tu o inny rodzaj wojny i walki, niż ten mający miejsce w czasie działań zbrojnych. Św. Tomasz wraz z całym chrześcijań-

²⁴ S. Belch, dz. cyt., s. 109.

²⁵ Zob. J. Müller, s. 90–96; L.H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany 1990, s. 129–143.

²⁶ S. Th., II–II, q. 123, a. 5, a. 1.

²⁷ S. Th., II–II, q. 123, ad I: „Męczennicy wytrzymują ataki na ich osobę dla dobra najwyższego, którym jest Bóg – dlatego ich męstwo jest tak chwalebne. Ich męstwo jest także męstwem wojennym, stąd św. Paweł pisze o nich: »mężni stali się w wojnie«”.

stwem zmienił więc ideał „śmierci błogosławionej” (*bona mors*): ze śmierci w obronie *polis* na śmierć w obronie wiary.

Rozszerzenie arystotelesowskiej kwestii męstwa na męczeństwo ma także wpływ na rozumienie tej cnoty w innych uwarunkowaniach, gdzie nie wchodzi w grę ani śmierć podczas boju, ani śmierć męczeńska. Tomasz z Akwinu, aby uzasadnić męczeństwo jako męstwo, rozszerza kategorię wojny na życie indywidualne człowieka. Pisze o wojnie w znaczeniu ogólnym, takim, jakie znamy i przyjmujemy powszechnie, i o „wojnie indywidualnej”. To ostatnie określenie jest zastosowane przez Akwinatę nie tylko w sprawie męczeństwa, ale także w sprawach cywilnych: Pojęcie „sprawiedliwa wojna” może mieć dwojakie znaczenie: ogólne, dotyczące żołnierzy walczącej armii, oraz indywidualne, gdy na przykład sędzia lub inna osoba, nawet prywatna, trzyma się wiernie słuszności, pomimo że grozi miecz lub inne niebezpieczeństwo, nawet śmiertelne. Zadaniem cnoty męstwa jest dostarczyć duchowi mocy przeciw niebezpieczeństwom śmierci, spowodowanej wojną powszechną i indywidualną, którą można objąć wspólnym mianem wojny w ogóle. Męstwo zatem dotyczy, jako właściwego sobie przedmiotu, niebezpieczeństwa śmierci na wojnie, branej w ogólnym tego słowa rozumieniu. Jednakże człowiek mężny zachowuje się należycie także we wszystkich innych niebezpieczeństwach śmierci. Dzięki tej cnocie może na przykład usłużyć choremu przyjacielowi mimo obawy zarażenia się chorobą śmiertelną czy podjąć się podróży dla zbożnej sprawy mimo obawy zatonięcia okrętu lub napaści zbójców²⁸. Myśl tę rozwija Akwinata w odpowiedzi szczegółowej na zapytanie o potrzebę cnoty męstwa w sprawach cywilnych, ponownie używając sformułowania „wojna indywidualna”, *bellum particulare*.

Sprawy społeczności domowej i cywilnej odróżnia się od wojennych, gdy mowa o wojnie w znaczeniu powszechnym. Wszakże również w życiu społecznym może człowiek być narażony na niebezpieczeństwo śmierci

²⁸ S. Th., II–II, q. 123, a. 5.

ci, pochodzącej z walki indywidualnej; toteż i tutaj może występować męstwo, brane w ścisłym znaczeniu²⁹.

Tę wojnę indywidualną możemy rozumieć jako swoistą bitwę duchową, towarzyszącą zwykłemu życiu chrześcijanina. Bitwę o wytrwanie w dobru w obliczu zła. Taką bitwę toczy każdy, także niechrześcijanin, w swoim codziennym życiu. Stąd potrzeba męstwa w życiu obywatelskim, czegoś, co moglibyśmy nazwać „odwagą cywilną”. I rzeczywiście sformułowanie *fortitudo civilis* pojawia się u Akwinaty dużo częściej niż u Arystotelesa właśnie w zestawieniu z męstwem męczenników. O ile jednak męstwo męczenników jest motywowane miłością i wiarą, to męstwo obywateli jest motywowane pragnieniem obrony sprawiedliwości:

(...) in actu fortitudinis duo sunt consideranda. Quorum unum est bonum in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiae Dei, quae est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom. III. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis firmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicentem³⁰.

Tak właśnie należy zdefiniować cnotę męznego obywatela – jako zdolność do obrony dobra wspólnego, do obrony sprawiedliwości nawet za dużą,

²⁹ S. Th., q. 123, a. 5, ad 2.

³⁰ S. Th., II-II, q. 124 a. 2 ad 1: „W akcie męstwa należy wziąć pod uwagę dwa elementy: dobro, w którym mężny jest umocniony – i to jest celem męstwa, oraz nieustępliwość wobec przeciwności na drodze w osiągnięciu tego dobra – i na tym polega istota męstwa. I jak męstwo cywilne wzmacnia ducha człowieka w sprawiedliwości ludzkiej, dla zachowania której wytrzymuje niebezpieczeństwo śmierci, tak męstwo wlane przez łaskę umacnia ducha człowieka w dobru »sprawiedliwości Bożej«, która jest »przez wiarę w Jezusa Chrystusa«, jak mówi *List do Rzymian*. Tak więc męczeństwo ma się do wiary jak środek do celu, w którym człowieka utrwała, a do męstwa ma się jak do swego bezpośredniego źródła”.

czasem największą cenę. Taki obywatel nigdy nie milczy, nie pozostaje obojętny, gdy widzi dziejącą się niesprawiedliwość nawet za cenę utraty dobrego imienia, stanowiska czy wpływów. Tomasz z Akwinu wielokrotnie podkreślał w swoich dziełach potrzebę oporu, biernego i czynnego, wobec tyrańskich zakusów władzy popełniającej niesprawiedliwość³¹. W tych fragmentach możemy też spotkać obraz męznego obywatela. Ale opis męczeństwa jako najwyższego aktu męstwa miał jeszcze jeden efekt. Jako że męczennicy to ci, którzy doznawali ataku, cierpienia, a nigdy nie atakowali, spowodowało to wyraźniejsze zaakcentowanie – w porównaniu z Arystotelesem – kwestii wytrzymywania, obrony, bardziej niż spraw związanych z siłą atakującą jako składnikiem męstwa. *Sustinere* (wytrzymywanie) jest odtąd dużo ważniejsze niż *aggredi* (atakowanie), a nawet staje się esencją cnoty męstwa. Myśl tę, co prawda, można spotkać raz wyrażoną, aczkolwiek nie tak dosłownie (Arystoteles pisze jedynie o uczuciach strachu i odwagi), w *Etyce nikomachejskiej*, ale Tomasz z Akwinu opisze to już bardzo szeroko i wnikliwie. Jednym z potwierdzających to fragmentów jest ten z *Sumy teologicznej*:

(...) principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur³².

Jak widać już choćby z powyższego fragmentu, akcentowanie pasywnego uczucia doznawania strachu i wytrzymywania wobec niebezpieczeństwa

³¹ Zob. np. *De regno*, lib. 1, cap. 11.

³² S. Th., II–II, q. 124, a. 2, ad 3. Zob. także: S. Th., II–II, q. 124, a. 2, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda. Quorum unum est bonum in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiae Dei, quae est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom. III. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis firmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicentem”.

w cnocie męstwa powodowało też, siłą rzeczy, większe – niż w przypadku Arystotelesa – zainteresowanie cnotą pomocniczą cierpliwości – tolerancją³³. Stąd dzielność obywatela według Akwinaty to także znoszenie trudności współistnienia z kimś drugim w imię miłości bliźniego i ochrony dobra wspólnego.

Akcentowanie męczeństwa jako najwyższego wymiaru męstwa podkreślało to, o czym już wspominaliśmy w niniejszym artykule – celowość cnoty męstwa czy cierpliwości, czyli ich powiązania z miłością jako naczelną z cnot chrześcijańskich. Św. Tomasz napisze nawet, że bez miłości męczeństwo nie ma sensu i nie jest niczym zasługującym:

(...) ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet³⁴.

Z powyższego przedłożenia widać wyraźnie wpływ myśli średniowiecznej, a w szczególności wpływ nauczania Tomasza z Akwinu, na nowe podejście do kwestii męstwa i zadań mu postawionych. Dorobek moralistyki wieków średnich wpisuje się w historię przemian w myśleniu o moralności i stanowi jej logiczną i nieodzowną część. Dlatego badanie średniowiecznej doktryny o cnocie męstwa pozwala nam lepiej zrozumieć różnice pomiędzy moralnością starożytnych a moralnością nowożytną, co może najwyraźniej widać na przykładzie cnoty męstwa. Stąd tak ważne wydaje się badanie myśli Akwinaty w tym względzie.

³³ Zob. S. Th., II–II, q. 124, a. 2, ad 3: „principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur”.

³⁴ S. Th., II–II, q. 124, a. 2, ad 2.

Bibliografia

- Abelard P., *Collationes*, Oxford 2001.
- Arendt H., *La condición humana*, Barcelona 2011.
- Bełch S., *Objaśnienia tekstu*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, Londyn 1960, s. 93–110.
- Kanclerz F., *Summa de bono*, Berno 1985.
- Modrzewski A.F., *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. C. Bazylik, Wilno 1770, <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/o-poprawie-rzeczypospolitej.html>.
- Müller J., *In War and Peace: The virtue of Courage in the Writings of Albert the Great and Thomas Aquinas*, w: *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Ethics 1200–1500*, red. I.P. Bejczy, Leiden–Boston 2008, s. 77–99.
- Tomasz z Akwinu, *Corpus Thomisticum*, oprac. E. Alarcon, Pamplona 2000, www.corpusthomisticum.org/.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. i oprac. S. Bełch, Londyn 1960.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. i oprac. S. Bełch, Londyn 1960.
- Weber M., *Economy and Society*, Berkeley–Los Angeles–London 1968.
- Widow Lira J.L., *La naturaleza política de la moral*, Santiago 2004.
- Yearley L.H., *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany 1990.

THE VIRTUE OF THE COURAGE
– FROM THE MILITARY ABILITY TO CIVIC ABILITY.
THE CONTRIBUTION OF THOMAS AQUINAS
IN THE TRANSITION FROM THE IDEAL OF THE WARRIOR
TO THE IDEAL OF THE COURAGEOUS PARTICIPANT
OF SOCIAL LIFE

Summary

Thomas Aquinas was one of the most important intellectuals in the history of moral philosophy. His thought is significant in the transition of moral doctrine

between the Antiquity and Modern Age, also in the case of the virtue of courage. Clearly his doctrine reflects the change of times. Several exterior conditions, as long time of the relative peace in XIII century in Europe, the increase of the medieval cities caused other perspective for consideration about the virtue of courage than Greek's *polis*.

The most important of the internal condition for Aquinas' thought was Christian religion with the importance of peace, because Thomas Aquinas interpreted the thought of Aristotle with changes. The influence of the concept of courage as the gift of the Holy Spirit and the martyrdom as the highest act of courage also alters the perspective.

A new transition of the virtue of courage, as cardinal virtue, changed the thought of this virtue from an only specific and military to a virtue that is necessary in time of peace, too. It is important too, the fact that every virtue cardinal is essential to moral growth of the person in every field.

Aquinas writing about courage as a virtue also saw the role of auxiliaries virtues – among them, the patience or tolerance is the most important. The importance of this virtue is caused by a change of emphasis; from courage as synonym of attack to courage as an ability of endurance and defence.

Fortitudo civilis according to Aquinas is the virtue of defence of common good. With patience – tolerance can make the social life possible in the middle of the difficulties and differences. His purpose is the justice and love to everyone.

All of the changes, in comparison with the Greek ancient philosophy, caused that virtue of courage and his auxiliaries virtues are useful for social life, not only for war.

Thum. Adam Machowski

**DŁUGOMYŚLNOŚĆ
JAKO SPRAWNOŚĆ MORALNA**



Marek Nowak
Uniwersytet Warszawski

DŁUGOMYŚLNOŚĆ SĄSIADKĄ CIERPLIWOŚCI

Ten tekst będzie w dużej mierze poświęcony problematyce uczuć, gdyż dotyczy cnót pokrewnych męstwu, a jest to cnota prowadząca do właściwego przeżywania lęku i odwagi. W jednym z tekstów poświęconych związkowi między cnotami i uczuciami św. Tomasz napisał, powołując się na św. Augustyna:

Jeśli wola jest przewrotna, przewrotne też będą poruszenia uczuciowe, natomiast jeśli wola jest właściwie nastawiona, uczucia będą nie tylko nienaganne, ale godne pochwały. Lecz cnota obyczajowa nie wyklucza niczego, co jest godne pochwały, a więc nie wyklucza także uczuć, które tym samym mogą jej towarzyszyć¹.

Widać, że życia uczuciowego nie da się oddzielić od funkcjonowania cnót obyczajowych (zwłaszcza męstwa i umiarkowania), co więcej: odgrywają one w owym życiu kapitalną rolę.

Jak już wcześniej wspomniałem, męstwo jest cnotą, której przedmiotem jest obawa i odwaga – omawiana sprawność ma za cel wprowadzenie rozumnej miary w przeżywanie owych uczuć, tak aby wola nie cofnęła

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *Sprawności*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1965, s. 120.

się w dążeniu do dobra, które jest wskazane przez rozum². Z kolei cnota umiarkowania ma moderować przeżywanie uczuć dążących do przyjemności. Rozumnej kontroli przez tę cnotę ma podlegać również uczucie smutku, które powstaje wtedy, gdy brakuje przyjemności³.

Jeśli idzie o cnoty pokrewne cnotom kardynalnym, to nie można z góry wykluczać, że mogą one odnosić się do innych władz (w tym również uczuć), niż te, które są ich zasadniczą materią. Można podać tutaj przykład cnoty powściągliwości, która jest cnotą pokrewną cnotie umiarkowania, jednak jej właściwym podmiotem jest władza woli. Ma ona za zadanie takie pokierowanie władzą pożądania umysłowego, aby nie uległa wpływom silnych uczuć pożądliwych⁴. Jednak omawiając cnoty pokrewne w stosunku do cnoty zasadniczej (kardynalnej), warto ukazać związki z podstawową grupą uczuć, które są jej przypisane.

Rola uczuć w życiu moralnym

Ks. Mirosław Mróz w książce *Człowiek w dynamizmie cnoty* zwrócił uwagę na różnego rodzaju skrajności, które dotyczą pojmowania roli uczuć w życiu moralnym. Jedną z owych skrajności jest emocjonalizm, który polega na tym, że „intuicja irracjonalna stanowi podstawowe lub jedyne źródło poznania”⁵. Jednym z ważniejszych inspiratorów współczesnego emocjonalizmu był Rousseau, którego światopogląd charakteryzował się indywidualizmem i odrzuceniem wielu dotychczasowych norm rządzących życiem społecznym. Jego sposób myślenia wywarł duży wpływ na mentalność

² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. ks. S. Belch, Londyn 1962, s. 16–17.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Belch, Londyn 1963, s. 13. Robert Miner sugeruje, że same uczucia są nie tyle przedmiotem cnot obyczajowych, ile raczej materią, której cnota dotyczy (*materia circa quam*) – R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of „Summa Theologiae” 1a2ae 22–48*, Cambridge–New York 2009, s. 287–288.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie...*, s. 188.

⁵ Ks. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 337.

romantyczną, gdzie prymat uczucia w życiu moralnym człowieka doprowadził do „nadania terminowi »uczucie« nowego znaczenia, zaczęto bowiem w nim upatrywać naczelną motor i podstawową normę całego postępowania człowieka. Sądy wartościujące zaczęły podlegać normie uczuciowej: o tym co jest dobre, a co złe jako ostateczna instancja decydował poziom ludzkich emocji i przeżyć”⁶.

Drugą skrajnością jest postawa skrajnej nieufności wobec roli uczuć w życiu moralnym człowieka, która znalazła swój wyraz w filozofii stoickiej. Zenonowi z Kition można przypisać postawę skrajnego dystansu względem emocjonalnego aspektu ludzkiej natury. Twórca stoicyzmu w świecie uczuć widział siłę, która nie dawała się opanować za pomocą rozumu i dlatego w sferze przeżyciowej doszukiwał się czegoś, co może uniemożliwić zdolność świadomego kierowania życiem moralnym. W związku z tym postulował ideał *apatēi*, który polegał na wygaszeniu uczuć i namiętności – według takiej koncepcji szczęście miało polegać na wolności od doznawania poruszeń emocjonalnych. Niektórzy późniejsi stoicy swoje postulaty formułowali w sposób znacznie bardziej umiarkowany, jednak atmosfera nieufności pozostała żywa. Innym nurtem akcentującym dystans względem roli uczuć w życiu moralnym był kantyizm – filozof z Królewca starał się wykluczyć z obszaru etyki motywację polegającą na poszukiwaniu szczęścia oraz poszukiwaniu zadowolenia⁷.

Obie opisane skrajności nie mogą być uznane za właściwą wizję życia moralnego, gdyż nie uwzględniają całościowo ujętej natury człowieka. Podejście negujące rolę uczuć w życiu moralnym jest próbą wykreślenia istotnego aspektu ludzkiej natury i jej okaleczeniem. Z drugiej strony w przypadku podejścia emocjonalistycznego można widzieć niejako postulat doprowadzenia do „swoistej atrofii władz umysłu”⁸. Wizja św. Tomasza jest próbą odnalezienia właściwej równowagi, która bazuje na określonej koncepcji ludzkiej natury. Uczucia muszą zostać uznane za istotny element

⁶ Tamże, s. 339.

⁷ Tamże, s. 341.

⁸ Tamże, s. 341–342.

życia moralnego, gdyż zajmują niedające się zanegować miejsce w ludzkiej naturze, choć nie można stawiać ich ponad intelektem i wolą. Akwinata docenił ich rolę i postanowił wpisać świat ludzkich emocji w ramy systematycznego wykładu swojej etyki⁹.

Jak zauważa ks. prof. Mróz, przed św. Tomaszem wykładowi koncepcji uczuć w średniowiecznej literaturze filozoficznej i teologicznej poświęcano niewiele uwagi, a autor *Sumy teologicznej* poświęcił owej problematyce ponad 20 kwestii i uczynił ten opis ważnym elementem swojego traktatu opisującego czyny ludzkie¹⁰.

Aby przedstawić we właściwym świetle Tomaszową koncepcję uczuć, trzeba ukazać ich miejsce w naturze człowieka. W wizji stworzonej przez Akwinatę uczucia są uznane za jedną z władz duszy. Trzeba oczywiście pamiętać, że nie mamy tu do czynienia ani z antropologią platońską, ani kartezjańską, które ujmują byt ludzki w kategoriach dualistycznych. Dusza jest pojmowana jako forma, a więc element przenikający się z ciałem, nie przeciwstawny jemu, a nawet jako czynnik, który wręcz organizuje ciało i sprawia, że ciało, np. ludzkie, jest ciałem specyficznie ludzkim¹¹.

Określenie „władze” w odniesieniu do duszy jest odpowiednikiem łacińskiego słowa *potentiae*, zatem oznacza jakąś moc i władzę, ale zarazem może ono oznaczać swego rodzaju potencjalności, możliwości rozwojowe. Wśród władz duszy trzeba wymienić władze wegetatywne, które odpowiadają za odżywianie, wzrost i zdolność rozmnażania. Innymi władzami są te, które odpowiadają za zdolność poznania zmysłowego, uczucia zaś w tym systemie odpowiadają za zmysłową zdolność pożądarkczą, czyli motywującą. Z kolei wola jest umysłową władzą pożądarkczą, a hierarchię władz niejako wieńczą dwie władze intelektualne, którymi są intelekt bierny oraz intelekt czynny¹².

⁹ Tamże, s. 343.

¹⁰ Tamże, s. 342–343.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, cz. 1, tłum. P. Belch, Londyn 1980, s. 32–38.

¹² Ks. M. Mróz, dz. cyt., s. 345.

Św. Tomasz dzieli uczucia na dwie grupy. Najpierw pozwolę sobie wymienić ich nazwy łacińskie, a następnie podam różne propozycje polskiego przekładu. Owe dwie grupy uczuć noszą nazwy: *appetitus concupiscibilis* oraz *appetitus irascibilis*. Propozycje polskich tłumaczeń brzmią następująco: *appetitus concupiscibilis* można tłumaczyć jako „uczucia pożądliwe” (Woroniecki), „zmysłowa władza pożądliwa” (Bełch), „popęd zasadniczy” (Bardan), „pragnienie przyjemności” (Terruwe-Baars); *appetitus irascibilis* zaś można tłumaczyć jako „uczucia popędliwe” (Woroniecki), „zmysłowa władza gniewliwa” (Bełch), „popęd zdobywczy” (Bardan), czy też „pragnienie przydatności” (Terruwe-Baars)¹³. Podczas rozmów i wykładów zetknąłem się również z określeniami „uczucia pędu do przyjemności” oraz „uczucia pędu do walki”.

Akwinata wszystkie uczucia (z jednym tylko wyjątkiem!) grupuje w pary, z których jedno wyraża swojego rodzaju aspekt pozytywny, a drugie negatywny (używając określenia „pozytywny” i „negatywny”, nie mam na myśli wartościowania moralnego, ale jedynie aspekt psychicznego odczucia). Uczucia popędu zasadniczego (do przyjemności) to miłość i nienawiść (nie chodzi tu o cnotę ani o wadę), pożądanie i wstręt, radość-przyjemność oraz ból-smutek. Uczucia popędu zdobywczego to nadzieja i rozpacz (znow nie chodzi o cnotę i o wadę), odwaga i bojaźń oraz nieposiadający pary gniew¹⁴.

Miłość i pożądanie są uczuciami skłaniającymi do tego, co jest rozpoznane jako dobro przyjemne, nienawiść i wstręt zaś motywują do ucieczki od tego, co jest nieprzyjemne. Radość-przyjemność powstaje w przypadku osiągnięcia dobra przyjemnego, a ból-smutek jest odczuciem frustracji. Nadzieja i odwaga są uczuciami motywującymi do walki o dobro trudne,

¹³ A.A. Terruwe, C.W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, Poznań 1987, s. 27.

¹⁴ Ks. M. Mróz, dz. cyt., s. 346.

natomiast rozpacz i lęk są reakcją na piętrzące się nadmierne trudności. Gniew jest reakcją na zło¹⁵.

Jeśli idzie o wskazanie swoistego pierwszeństwa uczuć, to Akwinata wskazuje na pierwszorzędną rolę uczuć popędu do przyjemności, czyli popędu zasadniczego:

Uczucia przynależne do popędu zasadniczego odnoszą się po prostu do dobra jako dobra; uczucia należące do popędu zdobywczego do dobra z pewnym zastrzeżeniem, a mianowicie do dobra trudnego. Ponieważ dobro w pierwszym znaczeniu jest wcześniejsze od dobra w drugim znaczeniu, wydaje się, że uczucia przynależne do popędu zasadniczego wyprzedzają uczucia należące do popędu zdobywczego¹⁶.

Powyższą zasadę można skomentować w sposób następujący: zasadniczym celem dążenia uczuć jest dobro przyjemne, a uczucia gniewliwe mają pomóc w usunięciu przeszkód, które utrudniają osiągnięcie owego celu. Wśród uczuć popędu zasadniczego pierwszeństwo ma miłość, gdyż ona kieruje do upragnionego dobra (ona jest przyczyną wszystkich innych uczuć), a pierwszorzędnym uczuciem popędu zdobywczego jest nadzieja¹⁷.

Autor *Sumy teologicznej* przeciwstawia się pogładowi filozofów, którzy postulują, aby uczucia nie występowały u ludzi cnotliwych¹⁸. Akwinata dodaje niezwykle ważne stwierdzenie:

Jeśli przez uczucia rozumie się nieuporządkowane poruszenia namiętności, to jasne, że uczucia takie nie mogą istnieć w człowieku cnotliwym w tym znaczeniu, by na nie po namyśle pozwalał, jak to twierdzili stoicy. Jeśli zaś przez uczucia rozumiemy wszelkie poruszenia pożądania zmy-

¹⁵ O.F. Bednarski, *Objaśnienia*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 282; A.A. Terruwe, C.W. Baars, dz. cyt., s. 29–33; ks. M. Mróz, dz. cyt., s. 346.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 39.

¹⁷ Tamże, s. 41, 43.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *Sprawności...*, s. 120–121.

słowego, wówczas trzeba przyznać, że uczucia takie, jeśli są przez rozum uporządkowane, mogą występować także u ludzi cnotliwych¹⁹.

Gdzie indziej św. Tomasz stwierdza, że „zadaniem cnot moralnych jest utrzymać miarę rozumu w materii, której dana cnota dotyczy”²⁰. Uczucia same z siebie nie są siłą zdolną kierować się ku właściwym dobrom, to cnoty mają je właściwie ukierunkować. Owo moderowanie musi polegać na poddaniu ich wpływowi rozumu, który – przypomnijmy – nie może polegać na ich zniszczeniu, ale jedynie na nadaniu im właściwej miary²¹. Ks. prof. Mróz tak ujął owo zagadnienie: „Cnota czyni człowieka zwycięzcą nad ślepyimi siłami jego »zwierzęcej« natury, czyni go człowiekiem i to jakim! – cnotliwym, czyli prawdziwie szczęśliwym”²².

Jeśli idzie o sprawowanie przez rozum władzy nad uczuciami, to św. Tomasz uważał, że nie zawsze możliwe jest sprawowanie jej w sposób „mechaniczny”. Tłumacząc ów problem, autor *Sumy teologicznej* przytoczył jedną z myśli Arystotelesa: „W zwierzęciu dostrzegamy władzę despotyczną i polityczną. Dusza włada nad ciałem władzą despotyczną; zaś myśl włada nad pożądaniem władzą polityczną i królewską”²³. Komentując przytoczoną sentencję, Akwinata stwierdził, że władza despotyczna jest sprawowana nad sługami-niewolnikami, a władza polityczna i królewska – nad wolnymi. Myśl (czyli intelekt) posiada władzę rozkazywania ciału, natomiast władze uczuciowe potrafią niekiedy sprzeciwić się rozumowi, jednak nie wyklucza to zasadniczego posłuszeństwa²⁴.

¹⁹ Tamże, s. 121.

²⁰ Tamże, s. 64.

²¹ M. Mróz, dz. cyt., s. 348–349.

²² Tamże, s. 349.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek...*, cz. 1, s. 150.

²⁴ Tamże, s. 150–151. Kevin White ewentualnego sprzeciwu władz zmysłowych względem władzy rozumu nie waha się określić mianem „powstania” lub „rebelii” – K. White, *The Passions of the Soul (IaIIae, qq. 22–48)*, w: *The Ethics of Aquinas*, red. S.J. Pope, Georgetown 2002, s. 105.

Męstwo i cnoty pokrewne

Do zrozumienia roli cnót długomyślności i cierpliwości niezbędne jest skrótowe wyjaśnienie Tomaszowej koncepcji tzw. części cnót. Zdaniem Akwinaty cnoty zazwyczaj posiadają trzy rodzaje części – integralne (składowe istotne), subiektywne (podmiotowe) oraz potencjalne. Części integralne są to niejako składniki cnoty, czyli „wszystkie właściwości konieczne do pełni funkcyjnej danej cnoty”²⁵. Części subiektywne to różnego rodzaju gatunki danej cnoty. Częściami potencjalnymi „są inne cnoty z nią się łączące. Cnoty te spełniają pewne funkcje pomocnicze w materii drugorzędnej i nie mają one całej mocy, jaką ma cnota główna, z którą się łączą”²⁶.

Koncepcja części cnoty męstwa przedstawiona w *Sumie teologicznej* wygląda – w porównaniu z innymi cnotami – nieco prościej. Św. Tomasz analizowanej sprawności kardynalnej przypisał znacznie mniej składników. Po pierwsze, zdaniem Akwinaty należy wykluczyć tzw. części subiektywne – męstwo nie posiada części subiektywnych, czyli nie można mówić o jego gatunkach. Wynika to stąd, że jest to cnota, która ma ściśle określoną materię – męstwo jest cnotą, która dotyczy przede wszystkim niebezpieczeństwa śmierci²⁷. Jeśli idzie o części integralne, to ich opis zasadza się na twierdzeniu, że męstwo przejawia się poprzez dwa akty, którymi są natarcie (atakowanie) i znoszenie (wytrzymywanie). Ten drugi akt jest uznany przez autora *Sumy teologicznej* za trudniejszy i dlatego też jest nazwany głównym aktem męstwa²⁸. Warto zwrócić uwagę na to, że koncepcja zasadniczego przedmiotu analizowanej cnoty oraz jej części składowych jest w dużej części przejęta od Arystotelesa.

Jednak św. Tomasz w swojej analizie części integralnych męstwa idzie dalej, a w związku z tym akty wytrzymywania i atakowania podzielił na mniejsze części, które przejął od Cyncerona, Andronika i Makrobiusza. I tak

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Belch, Londyn 1964, s. 52.

²⁶ Tamże, s. 53–54.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo...*, s. 18–19, 66.

²⁸ Tamże, s. 22–25.

do dziedziny atakowania zaliczył ufność (w której zawarta jest wielkoduszność) i wielmożność (wspaniałomyślność), a do wytrzymywania zaliczył cierpliwość i wytrwałość²⁹.

Jeśli idzie o koncepcję cnót pokrewnych, to Akwinata stwierdził, że „części integralne, to znaczy składniki, których współdziałanie jest potrzebne do wykonania aktu męstwa”, mogą spełniać też rolę części potencjalnych, czyli cnót, które „spełniają wobec mniejszych trudności funkcję tę samą, jaką męstwo spełnia wobec niebezpieczeństw śmierci; cnoty te, jako mniej ważne, łączą się z męstwem jako pomocnicze z cnotą naczelną”³⁰. Mówiąc inaczej – wtedy, gdy nie wchodzi w grę zagrożenie życia, wielkoduszność, wspaniałomyślność, cierpliwość i wytrwałość pełnią rolę nie wewnętrznych warunków cnoty męstwa, ale są oddzielnymi cnotami pokrewnymi. Przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania jest cnota cierpliwości oraz sytuowana blisko niej cnota długomyślności.

Podsumowując Tomaszowe opisy dwóch cnót pokrewnych męstwu, o. Cyprian Wichrowicz napisał, że „wielkoduszność jest cnotą, która sprawia, że człowiek nie zadowolając się sprawami błahymi, dąży do rzeczy wielkich, którymi są zwłaszcza godne wielkiej czci wzniosłe czyny cnotliwe”³¹, a wspaniałomyślność „można by nazwać cnotą wielkiego gestu lub hojnej ręki. Zadaniem jej bowiem jest skłanianie do wielkich czynów, które wymagają dużych środków materialnych [...]. Wspaniałomyślność znajduje się pośrodku między skąpstwem i marnotrawstwem”³².

W porównaniu z opisem części integralnych męstwa Akwinata poszerzył listę cnót pokrewnych, a dotyczy to zwłaszcza działań, które wydają się bliskie aktowi wytrzymywania. Do wspomnianych uprzednio cierpliwości i wytrwałości dodał jeszcze długomyślność i stałość³³. Jak widać, pełna lista

²⁹ Tamże, s. 66–68.

³⁰ Tamże, s. 66.

³¹ C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 259.

³² Tamże, s. 261–262.

³³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo...*, s. 131–148.

czterech cnót związanych z pasywnym aspektem męstwa zawiera w sobie sprawności, których jednym z elementów jest zmierzenie się z problemem długiego dystansu, czyli długiego okresu, który trzeba będzie pokonać, aby dojść do dobra trudnego.

Cierpliwość

Należy od razu dodać, że w wymienionej na samym początku cnotcie cierpliwości koncentracja na dobru odległym w czasie nie jest zagadnieniem pierwszoplanowym – polega ona przede wszystkim na umiejętności panowania nad smutkiem, który pojawia się z powodu doświadczenia zła. Ów aspekt „długodystansowości” pojawia się wprawdzie w charakterystyce owej cnoty, zwłaszcza w zestawieniu jej z długomyślnością, jednak nie jest to jej najważniejszy element. Św. Tomasz w swojej analizie cnoty cierpliwości wychodzi od stwierdzenia, że cnota moralna ma za zadanie utwierdzić „dobro rozumu przeciw atakom namiętności”³⁴, a uczucie smutku jest jedną z tych namiętności, które mogą zachwiać męznym trwaniem rozumu przy rozpoznanym dobru. Akwinata ostatecznie za swoją uznaje następującą definicję cierpliwości, podaną wcześniej przez św. Augustyna:

Cierpliwość ludzka jest tym, dzięki czemu znosimy zło z równowagą umysłu – to jest wolni od zaburzeń ze strony smutku – po to, byśmy na skutek znieprawienia umysłu nie odstępili od dobra, poprzez które dochodzimy do dóbr większych³⁵.

O. Jacek Woroniecki w swoich analizach poświęconych cnotcie cierpliwości zwraca uwagę na to, że cierpliwość rozumiana w tym sensie, który możemy znaleźć u św. Tomasza, nie jest umiejętnością panowania nad gniewem. Nadanie słusznej miary owemu uczuciu jest zadaniem zupełnie innej cnoty – jest nią łagodność. Należy ona nie do cnót pokrewnych mę-

³⁴ Tamże, s. 132.

³⁵ Tamże.

stwu, ale cnocie umiarkowania. Ma ona za zadanie powstrzymać przed pragnieniem odwetu³⁶.

Tymczasem cierpliwość ma za zadanie utrzymać nas w wierności w obliczu zła. Męstwo ma umocnić w sytuacji, w której zagraża śmierć, a cierpliwość jest odpowiedzią na mniejsze źródła zła, które w jakiś sposób nam doskwierają i wywołują smutek. Zdaniem polskiego dominikanina owo uczucie może wywoływać takie objawy, jak „żalenie się i narzekanie [...] i opuszczanie się w obowiązkach aż do zupełnego ich porzucenia”³⁷. Dalej autor *Katolickiej etyki wychowawczej* tak charakteryzuje rolę opisywanej cnoty:

Cierpliwość jest to gotowość na cierpienie, którego pewnej miary żaden człowiek w tym życiu nie uniknie. Każdy winien znieść te różne bóle, cierpienia, niepowodzenia, zawody i przeciwności i nie upadać zaraz na duchu, nie zawracać z ich powodu z raz obranej drogi. Cierpliwość jest właściwie tym małym męstwem na co dzień³⁸.

Omawiana cnota – skoro jest w jakiś sposób odpowiedzią na mniejsze ataki zła – ma uzbroić do walki przeciw cierpieniom, które być może nie zawsze są wielkie, ale bywają nagromadzone w dużej ilości i wywołują swojego rodzaju zmęczenie i zniechęcenie. Cierpliwość ma za zadanie obronić przed pokusą łatwego wyzwolenia się od uciążliwej sytuacji, wyzwolenia, które ma polegać na porzuceniu obowiązków³⁹.

Może jeszcze warto dodać pewien akcent o charakterze ściśle teologicznym: o. Woroniecki twierdzi, że cierpliwość chrześcijańska „nie dąży do zobojętnienia i nie w nim szuka swych źródeł. Jej źródłem jest miłość i dzięki niej dochodzi nieraz do takiego stopnia opanowania smutku i zniechęcenia, iż nawet w najcięższych próbach zabłyśnie radością”⁴⁰. Zacytowane słowa

³⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, *Etyka szczegółowa*, cz. 1, Lublin 1986, s. 437–438.

³⁷ Tamże, s. 438.

³⁸ Tamże, s. 438–439.

³⁹ Tamże, s. 439.

⁴⁰ Tamże, s. 439–449.

odnoszą się przede wszystkim do teologicznej cnoty miłości, jednak w myśli św. Tomasza można znaleźć podobne rozważania dotyczące roli miłości pojętej jako uczucie. Różnica występuje tu nawet na poziomie terminologii – cnota miłości jest określana mianem *caritas*, a uczucie jako *amor*. Uczucie miłości jest – zdaniem autora *Sumy teologicznej* – przyczyną gorliwości i to zarówno wtedy, gdy mamy do czynienia z miłością pożądliwą (Akwinata ma na myśli relację małżeńską), jak i z miłością przyjacielską. Poza tym miłość jest przyczyną wszystkiego, co czyni kochający – jest ona przyczyną innych uczuć. Pamiętajmy też o pewnej istotnej okoliczności: nawet jeśli miłość nie jest bezpośrednim motorem konkretnych działań, to jednak z niej wypływają inne uczucia, które motywują do poszczególnych aktów⁴¹. *Amor* jest pośrednio przyczyną radości – jest bowiem uczuciem kierującym w stronę dobra, jego następstwem jest pożądanie, które jest uczuciem skłaniającym do zdobywania dobra, a po jego osiągnięciu staje się ostatecznie przyczyną radości⁴².

Długomyślność

Św. Tomasz, rozważając naturę cnoty cierpliwości, postanowił przyjrzeć się innej sprawności, która wydaje się mieć podobną naturę – jest nią długomyślność. Akwinata zdecydowanie odróżnia obydwie cnoty – analizowaną obecnie sprawność stara się ukazać jako wykazującą podobieństwo do wielkoduszności, która skłania do osiągania wielkich dóbr. Długomyślność ma być z kolei tą cnotą, która pobudza ducha do dążenia do tego, co jest odległe w czasie⁴³. Przypomnijmy od razu, że wcześniej autor *Sumy teologicznej* cnotę cierpliwości przypisywał rolę polegającą na moderowaniu uczucia smutku związanego z trudnością w dążeniu do dobra. Długomyślność (w tłumaczeniu Stanisława Bełcha „nieskwapliwość”) wydaje się być przez niego wiązana z innym uczuciem.

⁴¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 68–69, 72.

⁴² Tamże, s. 41.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo...*, s. 141.

Dlatego jak wielkoduszność dotyczy raczej nadziei zdążającej ku dobru niż odwagi, bojaźni lub smutku, które odnoszą się do zła, tak też jest i z nieskwapliwością. Dlatego nieskwapliwość ma bliższą styczność z wielkodusznością niż z cierpliwością⁴⁴.

Zacytowane powyżej sformułowanie nie jest do końca jednoznaczne – jednak może sugerować, że długomyślność, podobnie jak wielkoduszność, jest związana z uczuciem nadziei. Jest to afekt należący do popędu zdobywczego (gniewliwego), którego zadaniem jest motywowanie do zdobycia dobra trudnego. Dodajmy, że to właśnie ta grupa uczuć jest w sposób szczególny przyporządkowana do cnoty męstwa. Nadzieja też jest pierwszym uczuciem wśród uczuć należących do popędu zdobywczego (uczucia gniewliwe), dlatego św. Tomasz ukazuje ją jako bliską miłości, która jest pierwszym uczuciem należącym do popędu zasadniczego (uczucia pożądliwe)⁴⁵.

Jednak cnota długomyślności ma wiele wspólnego z cierpliwością. Cierpliwość skłania do znoszenia zła ze względu na dążenie do dobra, a im dobro wydaje się odleglejsze, tym owo znoszenie wydaje się cięższe. Poza tym duży dystans dzielący od dobra oczekiwanego sam w sobie budzi smutek, co sprawia, że długomyślność w jakimś sensie może zawierać się w cierpliwości⁴⁶. O ile w początkowej części artykułu poświęconego długomyślności św. Tomasz zwracał raczej uwagę na podobieństwo analizowanej cnoty do cnoty wielkoduszności i sugerował, że istotnym jej elementem jest uczucie nadziei, o tyle wtedy, gdy ukazuje podobieństwo do cierpliwości, to zwraca naszą uwagę na problem przeciwstawiania się smutkowi. Widać zatem, że obie sprawności pokrewne męstwu muszą istnieć i funkcjonować niejako

⁴⁴ Tamże. Warto może zwrócić uwagę na to, że związek długomyślności z uczuciem nadziei jest w opracowaniach raczej pomijany – brak jest o nim wzmianek w podręcznikach teologii moralnej przy okazji charakterystyki omawianej cnoty – zob. C.J. Wichrowicz, dz. cyt., s. 262–263; D. Prümer, *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, t. 2, Friburgi Brisgovae 1928, s. 491–492; B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, t. 2, Parisiis 1932, s. 868–869.

⁴⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 43.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo...*, s. 141.

w bliskim sąsiedztwie. O. Cyprian Wichrowicz długomyślność określa jako sprawność „spokojnego i długotrwałego oczekiwania na spodziewane dobro: sprawnością nieskwapliwości, dalekowzroczności, opanowywania gorączki w oczekiwaniu na to, czego nie da się przyspieszyć”⁴⁷.

O. Jacek Woroniecki w swojej refleksji nad cnotą długomyślności zwraca uwagę na to, że wielokrotnie jest ona mylona z cierpliwością. Owa uwaga dotyczy również błędnych – jego zdaniem – przekładów Nowego Testamentu. Cnotę długomyślności „Apostoł aż dwanaście razy wymienia w swych pismach i nieraz nawet stawia przed cierpliwością. W jego pojęciu jest to osobna cnota, mająca swoje specjalne zadanie do spełnienia [...]. Zaczyna ona tę piękną litanie przymiotów miłości w XIII rozdziale I listu Koryntian od słów »miłość cierpliwa jest«, podczas gdy po grecku czytamy »miłość wybiega w dal« (makrotyme), czyli jest długomyślna”⁴⁸.

Jak zwraca uwagę dominikanin, św. Tomasz jako pierwszy podał charakterystykę długomyślności, którą odróżnił od cierpliwości, ale jednak ukazał ich pokrewieństwo.

Obie one mają za zadanie panować nad zniechęceniem, wywołanym smutkiem z powodu jakiegoś zła. Otóż złem tym może być albo coś, co nam sprawia ból, cierpienie lub jakąkolwiek nieprzyjemność, albo też sama nieobecność jakiegoś dobra, którego bardzo pragniemy, którego się spodziewamy i którego się doczekać nie możemy. Cierpliwość nas uzbraja w stosunku do pierwszego, długomyślność zaś w stosunku do drugiego⁴⁹.

Autor *Katolickiej etyki wychowawczej*, akcentując konieczność odróżniania cierpliwości od długomyślności, zwrócił uwagę na to, że niekiedy można mieć pierwszą cnotę, a jednocześnie posiadać pewne braki w zakresie drugiej. Zdaniem dominikanina można spotkać się z ludźmi, którzy potrafią sobie poradzić z natłokiem przykrości, a jednocześnie nie potrafią sprostać

⁴⁷ C.J. Wichrowicz, dz. cyt., s. 262.

⁴⁸ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 1, s. 440.

⁴⁹ Tamże.

wyzwaniu, jakim jest długotrwała nieobecność dobra, i niekiedy odstępują od dążenia do niego. Skąd bierze się tendencja do utożsamiania owych cnót? Wynika to stąd, że:

(...) konieczność panowania nad zniechęceniami wywołanymi pozytywnymi przykrościami jest o wiele pilniejsza i ważniejsza, a przeto i pierwsza. Przykrości te pobudzają nas częściej do smutku i zniechęcenia i od uodpornienia się przeciw nim winniśmy zaczynać. Pożądanie dobra, którego brak wywołuje zniechęcenie, gdy chodzi o dobra moralne, nie zjawia się zwykle w początku pracy nad sobą lub innymi, lecz dopiero w dalszym jej rozwoju. Dlatego to potrzeba długomyślności nie jest tak oczywista dla każdego, jak to ma miejsce z cierpliwością⁵⁰.

Długomyślność jest cnotą o kapitalnym znaczeniu dla procesu wychowania – o. Woroniecki określa ją jako „właściwą cnotę wychowawcy”. Podczas pracy nad wychowankiem trzeba umieć czekać na rezultaty, których nie uda się szybko zobaczyć. Wychowawca jest narażony na liczne zawody i jeśli pod ich wpływem osłabi się jego zdolność trwania na drodze do wyznaczonego celu, to może to znaleźć swój wyraz w postaci nieustannego narzekania i besztania podopiecznych⁵¹.

Polityczne wychowanie uczuć – radość i nadzieja

Uczucia odgrywają istotną rolę w funkcjonowaniu cnót etycznych, dlatego też odpowiednie ich kształtowanie ma istotną rolę w moralnym wychowaniu siebie i innych. Cnota polega przede wszystkim na tym, aby wprowadzać rozsądną miarę, co oznacza konieczność pracy nad emocjonalnym aspektem ludzkiej natury. Jednak trzeba przypomnieć, że świadome kształtowanie uczuć często nie jest procesem łatwym, gdyż intelekt nie spr-

⁵⁰ Tamże, s. 441.

⁵¹ Tamże, s. 441–442.

wuje nad nimi władzy despotycznej, lecz polityczną, co oznacza, że władze zmysłowe potrafią niejednokrotnie wyrywać się spod wpływu rozumu⁵².

Kształtowanie w sobie cnót cierpliwości i długomyślności wymaga panowania nad uczuciem smutku oraz umiejętności przeżywania nadziei. Owo pierwsze uczucie musi być moderowane nie tylko przez cnoty pokrewne męstwu, ale również przez cnotę umiarkowania – do zadań owej sprawności należy przecież znalezienie właściwej miary w przeżywaniu zarówno pragnienia przyjemności, jak i smutku związanego z brakiem pozytywnych doznań⁵³. Być może niekiedy w odniesieniu do uczucia smutku potrzebna jest cnota podobna do cnoty powściągliwości – przypomnijmy, że jest to cnota zapodmiotowana w woli, która jest zdolna do nieulegania silnym poruszeniom uczuć pędu do przyjemności. Nie jest to cnota tożsama z cnotą umiarkowania, która polega na moderowanym przez rozum przeżywaniu samych uczuć i pragnień. Dodajmy, że św. Tomasz wyżej wartościuje umiarkowanie niż powściągliwość⁵⁴. Dlatego w wielu wypadkach potrzebna jest cnota podobna do powściągliwości, która umożliwi woli niepoddawanie się smutkowi, choć umiejętność panowania nad samym smutkiem wydaje się czymś bardziej pożądanym.

Jak zatem wychowywać nasze uczucia? Św. Tomasz zdaje się widzieć wiele sposobów na to, jak modelować nasz sposób przeżywania uczuć. Przypomnijmy – cnota cierpliwości ma polegać na sztuce opanowywania smutku z powodu obecności zła, a długomyślność – jako sprawność podobna do wielkoduszności – opiera się na uczuciu nadziei, choć i ona w pewnym sensie musi opierać się smutkowi płynącemu z obecności zła.

Nie jest przedmiotem niniejszego opracowania analiza tego, czy w świetle współczesnej psychologii przedstawione metody kształtowania uczuć można uznać za poprawne. Nie da się wykluczyć, że wielu współczesnych badaczy będzie skłonnych odrzucić same zręby Tomaszowej psychologii uczuć. Naszym celem jest zrelacjonowanie poglądów trzynastowiecznego myśliciela,

⁵² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek...*, cz. 1, s. 150.

⁵³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie...*, s. 13.

⁵⁴ Tamże, s. 188–189.

a ocenę ich zasadności należy pozostawić specjalistom. Jednak w pewnym sensie każdy jest psychologiem, gdyż siłą rzeczy doświadczają własnych przeżyć i na co dzień musi zmagać się z problemami wewnętrznymi.

Smutek

Jak zatem można wpływać w sposób polityczny na wymienione wyżej uczucia? Refleksję na przedstawiony temat zacznijmy od stwierdzenia, że Akwinata nie sugeruje całkowitego pozbycia się uczucia smutku. Nie każdy smutek jest zły – na przykład ten, który bierze się z utraty zła. Dlatego też może być niekiedy użyteczny lub nawet stać się dobrem duchowym, pod warunkiem jednak, że nie będzie przesadny⁵⁵, choć trzeba też pamiętać o negatywnych skutkach omawianego uczucia. Jako pierwszy św. Tomasz wymienia to, że odbiera zdolność uczenia się, zwłaszcza jeśli jest to smutek poważny. Trzeba jednak pamiętać o pewnej uwadze poczynionej przez autora *Sumy teologicznej*: „Smutek umiarkowany, który wyklucza roztargnienie umysłu, może przyczyniać się do zdobycia wiedzy, zwłaszcza odnośnie tych rzeczy, które w człowieku mogą wzniecić nadzieję wyzwolenia się ze smutku”⁵⁶. Jednak do negatywnych skutków smutku należą ociężałość duszy, osłabienie wszelkiego działania i uszkodzenie ciała i to bardziej niż w przypadku jakichkolwiek innych afektów. Warto przy tym pamiętać, że negatywne skutki związane są z nadmiernym przeżywaniem owego uczucia, gdyż umiarkowane doznawanie nie tylko nie przeszkadza, ale niekiedy wręcz pomaga w podjęciu działań zmierzających do usunięcia źródeł negatywnych doznań⁵⁷. Wśród źródeł smutku Akwinata wymienia m.in. utratę dobra, obecność zła oraz doświadczenie działania siły (czy też sił), której nie możemy się oprzeć (*potestas maior*)⁵⁸.

⁵⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 181–185.

⁵⁶ Tamże, s. 167–168.

⁵⁷ Tamże, s. 168–172.

⁵⁸ Tamże, s. 159–165.

W jaki sposób św. Tomasz chciał walczyć ze smutkiem, który przekracza słuszną miarę? Na samym początku swojego wykazu lekarstw na smutek Akwinata wymienia radości (przyjemności), do których zalicza zwłaszcza kontemplację prawdy. Poza tym smutek może być łagodzony przez płacz, współczucie przyjaciół, a nawet sen czy też kąpiel⁵⁹. Można się oczywiście domyślać, że w epoce średniowiecza kąpiel kojarzyła się raczej z sauną niż z prysznicem.

Skoro najważniejszym lekarstwem na smutek są radości, to przyjrzyjmy się, gdzie Akwinata szukałby ich źródeł. Przypomnijmy, że już wcześniej do źródeł radości została zaliczona kontemplacja prawdy. Poza tym za istotną przyczynę radości należy uznać działanie, ruch i zmiany⁶⁰. Wiadomo, że w tradycji filozoficznej wywodzącej się od Arystotelesa pojęcie ruchu oznacza wszelką zmianę, jednak nie wyklucza to ruchu pojętego w sensie fizycznym. Co więcej, w kontekście Tomaszowej koncepcji źródeł radości tak pojęty ruch wydaje się jednym z istotnych czynników. Pisząc o aktywności i działaniu, trzeba pamiętać i o tym, że źródłem pozytywnych doznań jest to, co w pewnym sensie stanowi przeciwieństwo wymienionych czynników: odpoczynek i rozrywka⁶¹.

Innymi źródłami radości mogą być pamięć o dobru doświadczonym w przeszłości oraz nadzieja, czyli spodziewanie się czegoś pozytywnego. Akwinata dopuszcza również sytuację, że niekiedy smutek i cierpienie mogą stać się źródłem pozytywnych doznań, gdyż w pewnym sensie mogą doprowadzić do przypomnienia sobie o doznanych dobru lub tęsknoty za dobrem, którego nam aktualnie brakuje⁶². W rozważaniu tym można się doszukiwać ukrytej koncepcji reakcji paradoksalnej, w myśl której pewien rodzaj bodźców może prowadzić do reakcji odwrotnej w stosunku do takiej, jakiej z początku moglibyśmy się spodziewać.

⁵⁹ Tamże, s. 174–180.

⁶⁰ Tamże, s. 107–110.

⁶¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie...*, s. 324; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 109.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 111–114.

Do źródeł radości autor *Sumy teologicznej* zalicza działania innych ludzi. Może się to dokonywać na różne sposoby – inni ludzie mogą nam wyświadczać dobro, poza tym ich działanie może nam samym uświadomić pokłady dobra, które tkwią w nas. Wreszcie dzięki miłości możemy umieć się niejako utożsamiać z ludźmi kochanymi i czynione przez nich dobro poczytujemy za swoje własne. Istotnym źródłem radości jest również dobro wyświadczone innym⁶³. Komentując przedstawione źródła radości, trzeba stwierdzić, że istotnym ich warunkiem jest życzliwość wobec innych oraz wolność od nienawiści i zawiści.

Do źródeł radości św. Tomasz zalicza również doświadczenie podobieństwa do innych ludzi oraz zdolność do podziwiania⁶⁴. Trzeba pamiętać, że ostatnie wymienione źródło pozytywnych doznań jest nam dostępne tylko wtedy, kiedy jesteśmy otwarci na przyjęcie nowego doświadczenia i umiemy w pokorze uznać ograniczoność dotychczasowego obrazu świata.

Jednak najważniejszym źródłem radości wydaje się miłość⁶⁵. Św. Tomasz ma na myśli uczucie *amor*, choć nie wyklucza to też cnoty *caritas*. *Amor* jest według Akwinaty źródłem gorliwości i zasadniczym motorem podejmowanych działań. Owo uczucie może być rozumiane zarówno jako miłość przyjacielska, miłość pożądliva oraz ukochanie prawdy⁶⁶. Wczytując się w myśl św. Tomasza, można chyba również stwierdzić, że *amor* – jako nakierowanie na dobro przyjemne – może być rozumiane jako zamiłowanie do czegoś, jakaś pasja, która może wykraczać poza wymienioną miłość prawdy.

Nadzieja

Jeśli idzie o kształtowanie uczucia nadziei, to autor *Sumy teologicznej* swoje rozważania wyprowadza z poglądu, że przedmiotem omawianego uczucia jest dobro trudne, ale mimo wszystko możliwe do osiągnięcia.

⁶³ Tamże, s. 115–118.

⁶⁴ Tamże, s. 119–122.

⁶⁵ Tamże, s. 29.

⁶⁶ Tamże, s. 68–70, 72.

Jednym ze sposobów przekonywania się o możliwości osiągnięcia dobra jest nabywanie pozytywnego doświadczenia – chodzi tu o uczenie się realizowania zadań, prac i czynności, które zaczną przychodzić z łatwością. Tego typu doświadczenie przyczynia się do wyrobienia w sobie poczucia, że osiąganie dóbr jest możliwe. Zdaniem św. Tomasza ważnym elementem tworzącym klimat nadziei są też właściwie ukształtowane poglądy. Akwinata nie wyklucza jednak i takiej sytuacji, w której negatywne doświadczenia mogą przyczynić się do powstania uczucia rozpacz⁶⁷. Trzeba dodać, że nadzieja jest źródłem radości, a ta potęguje zdolność do działania. Poza tym nadzieja jest źródłem odwagi⁶⁸. W związku z tym można mówić o zjawisku sprzężenia zwrotnego – działanie może być źródłem pozytywnych doświadczeń, a przez to nadziei, ta zaś wywołuje radość i dlatego wzmacnia zdolność do dalszego działania.

W żartobliwie może brzmiącym artykule autor *Sumy teologicznej* zastanawia się, czy do źródeł nadziei można zaliczyć pijaństwo i młodość. Powołując się na Arystotelesa, stwierdza, że owszem, gdyż młodzież nie ma zbyt wielkiego bagażu przeszłości, za to posiada wiele perspektyw na przyszłość. Do czynników wzmagających nadzieję w omawianej grupie należą też gorącość natury i żywotność; z kolei mniejsza liczba doświadczeń z przeszłości sprawia, że młodzi ludzie mogą mieć mniejszą liczbę doświadczeń negatywnych. Podobne okoliczności występują w przypadku ludzi pijanych – wino wzmacnia zapał, a ograniczenie percepcji umożliwia zapomnienie o złych aspektach rzeczywistości⁶⁹. Czy aby z tego artykułu nie płynie pewna wskazówka terapeutyczna dotycząca pracy z osobami uzależnionymi? Czy najważniejszym lekarstwem nie jest danie komuś nadziei?

W każdym razie do istotnych czynników wzmagających owo pożądanie uczucie jest wspomniana gorącość serca. Można zastanawiać się nad tym, jak szeroko św. Tomasz rozumiał tę kategorię i co w związku z tym może być jej źródłem. Być może da się ją rozumieć jako coś o wymiarze fizycz-

⁶⁷ Tamże, s. 196. Św. Tomasz zapewne postuluje tzw. pozytywne myślenie.

⁶⁸ Tamże, s. 200, 231.

⁶⁹ Tamże, s. 198.

nym (a każde uczucie ma u Tomasza pewien aspekt fizyczny), w związku z czym mogą ją dawać wymienione wcześniej lekarstwa na smutek, jakimi są ruch oraz kąpiel (gorąca oczywiście!). Do czynników wzmagających gorącość należy zaliczyć również gniew, który jest uczuciem motywującym do przezwycięzania czynników przynoszących szkodę⁷⁰. Uczucie gniewu ma „złą prasę”, tymczasem jest ono ważnym elementem ludzkiej natury, poza tym Akwinata niedostatek owego afektu uważa za wadę, a nie za cnotę⁷¹. Przeciwna nadziei rozpacz wynika z poczucia braku perspektyw wobec doświadczenia zła, w związku z czym gniew słuszny i utrzymany w ramach wyznaczonych przez rozum może motywować do działań, które zmieniają sytuację wywołującą marazm.

Św. Tomasz napisał, że „przedmiot (...) nadziei, a mianowicie dobro trudne, jest ponętny”⁷², a wewnętrznym doznaniem owej ponętności jest miłość. O miłości Akwinata (powołując się na św. Augustyna) napisał, że jest źródłem wszystkich uczuć⁷³. Tak więc miłość jest źródłem całego dynamizmu emocjonalnego człowieka, w związku z tym pracę nad wszelkimi uczuciami należy rozpocząć od niej. Długomyślność i cierpliwość nigdy nie są sztuką dla sztuki – one są pomocą w dążeniu do czegoś, co uznajemy za cenne. W imię czego warto pokonywać trudności? Może niedostatek radości i nadziei bierze się z niedorozwoju lub stłumienia w sobie miłości?

Bibliografia

Bednarski F., *Objaśnienia*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.

⁷⁰ Tamże, s. 261–262; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *Sprawności...*, s. 135.

⁷¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie...*, s. 230.

⁷² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia...*, s. 194.

⁷³ Tamże, s. 41–44.

- Merkelbach B.H., *Summa theologiae moralis admentem D. Thomae et ad norma miurisoni*, t. 2, Parisiis 1932.
- Miner R., *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of „Summa Theologiae” 1a2ae 22–48*, Cambridge–New York 2009.
- Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Prümer D., *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, t. 2, Friburgi–Brigovae 1928.
- Terruwe A.A., Baars C.W., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, cz. 1, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *Sprawności*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1962.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, Londyn 1963.
- White K., *The Passions of the Soul (1aIIae, qq. 22–48)*, w: *The Ethics of Aquinas*, red. S.J. Pope, Georgetown 2002.
- Wichrowicz C.J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 1, Lublin 1986.

LONGANIMITY: THE NEIGHBOR OF PATIENCE

Summary

The virtue of courage is designed to introduce the appropriate measure of experiencing irascible feelings, in particular, it relates to feelings of fear and daring (courage) that arise in connection with the danger of death. Feelings play an

important role in the functioning of the moral virtues, which includes the related virtues such as longanimity and patience. In their case, it is important to organize, in itself a sense of hope and control over the sadness. In the *Summa Theologiae* of St. Thomas describes a range of methods, which are designed to proper experiencing these feelings.

Thom. Marek Nowak



Paweł Łobaczewski

Wyższe Seminarium Duchowne w Paradyżu

Józef Partyka, Agnieszka Skalska, Jacek Śliwak, Beata Zarzycka

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POCZUCIE SENSU ŻYCIA A PRZYSZŁOŚCIOWA PERSPEKTYWA CZASOWA

Wprowadzenie

Pytania dotyczące sensu życia należą do najważniejszych, jakie człowiek może sobie postawić i na jakie próbuje odpowiedzieć. Pytania te pojawiają się najczęściej w doświadczeniach życiowych o charakterze negatywnym, takich jak: cierpienie, ból, nieosiągnięcie założonych celów, załamanie się ważnych przedsięwzięć, poczucie skończoności człowieka czy społecznej niesprawiedliwości. Doświadczenie sensu w wymiarze pozytywnym pojawia się jako przeżycie spontaniczne lub refleksyjne szczęścia, spełnienia marzeń w miłości, przyjaźni, radości i pokoju.

Również koncepcja przyszłości, która także stanowi obszar zainteresowań niniejszego artykułu, wpływa na teraźniejsze działanie oraz doświadczanie życia przez człowieka. Przyszłość zawiera się w tym, co aktualne, pod postacią nadziei, obaw, marzeń, planów i oczekiwań jednostki¹. Człowiek

¹ P. Oleś, *Psychologia przełomu połowy życia*, Lublin 2000.

nabywa kompetencji w posługiwaniu się czasem, gdy w terażniejszości potrafi zintegrować zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Najbardziej zdrowa psychologicznie orientacja to umiejętność cieszenia się z danej nam terażniejszości, doświadczanej jako pochodna przeszłości, ale i przygotowanie odległej, osobiście kreowanej przyszłości². Niniejszy artykuł koncentruje się wokół tej kategorii, próbując zinterpretować związek między Poczuciem Sensu Życia a Przyszłościową Perspektywą Czasową.

Problematyka sensu życia na gruncie psychologii doczekała się wielu opracowań. To zagadnienie jest wciąż eksplorowane. Dokonując krótkiego przeglądu tego zagadnienia, warto zatrzymać się przy koncepcji Adlera³. W takim ujęciu sens życia nie jest fakultatywnym fenomenem mogącym nadać człowiekowi poczucie sensowności własnego wysiłku, lecz jest prawem życia, obowiązkiem działania na rzecz innych ludzi. Sensem życia człowieka jest dążenie do udoskonalania zgodnie z poczuciem wspólnoty i dobrem ogółu tego, co zastaliśmy, przychodząc na świat. Życie bez nadanego mu przez człowieka sensu jest jałowe. Powoduje to zarazem, że jednostka staje się bezradna wobec problemów życiowych, a z powodu braku nadrzędnych racji koniecznych do podejmowania aktywności wykraczającej poza bieżące sprawy jej potencjalne zdolności pozostają niewykorzystane. W sytuacji niepowodzenia i straty człowiek nie poddaje się przygnębieniu i apatii, gdy jego działanie jest częścią szerszego, sensownego kontekstu. Osiągnięcie sukcesu w działaniach sensownych przynosi nie tylko ulgę i zadowolenie, ale przede wszystkim jest źródłem satysfakcji wzbogacającej jakość życia. Posiadanie i realizowanie sensu życia sprawia, że osoba, dokonując bilansu swojego życia, nie uważa go za zmarnowane i gotowa jest do pożegnania się z nim zarówno z żalem, jak i z poczuciem spełnienia⁴.

² W. Lens, *Odrzucanie nagrody, samokontrola a przyszłościowa perspektywa czasowa*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, t. 7, red. A. Januszewska, P. Oleś, T. Witkowski, Lublin 1994, s. 297–308.

³ A. Adler, *Sens życia*, Warszawa 1986.

⁴ K. Obuchowski, *Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: *Sens życia*, red. K. Obuchowski, B. Puszczewicz, Warszawa 1990, s. 7–13.

Psychologiczne rozumienie sensu życia związane jest z posiadaniem przez jednostkę zadań, celów, wartości, a także z brakiem stanów rezygnacyjnych, depresji czy nudy⁵.

Szczegółowym zagadnieniem nawiązującym do omawianego tematu jest kwestia potrzeby sensu życia. Zdaniem Obuchowskiego u człowieka można wyróżnić trzy specyficznie ludzkie potrzeby – poznawczą, kontaktu emocjonalnego i sensu życia⁶. Potrzeba sensu życia funkcjonuje jako egzystencjalna jakość. Jakość ta jest czymś niewystarczającym, otwartym i ma charakter liczącego się w życiu zadania do spełnienia. Człowiek stale dąży do nadawania jej pełniejszego znaczenia. Jest to poszukiwanie odpowiedzi na „pytające życie”⁷. Potrzeba sensu życia jest powszechna i obecna na każdym etapie życia człowieka⁸, lecz znaczenie tworzenia tego, co ma wartość, wzrasta wraz z wiekiem⁹.

Z kolei poczucie sensu życia związane jest z osobistym i osobowym zaangażowaniem się człowieka w świat wartości. Określenie „poczucie” wskazuje, że jest to pojęcie odnoszące się do podmiotu doświadczającego go¹⁰. Poczucie sensu życia według Popielskiego¹¹ jest „sposobem doświadczania i przeżywania życia osobowego”. To „stan psychiczno-noetyczny podmiotu, doświadczany w związku z realizacją jego osobowego sposobu bycia i spełniania swej egzystencji”. Jednostka doświadcza poczucia sensu w formie doznania głębokiej satysfakcji w związku ze sposobem jej podmiotowo-osobowego spełniania się poprzez zaangażowanie się w wartości, które niekoniecznie muszą być związane z bezpośrednio doznawaną przyjemnością. Może to być

⁵ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1993.

⁶ K. Obuchowski, *Człowiek, dążenia, sens. Myśli wybrane*, Bydgoszcz 2001.

⁷ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości...*

⁸ K. Obuchowski, *Przez galaktykę potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 1995; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości...*

⁹ P. Oleś, dz. cyt.

¹⁰ K. Popielski, „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: *Człowiek – pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 107–139; tenże, *Noetyczny wymiar osobowości...*

¹¹ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości...*, s. 45.

również twórcza rezygnacja, wyrzeczenie czy ofiara. Poczucie sensu życia jest zapotrzebowaniem osobistym i osobowym człowieka, którego treść nie wyczerpuje się w potrzebach psychofizycznych. Elementem pośredniczącym pomiędzy potrzebą a poczuciem sensu życia są wartości¹².

Rozwój poczucia sensu życia

Według Popielskiego fenomen poczucia sensu ma zazwyczaj przebieg o kształcie sinusoidalnym¹³. Zdolność do rozwiązania sprawy sensu własnego życia wiąże się m.in. z otwartością struktur poznawczych, inteligencją oraz doświadczeniem środowiska rodzinnego. Jest ona istotnym wskaźnikiem dojrzałości psychicznej człowieka. Autor ten wyróżnia trzy okresy mające miejsce w tworzeniu się znaczenia sensu życia: okres dzieciństwa, w którym następuje „wiązananie treści życia w ramach jednostkowego rozwoju”¹⁴, czas dorastania, w którym odbywa się przechodzenie ku podmiotowemu doświadczaniu życia i nadawaniu mu indywidualnego sensu, oraz okres dojrzałości, kiedy człowiek tworzy, realizuje sensowne działania. Czasami problematyka sensu życia staje się silnie absorbująca dopiero w okresie starzenia się ludzi, gdy po okresie dokonań, sukcesów pojawia się „wtórna refleksja”¹⁵. Dlatego też konieczne jest stałe dookreślanie sensu życia, aby odpowiadał on właściwościom, jakie posiada człowiek z uwagi na swój wiek¹⁶.

¹² R. Klamut, *Cel – czas – sens życia*, Lublin 2002; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości...*

¹³ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości...*

¹⁴ Tamże, s. 50.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ K. Popielski, M. Wolicki, *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej i niektóre jej aplikacje do teorii osobowości*, w: *Człowiek – pytanie otwarte...*, s. 101–107.

Teoria celów i przyszłościowa perspektywa czasowa

Zachowanie celowe osiąga najwyższy poziom rozwoju u człowieka i stanowi najbardziej charakterystyczną dla niego formę. Specyficzny dla celowego zachowania jest jego ukierunkowany przebieg, zmierzający do przekształcenia sytuacji początkowej w końcową (lub do zastąpienia sytuacji początkowej przez końcową). Zachowania prowadzące do osiągnięcia określonej sytuacji nazywamy czynnościami, antycypowane sytuacje końcowe to cele czynności, a z kolei antycypowana czynność to program¹⁷. Według Kozielskiego¹⁸ cel jest projektowanym stanem rzeczy, który osoba zamierza osiągnąć po podjęciu aktywności. Ukierunkowuje on również czynności ludzkie. Instrumentem realizacji zadania czy osiągnięcia celu przez człowieka jest posiadanie przez niego funkcji planowania¹⁹. Świadomie wprowadzając swoje koncepcje w czyn, człowiek potrafi działać na przekór własnym pragnieniom, naciskom otoczenia oraz realizować cele odległe o dziesiątki, a nawet setki lat²⁰.

Pojęcie perspektywy czasowej Nuttin charakteryzuje jako całość podmiotowego spojrzenia na osobistą przyszłość i przeszłość, istniejącą w danym czasie²¹. Życiowa przestrzeń człowieka, oprócz wymiaru chronologicznego, ma także czasowy wymiar psychologiczny. Najogólniej rzecz ujmując, można wyróżnić ludzi żyjących w krótkiej perspektywie czasowej oraz takich, którzy posiadają bardziej odległą perspektywę²².

Według Nuttina należy dokonać rozróżnienia pomiędzy trzema różnymi aspektami czasu psychologicznego, wobec których często używa się tego

¹⁷ T. Tomaszewski, *Podstawowe formy organizacji i regulacji zachowania*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1982, s. 491–533.

¹⁸ J. Kozielski, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987.

¹⁹ D. Doliński, W. Łukaszewski, *Typy motywacji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 469–491.

²⁰ K. Obuchowski, *Człowiek, dążenia, sens. Myśli wybrane*, Bydgoszcz 2001.

²¹ J. Nuttin, *Future time perspective and motivation. Theory and research method*, Leuven 1985.

²² W. Lens, *Odraczanie nagrody, samokontrola a przyszłościowa perspektywa czasowa*, w: *Wykłady z psychologii w KUL...*, t. 7, s. 297–308; J. Nuttin, dz. cyt.

samego terminu „perspektywa czasowa”. Pierwszy z aspektów to właściwa perspektywa czasowa, która charakteryzowana jest poprzez zakres, gęstość, stopień strukturalizacji oraz poziom realizmu. Kolejnym aspektem jest stosunek do czasu, który odnosi się do bardziej lub mniej pozytywnego ustosunkowania osoby wobec przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Z kolei orientacja czasowa łączy się z preferowanym kierunkiem zachowania i procesów myślowych osoby, które mogą być zorientowane na obiekty lub wydarzenia z przeszłości, terażniejszości lub przyszłości. Nuttin charakteryzuje indywidualną perspektywę czasową jako konfigurację czasowo zlokalizowanych obiektów, które wirtualnie zajmują umysł jednostki w danym momencie czasu²³.

Z kolei Zimbardo wyróżnia pięć innych, ważnych z perspektywy motywacyjnej, aspektów perspektywy czasowej. Są to: zaangażowanie i wytrwałość w realizacji odległych zadań, planowanie oraz przewidywanie przyszłości, hedonistyczna koncentracja na terażniejszości, fatalistyczna koncepcja terażniejszości oraz presja czasowa²⁴.

Procesy poznawcze człowieka nie są ograniczone przestrzennie-czasowo, co pozwala mu konstruować przyszłość. Zdolność tę określa się jako orientację na przyszłość lub jako przyszłościową perspektywę czasową²⁵. Jej podstawowym składnikiem jest antycypacja. Zaleski Przyszłościową Perspektywę Czasową definiuje jako „subiektywną reprezentację poznawczą ilości przyszłego czasu wypełnionego zdarzeniami”²⁶.

PPC według Nuttina ma swój początek w motywacyjnych dążeniach i poznawczym przepracowaniu potrzeb lub motywów na mniej lub bardziej specyficzne cele i dążenia. Naszą psychologiczną przyszłość tworzymy przez formułowanie celów motywacyjnych. To, co dzieje się obecnie w naszym życiu, ma swoje przedłużenie w przyszłości, która może być przewidywana

²³ J. Nuttin, dz. cyt.

²⁴ D. Doliński, W. Łukaszewski, *Typy motywacji*, w: *Psychologia...*, t. 2, s. 469–491.

²⁵ Z. Zaleski, *Motywacyjna funkcja celów w działalności człowieka. Studium psychologiczne*, Lublin 1987.

²⁶ Tamże, s. 43.

i zintegrowana z terażniejszością. Antycypowane przyszłe zdarzenia i planowane wyniki ich działania wraz z konsekwencjami wpływają na nasze działania terażniejsze²⁷.

Ludzi, którzy stawiają sobie cele przede wszystkim w bliskiej przyszłości, cechuje krótka perspektywa czasowa. Osoby lokalizujące swoje cele, które mogą być osiągnięte tylko w odległej przyszłości, posiadają długą perspektywę czasową. Rozpiętość PPC jest według Lensa nabytą cechą osobowości, pochodzącą z motywacyjnego stawiania sobie celów. Według Nuttina istnieje związek pomiędzy rozwojem długiej PPC a długofalowym planowaniem lub stawianiem sobie celów. Do podejmowania długofalowych planów motywacyjnych niezbędna jest umiejętność poznawczej analizy długiego chronologicznie przedziału czasowego. Ponadto człowiek musi również posiadać głęboką psychologicznie perspektywę przyszłościową. Indywidualna perspektywa czasowa jest również w pewnym stopniu uzależniona od kontekstu sytuacyjnego. W niebezpiecznych i stresujących sytuacjach czasowa perspektywa może zostać ograniczona do natychmiastowych celów lub obiektów, podczas gdy w okresie spokojnej refleksji większe jest prawdopodobieństwo pojawienia się bardzo długiej perspektywy czasowej²⁸.

Posiadanie PPC jest niezbędne do rozwinięcia długoterminowych projektów²⁹. Z kolei motywacyjny aspekt PPC związany jest z umiejętnością odraczania gratyfikacji. Umiejętność oddalania gratyfikacji koreluje dodatnio z wiekiem, inteligencją, odpowiedzialnością społeczną, potrzebą osiągnięć i niektórymi aspektami środowiska wychowawczego (na przykład z obecnością ojca w rodzinie). Efekt preferencji odroczonej lub natychmiastowej gratyfikacji widoczny jest już szczególnie u dzieci. Prawdopodobieństwo wyboru oddalonej w czasie nagrody jest tym większe, im bardziej wzrasta oczekiwanie i stopień zaufania (pewności), że nagroda ta będzie rzeczywiście możliwa do zdobycia. Prawdopodobieństwo to zwiększa się również wraz ze wzrostem wartości samej nagrody. Zauważono również, że na preferencje

²⁷ W. Lens, dz. cyt., s. 297–308; J. Nuttin, dz. cyt.

²⁸ J. Nuttin, dz. cyt.; W. Lens, dz. cyt., s. 297–308.

²⁹ J. Nuttin, dz. cyt.

u dzieci wpływają modele ludzi dorosłych³⁰. Klinberg, badając związek między przyszłościową perspektywą czasową a preferencją odsuniętej w czasie nagrody, rozróżnił trzy aspekty PPC: jej długość (rozpiętość czasową), orientację przyszłościową oraz poczucie realności przyszłych zdarzeń. Badane przez niego osoby, które regularnie wybierały bardziej odległą nagrodę, wykazywały wyższy wskaźnik w orientacji na przyszłość i poczucie realizmu zdarzeń. Wyniki badań pokazały równocześnie, że długość PPC związana jest ze zdolnością odraczania nagrody tylko w tych sytuacjach, kiedy osiągnięcie przewidywanej nagrody bądź kary jest oczekiwane w odległej lub bliżej nieokreślonej przyszłości. Gdy osoba ma do wyboru natychmiastową mniejszą nagrodę i większą nagrodę odroczoną o krótki i ustalony okres, jej gotowość do spostrzegania zdarzeń w dalekiej przyszłości jest w tym przypadku mniej istotna. Lens rozróżnia kognitywny i dynamiczny aspekt PPC jako składowej charakteryzującej osobowość. Kognitywny aspekt to możliwość przewidywania zarówno natychmiastowych, jak i długotrwałych konsekwencji planowanych działań. Ludzie charakteryzujący się dłuższą PPC łatwiej przewidują efekty swoich teraźniejszych działań wobec odległej przyszłości. Wzmacnia to z kolei ich instrumentalną motywację do natychmiastowych działań bezpośrednich. Z kolei dynamiczny aspekt PPC rozumiany jest jako dyspozycja do przypisywania dużej przewidywanej wartości (walencji) celom, nawet wówczas, gdy mogą one być osiągnięte dopiero w dalekiej przyszłości. Traktując wszystkie inne czynniki jako stałe, walencja określonego celu jest tym mniejsza, im bardziej wzrasta czasowy dystans do tego celu. Lecz osoby z długą PPC odbierają dany przedział jako psychologicznie krótszy niż osoby z krótką PPC³¹.

Stan badań

W badaniach, w których zadawano studentom pytanie o to, co czyni życie sensownym, większość osób wskazywała na jakiś rodzaj osobistego

³⁰ W. Lens, dz. cyt., s. 297–308; J. Nuttin, dz. cyt.

³¹ W. Lens, dz. cyt.; J. Nuttin, dz. cyt.

związku z inną osobą lub na cele stawiane sobie na przyszłość. Cel prowadzi do długotrwałego zaangażowania, które wypełnia życie jednostki³². Z badań Cekiery wynika, że poczucie sensu życia w dużej mierze zależy od przyjętej hierarchii wartości. Obniżony poziom poczucia wartości i sensu życia sprzyja tworzeniu się klimatu uzależnienia, a także prowadzi czasem wprost do toksykomanii i alkoholizmu³³. Badania przeprowadzone Skalą Postaw Wobec Przyszłości wykazały istnienie ujemnej korelacji między lękiem przed przyszłością a subiektywnym prawdopodobieństwem osiągnięcia konkretnego celu życiowego³⁴. Ludzie charakteryzujący się postawą „być” mają poczucie sensu i niepowtarzalności swojej egzystencji, są wytrwali, twórczy, dążą do przekraczania siebie i urzeczywistniania swoich ideałów. Nie odczuwają lęku wobec upływającego czasu, a przyszłość postrzegają jako sensowną, radosną, bezpieczną, wymagającą wewnętrznego zaangażowania i aktywności³⁵. Długoterminowe ukierunkowanie osoby jest również pozytywnie skorelowane ze szczęściem i wyższym nastrojem oraz z pozytywną samooceną i silnym poczuciem tożsamości³⁶. Ponadto Feather i Bond wykazali, że im bardziej czas człowieka jest ustrukturyzowany i ma charakter celowościowy, tym wyższa jest samoocena jednostki, lepszy stan jej zdrowia, niższy poziom depresji, niepokoju, neurotyzmu, mniejsze poczucie beznadziejności i większy optymizm³⁷.

W kontekście powyższych rozważań sformułowano problem niniejszego artykułu w postaci pytania: czy istnieje, a jeśli tak, to czym się charakteryzuje związek między poczuciem sensu życia (zmienna zależna) a przyszłościową

³² Z. Zaleski, *Motywacyjna funkcja celów w działalności człowieka. Studium psychologiczne*, Lublin 1987.

³³ C. Cekiery, *Toksykomania*, Warszawa 1985.

³⁴ Z. Zaleski, *Cele osobiste a sens życia*, w: *Sens życia*, red. K. Obuchowski, B. Puszczewicz, Warszawa 1990, s. 41–47.

³⁵ B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne” 1996, t. 44, z. 4, s. 5–35.

³⁶ Z. Zaleski, *Psychologia zachowań celowych*, Warszawa 1991.

³⁷ M.J. Bond, N.T. Feather, *Some correlates of structure and purpose in the use of time*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1988, nr 55 (2), s. 321–329.

perspektywą czasową (zmienna niezależna) oraz jaki zakres Przyszłościowej Perspektywy Czasowej wiąże się najsilniej z Poczuciem Sensu Życia?

Do tak sformułowanych pytań wysunięto następujące hipotezy:

Hipoteza główna: H1 – Poczucie Sensu Życia wiąże się z długą PPC (wraz ze wzrostem zakresu Przyszłościowej Perspektywy Czasowej wzrasta znaczenie Poczucia Sensu Życia) oraz hipotezy szczegółowe, prezentujące różnice w funkcjonowaniu osób należących do grup o skrajnych nasileniach zmiennej niezależnej: H1a – Jednostki o przeważającej krótkiej PPC są mniej zaangażowane w życie, posiadają niewiele celów oraz nie czują się wolne i odpowiedzialne. Swoje życie oceniają rzadziej w kategoriach pozytywnych, a także częściej w stosunku do osób z długą PPC wyrażają aprobujący stosunek wobec samobójstwa; H1b – Jednostki z długą PPC posiadają więcej celów życiowych, a życie postrzegają bardziej optymistycznie (afirmują je). Osoby te mają pozytywną ocenę swojego życia, w które się angażują i uważają za sensowne. To jednostki odpowiedzialne, które czują się wolne oraz posiadają negatywny stosunek do samobójstwa.

Metodologia badań

1. Zastosowane metody

W pracy zastosowane zostały dwie metody kwestionariuszowe: Skala Sensu Życia (PIL) J. Crumbaugh i L. Maholicka – Purpose in Life Test (PLT), przetłumaczona na język polski przez Z. Płużek, oraz Kwestionariusz Przyszłościowej Perspektywy Czasowej (KPPC) W. Lensa – Future Time Perspective Questionnaire.

Skala Sensu Życia (PIL)

Teoretyczne podstawy skali stanowi koncepcja nerwicy egzystencjalnej Frankla. Test PIL służy do pomiaru ilościowego i jakościowego tak zwanej trzeciej energii potrzeb psychicznych. Obok „dążenia do rozkoszy” Freuda i „dążenia do mocy” Adlera Frankl przyjął trzecią podstawową potrzebę ludz-

ką – „dążenie do znalezienia sensu życia”. Podstawową tendencją człowieka w życiu jest, według Frankla, dążenie do uzyskania poczucia sensu życia³⁸.

Skala Sensu Życia wykorzystywana jest do określania ilościowego poczucia lub braku poczucia sensu życia. Składa się z trzech części: ilościowej i dwóch jakościowych. Dla potrzeb zaprojektowanych badań wykorzystano skalę ilościową (część I) i jedną ze skal jakościowych (część II).

Ocenę globalną części I uzyskuje się poprzez zsumowanie ocen każdego z 20 twierdzeń, wyskalowanych od 1 do 7. Im wyższy wynik, tym wyższe zaspokojenie potrzeby sensu życia u badanego; im wynik niższy, tym silniejszą frustrację egzystencjalną przeżywa dana osoba. Cyfry najniższe świadczą o postawie poczucia bezsensu, a najwyższe o nasileniu poczucia sensu życia. Na przykład: „moje istnienie jest...” zupełnie bezcelowe – 1 2 3 4 5 6 7 – celowe i sensowne. Zsumowane wyniki 20 twierdzeń są podstawą do określenia intensywności poczucia sensu życia. Rozpiętość wyników może się wahać w granicach 20–140. Normy przyjęte przez autorów dla populacji amerykańskiej to: dla zdrowych kobiet $M = 121$, $\sigma = 13,97$; dla mężczyzn $M = 118$, $\sigma = 11,60$. Z kolei wyniki uzyskiwane przez osoby nerwicowe to: $M = 102$ dla kobiet i $M = 97$ dla mężczyzn³⁹.

Oprócz ogólnej oceny, poprzez analizę twierdzeń części I skali, możemy uzyskać ocenę własnego życia dokonaną przez badanych, stopnia akceptacji życia oraz celów i dążeń. W niniejszej pracy do oceny tej wykorzystano sześć kategorii zaproponowanych przez Popielskiego⁴⁰. Są to: cele życia, sens życia, afirmacja życia, ocena własnego życia, wolność i odpowiedzialność oraz stosunek do śmierci i samobójstwa. Ponadto posłużono się dwiema kategoriami zaproponowanymi przez Zelek-Tucholską⁴¹. Są to: ocena wartości i sensowności życia oraz dowód na zaangażowanie się w życie. Oceny

³⁸ C. Cekiera, dz. cyt.

³⁹ K. Popielski, „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: *Człowiek – pytanie otwarte...*, s. 107–139; R. Klamut, dz. cyt.

⁴⁰ K. Popielski, *Testy egzystencjalne: metody badania frustracji egzystencjalnej i nerwicy noogennej*, w: *Człowiek – pytanie otwarte...*, s. 237–260.

⁴¹ S. Zelek-Tucholska, *Afirmacja życia u samobójców*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, nr 4, s. 27–35.

tej dokonano poprzez zsumowanie ocen twierdzeń przyporządkowanych do odpowiednich kategorii.

Część II ma charakter projekcyjny i zbudowana jest z 13 zdań niedokończonych, które badany ma uzupełnić pierwszą myślą, jaka mu się nasuwa. Treść zdań dostosowana jest do ujęcia przejawów frustracji egzystencjalnej. Z kolei część III, uzupełniająca, to dłuższa wypowiedź badanego na temat konkretnych celów i dążeń. Wypowiedzi części II i III służą do jakościowej analizy wyników badań. Ujmują one postawy osób badanych wobec osiągnięć i wartości egzystencjalnych, takich jak własne życie, uzdolnienia, ambicje, cele. Sondują także postawy osób badanych w stosunku do cierpienia, śmierci i samobójstwa.

Przy opracowywaniu wyników części II testu pod kątem dookreślenia sensu życia można dokonać kategoryzacji odpowiedzi według odpowiednich kryteriów. W pracy tej posłużono się następującymi kategoriami Cekiery: dążenia i cele, osiągnięcia w życiu, ocena własnego życia, postawa wobec przykrości, choroby i cierpienia, ocena sytuacji beznadziejnej oraz postawa wobec śmierci i samobójstwa. Twierdzenia oceniane były ze względu na to, jaką postawę prezentują. Wyróżniono następujące postawy: pozytywna – gdy badany uznawał, akceptował jako swoje lub realizował dane wartości, lub oceniał je zgodnie z powszechnym przekonaniem; ambiwalentna – gdy badany przyjmował niezdecydowaną, obojętną lub częściowo akceptującą daną wartość postawę, oraz negatywna – gdy stosunek badanego do danej wartości był wrogi, negatywny, gdy badany nie akceptował danej wartości lub oceniał ją ujemnie⁴².

Rzetelność skali PIL badano metodą korelacji wyników twierdzeń parzystych z nieparzystymi. Współczynnik ten wynosi 0,81 (metoda *r*-Pearsona)⁴³.

⁴² C. Cekiery, dz. cyt.

⁴³ S. Zelek-Tucholska, dz. cyt., s. 27–35; C. Cekiery, dz. cyt.

Kwestionariusz Przyszłościowej Perspektywy Czasowej (KPPC)

Kwestionariusz Lensa został opracowany do badania wymiaru temporalnego i strukturalizacji PPC. Kwestionariusz złożony jest z 50 itemów, wraz z wykorzystaniem 6-stopniowej skali odpowiedzi (1 – zupełnie się nie zgadzam; 6 – całkowicie się zgadzam). Analiza czynnikowa wykazała, że zmienna PPC ma trójczynnikową strukturę: (1) Bieżące Sprawy – BS; (2) Cele Długofalowe – CD; (3) Plan Realizacji Celów Długofalowych – PRCD.

Wyniki odnoszące się do poszczególnych trzech czynników PPC otrzymano poprzez zsumowanie ocen twierdzeń oszacowanych przez badanych przy użyciu sześciostopniowej skali. Im wyższy wynik, tym większe jest znaczenie danej perspektywy czasu w życiu danej osoby badanej. Na przykład twierdzenie: „Uważam, że moja przyszłość będzie pożyteczna” oszacowane przy użyciu oceny 1 – „Całkowicie się nie zgadzam” – ma wpływ na uzyskanie niższego ogólnego wyniku w kategorii Celów Długofalowych, do której twierdzenie to jest przyporządkowane.

W referowanych badaniach posłużono się oryginalną 50-itemową wersją skali, jednak do interpretacji wyników wzięto pod uwagę tylko itemy o najwyższych ładunkach czynnikowych, po 10 z każdego wymiaru PPC (30-itemowa, skrócona wersja skali). Stąd rozpiętość wyników referowanych badań może się wahać w granicach od 6 do 60 dla każdej z trzech kategorii PPC.

Stopień spójności podskal oceniony dla grup licealistów przy użyciu metody α -Cronbacha wynosi odpowiednio: BS = 0,85; CD = 0,64; PRCD = 0,25⁴⁴.

⁴⁴ A. Cycoń, *Przyszłościowa perspektywa czasowa a poziom satysfakcji z życia. Badania empiryczne wśród uczniów szkół średnich*, niepublikowana praca magisterska, KUL, Lublin 1999.

2. Charakterystyka badanej grupy

Całość grupy badanych to 115 osób. Składa się ona z 66 kobiet i 49 mężczyzn w wieku od 25 do 45 lat. Wśród badanych kobiety stanowią 57%, a mężczyźni 43%. Średnia wieku badanych wynosi 32,6 lat.

3. Analiza uzyskanych wyników

Przyszłościowa perspektywa czasowa badana była za pomocą kwestionariusza PPC. Najwyższe średnie badani uzyskali w wymiarach długiej PPC (CD) ($M = 34,08$) oraz Planu Realizacji CD ($M = 40,23$). W wymiarze krótkiej PPC (BS) średnia wynosi $M = 32,57$. Rozkład empiryczny wyników we wszystkich wymiarach PPC możemy określić jako normalny: wyniki mieszczą się w granicach średniej empirycznej i teoretycznej. Szczegółowe dane zamieszczono w tabeli 1.

Tabela 1. Średnie wyniki (M) i odchylenia standardowe (SD) wieku badanych oraz wymiarów przyszłościowej perspektywy czasowej (PPC) i poczucia sensu życia

| | N | M | SD | Minimum | Maksimum |
|-----------------------|-----|-------|------|---------|----------|
| Wiek | 115 | 32,57 | 7,09 | 25 | 45 |
| Bieżące Sprawy (BS) | 115 | 34,08 | 6,78 | 18 | 52 |
| Cele Długofalowe (CD) | 115 | 40,30 | 5,92 | 24 | 58 |
| Plan Realizacji CD | 115 | 40,23 | 4,95 | 23 | 51 |

Poczucie sensu życia badane było za pomocą testu PiL. Uzyskana ogólna średnia ($M = 109, 50$; $\sigma = 17, 16$) jest istotnie niższa od norm przyjętych dla populacji amerykańskiej ($M = 121$; $= 121$ dla kobiet; $M = 118$ dla mężczyzn). W porównaniu natomiast z wynikami osób nerwicowych ($M = 102$ dla kobiet i $M = 97$ dla mężczyzn) uzyskana ogólnie średnia osób badanych jest wyższa⁴⁵. Szczegółowe wyniki osiągnięte w teście PiL zamieszczono w tabeli 2.

⁴⁵ K. Popielski, *Testy egzystencjalne: metody badania frustracji egzystencjalnej i nerwicy noogennej*, w: *Człowiek – pytanie otwarte...*

Tabela 2. Średnie wyniki (M) i odchylenia standardowe (SD) wymiarów Kwestionariusza Poczucia Sensu Życia

| | N | M | SD | Minimum | Maksimum |
|-------------------------------------|-----|--------|-------|---------|----------|
| Poczucie sensu życia – wynik ogólny | 115 | 109,50 | 17,16 | 44 | 140 |
| Cele życia | 115 | 28,30 | 4,95 | 9 | 37 |
| Sens życia | 115 | 16,46 | 3,44 | 8 | 21 |
| Afirmacja życia | 115 | 22,00 | 4,04 | 4 | 28 |
| Ocena własnego życia | 115 | 11,03 | 2,34 | 4 | 14 |
| Wolność i odpowiedzialność | 115 | 10,55 | 2,38 | 3 | 21 |
| Stosunek do śmierci i samobójstwa | 115 | 10,11 | 2,52 | 2 | 14 |
| Ocena wartości i sensowności życia | 115 | 28,12 | 5,12 | 8 | 35 |
| Dowód na zaangażowanie się w życie | 115 | 17,46 | 3,34 | 6 | 31 |

Wyniki ogólne uzyskane w teście PiL mają rozkład w granicach 44–140. Rozkład empiryczny można określić jako lewoskośny, co oznacza, że większość wyników mieści się powyżej średniej teoretycznej i empirycznej.

Zależności pomiędzy obydwoma zmiennymi zostały przedstawione w tabelach 3 i 4.

Tabela 3. Korelacje pomiędzy przyszłościową perspektywą czasową (PPC) i poczuciem sensu życia z I części testu (współczynniki korelacji *r-Pearsona*)

| | Bieżące Sprawy (BS) | Cele Długofalowe (CD) | Plan Realizacji CD |
|-------------------------------------|---------------------|-----------------------|--------------------|
| 1 | 2 | 3 | 4 |
| Poczucie sensu życia – wynik ogólny | -0,21* | 0,38*** | 0,30*** |
| Cele życia | -0,26** | 0,43*** | 0,29** |
| Sens życia | -0,13 | 0,32*** | 0,16 |
| Afirmacja życia | -0,17 | 0,35*** | 0,27** |
| Ocena własnego życia | -0,18 | 0,34*** | 0,24** |

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|------------------------------------|--------|---------|--------|
| Wolność i odpowiedzialność | -0,05 | 0,16 | 0,19* |
| Stosunek do śmierci i samobójstwa | -0,09 | 0,07 | 0,16 |
| Ocena wartości i sensowności życia | -0,15 | 0,37*** | 0,28** |
| Dowód na zaangażowanie się w życie | -0,22* | 0,36*** | 0,28** |

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$; *** $p < 0.001$

Istotne statystycznie korelacje występują pomiędzy niektórymi wymiarami. Krótka PPC (BS) koreluje ujemnie z ogólnym wynikiem poczucia sensu życia, z dowodem na zaangażowanie się w życie oraz z celami życia. Oznaczać to może, że im bardziej jednostka jest skoncentrowana na celach krótkofalowych (BS), tym jej zaangażowanie w życie oraz jego cele, a zarazem poczucie sensu życia jest mniejsze.

Również istotne statystycznie korelacje występują pomiędzy długą PPC: CD i PRCD a ogólnym wynikiem poczucia sensu życia, celami życia i afirmacją życia. Także ocena własnego życia, ocena wartości i sensowności oraz dowód na zaangażowanie się w życie koreluje z długą PPC (CD i PRCD). Ponadto długa PPC (CD) koreluje z sensem życia, a długa PPC (PRCD) z wolnością i odpowiedzialnością. Wskazywać to może na fakt, że im bardziej jednostka koncentruje się na celach długich oraz na ich realizacji, tym większe jest u niej poczucie sensu życia, a tym samym zaangażowanie w życie i jego cele oraz wyższa pozytywna ocena własnego życia. Ponadto osoba taka afirmuje swoje życie, uważa je za wartościowe, a także czuje się wolna i odpowiedzialna.

Tabela 4. Korelacje pomiędzy wymiarami Przyszłościowej Perspektywy Czasowej (PPC) a wymiarami Poczucia Sensu Życia z II części testu

Współczynniki korelacji ρ -Spearmana

| Poczucie sensu życia – analiza jakościowa | Bieżące Sprawy (BS) | Cele Długofalowe (CD) | Plan Realizacji CD |
|--|------------------------|--------------------------|-----------------------|
| Dążenia i cele | -0,17 | 0,20* | 0,11 |
| Osiągnięcia w życiu | -0,11 | 0,06 | 0,02 |
| Ocena własnego życia | -0,01 | 0,13 | 0,16 |
| Postawa wobec przykrości, choroby, cierpienia | -0,05 | 0,02 | -0,04 |
| Ocena sytuacji beznadziejnej | -0,01 | 0,00 | 0,04 |
| Postawa wobec śmierci i samobójstwa | -0,03 | 0,11 | 0,06 |
| Poczucie sensu życia – wynik ogólny | -0,12 | 0,14 | 0,11 |

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$; *** $p < 0.001$

Korelacje wymiarów PPC z wymiarami Poczucia Sensu Życia uzyskanymi na podstawie jakościowej analizy odpowiedzi badanych są nieistotne statystycznie. Jedynie długa PPC (CD) koreluje z wymiarem dążeń i celów. Wskazywać to może na fakt, że ludzie z długą perspektywą są bardziej zaangażowani realizacją swych dążeń, celów.

4. Dyskusja wyników

Człowiek może skutecznie funkcjonować tylko wtedy, gdy rozumie sens swojego życia⁴⁶. Zarazem temporalna organizacja działania, związana z umiejętnością strukturyzacji i planowania przyszłych działań nastawionych

⁴⁶ C. Cekiera, dz. cyt.; V.E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Warszawa 1962.

na cel, posiada istotne znaczenie wpływające na doświadczanie sensu życia. Większe zaangażowanie na rzecz celu przynosi satysfakcję z konkretnych działań, a w konsekwencji owocuje poczuciem sensu własnego życia⁴⁷. Jednocześnie odczuwanie sensowności i ważności życia ma wpływ na właściwe ukierunkowanie swojej aktywności. Nastawienie zachowania na cele, zaangażowanie się w ich realizację poprzez wysiłek i wytrwałość przynosi zadowolenie z siebie, wpływa na wzrost poczucia własnej kompetencji i przyczynia się do tego, że stajemy się odważniejsi w realizacji kolejnych zamierzeń. Ponadto wyznaczone celem dążenie ukierunkowuje działania jednostki, co zapewnia stabilność życia, umożliwiając tym samym jego kształtowanie⁴⁸.

Według Obuchowskiego sens życia stabilizuje także motywacje, wpływa na zwiększenie odporności na frustracje i podnosi satysfakcję z życia. Poznawcze określenie celu na daleką przyszłość w większym stopniu zaspokaja potrzebę sensu. Jednak, aby sensu doświadczać, ważne jest nie tylko poznawcze określenie celu, ale i jego realizacja, czyli aktywność behawioralna⁴⁹. W zaangażowaniu w działania nastawione na realizację zamierzeń duże prawdopodobieństwo osiągnięcia sukcesu związane jest z wysoką oceną subiektywnej ważności celów. Rezultatem tego będzie również odczuwane zadowolenie, a w konsekwencji doświadczanie sensu życia⁵⁰.

Zakres PPC odgrywa ważną rolę w procesie wypracowywania planów behawioralnych. Człowiek, który patrzy daleko w przyszłość, stawia sobie częściej cele długofalowe, formułuje więcej długoterminowych projektów realizacji celów. Potrafi znaleźć również więcej sposobów na osiągnięcie celów długofalowych. Cele związane są z kreacją osobistych programów ich osiągnięcia. Często same programy osiągania celów mogą być bardziej motywujące niż sam cel. Plany takie, między innymi poprzez wyznaczenie czasu realizacji

⁴⁷ R. Klamut, dz. cyt.

⁴⁸ K. Obuchowski, *Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: *Sens życia...*, s. 7–13.

⁴⁹ K. Obuchowski, *Adaptacja twórcza*, Warszawa 1985.

⁵⁰ R. Klamut, dz. cyt.

danego celu, wpływają mobilizująco na człowieka⁵¹. Ukierunkowują one jego aktywność i przyczyniają się tym samym do maksymalizacji osiąganych rezultatów. Przy tworzeniu planów jednostka stara się również przewidzieć możliwe trudności, aby im zapobiec. Sprzyja to osiąganiu większej efektywności działań. Z kolei radzenie sobie z trudnościami, przeszkodami pojawiającymi się na drodze do osiągnięcia upragnionych celów i większa wytrwałość w odraczaniu gratyfikacji, a w rezultacie osiąganie planowanych zamierzeń, wpływa na wzrost poczucia kompetencji, własnej sprawczości i doświadczanie satysfakcji.

Koncentracja na szybkim osiągnięciu celów, bez odraczania gratyfikacji, łatwo może prowadzić do poczucia bezsensu. Z kolei wysiłek skoncentrowany wyłącznie na adaptacji do bieżącej sytuacji wpływa zubażająco na osobowość. Optymalne dla człowieka jest posiadanie celów rozbudowanych, opartych na światopoglądzie, refleksjach filozoficznych. Posiadanie celów zakłada posiadanie przez człowieka zadowalającej filozofii życiowej. Tym samym koncepcja życia tylko wtedy oddziałuje pozytywnie na życie człowieka, gdy cechuje się określoną strukturą celów, planów⁵². Jednostki o krótkiej PPC koncentrują się głównie na celach odnoszących się do najbliższej przyszłości i układają plany realizacyjne na krótki dystans czasowy. Jednocześnie wszelkie ważne osiągnięcia wymagają skoordynowanej ścieżki podcelów, rozłożonych w dłuższym interwale czasowym. Dlatego też długa, realistyczna PPC jest konieczna dla planowania i realizowania projektów⁵³.

Równocześnie brak lub niskie poczucie sensu życia wydaje się wynikiem słabej umiejętności planowania i organizacji przyszłości osób, które charakteryzuje krótka PPC. Nie musi to wykluczać faktu, że osoby te są nastawione na cele, lecz mogą być słabiej nastawione na przyszłość. Przyczyną tego może być na przykład brak pozytywnych doświadczeń w organizacji własnej

⁵¹ W. Lens, M. Moreas, *Future time perspective: individual and societal approach*, w: *Psychology of future orientation*, red. Z. Zaleski, Lublin 1994, s. 23–38.

⁵² G. Dolińska-Zygmunt, *Psychologia wobec problematyki sensu życia. Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: *Sens życia...*, s. 14–20.

⁵³ Z. Zaleski, *Przyszłościowa Perspektywa Czasowa jako wymiar „ja”*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 173–194; Z. Zaleski, *Cele osobiste a sens życia*, w: *Sens życia...*, s. 41–47.

aktywności. Może się to też wiązać z cechami osobowości osób badanych, takimi jak pesymistyczny stosunek do własnych działań i brak wiary we własne możliwości, co negatywnie wpływa na ich mobilizację do działania. Także występowanie problemów decyzyjnych związanych z wyborem celów, w które osoba mogłaby się zaangażować, może być przyczyną tego, że jednostka taka nie potrafi dobrze organizować swego czasu. Często osoby te chcą podejmować aktywność celową, lecz brak im potrzebnych umiejętności i wiedzy. Dlatego też niezbędne jest zdobywanie umiejętności potrzebnych do właściwego planowania i skutecznego oddziaływania⁵⁴.

Wnioski uzyskane w badaniach mogłyby być zastosowane w praktyce, między innymi poprzez odpowiednie wychowywanie młodego pokolenia. Zarówno rodzice, jak i szkoła winny uczyć młodzież umiejętności planowania, efektywnego gospodarowania czasem, podejmowania decyzji oraz wyboru właściwych celów. Ważne jest posiadanie przez człowieka umiejętności kreowania realnych planów, dostosowanych do własnych możliwości i rzeczywistości. Nauka wytrwałości winna przebiegać w atmosferze bezpieczeństwa oraz oferować również wsparcie. Doskonalenie wspomnianych umiejętności dotyczy także dorosłych. Poprzez refleksję nad własnym działaniem mogą oni wprowadzić pewne zmiany w sposobie działania, a tym samym sprawić, że ich życie stanie się bardziej satysfakcjonujące, sensowne. Aby to osiągnąć, ważna jest także znajomość siebie, swoich stanów emocjonalno-motywacyjnych. Znajomość ta ma wpływ na dokonywanie właściwych przez człowieka decyzji.

Wysokie poczucie sensu życia jest uważane za przejaw dojrzałej osobowości jednostki. Poczucie sensu życia umacnia i odnawia się dzięki odnalezieniu nowych celów i zadań⁵⁵. Aby to osiągnąć, z punktu widzenia wychowawczego należy postulować poszerzenie pola wartości dostrzeganych przez młodzież i skłaniać ją do ich realizacji. Odnosi się to do wyboru wartości, ale przede

⁵⁴ R. Klamut, dz. cyt.

⁵⁵ P. Oleś, *Kryzys połowy życia – norma czy patologia?*, w: *Norma psychologiczna. Perspektywy spojrzeń*, red. Z. Uchnast, Lublin 1998, s. 77–87; Z. Pietrański, *Rozwój człowieka dorosłego*, Warszawa 1990.

wszystkim do wyboru właściwych dróg życiowych. Wychowanie moralne, w tym także wychowanie ku wartościom nadającym życiu sens, nie rozwija się w oderwaniu od kontekstu społecznego. Również zaangażowanie się w życie społeczne i odpowiedzialność za nie mają istotne znaczenie dla kształtowania się poczucia sensu życia. Według Mariańskiego komunikacja międzyludzka to nic innego jak wspólna aktualizacja sensu⁵⁶. Przejawy życia społecznego nie tylko współokreślają „kształt” poczucia sensu życia społecznego, ale także współdecydują o tym, które z różnorodnych możliwości zawartych w osobowości człowieka zostaną zaktualizowane. Życie społeczne nie tylko wpływa na treść postaw, które formują się w człowieku, ale także wspomaga lub hamuje pojawienie się niektórych z nich. Ponadto poczucie sensu życia jako przeświadczenie człowieka o wartości jego życia jest związane z konkretną realizacją celów życiowych. Celami tymi są wartości, dlatego też ważne jest, aby były to cele doniosłe z etycznego punktu widzenia, przynoszące poczucie szczęścia jednostkom i wywierające pozytywny wpływ na życie innych ludzi⁵⁷.

Uzyskane wyniki badań są zgodne z wynikami innych autorów, między innymi z tymi, które cytowane były w części teoretycznej niniejszego artykułu. Badania przeprowadzone przez Drebing i Gooden wykazały, że obecność marzeń, celów łączy się z mniejszym nasileniem depresji i niepokoju oraz z wyższym poczuciem sensu życia⁵⁸. Zarazem na pełny dobrostan psychiczny osoby składa się przekonanie, że własne życie jest celowe i sensowne⁵⁹. Długa PPC wpływa jednocześnie na bardziej satysfakcjonujące, w dłuższej perspektywie czasu, decyzje dotyczące działań⁶⁰. Ludzie o długiej perspekty-

⁵⁶ J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990.

⁵⁷ K. Obuchowski, *Człowiek, dążenia, sens...*; J. Mariański, dz. cyt.

⁵⁸ C.E. Drebing, W.E. Gooden, *The status of the Dream in the midlife transition and its impact on depression, anxiety, and purpose in life*, „The International Journal of Aging and Human Development” 1995, nr 32, s. 277–287.

⁵⁹ P. Oleś, *Psychologia przełomu połowy życia...*

⁶⁰ W. Lens, M. Moreas, *Future time perspective: individual and societal approach*, w: *Psychology of future orientation...*, s. 23–38.

wie czasowej, według tych autorów, w mniejszym stopniu będą angażować się w działania o negatywnych długofalowych konsekwencjach. Z badań de Valdera i Lensa wynika, że w warunkach życia akademickiego PPC ma związek z wynikami i z wytrwałością w studiowaniu. Studenci przypisujący większą wartość celom w odległej przyszłości i większą instrumentalną wartość obecnej pracy potrzebnej do osiągnięcia tych celów cechują się większą wytrwałością i uzyskują lepsze wyniki. Badacze ci sugerują równocześnie, że studenci z fragmentaryczną PPC prawdopodobnie mają trudności w tworzeniu powiązań między działaniem i wynikami ze względu na to, że komponenty te są oddalone od siebie dłuższymi odcinkami czasowymi⁶¹. Ponadto Szneider twierdzi, że tworzenie planów życiowych i ich realizacja organizuje życie jednostki i nadaje mu sens, co w konsekwencji prowadzi do zadowolenia z życia i poczucia szczęścia⁶².

Reasumując, należy stwierdzić, że planowanie, myślenie o przyszłości i wyobrażanie sobie przyszłych możliwych stanów silnie wpływa na poczucie sensu życia. Opracowywanie planów realizacyjnych wybranych przez człowieka celów, które dotyczą odległej czasowo przyszłości, również pozytywnie wpływa na doświadczanie sensu życia. Sens nie jest dany, lecz jest wyrazem twórczości, zaangażowania się i wysiłku⁶³. Wskazuje to na istotność kształtowania własnej przyszłości przez człowieka. Kształtowanie to winno dokonywać się poprzez wybór dalekosiężnych celów oraz strategii ich osiągania. Taki sposób aktywnego działania wiąże się z posiadaniem silnej woli i wytrwałości. Dlatego też umiejętność ustanawiania osobistych celów na długą perspektywę czasową jest przejawem dojrzałości człowieka⁶⁴.

⁶¹ M.L De Volder, W. Lens, *Academic achievement and future time perspective as a cognitive-motivational concept*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1982, nr 42, s. 566–571.

⁶² T. Mądrzycki, *Osobowość a plany życiowe*, „Przegląd Psychologiczny” 1996, t. 9, nr 3–4, s. 7–28.

⁶³ Z. Uchnast, *Humanistyczna orientacja w psychologii...*

⁶⁴ R. Klamut, dz. cyt.

Bibliografia

- Adler A., *Sens życia*, Warszawa 1986.
- Cekiera C., *Toksykomania*, Warszawa 1985.
- Cycoń A., *Przyszłościowa perspektywa czasowa a poziom satysfakcji z życia. Badania empiryczne wśród uczniów szkół średnich*, niepublikowana praca magisterska, KUL, Lublin 1999.
- Dolińska-Zygmunt G., *Psychologia wobec problematyki sensu życia. Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: *Sens życia*, red. K. Obuchowski, B. Puszczewicz, Warszawa 1990, s. 14–20.
- Doliński D., Łukaszewski W., *Typy motywacji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, t. 2, Gdańsk 2000, s. 469–491.
- Drebing C.E., Gooden W.E., *The status of the Dream in the midlife transition and its impact on depression, anxiety, and purpose in life*, „The International Journal of Aging and Human Development” 1995, nr 32, s. 277–287.
- Frankl V.E., *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Warszawa 1962.
- Głaz S., *Sens życia*, Kraków 1998.
- Grułkowski B., *Postawy „być” i „mieć” w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne” 1996, t. 44, z. 4, s. 5–35.
- Klamut R., *Cel – czas – sens życia*, Lublin 2002.
- Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987.
- Lens W., *Odraczanie nagrody, samokontrola a przyszłościowa perspektywa czasowa*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, red. A. Januszewska, P. Oleś, T. Witkowski, t. 7, Lublin 1994, s. 297–308.
- Lens W., Moreas M., *Future time perspective: individual and societal approach*, w: *Psychology of future orientation*, red. Z. Zaleski, Lublin 1994, s. 23–38.
- Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990.
- Mądrzycki T., *Osobowość a plany życiowe*, „Przegląd Psychologiczny” 1996, t. 9, nr 3–4, s. 7–28.
- Nuttin J., *Future time perspective and motivation. Theory and research method*, Leuven 1985.

- Obuchowski K., *Adaptacja twórcza*, Warszawa 1985.
- Obuchowski K., *Człowiek, dążenia, sens. Myśli wybrane*, Bydgoszcz 2001.
- Obuchowski K., *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993.
- Obuchowski K., *Przez galaktykę potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 1995.
- Obuchowski K., *Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: *Sens życia*, red. K. Obuchowski, B. Puszczewicz, Warszawa 1990, s. 7–13.
- Oleś P., *Kryzys połowy życia – norma czy patologia?*, w: *Norma psychologiczna. Perspektywy spojrzenia*, red. Z. Uchnast, Lublin 1998, s. 77–87.
- Oleś P., *Psychologia przełomu połowy życia*, Lublin 2000.
- Pietrasiniński Z., *Rozwój człowieka dorosłego*, Warszawa 1990.
- Popielski K., *Analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1991.
- Popielski Z., *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej*, w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 27–99.
- Popielski K., *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1993.
- Popielski K., „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 107–139.
- Popielski K., *Testy egzystencjalne: metody badania frustracji egzystencjalnej i nerwicy noogennej*, w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987.
- Popielski K., *Viktor E. Frankl. Analiza egzystencjalna i logoterapia*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1977, R. 20, nr 2 (78).
- Popielski K., Wolicki M., *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej i niektóre jej aplikacje do teorii osobowości*, w: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 101–107.
- Tomaszewski T., *Podstawowe formy organizacji i regulacji zachowania*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1982, s. 491–533.
- Uchnast Z., *Humanistyczna orientacja w psychologii*, Lublin 1983.
- Volder L. De, Lens W., *Academic achievement and future time perspective as a cognitive-motivational concept*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1982, nr 42, s. 566–571.
- Zaleski Z., *Behavioral effects of self-set goals for different time ranges*, „International Journal of Psychology” 1987, t. 22, nr 17, s. 17–38.

- Zaleski Z., *Cele osobiste, a sens życia*, w: *Sens życia*, red. K. Obuchowski, B. Puszczewicz, Warszawa 1990, s. 41–47.
- Zaleski Z., *Lęk przed przyszłością. Ramy teoretyczne i wstępne dane empiryczne*, w: *Wykłady z psychologii w KUL w roku akademickim 1987/1988*, red. A. Januszewski, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 167–187.
- Zaleski Z., *Motywacyjna funkcja celów w działalności człowieka. Studium psychologiczne*, Lublin 1987.
- Zaleski Z., *Przyszłościowa Perspektywa Czasowa jako wymiar „ja”*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, t. 6, 7, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 173–194.
- Zaleski Z., *Psychologia zachowań celowych*, Warszawa 1991.
- Zelek-Tucholska S., *Afirmacja życia u samobójców*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, nr 4, s. 27–35.

THE MEANING OF LIFE AND THE FUTURE-TIME PERSPECTIVE

Summary

The present research investigates the relation between the sens życia (examined using Purpose in Life Test by Crumbaugh and Maholick) and future time perspective (using Future Time Perspective Questionnaire by Lens). The study involved $N = 115$ adult persons, with ages ranging from 25 to 45 yrs. There were a few more women (66) than men (49) in the sample. The bigger one's concentration on short-term goals is, the weaker is his/her engagement into his/her own life and its objectives, and therefore his/her sense of meaning of life is smaller. On the other hand, stronger concentration on realization of long-term goals means brings to the person bigger sense of meanings of his/her life, stronger engagement into life and its goals, bigger affirmation and positive assessment of his/her own life. These people more likely feel that their lives are precious, have higher feeling of freedom and responsibility. People having longer time perspective are more absorbed by realizing their goals and objectives.

Tłum. Józef Partyka

Józef Partyka, Lilya Mołoda, Jacek Śliwak, Beata Zarzycka

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POZIOM I STRUKTURA NIEPOKOJU A PRZYSZŁOŚCIOWA PERSPEKTYWA CZASOWA

Wprowadzenie

Lęk to jeden z najpopularniejszych tematów psychologii. W latach 1950–1966 ubiegłego wieku ukazało się około 3500 naukowych publikacji dotyczących problematyki lęku i nadal odnotowywany jest ciągły wzrost badań nad tym zjawiskiem¹. Horney² twierdzi, że lęk wywiera duży wpływ na zachowania człowieka. Jeżeli jakaś forma jego działalności związana jest z lękiem, to będzie on zaburzał tę formę działalności albo będzie pozbawiał przyjemności, jaką mogłaby ta działalność dawać. Według koncepcji poznawczych powstawanie lęku uzależnione jest od tego, jak osoba zinterpretuje działające na nią bodźce sytuacyjne. W myśl tej koncepcji człowiek dokonuje analizy, oceny i interpretacji docierających doń bodźców. Jeżeli interpretacja sytuacji zawiera poczucie niepewności, to taka sytuacja zagrożenia wywołuje lęk. Lęk taki może współwystępować z ogólnym stanem bezradności, niską

¹ W. Łosiak, *Lęk i jego uwarunkowania – przegląd współczesnych teorii*, „Przegląd Psychologiczny” 1984, nr 27, s. 899.

² K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1976.

samooceną czy niezdolnością do zachowania adekwatnego do określonej sytuacji³. Cattell dokonuje rozróżnienia pomiędzy lękiem charakterologicznym (tzw. czysty lęk) a reaktywno-sytuacyjnym (lęk jako reakcja na stres). Lęk reaktywno-sytuacyjny jest związany z aktualnie dostrzeganym przedmiotem czy sytuacją lękową i można go traktować jako bliższy pojęciu strachu. Lęk charakterologiczny (czysty) jest czymś bardziej wewnętrznym, niezależnym od warunków zewnętrznych. Lęk ten spowodowany jest słabością „ego”, siłą „superego” i naciskami sfery popędowej⁴. Osoba przeżywająca ten rodzaj lęku charakteryzuje się obniżoną sprawnością do przystosowania się, zmęczeniem, nadpobudliwością, napięciem, drażliwością, poczuciem niepewności, brakiem zaufania do siebie, niechęcią do podejmowania jakichkolwiek zadań, szczególnie nowych i trudnych⁵.

Czas jako zmienna psychologiczna

Drugą zmienną interesującą nas w prezentowanym artykule jest czas. W tym wypadku chodzi o czas podmiotowy (subiektywny) lub egzystencjalny. Jest on programowany mechanizmami, które wymuszają, aby osoba swoją aktywność dostosowała do obiektywnych wymagań otoczenia. Jest to czas psychologiczny⁶, który jawi się jako rzeczywistość ukazująca zmiany z punktu widzenia podmiotu. Przeżywany jest jako przestrzeń, w której człowiek istnieje, a jego upływ jest rejestrowany w określony dla

³ D. Kubacka-Jasiecka, *Związek między lękiem a agresywnością*, w: *Studia nad uwarunkowaniami i regulacją agresji interpersonalnej*, red. A. Frączek, Wrocław 1986, s. 255–285.

⁴ R.B. Cattell, I.H. Scheier, *Handbook the IPAT Anxiety Scale Questionire*, Illinois 1967.

⁵ J. Łazowski, Z. Płużek, *Program własnych badań*, w: *Problemy psychosomatyczne w chorobie wrzodowej żołądka i dwunastnicy*, red. J. Łazowski, Warszawa, 1985, s. 64–106.

⁶ B. Bajcar, *Wskaźniki czasu psychologicznego: przegląd ważniejszych narzędzi pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, nr 4, s. 411–429.

jednostki sposób⁷. Koncepcja przyszłości wpływa na terażniejsze działanie oraz doświadczanie życia przez człowieka. Przyszłość zawiera się w tym, co aktualne, pod postacią nadziei, obaw, marzeń, planów i oczekiwań jednostki⁸. Człowiek nabywa kompetencji w posługiwaniu się czasem, gdy w terażniejszości potrafi zintegrować zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Najbardziej zdrowa psychologicznie orientacja to umiejętność cieszenia się z danej nam terażniejszości, doświadczanej jako pochodna przeszłości, ale i przygotowanie odległej, osobiście kreowanej przyszłości⁹.

Przyszłościowa perspektywa czasowa

Człowiek uświadamia sobie istnienie czasu i bezpośredni jego wpływ na własną aktywność życiową. W ciągu życia podejmuje duży wysiłek, aby na różne sposoby „oswoić” czas. Na bazie potrzeb, marzeń czy posiadanych wartości wytycza sobie cele, układa plan ich realizacji oraz próbuje wcielić je w życie. W ten sposób strukturalizuje i zagospodarowuje swój czas, aby jego życie miało sens i znaczenie. Konstruowanie planów na dalszą przyszłość staje się dla każdego młodego człowieka szansą na usamodzielnienie się od otoczenia, osiągnięcie autonomii, samookreślenie się oraz jest możliwością samodzielnego sterowania swoim życiem i rozwojem. Odpowiednie wydłużenie perspektywy w czasie jest bardzo ważnym jej elementem, który spełnia rolę motywacyjną oraz warunkuje odporność na stres i frustrację. Konstruowanie celów długofalowych pełni znaczącą rolę nie tylko w planowaniu życia jednostki, ale również w organizowaniu życia społecznego¹⁰. Dystans od

⁷ J. Trempała, *Modele rozwoju psychicznego. Czas i zmiana*, Bydgoszcz 2000; H. Hajduk, *Kauzalna teoria czasu w filozofii nauki Henryka Mehlberga*, w: *Czas...*, red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2001, s. 159–170.

⁸ P. Oleś, dz. cyt.

⁹ W. Lens, *Odrzucanie nagrody, samokontrola a przyszłościowa perspektywa czasowa*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, red. A. Januszewski, P. Oleś, T. Witkowski, Lublin 1994, s. 297–308.

¹⁰ Z. Zaleski, *Psychologia zachowań celowych*, Warszawa 1991; tenże, *Transtemporalne „ja”: osobowość w trzech wymiarach czasowych*, „Przegląd Psychologiczny” 1988, nr 4,

„teraz” do momentu osiągnięcia celu może zmieniać się od bardzo krótkiego do bardzo długiego. Jednocześnie długość ta jest uwarunkowana poprzez takie czynniki, jak wiek i płeć osoby oraz warunki społeczno-ekonomiczne i czynniki kulturowe¹¹.

W badaniach Gejsmego¹² została potwierdzona hipoteza, że osoby mocno zorientowane na przyszłość cele oddalone postrzegają jako znacznie bliższe, niż są one rzeczywiście, a w miarę zbliżania się do upragnionego celu zwiększają swój wysiłek i jakość pracy. Korzystając z nieco innego rodzaju terminologii, można powiedzieć, że są to osoby o silnym ego¹³. Są pozytywnie nastawione do siebie, mają pozytywne relacje z innymi ludźmi. Wiąże się to z umiejętnością skutecznej organizacji własnej aktywności w czasie, co podkreśla znaczącą rolę, jaką pełni dojrzała i zintegrowana osobowość w sferze kontrolowania czasu¹⁴. Belgijski psycholog W. Lens¹⁵, znany badacz tego zagadnienia, uważa, że cele są lokowane w bliższej lub dalszej przyszłości w zależności od ich treści i rodzaju. Stawianie sobie przez podmiot celów krótko- lub długoterminowych jest uwarunkowane postrzeganiem rozpiętości czasu. Jest ono w dużym stopniu zróżnicowane. Z. Zaleski¹⁶ sugeruje, że planowanie przyszłości idzie w parze z lękiem przed przyszłością. Konstruowanie celów długofalowych pełni ważną rolę motywacyjną i warunkuje odporność na stres i frustracje. Z kolei Płużek¹⁷ pisze, że osoby z podwyższonym lękiem charakterologicznym stawiają sobie

s. 931–943; K. Król, *Orientacja czasowa w okresie dorastania*, „Psychologia Rozwojowa” 2004, nr 2, s. 117–126.

¹¹ H. Liberska, *Perspektywy temporalne młodzieży, wybrane uwarunkowania*, Poznań 2004.

¹² R. Nawrat, *Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań*, „Przegląd Psychologiczny” 1981, nr 1, s. 97–124; Z. Zaleski, *Psychologia zachowań celowych...*

¹³ M. Kofta, *Samokontrola a emocje*, Warszawa 1979.

¹⁴ P. Oleś, dz. cyt.

¹⁵ W. Lens, *Future Time Perspective: a Psychological Approach*, w: *Psychology of Time*, red. Z. Uchnast, Lublin 2006, s. 51–61.

¹⁶ Z. Zaleski, *Psychologia zachowań celowych*, Warszawa 1991.

¹⁷ Z. Płużek, *Lęk charakterologiczny*, w: *Lęk. Różnorodność przeżywania*, red. W. Tłokiński, Warszawa 1993, s. 35–47.

ambitne, trudne oraz odległe w czasie cele. Nuten twierdzi, że specyfiką dobrze przystosowanej osobowości jest stawianie celów długofalowych, dobrze ustrukturalizowanych i z dużym poziomem realizmu¹⁸. Zaleski¹⁹, Błażek, Kadzikowska-Wrzosek²⁰ uważają, że lęk i Przyszłościowa Perspektywa Czasowa (PPC) powinny być rozpatrywane jako relacja dwukierunkowa. Lęk może wpływać na sposób formułowania planów, a sposób formułowania planów może przyczyniać się do podwyższenia poziomu niepokoju. Od momentu, kiedy osoba zaczęła planować sposoby realizacji celu i podejmować konkretne działania, między zachowaniem a celem powstaje relacja przyczynowa, cel z formy *stricte* poznawczej przekształca się w realny stan, który pozwala osobie czerpać satysfakcję z efektywności podjętych działań lub może stać się powodem niezadowolenia i frustracji, co może skutkować nasileniem objawów lękowych.

Problem badawczy i hipotezy

Literatura psychologiczna zdaje się wskazywać na to, że problem powiązań zmiennej niepokoju ze zmienną perspektywy czasowej daleki jest od jednoznaczności i spójności i jest to ciągle problem otwarty do eksploracji psychologicznej. Biorąc pod uwagę dotychczasowe wyniki badań i przemyslenia, sformułowano następujący problem badawczy:

1. Czy istnieje powiązanie między niepokojem a perspektywą czasową?
2. Czy wystąpią różnice w strukturze przyszłościowej perspektywy czasowej w zależności od nasilenia niepokoju i jego struktury?

¹⁸ Por. Z. Zaleski, *Geneza celów indywidualnej działalności człowieka*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1986/1987*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989, s. 211–225.

¹⁹ Z. Zaleski, *Psychologia zachowań celowych...*; tenże, *Transtemporalne „ja”: osobowość w trzech wymiarach czasowych...*, s. 931–943; K. Król, *Orientacja czasowa w okresie dorastania*, „Psychologia Rozwojowa” 2004, nr 2, s. 117–126.

²⁰ M. Błażek, R. Kadzikowska-Wrzosek, *Właściwości planów a skuteczność działań oraz poziom depresji i lęku*, w: *Osobowość a procesy psychiczne i zachowanie*, red. B. Wojciszkie, H. Płopa, Kraków 2003.

W związku z tak postawionymi pytaniami sformułowano trzy hipotezy.

- H1 – Istnieje powiązanie między poziomem i strukturą niepokoju a PPC i zależność ta będzie zróżnicowana ze względu na strukturę obu zmiennych.
- H2 – Jednostki o niskim i wysokim nasileniu niepokoju ogólnego będą w większym stopniu skupione na sprawach bieżących niż osoby o średnim nasileniu lęku.
- H3 – Przewiduje się, że struktura powiązań dwóch zmiennych w grupie kobiet i mężczyzn będzie się różniła.

Cel badań

Celem weryfikacyjnym badań była odpowiedź na pytanie, czy istnieje związek między lękiem i jego strukturą oraz perspektywą czasową i jej strukturą. Celem deskryptywnym był opis tych powiązań.

Narzędzia badawcze

W celu rozwiązania problemu i weryfikacji postawionych hipotez zastosowano w niniejszych badaniach następujące metody: Kwestionariusz Przyszłościowej Perspektywy Czasowej W. Lensa w tłumaczeniu i adaptacji Z. Zaleskiego oraz Arkusz Samopoznania R.B. Cattella.

Kwestionariusz Przyszłościowej Perspektywy Czasowej (KPPC) W. Lensa dotyczy wyłącznie wymiaru temporalnego, strukturalizacji przyszłościowej perspektywy czasowej i postaw wobec perspektywy czasowej. Tłumaczenia na język polski dokonał Z. Zaleski i było ono uzgadniane z autorem metody. Oryginalna wersja kwestionariusza składa się z 50 itemów i wykorzystuje 6-stopniową skalę Likerta, jednak do interpretacji wyników wzięto pod uwagę tylko itemy o najwyższych ładunkach czynnikowych (po 10 z każdego wymiaru PPC), stąd rozpiętość wyników referowanych badań może się wahać w granicach od 6 do 60 dla każdej z trzech kategorii PPC.

Analiza czynnikowa VERIMAX danych uzyskanych w grupie 109 licealistów w wieku 18 lat ujawniła trójczynnиковą strukturę zmiennej przyszłościowej perspektywy. Czynniki te stanowią skale pomiarowe metody:

1. Koncentracja na sprawach bieżących (cele krótkofalowe – CK) – wskazuje na wybór natychmiastowych korzyści, silne zaangażowanie w bieżący kierunek aktywności. Wysoki wynik w tej skali oznacza skupienie się wyłącznie na teraźniejszości, bez rozwijania planów na przyszłość.
2. Planowanie długoterminowe (cele długofalowe – CD) – łączy się z optymizmem i poczuciem sprawstwa we własnej przyszłości, z konkretnym planowaniem i przygotowywaniem przyszłości, ze zdolnością do odraczania gratyfikacji oraz z umiejętnością podejmowania aktywności zorientowanej na odległe w czasie cele.
3. Plan realizacji celów długofalowych (PRCD) – świadczy o umiejętności analizowania alternatywnych strategii w realizacji celów, myśleniu w kategorii działania, porównywaniu wyników podjętych działań z założonymi planami, analizowaniu pozytywnych i negatywnych następstw oraz motywacyjnych wartości zaistniałych rozbieżności. Wysoki wynik świadczy o łatwości w pokonywaniu przeszkód i umiejętności łączenia skutków działania w różnych sferach życia²¹.

Wyniki odnoszące się do poszczególnych trzech czynników PPC otrzymano poprzez zsumowanie ocen twierdzeń oszacowanych przez badanych przy użyciu sześciostopniowej skali. Im wyższy wynik, tym większe jest znaczenie danej perspektywy czasu w życiu osoby. Na przykład twierdzenie: „Uważam, że moja przyszłość będzie pożyteczna”, oszacowane przy użyciu oceny 1 – „Całkowicie się nie zgadzam”, decyduje o uzyskaniu niższego ogólnego wyniku w kategorii Celów Długofalowych, do której twierdzenie to jest przyporządkowane.

²¹ Por. B. Bajcar, *Wskaźniki czasu psychologicznego...*, s. 411–429.

W pracy magisterskiej A. Cycoń²² zostały zbadane następujące wskaźniki rzetelności: współczynnik stabilności, homogeniczności i zgodności wewnętrznej. Stabilność bezwzględna została zmierzona za pomocą powtórnego badania po upływie miesiąca na grupie 66 osób. Uzyskane współczynniki stabilności są zróżnicowane i rozciągają się od .21 do .70. Wskaźniki homogeniczności są umiarkowane – od .40 do .78, można więc uznać, że dowodzą wystarczającego związku z ogólną wartością dla danej podskali. Zgodność wewnętrzna została zmierzona metodą α -Cronbacha. Najwyższy współczynnik uzyskała podskala skupienia na sprawach bieżących (CK) – .85, niższy podskala długiej perspektywy czasowej (CD) – .64 i najniższy podskala planów realizacji celów długich (PRCD) – .25.

Arkusze Samopoznania jest to znana metoda służąca do badania nasilenia i struktury niepokoju. Kwestionariusz mierzy niepokój jawny i ukryty. Z niepokoju jawnego osoba zdaje sobie sprawę. W niepokoju ukrytym symptomy są zakamuflowane tak, że jednostka nie uważa ich za lęk, lecz przejaw jakichś innych cech osobowości (odczuwanie zazdrości, pragnienie rozpoczęcia życia na nowo, odczuwanie złości do ludzi).

Bezpośrednim celem badań Arkuszem Samopoznania jest pomiar niepokoju określonego przez 5 czynników. Są to następujące czynniki: 1. (-Q3) – Integracja osobowości, 2. (-C) – Zrównoważenie emocjonalne, 3. (L) – Podejrzliwość, 4. (O) – Skłonność do obwiniania siebie, 5. (Q4) – Silne napięcie psychiczne²³.

Obliczenia dla poszczególnych czynników dokonuje się w wynikach surowych, a następnie zamienia na steny, co umożliwi ich porównywanie

²² A. Cycoń, *Przyszłościowa perspektywa czasowa a poziom satysfakcji z życia*, masyzynopsis pracy magisterskiej, Lublin 1999.

²³ R.B. Cattell, I.H. Scheier, dz. cyt.; J. Łazowski, Z. Płużek, *Program własnych badań, w: Problemy psychosomatyczne w chorobie wrzodowej żołądka i dwunastnicy...*, s. 64–106; S. Siek, *Osobowość a higiena psychiczna*, Warszawa 1980; S. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1983.

w poszczególnych skalach. Wyniki w przedziale 1–3 steny uznaje się za niskie, 4–7 za średnie, a 8–10 stenów za wysokie²⁴.

Arkusze Samopoznania Cattella zostały przetłumaczone na język polski w 1959 roku przez K. Hirsza, a jego interpretacji psychologicznej dokonała Z. Płużek. Test odznacza się wysoką trafnością oraz rzetelnością²⁵.

Próbka

Przebadano 100 osób w wieku od 25 do 40 lat, najliczniej reprezentowane były osoby w przedziale wiekowym 25–30 lat (66 osób), najmniej licznie 35–40 lat (12 osób). Wśród wszystkich przebadanych osób 51% stanowiły kobiety, 49% mężczyźni. Z wykształceniem wyższym było 57 osób, ze średnim 21, niepełne wyższe miało 18 osób, a zawodowe 4 osoby. Jeżeli chodzi o miejsce zamieszkania, to 41 osób pochodziło z miast powyżej 150 tys. mieszkańców, 24 osoby ze wsi, 23 z miast do 50 tys. i 7 z miast od 50 do 150 tys. mieszkańców.

Wyniki

W celu odpowiedzi na zasadnicze pytania problemowe pracy oraz weryfikację hipotez obliczono współczynniki korelacji między badanymi zmiennymi. Ze względu na uzyskany wynik w teście Shapiro–Wilka (weryfikacja normalności nienormalności rozkładu zmiennych) został zastosowany współczynnik korelacji dla testów nieparametrycznych rho Spearmana, co oznacza, że rozkład wyników całej grupy nie spełnił warunku normalności. Analiza uzyskanych wyników odnosi się najpierw do grup zasadniczych (K + M), a następnie do podgrupy kobiet i mężczyzn. Współczynniki korelacji oraz poziomu ufności zaprezentowano w tabeli 1.

²⁴ R.B. Cattell, I H. Scheier, dz. cyt.; C. Cekiera, *Toksykomania*, Warszawa 1985.

²⁵ S. Siek, *Osobowość a higiena psychiczna...*; C. Cekiera, dz. cyt.

Tabela 1. Korelacje celów krótkofalowych (CK)
z czynnikami niepokoju dla całej próby (n – 100)
oraz w podgrupach kobiet i mężczyzn

| Czynniki niepokoju | Cele krótkofalowe | | | | | |
|-----------------------|-------------------|-------------|------------------|------|------------------|-------------|
| | Cała grupa K + M | | Kobiety | | Mężczyźni | |
| | rho Spearmana | P | rho Spearmana | P | rho Spearmana | P |
| Q3– | ,214(*) | ,033 | ,106 | ,460 | ,363(*) | ,010 |
| C– | ,120 | ,233 | –,071 | ,620 | ,270 | ,060 |
| L+ | –,068 | ,500 | –,186 | ,191 | ,106 | ,469 |
| O+ | ,088 | ,386 | –,006 | ,967 | ,261 | ,071 |
| Q4+ | ,042 | ,678 | –,083 | ,563 | ,194 | ,182 |
| Nu | ,095 | ,346 | ,007 | ,959 | ,193 | ,184 |
| Nj | ,185 | ,065 | –,038 | ,792 | ,418(**) | ,003 |
| W. og. | ,134 | ,182 | –,016 | ,910 | ,307(*) | ,032 |

$p < 0,05^*$; $p < 0,01^{**}$

Uzyskane wyniki potwierdzają słaby związek celów krótkotrwałych (CK) z poziomem lęku. Wiązą się one dodatnio jedynie z czynnikiem integracji wewnętrznej Q3–. Siła tego związku mieści się w przedziale słabych korelacji i wynosi $\rho = 0,214$ na poziomie istotności $p < 0,05$. Wskazuje to na pewną zachodzącą prawidłowość – wysoka koncentracja na sprawach aktualnych współwystępuje z obniżeniem poziomu integracji psychicznej.

Powiązanie między CK i niepokojem inaczej wygląda w podgrupie kobiet, a inaczej w podgrupie mężczyzn. U kobiet widoczny jest brak jakiegokolwiek związku między zmiennymi, podczas gdy w grupie mężczyzn widać istotne korelacje w obrębie czynników (Q3=) niska samoocena, (Nj) niepokój ukryty i (W) wynik ogólny niepokoju.

W grupie mężczyzn cele krótkofalowe (CK) korelują dodatnio z ogólnym wynikiem niepokoju $\rho = 0,307$ na poziomie $p < 0,05$ i najmocniej – z niepokojem jawnym, gdzie $\rho = 0,418$ ($p < 0,01$), co sugeruje, że doświadczany przez mężczyzn niepokój w bardzo dużym stopniu jest uświa-

damiany, a jego treści w tym przypadku dotyczą samooceny. Potwierdza to również powiązanie CK z Q3– na poziomie istotności $p < 0,05$. Zależność ta oznacza, że jednostki bardziej skoncentrowane na sprawach bieżących są w mniejszym stopniu konsekwentne w dążeniu do celów, przez co są bardziej narażone na obniżenie samooceny i dobrego samopoczucia. Jak widać, jest to bardziej charakterystyczne dla mężczyzn niż dla kobiet. Mężczyzn, skoncentrowanych w większym stopniu na teraźniejszości, charakteryzuje niski stopień samokontroli i słaba siła woli w realizacji zadań związanych z wydłużoną perspektywą czasową. Są w mniejszym stopniu wytrwali i sumienni w wykonywaniu zaplanowanych czynności, spędzają dużo czasu na myśleniu o tym, „co by było, gdyby?”, unikają rozwiązywania zadań trudnych. Często zdarza się, że nie realizują wyznawanych przez siebie wartości, na skutek czego są często z siebie niezadowoleni, denerwują się, gdy stoją przed wykonaniem następnego zadania. Trudno im jest skoncentrować się na pracy, ponieważ koncentrują się bardziej na swojej zaniżonej samoocenie. Jest to powodem do przeżywania częstych kryzysów osobowościowych, które nasilają dysharmonię i niepokój. Czynnikiem niskiego poziomu integracji jest najbardziej charakterystyczny, od strony przeżywanego stanów psychicznych, dla nasilonego lęku zarówno charakterologicznego, jak i neurotycznego²⁶.

Drugim etapem prowadzonych analiz było poszukiwanie związku między niepokojem i jego czynnikami a celami długofalowymi (CD). Uzyskane współczynniki korelacji przedstawiono w tabeli 2.

²⁶ Z. Płużek, *Lęk charakterologiczny*, w: *Lęk. Różnorodność przeżywania...*, s. 35–47; M. Matkowski, *Arkusze Samopoznania R.B. Cattella*, „Przegląd Psychologiczny” 1983, nr 2, s. 412–423; K. Hirszel, *Zagadnienia psychologiczne w rehabilitacji chorych na gruźlicę*, Warszawa 1973; S. Siek, *Osobowość a higiena psychiczna...*

Tabela 2. Korelacje celów długofalowych (CD) z czynnikami niepokoju dla całej próby (n – 100) oraz w podgrupach kobiet i mężczyzn

| Czynniki niepokoju | Cele długofalowe | | | | | |
|--------------------|------------------|-------------|------------------|-------------|------------------|-------------|
| | Cała grupa K+ M | | Kobiety | | Mężczyźni | |
| | rho Spearmana | P | rho Spearmana | P | rho Spearmana | P |
| Q3- | -,372(**) | ,000 | -,427(**) | ,002 | -,251 | ,082 |
| C- | -,188 | ,061 | -,081 | ,571 | -,266 | ,065 |
| L+ | -,292(*) | ,003 | -,072 | ,615 | -,388(**) | ,006 |
| O+ | -,266(**) | ,007 | -,148 | ,301 | -,255 | ,077 |
| Q4+ | -,355(**) | ,000 | -,274 | ,052 | -,352(*) | ,013 |
| Nu | -,288(**) | ,004 | -,162 | ,256 | -,249 | ,084 |
| Nj | -,433(**) | ,000 | -,362(**) | ,009 | -,417(**) | ,003 |
| W. og. | -,391(**) | ,000 | -,286(*) | ,042 | -,380(**) | ,007 |

Wyniki celów długofalowych (CD) w ramach całej próby istotnie korelują prawie ze wszystkimi czynnikami niepokoju poza czynnikiem C-, co można wyjaśniać brakiem istotnej zależności między planowaniem długofalowym a niezrównoważeniem emocjonalnym jako przejawem niepokoju. Siła związku z pozostałymi czynnikami oscyluje w granicach od niskiej wartości do przeciętnej, a poziom istotności waha się od $p < 0,05$ do $p < 0,01$ (zob. tab. 2). Ujemny znak wszystkich korelacji świadczy o tym, że im bardziej osoby są skoncentrowane na celach długofalowych, tym mniejsze jest nasilenie doświadczanego przez nich niepokoju w obszarze konkretnego czynnika. Powiązanie CD z ogólnym wynikiem niepokoju (NO) i z jego aspektem jawnym (Nj) jest wspólne dla grupy mężczyzn i kobiet, natomiast różnicuje te dwie podgrupy strukturalny aspekt zmiennej niepokoju. U kobiet cele długofalowe są powiązane z czynnikiem Q3-, a u mężczyzn z L+ i Q4+, co sugeruje, że niepokój jest przeżywany inaczej przez kobiety i mężczyzn w kontekście wydłużonej perspektywy czasowej.

Cele długofalowe korelują z niepokojem ogólnym ($\rho = -0.391$), z niepokojem ukrytym ($\rho = -0,288$) i z niepokojem jawnym ($\rho = -0,433$). Poziom istotności wszystkich tych powiązań wynosi $p < 0.01$. Na podstawie tych danych można wnioskować, że im bardziej człowiek strukturalizuje swoją przyszłość, stawiając sobie odległe cele, tym mniejszy jest stopień nasilenia doświadczanego niepokoju na poziomie ogólnym, jawnym i ukrytym.

Nieco większa siła powiązania w przypadku niepokoju jawnego sugeruje, że ta prawidłowość będzie w większym stopniu dotyczyć takich zewnętrznych objawów niepokoju, jak: ogólne drżenie ciała, nadmierne pocenie się, wzrost ciśnienia tętniczego, zaburzenia procesów odżywiania, snu i czuwania, ogólna nadpobudliwość, płaczliwość, skłonność do samoobwiniania się i inne. Stawianie celów długofalowych jednakowo u kobiet i mężczyzn wiąże się znacząco z niepokojem ogólnym i jawnym, natomiast nie wystąpiły istotne zależności w obszarze niepokoju ukrytego, co być może wiąże się z ograniczoną możliwością uświadamiania przeżywanych stanów i z szerokim spektrum możliwych przyczyn wywołujących charakterystyczne objawy oraz ze stosowaniem mechanizmu racjonalizacji wobec doświadczanych stanów²⁷. Korelacja $\rho = -0,372$ ($p < 0,01$) między celami długofalowymi a czynnikiem integracji Q3- w badanej populacji świadczy o tym, że na ogół osoby, które wytyczają sobie cele na dalszą przyszłość, charakteryzują się większą integracją wewnętrzną, pozytywną samooceną i dobrym samopoczuciem. Jak wskazują wyniki, w podgrupach zależność ta jest bardziej charakterystyczna dla kobiet niż mężczyzn. Sugeruje to, że kobiety, które skłonne są do wytyczania sobie celów długotrwałych, posiadają większy stopień samokontroli i dobrze rozwiniętą siłę woli, co pozwala im skutecznie realizować swoje zamiary. Z entuzjazmem podchodzą do rozwiązywania zadań trudnych. Są przy tym rzeczowe, rzetelne i wytrwałe. Potrafią w dużym stopniu skoncentrować się na zadaniu i solidnie wykonać zleconą im pracę. W wyniku tego czują się usatysfakcjonowane i zadowolone z siebie.

²⁷ K. Horney, dz. cyt.

Następnym czynnikiem niepokoju, który istotnie koreluje z celami długofalowymi, jest $L+$ – nadmierna podejrzliwość. Siła związku dla całej próby wynosi $\rho = -0,292$ ($p < 0,05$). Oznacza to, że osoby, których przyszłościowa perspektywa jest wydłużona, są bardziej ufne wobec innych ludzi, nie są nadmiernie podejrzliwe, z łatwością nawiązują i utrzymują relacje z innymi ludźmi. W kontaktach są bardziej wrażliwe, ugodowe, serdeczne i wyrozumiałe. Na co dzień potrafią być pogodne i wesołe, w życiu lubią zmiany i przygody. Z tego też powodu mają mniej okazji, aby zazdrościć komuś czy przeżywać poczucie niepewności i zagrożenia. Tym razem ten związek bardziej charakteryzuje grupę mężczyzn, ponieważ CD istotnie koreluje ($\rho = -0,388$) z czynnikiem $L+$, co może oznaczać, że u mężczyzn, którzy wytyczają sobie cele na dalszą przyszłość, może obniżyć się poziom nieufności i podejrzliwości wobec ludzi i związane z nim poczucie zagrożenia. W związku z tym są oni bardziej przyjaźni i mniej agresywni wobec otoczenia.

Wyniki badań pokazują, że występuje wspólna dla grupy mężczyzn i kobiet zależność między stawianiem celów długofalowych a skłonnością do nadmiernego obwiniania siebie (czynnik $O+$). Zdaniem Płużek²⁸ cechy składające się na czynnik $O+$ najczęściej towarzyszą ogólnemu niepokojowi. Do nich zalicza: poczucie braku stabilności, narastające zmęczenie w sytuacjach, które wymagają zaangażowania, zniechęcenie. Cattell natomiast uważa, że objawiają się one bardziej w sytuacjach stresowych i reprezentują raczej stan lęku, a nie cechę.

Korelacja $Q4$ z celami długofalowymi o sile związku $\rho = -0,355$ ($p < 0,01$) świadczy o tym, że silne napięcie psychiczne ($Q4$) obniża się w sytuacji, gdy osoba planuje swoją odległą przyszłość poprzez wytyczanie sobie celów życiowych. Takie osoby również rzadziej doświadczają nieuzasadnionego niepokoju i zdenerwowania, są bardziej odporne na frustrację potrzeb i bardziej cierplive. Taki układ zależności jest najbardziej właściwy dla grupy mężczyzn. Siła powiązania między zmiennymi w danej podgrupie

²⁸ Z. Płużek, *Lęk charakterologiczny*, w: *Lęk. Różnorodność przeżywania...*, s. 35–47.

wynosi $\rho = -0,352$, przy istotności $p < 0,05$. Oznacza to, że konstruowanie celów długotrwałych w większym stopniu jest powiązane z obniżeniem napięcia niepokoju u mężczyzn niż u kobiet.

Trzecim etapem analiz statystycznych było poszukiwanie związku między poziomem i strukturą niepokoju a planami realizacji celów długofalowych (PRCD). Wyniki tych analiz zawarte są w tabeli 3.

Tabela 3. Korelacje planów realizacji celów długofalowych (PRCD) z czynnikami niepokoju dla całej próby oraz w podgrupach mężczyzn i kobiet

| Czynniki niepokoju | Plan realizacji celów długofalowych | | | | | |
|--------------------|-------------------------------------|-------------|-----------------|-------------|-----------------|-------------|
| | Cała grupa K+ M | | Kobiety | | Mężczyźni | |
| | rho Spearmana | P | rho Spearmana | P | rho Spearmana | P |
| Q3 | -,313(**) | ,002 | -,354(*) | ,011 | -,254 | ,078 |
| C- | -,253(*) | ,011 | -,249 | ,078 | -,275 | ,056 |
| L | -,203(*) | ,042 | -,242 | ,087 | -,095 | ,518 |
| O | -,161 | ,109 | -,052 | ,715 | -,203 | ,163 |
| Q4 | -,187 | ,062 | -,120 | ,402 | -,233 | ,124 |
| Nu | -,283(**) | ,004 | -,299(*) | ,033 | -,244 | ,091 |
| Nj | -,246(*) | ,014 | -,184 | ,197 | -,259 | ,073 |
| W. og. | -,264(**) | ,008 | -,235 | ,098 | -,291(*) | ,042 |

Plany realizacji celów długofalowych, podobnie jak plany długofalowe, istotnie korelują z większością czynników niepokoju, co sugeruje, że im bardziej ktoś potrafi myśleć w kategoriach działania, czyli szczegółowo planować strategię realizacji swoich celów oraz przewidywać pozytywne i negatywne ich następstwa, tym mniejsze występuje u niego nasilenie niepokoju ogólnego na poziomie jawnym i ukrytym, a także w obrębie czynników Q3-, C-, L+. Mężczyźni i kobiety różnią się pod względem powiązań między planami realizacji celów długofalowych (PRCD) i czynnikami niepokoju. W grupie kobiet na poziomie istotnym korelują Q3- i Nu, a u mężczyzn jedynie niepokój ogólny. Pozwala to przewidywać, że u mężczyzn z większym

stopniem myślenia strategicznego będzie wiązało się obniżenie niepokoju ogólnego, podczas gdy u kobiet będzie obniżać się niepokój ukryty i wzrastać samoocena. Czynniki Q3- (dla całej próby) wiąże się istotnie z PRCD na poziomie $p < 0,01$, co sugeruje, że im bardziej osoba potrafi tworzyć i analizować ewentualne strategie realizacji własnych celów oraz im bardziej są trafne jej przewidywania możliwych rezultatów, tym mniejsza jest różnica między wyznaczanymi a realizowanymi przez nią wartościami. Z tym idą również w parze umiejętność kontrolowania swoich emocji i zachowań, adekwatna samoocena i jako skutek – spójność osobowości. Wyniki badań wskazują, że zależność ta sprawdza się bardziej w grupie kobiet, gdzie siła powiązania między zmiennymi wynosi $\rho = -0,354$ ($p < 0,05$). W grupie mężczyzn wystąpiły korelacje nieistotne. Reasumując, można powiedzieć, że stopień zintegrowania osobowości w przypadku kobiet będzie bardziej związany z poziomem realizacji przyszłościowych projektów niż w przypadku mężczyzn.

Wymiar PRCD również istotnie koreluje z emocjonalnym zrównoważeniem (C-) $\rho = -0,253$. Jest to wynik znaczący dla całej badanej grupy mężczyzn i kobiet. Oznacza on, że wraz ze wzrostem zaangażowania się osoby w realizację swoich celów poprzez tworzenie planów strategicznych oraz podejmowanie konkretnych działań wzrasta również emocjonalne zrównoważenie i tolerancja na frustrację. Osoby takie są bardziej spokojne, cierpliwe, lojalne, zadowolone, w mniejszym stopniu ujawniają zmienne nastroje. Są przeważnie taktowne i rzetelne, posiadają poczucie życiowego realizmu, są stałe w postępowaniu, liczą się z przyjętymi w społeczeństwie zasadami. Towarzyszy temu również wzrost zaufania i otwartości wobec innych ludzi, na co wskazuje zależność między PRCD i czynnikiem L+ (paranoidalna podejrzliwość) na poziomie istotności 0,05 przy sile związku $\rho = -0,203$.

Omówione wyżej wyniki analizy korelacyjnej potwierdzają przyjęte w hipotezie ogólnej założenie, że związek między zmiennymi będzie różny w zależności od struktury i poziomu nasilenia zmiennych. Została również

potwierdzona hipoteza czwarta, w której oczekiwano, że w grupie mężczyzn i kobiet struktura zależności między zmiennymi będzie się różniła.

Podsumowanie i dyskusja wyników

Analiza uzyskanych wyników badań dowodzi zasadności próby poszukiwania zależności między zmienną niepokoju i PPC. Odkryte w niniejszej pracy powiązania między tymi zmiennymi nie potwierdziły, co prawda, wszystkich stawianych hipotez, ale w bardzo dużym stopniu korespondują z psychologiczną myślą, że odpowiednio wydłużona w czasie perspektywa przyszłościowa jest bardzo ważnym elementem dobrze przystosowanej osobowości.

Na podstawie otrzymanych korelacji poszczególnych wymiarów PPC z określonymi wskaźnikami niepokoju została przeprowadzona analiza zależności w całej grupie badawczej oraz w podgrupach mężczyzn i kobiet. Na początek warto zaznaczyć, że najbardziej korelującymi wymiarami PPC są CD (cele długofalowe) i PRCD (plan realizacji celów), natomiast CK (cele krótkofalowe) najmniej korelują z czynnikami niepokoju (jedynie z czynnikiem Q3-). Dodatni kierunek wspomnianej zależności pozwala wnioskować, że wraz ze wzrastającą koncentracją na natychmiastowym zaspokajaniu potrzeb, bez odnoszenia się do planów na dalszą przyszłość, jednostka coraz bardziej traci na spójności własnej osobowości. Pojawiają się coraz większe różnice w obrazie siebie, między tym, jaki człowiek jest, jakim pragnie być, i tym, jak jest postrzegany przez innych. Niespójność w obrazie siebie najprawdopodobniej powoduje brak spójności między postrzeganiem przez jednostkę swoich potrzeb oraz doboru adekwatnych sposobów ich zaspokajania (nie potrafi być konsekwentna w dążeniu do odległych celów, koncentruje się wyłącznie na natychmiastowej gratyfikacji), w związku z czym czuje, że nie realizuje ani potrzeb, ani wyznawanych wartości. Prowadzi to do obniżenia oceny samego siebie, wymaga coraz bardziej niepokój i niezadowolony z siebie.

Otrzymane wyniki potwierdziły dwie z trzech postawionych hipotez. Przede wszystkim została w pełni potwierdzona hipoteza pierwsza (H1), zakładająca, że istnieje powiązanie między poziomem i strukturą niepokoju a PPC oraz że zależność ta będzie zróżnicowana ze względu na strukturę obu zmiennych.

Przeprowadzone w niniejszej pracy badania wykazały, że istniejąca między niepokojem a PPC relacja zachodzi w obszarze celów długofalowych i istotnie różnicuje grupy z wysokim i niskim nasileniem niepokoju. Oznacza to, że osoby z niskim nasileniem niepokoju ogólnego są bardziej skłonne do pozytywnego myślenia o przyszłości, częściej przewidują sukcesy planowanych działań niż porażki, w związku z czym wytyczają sobie cele sięgające w bardziej odległą przyszłość. Zaleski²⁹ uważa, że w takiej sytuacji niskie nasilenie lęku charakterologicznego jest pozytywnym czynnikiem motywacyjnym, a zarazem wzmacniającym charakter jednostki. Twierdzenie, że niski lęk jest pozytywnym czynnikiem motywacyjnym i sprzyja lepszemu funkcjonowaniu społecznemu, znajduje również potwierdzenie w badaniach Śliwaka³⁰. Jednakże trzeba dodać, że – zgodnie z prawem Yerkesa–Dodsona – dzieje się tak tylko do momentu, gdy lęk nie przekroczy pewnej granicy nasilenia, po czym jego wpływ staje się dla jednostki destruktywny.

W przypadku osób z wysokim nasileniem niepokoju powyższe prawo całkiem trafnie wyjaśnia tę część hipotezy, która zakładała, że jednostki o niskim i wysokim nasileniu niepokoju ogólnego będą w większym stopniu skupione na sprawach bieżących niż osoby o średnim nasileniu lęku. W przypadku osób z niskim nasileniem niepokoju hipoteza nie została potwierdzona, wynik był wręcz przeciwny, natomiast jeśli chodzi o osoby z wysokim niepokojem – wynik był zgodny z przyjętym założeniem. Osoby z wysokim poziomem niepokoju zawężają swoje horyzonty czasowe do działań aktualnych oraz ich rezultatów. Skupianie się na czasie teraźniejszym i na ciągłym poszukiwaniu natychmiastowej gratyfikacji w przypadku tych osób

²⁹ Z. Zaleski, *Lęk przed przyszłością...*, s. 167–184.

³⁰ J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001; tenże, *Niepokój a poziom altruizmu*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, nr 2, s. 229–245.

może świadczyć o braku nadziei, nieumiejętności korzystania z doświadczeń oraz braku umiejętności łączenia swoich celów z działaniem bieżącym³¹.

Obecne wyniki badań częściowo korespondują z wynikami uzyskanymi przez Ruiza i Kraussa³² w 1968 roku. Zgodność występuje w kwestii mniejszej orientacji na przyszłość osób z wysokim niepokojem.

Prezentowane w niniejszym artykule wyniki dowodzą, że zasadne było przewidywanie, iż struktura powiązań dwóch zmiennych w grupie kobiet i mężczyzn będzie zróżnicowana, co potwierdza też hipotezę czwartą (H3). Wracając do korelacji w obrębie wymiaru CK, trzeba jeszcze zauważyć, że podgrupy kobiet i mężczyzn różnią się między sobą pod względem istotnych powiązań między zmienną CK i strukturą niepokoju. U mężczyzn zachowana została zależność między CK a czynnikiem świadczącym o zintegrowaniu osobowości Q3– na poziomie istotnym. Może to świadczyć o tym, że mężczyźni są bardziej narażeni na znaczne obniżenie samooceny i dysharmonię osobowościową niż kobiety, u których nie będzie ono współwystępowało wraz z zawężeniem perspektywy przyszłościowej do spraw bieżących. Może to wynikać z faktu, że mężczyźni z natury rzeczy są nastawieni bardziej przyszłościowo. Wytyczanie i osiąganie własnych celów jest dla nich rzeczą bardziej naturalną, podczas gdy kobiety charakteryzują się zwykle mniejszą koncentracją na przyszłości, a większą na czasie teraźniejszym i przeszłym³³. Wynika z tego, że u kobiet skupienie się na celach krótkofalowych będzie powiązane z mniejszymi kosztami dla dobrostanu psychicznego niż u mężczyzn. Istotne korelacje CK z ogólnym i jawnym niepokojem w grupie mężczyzn świadczą o powadze możliwych zmian, w sytuacji silnej koncentracji na teraźniejszości u mężczyzn może znacznie wzrosnąć ogólne nasilenie niepokoju wraz z objawami somatycznymi.

³¹ Z. Zaleski, *Transtemporalne „ja”: osobowość w trzech wymiarach czasowych...*, s. 931–943.

³² R. Nawrat, *Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań*, „Przegląd Psychologiczny” 1981, nr 1, s. 97–124; Z. Zaleski, *Psychologia zachowań celowych...*

³³ Por. C. Nosal, *Struktura orientacji temporalnej*, w: *Czas psychologiczny: wymiary, struktura, konsekwencje*, red. C. Nosal, B. Bajcar, Warszawa 2004, s. 29–44.

Proces motywacyjny w ujęciu Nuttina³⁴ zawiera trzy kolejno występujące po sobie fazy: umyślową reprezentację aktualnych zdarzeń, tworzenie celów i planów ich realizacji oraz podejmowanie konkretnych działań w kierunku zbliżania się do celu. Według niektórych autorów rozpiętość przyszłościowej perspektywy i jej strukturalizacja zakłada relację przyczynowo-skutkową. Od momentu, kiedy osoba zaczęła planować sposoby realizacji celu i podejmować konkretne działania zmierzające w tym kierunku, między zachowaniem a celem powstaje relacja przyczynowa, cel z formy *stricte* poznawczej przekształca się w realny stan, który pozwala osobie czerpać satysfakcję z efektywności podjętych działań lub może stać się powodem niezadowolenia i frustracji, co może spowodować wystąpienie nasilenia objawów lękowych. Sugeruje to dwukierunkowość powiązań między zmienną PPC a niepokojem³⁵.

W przypadku uzyskanych korelacji poszczególnych czynników niepokoju z celami długofalowymi (CD) i planem realizacji celów długofalowych (PRCD) wszystkie związki mają charakter ujemny i na tej podstawie możemy mówić o odwrotnym współwystępowaniu zmiennych. Rzecz polega na tym, że wzrost w wymiarach CD i PRCD związany jest ze zmniejszeniem odpowiednich wskaźników niepokoju lub na odwrót – wzrost któregoś wskaźnika niepokoju wiąże się ze spadkiem intensywności w odpowiednim wymiarze PPC.

Cele długofalowe są mocno powiązane z poziomem i strukturą niepokoju, o czym świadczą istotne zależności występujące w przypadku sześciu z siedmiu czynników niepokoju. Zależności na poziomie całej grupy mówią, że na ogół razem z nadzieją na lepsze jutro, odważnym stawianiem celów i konstruowaniem planów ich realizacji, z umiejętnością przewidywania skutków zamierzonych działań idą w parze: znaczne obniżenie lęku, zarówno na poziomie jawnym, jak i ukrytym; większe zintegrowanie osobowości;

³⁴ Por. A. Cycoń, *Przyszłościowa perspektywa czasowa a poziom satysfakcji z życia...*

³⁵ Por. Z. Zaleski, *Transtemporalne „ja”: osobowość w trzech wymiarach czasowych...*, s. 931–943.

adekwatna ocena siebie; umiejętność przewidywania oczekiwanych sukcesów i możliwych trudności na drodze realizacji celów; większa otwartość i zaufanie wobec siebie i innych ludzi; życzliwość, dobre samopoczucie, wyrozumiałość i cierpliwość, niższe napięcie ergiczne, wytrwałość i skłonność do dużego wysiłku.

U kobiet konstruowanie dłuższej perspektywy przyszłościowej wiąże się szczególnie z wyższą integracją osobowości, z wysoką samooceną, wytrwałością na drodze do celu, z wysoką samokontrolą. Mężczyźni natomiast stają się bardziej pewni siebie i innych, mniej podejrzliwi, wzrasta u nich poziom zaufania do ludzi i świata. O wiele rzadziej doświadczają nieuzasadnionego niepokoju i zdenerwowania, są bardziej odporni na frustrację i cierpliwi. Zarówno u kobiet, jak u mężczyzn wraz z wydłużeniem się przyszłościowej perspektywy współwystępuje znaczne obniżenie niepokoju ogólnego oraz obniża się liczba towarzyszących mu objawów somatycznych, odnoszonych do niepokoju jawnego.

Aspekt realizacyjny (plan realizacji celów długofalowych) w kontekście przyszłościowej perspektywy według Kuhla wiąże się ze zdolnością do prawidłowego szacowania prawdopodobieństwa na osiągnięcie celu, co zabezpiecza przed powstawaniem zdegenerowanych intencji, które rzucają cień na jakość życia, a ponadto z umiejętnością wzmacniania intencji do działania poprzez strategie wolicjonalne, m.in. koncentrację na działaniu prowadzącym do wybranego celu i podwyższanie wartości obiektu dążeń. W przebadanej próbie osób wyniki analizy korelacji wyraźnie wskazują na powiązanie poziomu i struktury niepokoju z PRCD.

Tak jak w przypadku CD, między niepokojem i PRCD (w obszarze całej grupy) występują liczne powiązania, tylko z nieco innymi czynnikami niepokoju. Wysoki wynik w PRCD, świadczący o zaangażowaniu osobistym jednostki w plan realizacji celów poprzez tworzenie i analizowanie alternatywnych strategii, przewidywanie następstw działań, porównywanie wyników działań, łatwe pokonywanie przeszkód, na ogół wskazuje na niskie nasilenie niepokoju, łącznie z jego jawnym i ukrytym aspektem. Wymiar ten towarzyszy większej spójności osobowościowej, wysokiej (adekwatnej)

samoocenie, zdolności do odraczania gratyfikacji, wytrwałości i samozaparcia przy realizacji celu, otwartości i giętkości umysłowej, dojrzałości emocjonalnej, wysokiej tolerancji na frustrację. Wśród kobiet szczególnego znaczenia nabiera czynnik (Q3-) integracja osobowości, który wraz ze wzrostem umiejętności charakterystycznych dla PRCD ma tendencję do podwyższania się (czyli wzrasta poziom integracji osobowości) oraz (Nu) niepokój ukryty, który ma z kolei tendencję do obniżania się. Dla mężczyzn wzrost zdolności ważnych przy PRCD współwystępuje z globalnym poziomem niepokoju, który również się obniża.

Omówione powyżej korelacje CD i PRCD z czynnikami niepokoju na ogół zgadzają się z poglądami Łukaszewskiego³⁶, Nuttina³⁷, Nosal i Bajcar³⁸, Kofty³⁹ i Olesia⁴⁰, którzy na podstawie własnych badań lub praktyki zawodowej wywnioskowali, że osoby o długiej perspektywie czasowej charakteryzują się otwartością i dużą ciekawością poznawczą, są aktywne, zadowolone i ufne, na ogół dobrze się czują, poprzez cele nadają sens swojemu życiu. Można też pokusić się o wniosek, że najprawdopodobniej mogą też mieć niski poziom niepokoju.

Z drugiej zaś strony wyniki niniejszych badań na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne z przewidywaniami Płużek⁴¹, której zdaniem niepokój wiąże się z cechą introwersji, z wysokim poziomem aspiracji, tendencją do wytyczania odległych w czasie celów, zwykle trudnych do zrealizowania, i o niskim prawdopodobieństwie sukcesu. Osoby o cechach introwertywnych natomiast odznaczają się niską tendencją do planowania, co potwierdzają

³⁶ W. Łukaszewski, *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984.

³⁷ Por. H. Liberska, *Perspektywy temporalne młodzieży, wybrane uwarunkowania*, Poznań 2004.

³⁸ C. Nosal, B. Bajcar, *Osobowość a czas psychologiczny*, w: *Czas psychologiczny: wymiary, struktura, konsekwencje*, red. C. Nosal, B. Bajcar, Warszawa 2004, s. 151–167.

³⁹ M. Kofta, *Samokontrola a emocje*, Warszawa 1979.

⁴⁰ P. Oleś, dz. cyt.

⁴¹ Z. Płużek, *Lęk charakterologiczny*, w: *Lęk. Różnorodność przeżywania*, red. W. Tłokiński, Warszawa 1993, s. 35–47.

badania Błażek i Kadzikowskiej-Wrzosek⁴². Wydaje się, że można spróbować wyjaśnić taką postawę osób wobec przyszłości, opierając się na wynikach badań Nosal i Bajcar⁴³, którzy rozróżnili rozpiętość temporalną jako czynnik wyłącznie o charakterze poznawczym, niepowiązany z potrzebami jednostki i dlatego też nieidący w parze z konkretnymi planami realizacji celu. Zdaniem autorów jest to postawa wobec przyszłości oparta na pasywnym oczekiwaniu tego, co ma się wydarzyć. W przypadku wyników omawianych w tej pracy mamy do czynienia raczej z sytuacją, kiedy wyraźnie widać, jak w parze z celami długofalowymi idzie również znaczące powiązanie czynników niepokoju z wymiarem PRCD.

Reasumując, warto podkreślić, że stawiane przez osoby cele będą posiadały moc regulacyjną tylko wtedy, gdy osoba będzie osobiście w nie zaangażowana na poziomie zarówno poznawczym, jak emocjonalnym i behawioralnym. Aby móc w pełni zaangażować się w realizację wytyczonych celów, człowiek powinien posiadać umiejętność odraczania gratyfikacji na rzecz przewidywanych w przyszłości sukcesów. Odraczanie gratyfikacji stwarza sytuację, w której jednostka doznaje czasowej frustracji określonych potrzeb, a tym samym naraża się na nieprzyjemne poczucie niepokoju, które pogarsza jej ogólne samopoczucie. W sytuacji gdy cele (jako poznawcze reprezentacje potrzeb) zostają zagrożone przez zewnętrzne lub wewnętrzne przeszkody, pojawia się lęk. Zdaniem Hirszla⁴⁴ w tym ujęciu wewnętrzny lęk jawi się jako reakcja na sytuację, kiedy przeszkoda na drodze do celu jest wciąż niepokonana. W związku z tym osoby, które potrafią odłożyć w czasie moment zaspokojenia swoich potrzeb, będą systematyczne w doborze i realizacji celów długofalowych, będą starannie planować swoje cele i odpowiedzialnie je realizować.

⁴² M. Błażek, R. Kadzikowska-Wrzosek, *Właściwości planów a skuteczność działań oraz poziom depresji i lęku*, w: *Osobowość a procesy psychiczne i zachowanie*, red. B. Wojciszkie, H. Płopa, Kraków 2003.

⁴³ C. Nosal, B. Bajcar, *Osobowość a czas psychologiczny*, w: C. Nosal, B. Bajcar, *Czas psychologiczny: wymiary, struktura, konsekwencje*, Warszawa 2004, s. 151–167.

⁴⁴ K. Hirszel, dz. cyt.

Nawiązując do słów kluczowych konferencji, można sformułować implikacje praktyczne, jakie jawią się z niniejszych badań. Uzyskane wyniki pokazują, że długomyślność, w artykule rozumiana jako cele długofalowe (CD), jest powiązana z niepokojem. Ponieważ zależność jest obustronna, być może obniżając niepokój i oddziałując na jego strukturę (czynniki Q3, C L, O, Q4 oraz NJ i NU), można wpłynąć na podejmowanie odległych celów i kształtowanie pożądanej cechy długomyślności. Ale może być odwrotnie: akcentując w procesie socjalizacji wagę planów długofalowych (długomyślność), można wpływać na poziom i strukturę niepokoju.

Bibliografia

- Bajcar B., *Wskaźniki czasu psychologicznego: przegląd ważniejszych narzędzi pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, nr. 4.
- Błażek M., Kadzikowska-Wrzošek R., *Właściwości planów a skuteczność działań oraz poziom depresji i lęku*, w: *Osobowość a procesy psychiczne i zachowanie*, red. B. Wojciszkie, H. Plopa, Kraków 2003.
- Cattell R.B., Scheier I.H., *Handbook the IPAT Anxiety Scale Questionire*, Illinois 1967.
- Cekiera C., *Toksykomania*, Warszawa 1985.
- Cycoń A., *Przyszłościowa perspektywa czasowa a poziom satysfakcji z życia*, maszynopis pracy magisterskiej, Lublin 1999.
- Hajduk H., *Kauzalna teoria czasu w filozofii nauki Henryka Mehlberga*, w: *Czas...*, red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2001.
- Hirszel K., *Zagadnienia psychologiczne w rehabilitacji chorych na gruźlicę*, Warszawa 1973.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1976.
- Łazowski J., Płużek Z., *Program własnych badań*, w: *Problemy psychosomatyczne w chorobie wrzodowej żołądka i dwunastnicy*, red. J. Łazowski, Warszawa 1985.
- Kofta M., *Samokontrola a emocje*, Warszawa 1979.
- Król K., *Orientacja czasowa w okresie dorastania*, „Psychologia Rozwojowa” 2004, nr 2.
- Kubacka-Jasiecka D., *Związek między lękiem a agresywnością*, w: *Studia nad uwarunkowaniami i regulacją agresji interpersonalnej*, red. A. Frączek, Wrocław 1986.

- Lens W., *Future Time Perspective: a Psychological Approach*, w: *Psychology of Time*, red. Z. Uchnast, Lublin 2006.
- Lens W., *Odraczanie nagrody, samokontrola a przyszłościowa perspektywa czasowa*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, red. A. Januszewski, P. Oleś, T. Witkowski, Lublin 1994.
- Liberska H., *Perspektywy temporalne młodzieży, wybrane uwarunkowania*, Poznań 2004.
- Łazowski J., Płużek Z., *Program własnych badań*, w: *Problemy psychosomatyczne w chorobie wrzodowej żołądka i dwunastnicy*, red. J. Łazowski, Warszawa 1985.
- Łosiak W., *Lęk i jego uwarunkowania – przegląd współczesnych teorii*, „Przegląd Psychologiczny” 1984, nr 4.
- Łukaszewski W., *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984.
- Matkowski M., *Arkusz Samopoznania R.B. Cattella (IPAT Anxiety Scale – Self – Analysis Form)*, „Przegląd Psychologiczny” 1983, nr 2.
- Nawrat R., *Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań*, „Przegląd Psychologiczny” 1981, nr 1.
- Nosal C., *Struktura orientacji temporalnej*, w: *Czas psychologiczny: wymiary, struktura, konsekwencje*, red. C. Nosal, B. Bajcar, Warszawa 2004.
- Nosal C., Bajcar B., *Osobowość a czas psychologiczny*, w: *Czas psychologiczny: wymiary, struktura, konsekwencje*, red. C. Nosal, B. Bajcar, Warszawa 2004.
- Oleś P., *Psychologia przelomu połowy życia*, Lublin 2000.
- Płużek Z., *Lęk charakterologiczny*, w: *Lęk. Różnorodność przeżywania*, red. W. Tłokiński, Warszawa 1993.
- Siek S., *Osobowość a higiena psychiczna*, Warszawa 1980.
- Siek S., *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1983.
- Śliwak J., *Niepokój a poziom altruizmu*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, nr 2.
- Śliwak J., *Osobowość altruistyczna*, Lublin 2001.
- Trempała J., *Modele rozwoju psychicznego. Czas i zmiana*, Bydgoszcz 2000.
- Zaleski Z., *Geneza celów indywidualnej działalności człowieka*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1986/1987*, red. A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989.
- Zaleski Z., *Lęk przed przyszłością. Ramy teoretyczne i wstępne dane empiryczne*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku akademickim 1987/1988*, red. A. Januszewski, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1989.

Zaleski Z., *Psychologia zachowań celowych*, Warszawa 1991.

Zaleski Z., *Transtemporalne „ja”: osobowość w trzech wymiarach czasowych*, „Przegląd Psychologiczny” 1988, nr. 4.

THE LEVEL AND STRUCTURE OF ANXIETY AND FUTURE TIME PERSPECTIVE

Summary

The present research investigates the relation between the anxiety (examined using IPAT Anxiety Scale by Cattell) and future time perspective (using *Questionnaire of Future Time Perspective FTP by Lens*). The study involved N=100 adult persons, with ages ranging from 25 to 40 yrs. There were a few more women (51) than men (49) in the sample. The basic goal of the present analyses was to find out if, and to what extend the level of anxiety and his structure are connected with future time perspective (his three dimensions: near future, distant future, and open present). The results showed statistically significant negative correlation between anxiety and distant future. These date denote also that there are connections (also negative correlation) between anxiety and his dimensions open present.

Thum. Jacek Śliwak

Roman Szalachowski

Uniwersytet Szczeciński

DŁUGOMYŚLNOŚĆ JAKO ASPEKT BUDOWANIA UDANEGO MAŁŻEŃSTWA

Wprowadzenie

Badania i rozważania teoretyczne dotyczące małżeństwa i związków intymnych kobiety i mężczyzny zwykle dotyczą takich aspektów, jak jakość małżeństwa, dobór partnerów, czynniki wpływające na sukces i porażkę w związku czy kontekst rodzicielstwa, natomiast bardzo rzadko w badaniach psychologicznych spotkamy czynnik, który można określić mianem czasu. Być może wydaje się on badaczom mniej istotny w kontekście takich ważnych aspektów, jak osobowość, umiejętności komunikacyjne czy umiejętności rozwiązywania problemów, jednak trzeba uznać, że upływający czas ma istotne znaczenie dla przebiegu procesów rozwoju psychosomatycznego. Dotyczy to zarówno dzieci i młodzieży, ale także i osób dorosłych, dla których upływający czas to także możliwość refleksji i okazja do podejmowania różnorodnych zadań życiowych (rozwojowych), które zwykle potrzebują pewnego czasu do realizacji i utrwalenia rezultatów. W psychologii rozwoju używa się pojęcia zdarzeń punktualnych i niepunktualnych dla określenia zdarzeń rozwojowych w wieku rozwojowym, co jasno wskazuje na czas jako

ważny aspekt rzeczywistości życia człowieka. Zmiany w wieku dorosłym mają jednak bardziej subtelną i indywidualną charakterystykę, choć mogą być także ujęte w pewne ramy, których przykładem może być chociażby teoria rozwoju psychospołecznego Eriksona.

Długomyślność i czas psychologiczny

Umiejętność przeżywania czasu w życiu dorosłego człowieka możemy postrzegać między innymi jako długomyślność. Długomyślność jawi się nam jako dyspozycja lub cnota moralna i może być rozumiana w kontekście związku małżeńskiego jako umiejętność cierpliwego, ale i aktywnego oczekiwania na pewne rezultaty wraz z upływającym czasem. Woroniecki rozumie długomyślność jako umiejętność odroczenia oglądania pozytywnych skutków swoich działań, charakteryzującą się tym, że człowiek jest wrażliwy na drugą osobę, co prowadzi do wyjścia naprzeciw potrzeb tego drugiego i pomagania mu. Jest to także, według Woronieckiego, umiejętność przewidywania skutków swoich czynów¹.

W psychologii występuje pojęcie czasu psychologicznego, które według Nuttina² ma trzy powiązane ze sobą aspekty. Pierwszym jest perspektywa czasu właściwa, w której skład wchodzi rozległość, gęstość, stopień strukturalizacji i poziom realizmu. Drugim aspektem jest stosunek (postawa) wobec czasu, która jest trwałym nastawieniem do czasu, bardziej lub mniej pozytywnym. Trzecim aspektem jest orientacja temporalna, która jest formą preferencji w zachowaniu i myśleniu względem przedmiotów i zdarzeń lokowanych odpowiednio w przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości. Perspektywa czasu jest konstruowana na poziomie poznawczym, to znaczy że dane działanie wynika zarówno z tego, co się dzieje w danej chwili, jak i z przeszłych i przyszłych wydarzeń w postaci przedmiotowej perspektywy

¹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II/1, s. 439–442; por. także, *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wyb. W.K. Szymański, oprac. J. Kołataj, Kraków 1961.

² J. Nuttin, *Future Time Perspective and Motivation*, Leuven–Hillsdale 1985.

czasu. Chodzi tu o reprezentację poznawczą przedmiotów i zdarzeń, która istnieje w umyśle człowieka i na tym poziomie zarówno przeszłe, jak i teraźniejsze oraz przyszłe zdarzenia łączą się ze sobą. Można zatem stwierdzić, że indywidualna perspektywa czasu i konkretne zachowanie człowieka są budowane przez zdarzenia związane z tym, co było, i z tym, co jest antycypowane³. Bugajska i Timoszyk-Tomczak ujęły przyszłościową perspektywę czasową jako część perspektywy temporalnej, w zbieżny sposób do Nuttina i innych badaczy. Autorki uznały, że przyszłościowa perspektywa czasowa ma aspekt treściowy i formalny i jest strukturą poznawczo-dynamiczną, to znaczy, że różne obiekty są ze sobą związane motywacją podmiotu i są również sygnowane emocjonalnie. Aspekt treściowy (określany też wymiarem treściowym) zawiera w sobie cele bliskie i dalekie, plany realizacji celów, przekonania dotyczące przyszłości, obawy, a także nadzieje i przewidywane wydarzenia. Aspekt formalny (określany też wymiarem temporalnym) natomiast zawiera w sobie rozpiętość, gęstość, stopień strukturalizacji, stopień klarowności i realizmu⁴.

W kontekście naszych rozważań dotyczących małżeństwa trzeba zwrócić uwagę na zjawisko orientacji temporalnej, której ważnym elementem jest orientacja ku przyszłości. Ma ona w kontekście rozwoju relacji w diadzie i oczekiwanego wzrostu zadowolenia ze związku bardzo istotne znaczenie. Według Nurmiego⁵ orientacja ku przyszłości obejmuje trzy procesy: motywację, planowanie i ewaluację.

Rozwój motywacji ku przyszłości obejmuje kilka etapów. Najpierw pojawia się zainteresowanie wynikające z nowej wiedzy dotyczącej ogólnych motywów i wartości. Drugim jest badanie posiadanej wiedzy na temat przedmiotu zainteresowań. Trzeci etap to określenie szczegółowych celów,

³ B. Bugajska, C. Timoszyk-Tomczak, *Perspektywa czasowa w starości*, Szczecin 2012, s. 14–15.

⁴ Tamże, s. 25–26.

⁵ J.E. Nurmi, *The Development of Future-Orientation in a Life-Span con Text*, w: *Psychology of Future Orientation*, red. Z. Zalewski, Lublin 1994, s. 63–74.

a czwarty obejmuje podjęcie decyzji związanej z gotowością do realizacji wybranych celów.

Procesy związane z planowaniem Nurmi dzieli na trzy fazy. W pierwszej następuje stworzenie reprezentacji umysłowej celu i jego realizacji poprzez antycypację danego celu i przyszłego kontekstu działania. W drugiej fazie następuje skonstruowanie planu osiągnięcia celu w wybranym kontekście lub kontekstach, a w ostatniej fazie zachodzi realizacja planu przy jednoczesnej konfrontacji przewidywań z rzeczywistym kontekstem działania.

Ewaluacja, jako ostatni proces orientacji ku przyszłości, dotyczy oceny możliwości realizacji danych planów. Nurmi twierdzi, że następuje tu połączenie ewaluacji z atrybucją, a także istotny jest udział w tej fazie koncepcji własnej osoby i przewidywań odnośnie do poziomu kontroli różnych obszarów swojego życia⁶.

Orientacja przyszłościowa zmienia się w czasie życia człowieka, co jest związane z kontekstem zewnętrznym i wewnętrznym, na który składają się wydarzenia życiowe, obiektywne możliwości działania podmiotu i społeczne standardy ewaluacji obowiązujące w danej społeczności (kontekst zewnętrzny) oraz szeroko pojęta wiedza osobista jednostki (kontekst wewnętrzny)⁷.

Badania empiryczne

Badacze podejmują różnorodne wysiłki, aby dowiedzieć się, jak funkcjonuje diada małżeńska, ale także zainteresowani są szeroko pojętym partnerstwem we wszelkiego typu diadach podobnych w strukturze, celach i intensywności do małżeństwa. Rozważając jednak pojęcie rozpoczynania, podtrzymywania i jakości związków intymnych, pojęcie wpływającego czasu pojawia się z reguły przy okazji badania innych aspektów oddziałujących na związek, najczęściej podczas prowadzenia badań podłużnych.

⁶ Tamże.

⁷ B. Bugajska, C. Timoszyk-Tomczak, dz. cyt., s. 39.

W Polsce aspekt czasu badała Braun-Gałkowska w roku 1976⁸. I choć są to badania odległe w czasie, warto o nich tutaj wspomnieć. Badane małżeństwa były podzielone na pięć grup według stażu: 0–4, 5–9, 10–14, 15–24, 25 i powyżej. Autorka, badając zadowolenie z małżeństwa, zauważyła istotny spadek zadowolenia w grupie drugiej (5–9 lat) i czwartej (25 i powyżej). Według Braun-Gałkowskiej spadek zadowolenia może być wyjaśniany przez okoliczności życiowe. Odnośnie do pierwszej grupy, czyli małżeństw ze stażem 5–9 lat, autorka sugeruje, że na obniżenie zadowolenia wpływają opieka nad dziećmi i obniżenie stopy życiowej. W przypadku małżeństw z grupy o stażu 25 i powyżej wpływ na zmniejszenie zadowolenia, według autorki, mają zobojętnienie w kwestii wartości, postaw i poglądów, a także opuszczenie domu przez dzieci. Badania te wskazują zatem na różnorodne czynniki, które wraz z upływem czasu i zmieniającymi się okolicznościami mają istotny wpływ na poczucie zadowolenia w małżeństwie.

Inne bardzo interesujące badania przeprowadzono w latach 80. i 90. XX wieku. Amerykańscy badacze Johnson i Booth⁹ przebadali 2033 małżonków, zaślubionych w 1980 roku. Małżonkowie zostali przebadani czterokrotnie w ciągu 12 lat. Autorzy zauważyli w swoich badaniach wzrost zadowolenia wraz z upływem czasu. Ponadto bardzo interesującym wnioskiem z tych badań jest konstatacja autorów, że postrzeganie przez respondentów swojego zadowolenia z małżeństwa lepiej wyjaśniają procesy zachodzące w diadzie niż stałość osobowości¹⁰.

Na kanwie refleksji i praktyki psychoterapeutycznej rozwinął się także prąd psychoedukacyjny¹¹, w którego założeniach chodzi o prewencję i wypo-

⁸ M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1976, s. 209–236.

⁹ D.R. Johnson, A. Booth, *Marital Quality: a Product of a Dyadic Environment of Individual Factors?*, „Social Forces” 1998, nr 76, s. 883–904.

¹⁰ R. Szałachowski, *Komunikacja w związkach partnerskich jako podstawa osiągania zadowolenia ze związku*, w: *Komunikacja. Nowe wyzwania*, Lublin 2010, s. 141–147.

¹¹ M.J. Renick, S.L. Blumberg, H. Markman, *Prevention and Relationship Enhancement Program (PREP): an Empirically Based Preventive Intervention Program for Couples*, „Family Relations” 1992, t. 41, s. 141–147.

sażenie osób zamierzających wziąć ślub i młodych małżonków w narzędzia do zapobiegania kryzysom i rozwiązywania tych zaistniałych. Kluczowym celem, który stawiają sobie autorzy, jest uczenie małżonków umiejętności komunikacyjnych i rozwiązywania problemów. Ocenia się, że te programy edukacyjne rzeczywiście zwiększają u wielu par umiejętności skutecznego komunikowania się i rozwiązywania problemów, a co za tym idzie, ich małżeństwa stają się trwalsze i lepiej przygotowane na „wichry życia”¹². U tych par, jako efekt uboczny nabywania wspomnianych umiejętności, zauważa się także rozwój umiejętności długomyślności. Mają one bowiem odpowiednie wyposażenie psychologiczne, aby myśleć pozytywniej o przeżywanym trudnościach i przyszłych pozytywnych efektach wzajemnych oddziaływań. Długomyślność jawi się zatem tutaj jako dodatkowy rezultat działań psychologicznych, jako umiejętność, która bazuje na poznawczych konstrukcjach (nowych przekonaniach), a także na interpersonalnych umiejętnościach współlistnienia w diadzie.

Wnioski z pracy klinicznej

Badania empiryczne, niestety, nie dostarczają dostatecznych informacji na temat sprawności moralnej, jaką jest długomyślność, dlatego warto odnieść się w rozważaniach na ten temat do pracy klinicznej i wniosków płynących z kontaktu psychoterapeutycznego i warsztatowego z parami małżeńskimi, który z natury swojej jest rozciągnięty w czasie i daje możliwość bliskiego, fenomenologicznego przyjrzenia się poszczególnym parom. Poniższe wnioski są owocem dziesięciu lat pracy psychoterapeutycznej i warsztatowej autora, a także wynikają z rozmów z innymi psychoterapeutami pracującymi z parami małżeńskimi lub w kontekście problemów i rozwoju

¹² Ch.R. McGeorge, T.S. Carlson, *Premarital Education, an Assessment of Program Efficacy*, „Contemporary Family Therapy” 2006, t. 28 (1), s. 165–190; D.H. Baucom, K. Hahlweg, D.C. Atkins, J. Engl, F. Thurmaier, *Long-term Prediction of Marital Quality Following a Relationship Education Program: Being Positive in a Constructive Way*, „Journal of Family Psychology” 2006, t. 20, nr 3, s. 448–455.

małżeńskiego. Oczywiście wnioski te domagają się potwierdzenia w systematycznych badaniach empirycznych, co wydaje się żywotnym postulatem dla dalszego badania zjawiska długomyślności wśród par małżeńskich.

Pierwsza sprawa, którą warto podnieść, dotyczy wspomnianej nader trafnej i aktualnej definicji Woronieckiego, mówiącej, że długomyślność to umiejętność odroczenia oglądania pozytywnych skutków swoich działań. Jest to niewątpliwie aspekt wiążący się z dojrzałą osobowością człowieka, pozwalający mu zachować przekonanie, że spodziewane efekty (skutki, zmiany) nadejdą w bliżej nieokreślonej przyszłości i że warto na nie czekać i aktywnie działać w spodziewanym kierunku.

Doświadczenie kliniczne autora potwierdza tezę (definicję) Woronieckiego. Te osoby, które są gotowe czekać, są również bardziej chętne i wytrwałe w pracy nad poprawą czy zmianą w swoich związkach małżeńskich. Umiejętność przewidywania skutków swoich działań i wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka – obie wskazywane przez Woronieckiego – są z psychologicznego punktu widzenia naturalnie powiązane ze wspomnianą gotowością odroczenia oglądania pozytywnych zmian. Zazwyczaj bowiem osoby gotowe do czekania są również gotowe do podjęcia kroków pozwalających osiągnąć to, na co czekają.

Umiejętności te dają się zaobserwować wśród par szukających pomocy w gabinecie psychologicznym, a można też powiedzieć, że u wielu par to właśnie chęć zmiany, połączona ze zgodą na odroczenie oglądania rezultatów, jest jedną z podstawowych przyczyn podjęcia pracy terapeutycznej. Owa gotowość do odroczenia nagrody (w postaci odczuwalnej poprawy zadowolenia ze związku) sprzyja osiąganiu pożądanych zmian, daje ona bowiem małżonkom przestrzeń, w której owa zmiana może dokonać się w swoim własnym tempie. Z kolei samo tempo zmian jest sprawą bardzo złożoną i indywidualną.

Można sobie tutaj postawić pytanie, czy każdy, kto aktywnie oczekuje na zmianę, jej doczeka. Nie ma jeszcze, niestety, badań empirycznych, które odpowiedziałyby na takie pytanie. Z perspektywy cnoty długomyślności i doświadczenia klinicznego możemy jednak postawić hipotezę, że takie osoby

mają większe szanse na doczekanie się spodziewanych rezultatów. Wyniki 24 dobrze kontrolowanych badań pozwalają stwierdzić, że terapia poznawczo-behawioralna dla par wykazuje istotną skuteczność. Od 33% do 67% par uzyskuje zadowalający poziom satysfakcji małżeńskiej po ukończeniu terapii. Większość par utrzymuje ten poziom przez 6–12 miesięcy, natomiast ocena po dwóch latach nie jest już tak zadowalająca¹³. Dattilio, odnosząc się do dostępnych badań, dochodzi do podobnych wniosków, a mianowicie, iż ponad 30% par nie odnotowało poprawy w długiej perspektywie, mimo że ukończyły wspólną terapię¹⁴.

Aspekt czasu i aktywnego wsparcia danej pary w procesie zmiany okazuje się bardzo istotnym elementem wspierającym samą zmianę i utrzymanie jej efektów. I nie jest to tak oczywisty wniosek, jakby się wydawało w pierwszym oglądzie zjawiska terapii. Udana terapia nie gwarantuje bowiem automatycznie trwałości zmian.

Jak wspomniano, skuteczność oddziaływań terapeutycznych można również analizować w perspektywie długomyślności, która jako umiejętność i cnota moralna może się przyczynić do podniesienia skuteczności w pracy klinicznej. Może tak się stać poprzez fakt większej gotowości małżonków do odroczenia oglądania rezultatów oddziaływań terapeutycznych, a co za tym idzie – do aktywnej pracy i wysiłku na rzecz budowy szczęśliwego małżeństwa.

Ciekawy jest kolejny wniosek, w którym stwierdza się, że umiejętność czekania (odroczenia) jest łatwiejsza dla osób przyjmujących wartości sprzyjające trwałości związku małżeńskiego niż dla osób przyjmujących wartości uznające tymczasowość (warunkowość) trwałości miłości małżeńskiej. Przyjmowane wartości mają tutaj zatem charakter motywacyjny w stosunku do podejmowanych działań i gotowości odroczenia oglądania efektów podej-

¹³ D. Baucom, N. Epstein, J.J. Taillade, J.S. Kirby, *Cognitive-Behavioral Couple Therapy*, w: *Clinical Handbook of Couple Therapy*, red. A.S. Gurman, New York–London 2008, s. 31–72.

¹⁴ F. Dattilio, *Terapia poznawczo-behawioralna par i rodzin*, Kraków 2013, s. 11.

mowanych zmian. Przede wszystkim będą to pary (osoby) chrześcijańskie i takie, które takowe wartości przejęły od rodziców. Chodzi tu o przyjęcie danej wartości i stopień jej uwewnętrznienia. W naszym kręgu kulturowym nierzadkie są także takie przypadki, że ktoś, będąc osobą niewierzącą lub wierzącą w sposób mało zaangażowany, uznaje swój związek za jedyny i nie wyobraża sobie jego rozpadu. Analiza indywidualnych historii pozwala stwierdzić, że taki sposób przeżywania miłości małżeńskiej został w większości przypadków zaczerpnięty od rodziców lub innych osób znaczących. Zatem długomyślność jako cnota moralna, a w sensie psychologicznym jako umiejętność, jest cechą prawdopodobnie bardziej związaną z wychowaniem i kulturą niż dziedziczną biologicznie.

Inną wartością, o której warto tu wspomnieć jako motywacyjnie istotnej, jest fakt posiadania dzieci. Pary, które posiadają dzieci, zdają się rozważać kwestię wspólnego bycia także przez pryzmat dobra dzieci. Zdarzają się wyznania typu: „Gdyby nie dzieci, już dawno bym się rozwiódł z nią (nim)” lub „Przyszedłem (przyszłam) tu, bo mamy dzieci, inaczej by mnie tu nie było”.

Także społeczne oddziaływanie na trwałość (długomyślność) związku małżeńskiego miało duże znaczenie kilka dekad temu, ale i dzisiaj w wielu miejscach Polski (zwłaszcza w mniejszych społecznościach, takich jak wieś i małe miasto) również jest obecne (wpływ lokalnej społeczności i [lub] rodziny i znajomych). Znane stwierdzenie: „co ludzie powiedzą?” jest tego dobrym przykładem. Mamy tu do czynienia z czymś zewnętrznym, niemniej, podobnie jak fakt posiadania dzieci, tak i społeczne oddziaływanie tworzy pewną przestrzeń rozciągniętą w czasie, co niejednokrotnie pozwala przetrwać burze życiowe i podjąć kroki prowadzące do spodziewanego rozwoju.

Jeszcze jedną wartością, może mniej dostrzegalną, ale w perspektywie długomyślności bardzo istotną, jest uznanie dbania o drugą osobę za ważny element budowania szczęścia małżeńskiego. Woroniecki rozumiał to jako konsekwencję umiejętności odroczenia, czyli wyjście naprzeciw potrzeb tego drugiego i pomagania mu. Wydaje się jednak, że u niektórych osób to właśnie

dbanie o drugą osobę powoduje wzmocnienie umiejętności odroczenia oglądania spodziewanych rezultatów. I znowu możemy zauważyć, że jest to cecha zwykle ukształtowana przez modelowanie osób znaczących, wśród których wzrastała dana osoba, ale także poprzez osobisty rozwój i refleksję.

Kolejny ważny wniosek z praktyki klinicznej dotyczy faktu, że sukces w pracy terapeutycznej odnoszą te pary, które mają gotowość do dokonania zmian w sobie i w relacji do drugiego. Postawa roszczeniowa poważnie opóźnia i zakłóca proces naprawy i rozwoju relacji małżonków. Jest to właściwość, którą możemy przypisać dojrzałości psychicznej danej osoby i zdolności do myślenia krytycznego wobec siebie i wobec innych. Długomyślność zatem towarzyszy tym bardziej dojrzałym osobom, które są zdolne również do autorefleksji i wyciągania wniosków praktycznych z doświadczanych sytuacji życiowych.

Ponadto behawioralne prawo efektu, tłumaczące fakt, że dążymy do powtarzania działań przynoszących przyjemne dla nas rezultaty, dobrze wyjaśnia zjawisko, iż łatwo nam robić dobre rzeczy dla drugiego, gdy w związku jest dobrze – zapewniony jest bowiem pozytywny emocjonalnie efekt. Jednocześnie można zauważyć, że na tej samej zasadzie cierpienie przeżywane w relacji małżeńskiej prowokuje do zmian, do zmniejszenia cierpienia na „już”. To z kolei prowokuje do podjęcia kroków naprawczych, które w początkowej fazie zwykle prowadzą do zmniejszenia cierpienia, a dopiero w dalszej perspektywie do odczuwalnej poprawy zadowolenia ze związku.

Pewne, osiągalne na „tu i teraz”, behawioralne aspekty zmiany można wprowadzić natychmiast. Chodzi tu o takie zachowania, które są w zasięgu świadomego wysiłku i kontroli. Może to być, na przykład, zwracanie się do drugiego, używając wybranego przez partnera(-kę) słowa, takiego jak „kochanie”, czy zaprzestanie używania jakiegoś słowa wulgarne. Jeśli zależy komuś na zmianie, to wiedząc, że to przyniesie drugiemu zadowolenie, jest w stanie wprowadzić to bez większego wysiłku do swojego repertuaru zachowań. Tym bardziej że analiza zachowania małżonków w sytuacjach zawodowych pokazuje, że znakomita większość z nich w pracy stosuje pewien kod zachowań, w jakiejś części różny od domowego, i jest w stanie to robić

bez większego wysiłku. Przy odpowiedniej motywacji (długomyślności) większość osób może z łatwością wprowadzić nowe elementy do swojego zachowania.

Ta drobna zmiana na „tu i teraz” przynosi pewną ulgę i buduje nadzieję na pozytywne rezultaty wzajemnych działań naprawczych i rozwojowych. Aspekt czasu jest tutaj bardzo istotny, gdyż przeszłe doświadczenia ciągle są żywym wspomnieniem, a im dłużej trwały trudne wydarzenia, tym trudniej danej osobie uwierzyć w trwałość wprowadzonych zmian – potrzeba czasu, aby nowe zachowania partnera niejako przekonały drugą osobę o szlachetności i autentyczności podjętych zmian. Za przykład niech posłużą dwa wydarzenia z gabinetu psychoterapeuty.

Pewna para po ponad dziesięciu latach życia w konflikcie, powodowanym głównie agresywnym językiem i roszczeniową postawą męża, trafiła do gabinetu psychoterapeutycznego, gdyż żona już nie mogła wytrzymać powtarzających się zachowań męża i postawiła ultimatum: „albo terapia, albo rozwód”. Małżeństwo to przyszło do psychoterapeuty i mąż szybko podjął zobowiązania do wprowadzenia zasadniczych zmian wskazanych przez żonę. Po ustaleniu zakresu nowych zachowań (także dla żony) oboje przystąpili do codziennej pracy nad podniesionymi kwestiami. Po dwóch tygodniach, na spotkaniu, żona w podobnie sceptycznym i ostrożnym tonie wyrażała się o działaniach męża, jakoby ciągle był tym „krzywdzicielem”. Mąż na to oburzył się i powiedział: „Ja już jestem zmieniony, już dwa tygodnie jestem inny”. Na „tu i teraz” została wprowadzona zmiana, która przyniosła pewną ulgę, mąż był dumny ze swojej wytrwałości, natomiast żona, mając w pamięci lata trudnych wydarzeń, bardzo ostrożnie oceniała postępy. Czekala na dłuższe i trwałe dowody, potwierdzające głębokość i trwałość zmian.

Inna para po czterech miesiącach pracy uzyskała zmianę, która, można rzec, była zmianą oczekiwaną i optymalną. Zdecydowali się jednak na dalszą regularną pracę psychoterapeutyczną w celu utrzymania zmiany i dalszego rozwoju. Po roku regularnych spotkań z psychoterapeutą mąż powiedział do niego i zarazem do żony: „Zaczynam powoli wierzyć, że tak fajnie to

już zostanie”. Aspekt czasu i „trenowania” nowych rozwiązań przyniósł oczekiwane rezultaty.

Przykłady te ukazują jasno, jak czas, kiedy oczekuje się i zarazem aktywnie działa w kierunku zmiany, jest ważnym elementem w osiągnięciu stawianych sobie celów. Niewątpliwie dotyczy to zarówno par pracujących nad naprawą związku, jak i każdej innej pary małżeńskiej, gdyż, po pierwsze, nie ma idealnych par, a po drugie, każdy ujawnia tendencję do dążenia do rozwoju i polepszania swojej egzystencji w każdym dostępnym wymiarze.

Bibliografia

- Baucom D., Epstein N., Taillade J.J., Kirby J.S., *Cognitive-Behavioral Couple Therapy*, w: *Clinical Handbook of Couple Therapy*, red. A.S. Gurman, New York–London 2008, s. 31–72.
- Baucom D.H., Hahlweg K., Atkins D.C., Engl J., Thurmaier F., *Long-Term Prediction of Marital Quality Following a Relationship Education Program: Being Positive in a Constructive Way*, „Journal of Family Psychology” 2006, t. 20, nr 3, s. 448–455.
- Braun-Gałkowska M., *Psychologiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1976, s. 209–236.
- Bugajska B., Timoszyk-Tomczak C., *Perspektywa czasowa w starości*, Szczecin 2012.
- Dattilio F., *Terapia poznawczo-behawioralna par i rodzin*, Kraków 2013.
- Johnson D.R., Booth A., *Marital Quality: a Product of a Dyadic Environment of Individual Factors?*, „Social Forces” 1998, nr 76, s. 883–904.
- McGeorge Ch.R., Carlson T.S., *Premarital Education, an Assessment of Program Efficacy*, *Contemporary*, „Family Therapy” 2006, t. 28 (1), s. 165–190.
- Nurmi J.E., *The Development of Future-Orientation in a Life-Span context*, w: *Psychology of Future Orientation*, red. Z. Zalewski, Lublin 1994, s. 63–74.
- Nuttin J., *Future Time Perspective and Motivation*, Leuven–Hillsdale 1985.
- Renick M.J., Blumberg S.L., Markman H., *Prevention and Relationship Enhancement Program (PREP): an Empirically Based Preventive Intervention Program for Couples*, „Family Relations” 1992, t. 41, s. 141–147.

- Woroniecki J., *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wyb. W.K. Szymański, oprac. J. Kołataj, Kraków 1961.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986.

'MINDLONGITUDINESS' AS AN ASPECT OF BUILDING A SUCCESSFUL MARRIAGE

Summary

'Mindlongitudiness' as a moral virtue and psychological agility is little studied by psychologists. Usually when examining other factors, it appears as an element of a passing time (longitudinal studies) or as the ability to foresee the consequences of one's actions or indeed the ability to defer gratifications of one's action.

However, it can be observed in empirical research and clinical practice, the positive impact 'mindlongitudiness' has on the development of the dyadic marital relationship.

A general conclusion therefore goes as follows: couples who are prepared to wait to see the positive effects of the expected changes are also more willing to actively work towards a given direction. 'Mindlongitudiness' therefore is a mental efficiency actively contributing to improving the quality of marital dyad relationships.

Thum. Renata Towlson

Marcin Fankanowski

Uniwersytet Wrocławski

ROZUMIENIE PRZEZ NAUCZYCIELI POJĘĆ: ZAUFANIE, MĘSTWO, CIERPLIWOŚĆ I DALEKOWZROCZNOŚĆ

Pierwotną intencją autora niniejszego szkicu było uzyskanie obrazu rozumienia przez nauczycieli nazw sprawności moralnych: zaufania, męstwa i długomyślności. Zanim jednak przedstawione zostaną podjęte poszukiwania badawcze, przyjrzyjmy się dokładniej ostatniej z wymienionych – cnotie długomyślności – którą Jacek Woroniecki uczynił tytułową w jednym ze swoich tekstów dotyczących wychowania i nauczycieli¹.

Cnota długomyślności – według Woronieckiego – „posiada w zakresie wychowania ogromną doniosłość”², wręcz uzyskuje miano „właściwej cnoty wychowawcy”³. Od posiadania długomyślności – według autora *Katolickiej etyki wychowawczej* – „zależą w wysokim stopniu (...) cnoty miarkujące gniew, a więc: łagodność, łaskawość lub wyrozumiałość”⁴.

¹ J. Woroniecki, *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: tenże, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wyb. W.K. Szymański, oprac. J. Kołataj, Kraków 1961, s. 189.

² Tamże, s. 190.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 195.

Określał on długomyślność jako „najbliższą krewną cierpliwości, jakby jej siostrę bliźniaczkę”, chociaż usuniętą w cień przez cierpliwość jako silniejszą i mającą „więcej sposobności do zaznaczenia się w życiu codziennym, (...) i [rozciągającą – M.F.] nawet swe własne miano na jej [tj. długomyślności – M.F.] zakres działalności”⁵. Tak więc wspomniany autor już przed kilkudziesięciu laty zauważył, że długomyślność funkcjonuje pod szyldem cierpliwości.

Według Tomasza z Akwinu obie – cierpliwość i długomyślność – „należą do grupy cnoty kardynalnej męstwa i wspólnym ich zadaniem jest dać nam wewnętrzne panowanie nad zniechęceniem, które sprawia, że cofamy się przed napotkanymi przeszkodami i nie osiągamy zamierzonego celu”⁶. Inaczej: zadanie ich „polega na tym, aby nie pozwolić opanować się smutkowi, zniechęceniu (...)”⁷. Obydwie cnoty „zachęcają do czynu i podtrzymują wolę wobec napotkanych przeszkód, przed którymi tak łatwo moglibyśmy się pod wpływem zniechęcenia cofnąć”⁸.

Co w związku z tym obie cnoty różni?

Cierpliwością nazywamy – według Woronieckiego – „wewnętrzny nastrój woli dający opanowanie poruszeń gniewu, które (...) zwykły w nas wywoływać” przyczyny „pozytywne” – to znaczy zaistnienie „jakiegoś zła”, czegoś, „co nam sprawia ból, na przykład choroba, lub co powoduje zmartwienie, na przykład kradzież, lub wreszcie krzywdę, na przykład obmowa”⁹. „Właściwą dziedzinę długomyślności” natomiast wyznaczają źródła „zniechęceń o bardziej negatywnym charakterze, mianowicie prosty brak czegoś, jakiegoś dobra, którego pragniemy i które zbyt długo każe nam na siebie czekać”¹⁰. Woroniecki przestrzega przed traktowaniem rozróżnienia

⁵ Tamże, s. 190.

⁶ Tamże, s. 191; por. G. Polok, M. Kapias, *Wykorzystanie cnót w działalności dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela akademickiego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, zwł. s. 41–42.

⁷ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 191.

⁸ Tamże; por. G. Polok, M. Kapias, dz. cyt.

⁹ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 191.

¹⁰ Tamże.

między cierpliwością i długomyślnością jako czysto pojęciowego *a priori*, przekonując, że są to dwa odrębne i w praktyce występujące często rozłącznie usposobienia: „znamy ludzi, którzy umieją już doskonale opanować zniechęcenie i (...) wybuchy gniewu wobec pozytywnych przykrości wypełniających życie codzienne, którzy jednak nie umieją jeszcze zapanować nad nimi wobec braku jakiegoś bardzo pożądanego dobra”¹¹. Dalej autor dopowiada, że „jest to szczególnie charakterystyczne w dziedzinie dóbr moralnych, gdzie nieraz zbyt gwałtowne pożądanie pewnej doskonałości moralnej u siebie czy u innych łatwo wyprowadza z panowania nad sobą takie osoby, które całkowicie nad sobą panują, gdy chodzi o pozytywne przykrości codziennego życia”¹². W ten sposób jest uzasadniana odrębność dwóch cnót, „mających swe własne motywy i prawa rozwoju”¹³. To, że „ogólnie nie rozróżnia się tych dwóch cnót, rozciągając zakres działalności cierpliwości i na dziedzinę długomyślności”, tłumaczy Woroniecki tym, że:

- „konieczność panowania nad zniechęceniami wywołanymi pozytywnymi przykrościami jest o wiele pilniejsza i ważniejsza” oraz
- „przykrości częściej nas do smutku i zniechęcenia pobudzają i od uodpornienia się przeciw nim powinniśmy zaczynać”¹⁴.

Uzasadniając konieczność odróżnienia długomyślności od cierpliwości, Woroniecki przywołuje cytaty z listów św. Pawła. Apostoł Narodów, zaznaczając rzeczoną różnicę, miał mieć „bardzo określone pojęcie długomyślności jako osobnej cnoty, zupełnie odrębnej od cierpliwości: dwanaście razy wymienia on ją w swych pismach i bardzo często stawia przed cierpliwością”¹⁵. I tu można zilustrować problem zmian w języku i myśleniu następujących wraz z upływem czasu. Zajmijmy się trzema fragmentami, które cytuje Woroniecki. Dla uproszczenia porównania przyjmijmy oznaczenia tłumaczeń: tłumaczenie, którym posługuje się Woroniecki (zapewne Jakuba Wujka

¹¹ Tamże, s. 192.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 192–193.

z XVI wieku, gdyż z takiego korzystano w Polsce w okresie międzywojennym) – I, Edycja Świętego Pawła z 2009 roku – II i Biblia Tysiąclecia, wyd. 3 poprawione z 1990 roku – III.

Fragment 1 – Kol 1,11.

- I. „Abyście chodzili godnie przed Bogiem (...) umocnieni wszelką mocą, według przemożnej chwały Jego ku wszelkiej długomyślności i cierpliwości z radością”¹⁶;
- II. „Bądźcie w pełni umocnieni, zgodnie z potęgą Jego chwały, do wszelkiej wytrwałości i cierpliwości. Z radością dziękujcie Ojcu (...)”¹⁷;
- III. „Niech moc Jego chwały w pełni was umacnia do [okazywania – M.F.] wszelkiego rodzaju cierpliwości i stałości! Z radością dziękujcie Ojcu (...)”¹⁸.

Fragment 2 – 2 Tm 3,10.

- I. „Ty zaś przywiązałeś się do mojej nauki, sposobu życia, zamiarów, wiary, długomyślności, prześladowań, cierpień (...)”¹⁹;
- II. „Ty natomiast poszedłeś za moją nauką. Naśladujesz mój sposób życia, moje postanowienia, wiarę, wielkoduszność, miłość, wytrwałość w prześladowaniach i cierpieniach (...)”²⁰;
- III. „Ty natomiast poszedłeś śladem mojej nauki, sposobu życia, zamierzeń, wiary, cierpliwości, miłości, wytrwałości, prześladowań, cierpień (...)”²¹.

¹⁶ Tamże, s. 193.

¹⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 2569.

¹⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 poprawione, Poznań–Warszawa 1990, s. 1335.

¹⁹ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 193.

²⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem...*, s. 2609.

²¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, s. 1353.

Fragment 3 – 1 Kor 13,4–6.

- I. „Miłość wybiega w dal [tzn. jest długomyślna – interpretuje Woroniecki, zaznaczając, że w tekście *Hymnu o miłości* „w świecie miłości długomyślność, wprawdzie w formie czasownikowej, postawiona została na pierwszym miejscu”²² – M.F.], okazuje dobroć. Miłość nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się, nie pożąda sławy, nie szuka swego, nie złości się, nie pamięta na urazy, nie raduje się z niesprawiedliwości, ale ma radość w prawdzie: na wszystko jest wyrozumiała, wszystkiemu wierzy, na wszystko ma nadzieję, wszystko ścierpi”²³;
- II. „Miłość jest cierpliwa, szlachetna, miłość nie zazdrości, nie przechwala się, nie jest zarozumiała, nie postępuje nieprzyzwoicie, nie szuka siebie, nie wybuchą gniewem, nie liczy doznanych krzywd, nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz raduje się z prawdą”²⁴;
- III. (najbardziej chyba znana wersja) „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą”²⁵.

Jak widać we współczesnych tłumaczeniach reprezentatywnych – według Woronieckiego – fragmentów listów św. Pawła próżno szukać pojęcia „długomyślność”. Jest ono zastępowane pojęciami: „wytrwałość”, „cierpliwość”, „stałość”, „wielkoduszność”, „miłość”.

²² J. Woroniecki, dz. cyt., s. 193.

²³ Tamże, s. 193.

²⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem...*, s. 2506.

²⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia...*, s. 1302.

Charakterystyka badań

W związku ze wskazanymi powyżej przesunięciami w zakresie funkcjonujących w języku terminów służących jego użytkownikom do wyrażenia takiej sprawności moralnej, jak długomyślność, poddano badaniu sposób rozumienia przez nauczycieli pojęć: „zaufanie”, „męstwo”, „cierpliwość” i „dalekowzroczność”. Dwie ostatnie z wymienionych nazw sprawności moralnych są próbą przetransponowania na język używany na co dzień, a więc także przez współczesnych nauczycieli, nazwy zapomnianej obecnie dyspozycji wewnętrznej – będącej m.in. przedmiotem analiz i popularyzacji w tekstach Jacka Woronieckiego lub też zapomnianej nazwy praktykowanej współcześnie cnoty „długomyślności” – tej aporii, jak się wydaje, nie sposób w tej chwili kategorycznie rozstrzygnąć. Owo zapomnienie – jakkolwiek by je dookreślić – zaistniało, nawiasem mówiąc, zgodnie z procesem rozpoznaniem i zasygnalizowanym przez samego Woronieckiego w roku 1930²⁶. Autor ów już wówczas zauważył, iż „wiele pojęć moralnych (...) wyszło niejako zupełnie z obiegu” w obecnych czasach²⁷.

Osoby badane

Badania przeprowadzono w okresie od lipca do września 2014 roku. Autor doręczył przygotowane formularze ankietowe przeszło trzydziestu nauczycielom, z których paru ankiet nie wypełniło, natomiast z analizy kilku wypełnionych kwestionariuszy zrezygnował sam autor, ponieważ pochodziły od osób, które rozpoczynały lub dopiero miały rozpocząć pracę nauczycielską. Ostatecznie w analizie posłużono się 26 wypowiedziami nauczycieli z Wrocławia i województwa dolnośląskiego, posiadających przynajmniej roczny staż pracy w zawodzie – uprawdopodobniający odniesienie refleksji aksjologiczno-etycznej do własnego doświadczenia zawodowego. Autorzy analizowanych materiałów to nauczyciele:

²⁶ J. Woroniecki, dz. cyt.

²⁷ Tamże, s. 189.

- w wieku od 25 do 63 lat (jedna osoba nie udzieliła informacji), średnia wieku 38,7 lat, mediana 38 lat, dominanty 35 i 41 lat;
- w większości płci żeńskiej – tylko 2 respondentów to mężczyźni;
- nauczający przedmiotów: biologia, chemia, edukacja wczesnoszkolna, fizyka, geografia, gimnastyka korekcyjna, język angielski, matematyka, muzyka, przyroda, religia, rośliny ozdobne i produkcja roślinna (przedmioty zawodowe), wychowanie fizyczne.

Tabela 1 zawiera zagregowane dane o osobach badanych pochodzące z „metryczki” w rozdanych ankietach: oznaczenie osoby badanej inicjałami i numerem ankiety, wiek, płeć, wykształcenie (rodzaj, profil), zawód (także nauczany przedmiot). Niektóre dane są niekompletne z powodu braków w wypełnieniu „metryczki” – dotyczy to najczęściej profilu wykształcenia.

Tabela 1. Informacje zbiorcze dotyczące osób badanych

| Lp. OB* | Płeć | Wiek | Rodzaj i profil wykształcenia | Nauczany przedmiot |
|------------|------|------|---|--|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 1. S.D. | K | 35 | mgr fizyki, dr nauk humanistycznych, specjalność pedagogika | fizyka |
| 2. M.W. | K | 48 | wyższe magisterskie teologiczne | religia |
| 3. M.R. | K | 63 | wyższe magisterskie muzyczne i Nauczycielskie Kolegium Języków Obcych (język angielski) | muzyka, język angielski |
| 4. E.S. | K | 61 | wyższe magisterskie teologiczne | religia |
| 5. H.G.P. | K | 26 | AWF, edukacja wczesnoszkolna i nauczanie przedszkolne | edukacja wczesnoszkolna, gimnastyka korekcyjna |
| 6. J.K. | K | 41 | wyższe pedagogiczne | wychowanie fizyczne |
| 7. R.M. | M | 46 | wyższe, chemia | matematyka |
| 8. K.R. | M | 40 | wyższe AWF | wychowanie fizyczne |
| 9. M.K. | K | 42 | wyższe | nauczyciel (czego?) |
| 10. M.M. | K | 51 | wyższe mgr nauczanie początkowe | matematyka |
| 11. I.K. | K | 35 | wyższe mgr (jakie?) | wychowawca świetlicy |
| 12. R.K. | K | 32 | ochrona środowiska | przyroda |
| 13. M.A. | K | 26 | wyższe, specjalizacja nauczycielska | geografia, biologia |
| 14. J.H. | K | 32 | mgr inż. z przygot. pedagog. | nauczyciel zawodu: rośliny ozdobne, produkcja roślinna |
| 15. [brak] | K | 25 | wyższe (jakie?) | biologia, chemia |

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|------------|---|--------|--|---|
| 16. A.J. | K | 25 | mgr biologii | chemia |
| 17. A.B. | K | 41 | wyższe (jakie?) | biologia, geografia |
| 18. [brak] | K | [brak] | biologia | biologia |
| 19. J.O. | K | 33 | filologia, pedagogika, ochrona środowiska | język angielski, nauczanie wczesnoszkolne i przedszkolne |
| 20. C.N. | K | 40 | chemia (UWr) | chemia |
| 21. K.B. | K | 30 | mgr chemii (UWr, chemia środowiska) | chemia i biologia |
| 22. A.B. | K | 35 | [brak] | biologia i chemia |
| 23. [brak] | K | 38 | przyrodnicze, anglistyka | język angielski |
| 24. T.M. | K | 38 | wyższe biologiczne | biologia |
| 25. B.K. | K | 43 | biologia | biologia, przyroda |
| 26. M.J. | K | 41 | biologia | biologia |

* W nagłówkach kolumn tabel zastosowano skróty: lp. – liczba porządkowa, OB – osoba badana.

Wybranim do badania nauczycielom rozdano ankiety z prośbą o pisemną odpowiedź na cztery zawarte w nich pytania:

1. Z czym – w pracy nauczycielskiej – kojarzy Ci się zaufanie?
2. Czy widzisz potrzebę męstwa u nauczyciela? Jeśli tak, to w jakich sytuacjach?
3. Czego w postępowaniu nauczycielskim powinna dotyczyć cierpliwość? Podaj przykłady.
4. Gdzie w postępowaniu nauczycielskim jest miejsce na dalekowzroczność?

Pomysł sposobu postępowania badawczego

Problem tytułowy – sposobu rozumienia przez nauczycieli pewnych sprawności moralnych – można operacyjnie przeformułować jako szukanie indywidualnych, prywatnych konotacji znaczeniowych wyróżnionych pojęć. Szczególnie relewantne w systemie znaczeń osobistych – gdyż nadające mu swoisty charakter – wydają się konotacje „niestandardowe”, wychodzące poza definicję danego pojęcia, poza jego znaczenie „oficjalne”, denotacyjne. Ze względu na hermeneutyczny charakter problemu badawczego – dotyczy on rozumienia wyróżnionych pojęć – pożądane wydało się zastosowanie emicz-

nej, tj. odwołującej się do autorefleksji osób badanych²⁸, analizy tekstów wypowiedzi respondentów stymulowanych powyższymi pytaniami.

Inspiracja do takiego podejścia ma wieloraką naturę.

1. Przede wszystkim pochodzi ona z nurtu jakościowego w naukach społecznych, a w szczególności:

- z socjologii humanistycznej, szczególnie w wydaniu D. Bertaux, N. Denzina, I. Helling, G. Rosenthal, A. Schütza i F. Schützego²⁹ oraz
- z psychologii fenomenologicznej Amedea Giorgiego, który – w celu uniknięcia tendencji redukcjonistycznych w opisie i wyjaśnianiu tego, co ludzkie – zaadaptował podejście Edmunda Husserla, Martina Heideggera i Maurice’a Merleau-Ponty’ego jako podstawę rozwijania poznania rozumiejącego³⁰. Przywołajmy tu jako przykład opracowaną przez Amedea Giorgiego na Duquesne University metodę analizy fenomenologicznej wypowiedzi pisemnych osób badanych, której jednym z pięciu etapów jest wyodrębnienie „jednostek sensu” języka potocznego, w jakim dana wypowiedź została sformułowana³¹.

Lapidarnym wyrazem opcji jakościowej w naukach społecznych niech będzie myśl Denzina, że znaczenie to „interpretacja zakorzeniona w struk-

²⁸ Por. K. Brozi, *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*, Lublin 1989.

²⁹ Por. *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990.

³⁰ A. Giorgi, *The Phenomenological Movement and Research in the Human Sciences*, „Nursing Science Quarterly”, January 2005, t. 18, nr 1, s. 75–82, <http://www.brown.uk.com/teaching/qualitativepostgrad/giorgi.pdf> (5.09.2014); A. Giorgi, *Concerning the Phenomenological Methods of Husserl and Heidegger and their Application in Psychology*, „La Collection du Cirp” 2007, t. 1, s. 63–78, www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/Collection%20vol.%201/5.Giorgi.pdf (15.09.2014); 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, Lublin 1988.

³¹ Por. Z. Uchnast, *Podstawy psychologicznej analizy...*; 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.

turach poznawczych i emocjonalnych, historycznie związanych z jaźnią i działaniami danej osoby”³².

2. Prezentowane tu podejście znajduje wsparcie ze strony nauk o języku – zwłaszcza semantyki i socjolingwistyki – czego symptomem może być „podpatrzone” u badaczy języka stanowisko mówiące, że „podstawowym narzędziem do wyodrębnienia szablonów umysłowych i ustalenia relacji między nimi są (...) badania konotacji znaczeniowej”³³.
3. Wreszcie od przedstawicieli psycholingwistyki pochodzą liczne przykłady badań dotyczących różnic pomiędzy znaczeniem denotacyjnym a znaczeniami konotacyjnymi w obszarze percepcji wartości³⁴.

Postępowanie badawcze

W ramach postępowania badawczego w poddanych analizie wypowiedziach pisemnych zidentyfikowano podstawowe skojarzenia ich autorów z pojęciami tytułowymi. Następnie występujące u badanych nauczycieli konotacje związane z każdym z pojęć tytułowych przypisano do dwóch grup:

1. Zawierającej asocjacje pozytywnie współbrzące – w rozumieniu respondentów – z zaufaniem, męstwem, cierpliwością i dalekowzrocznością, tzn. będące ich „konsonansami”, oraz

³² K.N. Denzin, *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990, s. 56.

³³ A. Awdiejew, *Standardy semantyczne a znaczenie leksykalne*, w: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1998, s. 57, www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/JK-12/JK12-awdziejew.pdf (17.10.2014).

³⁴ Por. P. Brzozowski, *Relacje między wartościami w świetle badań dyferencjałem semantycznym*, w: *Język a kultura*, t. 2, *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 235–255, www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/JK-02/JK2-brzozowski.pdf (20.10.2014).

2. Zawierającej asocjacje negatywne, obiekty przeciwstawiane przez respondentów zaufaniu, męstwu, cierpliwości i dalekowzroczności – ich dysonanse.

Wyróżnienie w tekstach wypowiedzi pisemnych tych dwóch rodzajów asocjacji było powodującym największy dyskomfort autora elementem procesu badawczego, ponieważ z konieczności musiało zostać dokonane arbitralnie, a dotyczyło skojarzeń uwikłanych w osobiste doświadczenie biograficzne, często mocno nacechowanych emocjonalnie, lecz niejednoznacznie wyrażających – w krótkiej wypowiedzi – ustosunkowanie się badanych do desygnatu, nieraz antynomicznych w zestawieniu pomiędzy badanymi, a czasem nawet prezentujących się niespójnie wewnątrz jednej wypowiedzi. Są to jednak problemy znane badaczom dokonującym tego rodzaju analiz semantycznych, o czym można się przekonać, np. czytając tekst francuskiej socjolog Regine Robin, w którym prezentuje ona przykłady analiz przemówień polityków dokonywanych w Ośrodku Leksykologii Politycznej w podparyskim Saint-Cloud³⁵. Egzemplifikacją problemu „niespójności” jest tam rzekoma kontradycja w mowie oskarżycielskiej Saint-Justa wobec Ludwika XVI (ze stycznia 1793 roku), w której autor w jednym fragmencie wypowiada słowa „królowie nie są ludźmi”, aby w innym stwierdzić, że „królowie są ludźmi”; frazy te są jednak sformułowane w różnych konwencjach, w odmiennych kontekstach tematycznych i w całościowym znaczeniu mowy zachowują spójność (służąc forsowaniu jakobińskiej tezy, że „król jest tyranem z racji bycia dynastycznym władcą i musi zginąć”³⁶).

Indywidualne skojarzenia osób badanych z pojęciami tytułowymi

Spośród zidentyfikowanych asocjacji z pojęciami: „zaufanie”, „męstwo”, „cierpliwość” i „dalekowzroczność” wyodrębniono te skojarzenia badanych

³⁵ R. Robin, *Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 205–282.

³⁶ Por. tamże.

nauczycieli, które mają charakter indywidualny, niestandardowy, „niesłownikowy”. Asocjacje te – dla osiągnięcia przejrzystości – poddane zostały kategoryzacji, tzn. posortowano je według pokrewieństwa semantycznego i właśnie te zbiorcze kategorie znaczeniowe na średnim poziomie ogólności oraz liczba osób badanych, które użyły ich w swoich wypowiedziach, zamieszczone są w tabeli 2. W określaniu tych kategorii starano się trzymać zasady emicyjności, tj. zachować sformułowania użyte przez osoby badane, jednak w niektórych przypadkach zostały one przekształcone gramatycznie dla zachowania spójności formy. W tabeli 2 przedstawione są konotacje, które wystąpiły u więcej niż jednego badanego i są one wymienione w kolejności wyznaczonej przez frekwencję posługiwania się nimi przez respondentów, przy czym dana konotacja poddanej eksploracji pojęcia ujawniona przez daną osobę (także w formie czasownikowej czy przymiotnikowej) była liczona jednokrotnie, bez względu na ilość powtórzeń przez autora, tak więc odniesieniem dla podanej w nawiasach ilości asocjacji pozytywnych (oznaczonych znakiem „+”) i negatywnych (oznaczonych znakiem „–”) jest liczba osób badanych – 26. Dla uwyrażenia rysu indywidualnego znaczeń konotacyjnych osób badanych przytaczamy w tabeli definicje eksplorowanych pojęć z internetowego *Słownika języka polskiego PWN*³⁷.

Tabela 2. Indywidualne konotacje pojęć: „zaufanie”, „męstwo”, „cierpliwość” i „dalekowzroczność”

| |
|--|
| <p>Zaufanie (1. „przekonanie, że jakiejś osobie lub instytucji można ufać”; 2. „przekonanie, że czyjeś słowa, informacje itp. są prawdziwe”; 3. „przekonanie, że ktoś posiada jakieś umiejętności i potrafi je odpowiednio wykorzystać”¹⁾) relacja nauczyciela i ucznia, ufanie ucznia, umiejętność szczerego i bez obaw powiedzenia nauczycielowi o swoim problemie, wiara ucznia, że nauczyciel zawsze mu pomoże, okaże zrozumienie, brak kontroli, brak pilnowania uczniów w czasie sprawdzianów, [w wersji negatywnej] manipulacja uczniami (16+; 1–); relacja z rodzicami, współpraca z rodzicami, akceptacja przez rodziców (8+; 1–); bezpieczeństwo (3+); odpowiedzialność (3+); współpraca między nauczycielami, „zaufanie, jakie pokłada we mnie (...) grono pedagogiczne” (2+); autorytet (2+); zwrócenie się do dyrektora w trudnej sytuacji, „dyrektor ufa mi, że prowadzę zajęcia na wysokim poziomie (...)” (2+).</p> |
|--|

¹⁾ Tamże.

³⁷⁾ *Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/> (20.10.2014).

| |
|--|
| <p>Męstwo (1. „dzielność i odwaga, zwłaszcza w walce”; 2. „hart ducha, siła, z jaką znosi się przeciwności losu”²⁾</p> <p>sytuacje codzienne – np. trudnych rozmów z uczniami, rodzicami, dyrekcją, współpracownikami, sytuacje zagrożenia pracy, sytuacje trudne, sporne, które wymagają od nauczyciela siły i mądrego postępowania, sytuacje problemowe (np. gdy uczniowie się biją czy dziecku dzieje się krzywda), kontakty z rodzicami, którzy bywają agresywni w oczekiwaniach i potrafią bezpodstawnie atakować nauczycieli (8+);</p> <p>wytrwanie w wykonywanych obowiązkach, wytrwanie w głoszeniu swoich poglądów, niepoddawanie się opinii dyrekcji, rodziców, wytrwałość i stałość w dążeniu do dobra, wytrwałość, niezniechęcanie się, gdy kolejny raz podejmuje się te same pouczenia, tematy, tłumaczenia; [w wersji negatywnej] poddawanie się zniechęceniu na drodze do obranego celu (4+; 1-);</p> <p>pomoc w podejmowaniu dobrych decyzji w niesprzyjających warunkach, odwaga bycia sobą, podejmowania decyzji i wyzwań, podjęcie niepopularnej decyzji, postępowanie zgodnie z własnymi przekonaniami (4+);</p> <p>przeciwstawienie się ogólnej tendencji do bylejakości, zmniejszania wymagań, przymykania oczu, stawianie czoła, przeciwstawianie się agresji, przemocy, wulgaryzmom (2+).</p> |
| <p>Cierpliwość (cierpliwý 1. „znoszący ze spokojem przeciwności lub przykości; 2. „umiejący wytrwale czekać”³⁾</p> <p>podmiotowe podejście do ucznia, umiejętność słuchania, opanowanie, indywidualizacja nauczania, wywołanie u uczniów zainteresowania problemem lekcji przedmiotowej/wychowawczej, podejście do ucznia, który ma problem ze zrozumieniem łatwych informacji, indywidualne podejście do każdego ucznia, do jego potrzeb, możliwości poznawczych, tempa pracy, uczenia się, nabywania umiejętności, prezentowania wiedzy i umiejętności, zrozumienie potrzeb uczniów, zrozumienie, że uczniowie nie są tacy sami, wolniej lub szybciej przyswajają wiedzę i zdobywają umiejętności, współpraca i współdziałanie z uczniami, ciągłe motywowanie uczniów do nauki, do chęci poprawy jakości swojego życia (19+);</p> <p>pozytywne relacje z roszczeniowymi rodzicami, zachowanie rodziców, zarzuty, jakie mają rodzice względem szkoły, nauczyciela, rodzice, którzy często nie rozumieją prostych dla nas rzeczy, cierpliwość w stosunku do rodziców, cierpliwość na spotkaniach z rodzicami (6+);</p> <p>cierpliwość w podejściu do osiągania celu, niezłomność w kolejnych próbach/podejściach w realizacji celów lekcji przedmiotowej/wychowawczej; zawierzenie, że w końcu odniesie skutek, że kiedyś zaowocuje [nauczycielskie tłumaczenie, pouczenie itp.] (3+).</p> |
| <p>Dalekowzroczność (dalekowzroczny 1. „źle widzący przedmioty znajdujące się blisko”; 2. „przewidujący to, co może się zdarzyć”⁴⁾</p> <p>widzenie ucznia i jego przyszłości, praca z dziećmi szczególnie uzdolnionymi w sposób stale wzbogacający i rozwijający ich wiedzę, nakierowujący na dany obszar nauki, w którym mogą się w przyszłości rozwinąć; myślenie przyszłościowe, wizja przyszłej kariery uczniów; troska o to, co w przyszłości uczniowie będą mogli osiągnąć; rozsądne patrzeć w przyszłość i ocena, co jest niezbędne późniejszemu studentowi, pracownikowi, obywatelowi; spojrzenie na możliwości uczniów, z czym uczeń sobie lepiej poradzi, co będzie mógł wykorzystać w przyszłości, umiejętności potrzebne uczniom w przyszłości (7+);</p> <p>planowanie pracy, procesu nauczania, sposobu przekazywania treści programowych, rozłożenie planu nauczania i jego dopasowanie do możliwości ucznia, dostosowanie metod i form pracy do danego oddziały, indywidualnie do ucznia (6+);</p> <p>wyznaczenie, założenie sobie celu, który chcemy osiągnąć, do którego dążymy (4+);</p> <p>uczenie uczniów: myślenia, języka ojczystego/obcego, etyki, życia w wierze, jak zdobywać informacje i wiedzę (2+).</p> |

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

Idąc drogą syntezy wyróżnionych kategorii i – dokonując dalszej esencjalizacji znaczeń indywidualnych właściwych osobom badanym – skonstruujemy nadrzędne kategorie znaczeniowe na wyższym niż dotychczasowe poziomie ogólności. Przy tym zabiegu najbardziej płodne heurystycznie wydaje się autorowi podążanie tropem wskazywanych przez respondentów funkcji, jakie pełnią desygnaty będących przedmiotem eksploracji nazw sprawności moralnych w funkcjonowaniu nauczycielskim. Narzucając sobie – w celu uzyskania przejrzystych rezultatów – warunek minimalizacji liczby kategorii docelowych, sprowadźmy otrzymane kategorie nadrzędne do najliczniej reprezentowanych konotacji eksplorowanych pojęć i wyrażmy je – zgodnie z ideą emiczności – w terminach pochodzących od respondentów.

Dla pojęcia „zaufanie” zdecydowanie reprezentatywną kategorią będzie: „spoiwo” triady szkolnej „rodzice – nauczyciele – uczniowie”, sformułowana przez osobę badaną występującą pod numerem 1 i reprezentująca większość skojarzeń, ponieważ zarówno te związane z relacjami nauczyciela z uczniami, jak i jego relacjami z rodzicami, z innymi nauczycielami, a także z dyrektorem (który przecież też należy do grupy nauczycieli). Łącznie jest to 30 na 38 wszystkich „niesłownikowych” skojarzeń z zaufaniem występujących u więcej niż jednej osoby badanej – por. tabela 2, Indywidualne konotacje pojęć: „zaufanie”.

W przypadku pojęcia „męstwo” nie wystąpiła kategoria tak istotnie dominująca nad innymi, jak odnośnie do „zaufania”. Najliczniej reprezentowaną asocjacją są tu różnego rodzaju „sytuacje trudne”, jednak przyjmując kryterium wskazywania funkcji, najbardziej reprezentatywne wydają się: wytrwałość (w wykonywanych obowiązkach, w głoszeniu swoich poglądów, niepoddawaniu się opinii dyrekcji, rodziców, w dążeniu do dobra, w podejmowaniu po raz kolejny tych samych tematów, tłumaczeń itp.) oraz pomoc w podejmowaniu trudnych decyzji.

Odnośnie do pojęcia „cierpliwość” zdecydowanie dominują skojarzenia wyrażające różne aspekty relacji nauczyciela z uczniami (19 wskazań na 28 asocjacji). Starając się ująć je najbardziej syntetycznie w terminach

pochodzących od respondentów, otrzymujemy: indywidualizację nauczania, umiejętność słuchania uczniów, podmiotowe podejście do nich, opanowanie (OB 1), zrozumienie potrzeb uczniów (OB 2), motywowanie ich (OB 22).

„Dalekowzroczność” kojarzy się badanym przede wszystkim z troską o przyszłość uczniów – ich wiedzę, umiejętności, karierę, a także z planowaniem pracy. Kategorią najbardziej uniwersalną – zbierającą pozostałe – jest tu myślenie przyszłościowe (OB 15), ale rozumiane jako kategoria nie wyłącznie kognitywna, lecz – w większości przypadków – wyraźnie zabarwiona aksjologicznie, co wyraża sformułowanie: troska o to, co w przyszłości uczniowie będą mogli osiągnąć (OB 18).

Co można ustalić na podstawie ujawnianych przez nauczycieli asocjacji z pojęciami: „zaufanie”, „męstwo”, „cierpliwość” i „dalekowzroczność”?

Po pierwsze – ogólny wniosek odnoszący się do frekwencji asocjacji.

Można zauważyć, że najwięcej skojarzeń badani nauczyciele mieli z zaufaniem, na drugim miejscu – z cierpliwością, następnie z dalekowzrocznością i męstwem. Jeśli chodzi o skojarzenia „niesłownikowe” – to znaczy niepokrywające się z definicjami ze *Słownika języka polskiego PWN* – wygląda to następująco: zaufanie – 38 asocjacji, cierpliwość – 28, dalekowzroczność – 19, męstwo – 19. To zestawienie liczby asocjacji, wsparte ogólnym ujęciem treści i sposobu wyrazu konotacji eksplorowanych pojęć – np. tylko odnośnie do męstwa dwie osoby badane nie udzieliły żadnej odpowiedzi, a jedna zanegowała potrzebę męstwa u nauczyciela słowami: „nie widzę takiej potrzeby” – może prowadzić do konkluzji, że zaufanie ma stosunkowo duży „ciężar gatunkowy” w świadomości nauczycielskiej (posiada bogatą sieć asocjacji, dynamiczne konotacje znaczeniowe), w nieco mniejszym stopniu zachodzi to odnośnie do cierpliwości, a męstwo (w pewnym stopniu także dalekowzroczność) zajmuje pozycję zdecydowanie bardziej peryferyjną w świadomości członków badanej grupy.

Po drugie – łatwo zauważyć, że przytoczone słownikowe definicje pojęcia „zaufanie” dotyczą kategorii „przekonania” – tzn. zaufanie jest specyficznym przekonaniem. Natomiast niemal wszystkie uwyrażnione w tym badaniu nauczycielskie konotacje zaufania dotyczą relacji interpersonalnych nauczycieli (nauczyciel – uczniowie, nauczyciel – rodzice, nauczyciel – inni nauczyciele, nauczyciel – dyrektor). Metaforycznym wyrazem tych relacji jest także reprezentatywna kategoria syntetyczna: „spoiwo triady szkolnej (...)”.

Odnosnie do męstwa, cierpliwości i dalekowzroczości konotacje nauczycielskie nie wychodzą daleko poza zakres znaczeń leksykalnych. Wyrwałość – najbardziej syntetyczna kategoria emiczna kojarzona przez badanych z męstwem – znajduje się semantycznie niedaleko od takich atrybutów charakteru, jak dzielność, odwaga, siła w znoszeniu przeciwności – desygnowanych przez *Słownik języka polskiego* jako synonimy męstwa. Konotacje cierpliwości zawierają się w zakresie jej znaczenia denotacyjnego i odnoszą się przedmiotowo w większości do relacji interpersonalnych nauczyciela (z uczniami i ich rodzicami), ale także (w nielicznych przypadkach – 3 na 28 asocjacji) do oczekiwanych stanów pożądanych – ilustrują to cytaty: „niezłomność w kolejnych próbach/podejściach w realizacji celów lekcji przedmiotowej/wychowawczej”, „zawierzenie, że w końcu odniesie skutek, że kiedyś zaowocuje [nauczycielskie tłumaczenie – M.F.]”. Ta ostatnia – nielicznie reprezentowana – klasa konotacji cierpliwości pokrywa się z przytoczonym powyżej określeniem przez Woronieckiego długomyślności. Także konotacje dalekowzroczości – mieszcząc się w jej znaczeniu denotacyjnym – pokrywają się z określeniami Woronieckiego dotyczącymi długomyślności, co ilustrują m.in. sformułowania: „widzenie ucznia i jego przyszłości”, „troska o to, co w przyszłości uczniowie będą mogli osiągnąć”.

Wydaje się, że zakres znaczeń wiązanych przez Woronieckiego z długomyślnością u współczesnych nauczycieli w większości przypadków przejęły cierpliwość i dalekowzroczość. Czy długomyślność – choćby niezwerbalizowana – funkcjonuje nadal „jako cnota wychowawców”? Autor

– mimo podjętych poszukiwań badawczych – nie potrafi na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć. Ale nie zna on również odpowiedzi na inne pytanie: czy możliwe jest autentyczne wypełnianie zadania wychowania, czyli – jak mówi Woroniecki³⁸ – „tej trudnej, ale i tak ciekawej pracy nad uprawą charakterów”, tzn. czy jest możliwe nauczenie „chcenia; (...) tego mocnego i głębokiego napięcia woli, które równo i wytrwale zdąża do raz zamierzonego celu”³⁹, bez cnoty długomyślności?

Bibliografia

- Awdiejew A., *Standardy semantyczne a znaczenie leksykalne*, w: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1998, s. 53–62, www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/JK-12/JK12-aw-diejew.pdf (17.10.2014).
- Brozi K., *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*, Lublin 1989.
- Brzozowski P., *Relacje między wartościami w świetle badań dyferencjałem semantycznym*, w: *Język a kultura*, t. 2, *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, Wrocław 1991, s. 235–255, Wiedza o Kulturze, www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/JK-02/JK2-brzozowski.pdf (20.10.2014).
- Denzin K.N., *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990.
- 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.
- Giorgi A., *Concerning the Phenomenological Methods of Husserl and Heidegger and their Application in Psychology*, „La Collection du Cirp” 2007, t. 1, s. 63–78, www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/Collection%20vol.%201/5.Giorgi.pdf (15.09.2014).
- Giorgi A., *The Phenomenological Movement and Research in the Human Sciences*, „Nursing Science Quarterly” 2005, t. 18, nr 1, s. 75–82, www.brown.uk.com/teaching/qualitativepostgrad/giorgi.pdf (5.09.2014).

³⁸ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 196.

³⁹ Tamże.

- Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa –Poznań 1990.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 poprawione, Poznań–Warszawa 1990.
- Polok G., Kapias M., *Wykorzystanie cnót w działalności dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela akademickiego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, nr 2, s. 37–46, http://www.annaesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_02_polok_kapias_37_46.pdf (16.09.2014).
- Robin R., *Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 205–282.
- Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/> (20.10.2014).
- 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, Lublin 1988, s. 11–68.
- Woroniecki J., *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wyb. W.K. Szymański, oprac. J. Kołataj, Kraków 1961.

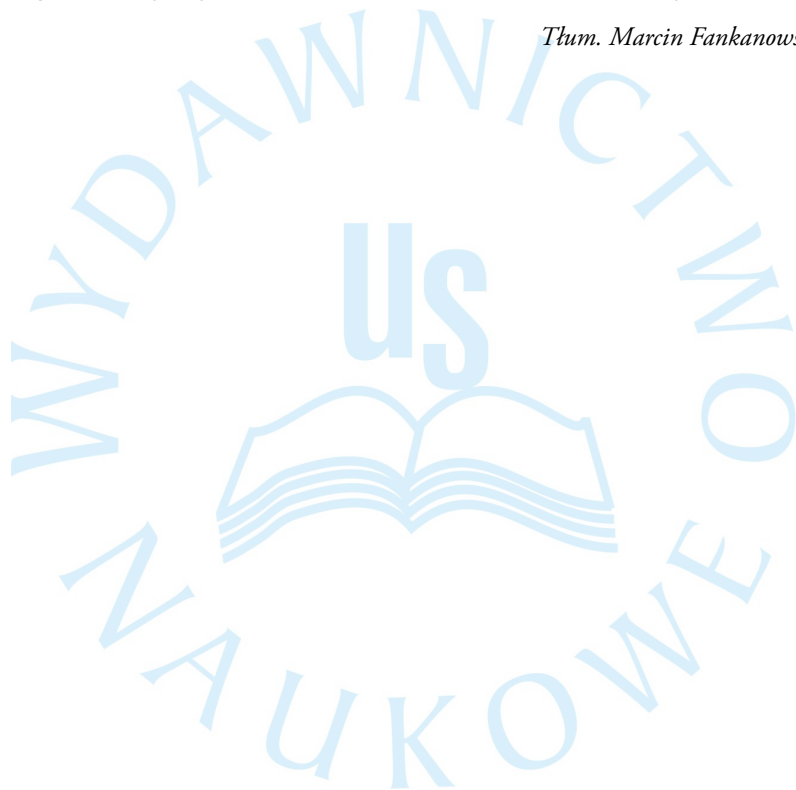
TEACHERS' UNDERSTANDING OF TERMS: THE TRUST, THE BRAVERY, THE PATIENCE AND THE FORESIGHT

Summary

The study involved the teachers' way of understanding of terms: the trust, the bravery, the patience and the foresight. 26 questionnaires were distributed to teachers in age from 25 to 62 years with a request for a written response to questions contained therein. In written teachers' statements stimulated by questions from the survey there were identified associations with the article title's terms. It is considered that particularly relevant in the system of personal meanings of investigated person are custom connotations that go beyond the definition of a term, beyond its "official" meaning. Among the identified connotations of surveyed teachers with the concepts: *trust, bravery, patience and foresight* these connotations are distinguished,

which are individual, custom, “no lexical”. These connotations are ordered by semantic relatedness. Then were constructed aggregated semantic categories at a higher level of generality and they were expressed – in accordance with the emic principle – within the terms derived from the respondents. It was found that the content disclosed by teachers connotations with the concepts: *trust, courage, patience and foresight* do not go significantly beyond the scope of lexical meanings.

Tłum. Marcin Fankanowski



ZAMIAST ZAKOŃCZENIA...

W kontekście męstwa

Mysz

Pewna szlachetna i grzeczna myszka o sympatycznym wyglądzie myszy domowej w czasie jednej ze swych rozpaczliwych ucieczek przed kotem znalazła się kiedyś w piwnicy bogatej willi. Tam, z powodu ciemności, wpadła do dziwnej kałuży. Była to kałuża powstała z doskonałego koniaku, który wyciekł z popsutego sworznia dębowej beczułki.

Myszka nieśmiało polizała ten dziwny płyn. Smak spodobał się jej. Był mocny i zdecydowany, spływał do gardła jak ogień.

Gdy „wypiła” kałużę, wyprostowała się, uderzyła się łapkami w pierś, zrobiła groźną minę i zawołała:

– Gdzie jest kot?

Zbyt wielu ludzi w naszych czasach posiada jedynie odwagę myszy¹.

¹ B. Ferrero, *365 krótkich opowiadań dla ducha*, Warszawa 2009, s. 126–127.

*W kontekście długomyślności***Zostaw sobie czas...**

Zostaw sobie czas na PRACĘ
 – ona jest ceną sukcesu
Zostaw sobie czas na ROZMYŚLANIA
 – one są źródłem siły
Zostaw sobie czas na ZABAWĘ
 – ona jest tajemnicą młodości
Zostaw sobie czas na LEKTURĘ
 – ona jest podstawą wiedzy
Zostaw sobie czas na MODLITWĘ
 – ona oderwie Cię od spraw przyziemnych
Zostaw sobie czas na PRZYJACIÓŁ
 – oni są źródłem szczęścia
Zostaw sobie czas na MIŁOŚĆ BLIŻNIEGO
 – ona jest Twoim darem dla niego
Zostaw sobie czas na MARZENIA
 – one poniosą Twoją duszę do gwiazd
Zostaw sobie czas na ŚMIECH
 – on pomoże Ci znieść brzemię Twego życia
Zostaw sobie czas na PLANOWANIE
 wtedy będziesz miał czas na pierwszych dziewięć rzeczy

/Anonim/

NOTY O AUTORACH

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.

Ryszard Kozłowski – kapłan w Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Bytowie, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor Akademii Pomorskiej w Słupsku, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Pedagogiki i Pracy Socjalnej; wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza i w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu. Zainteresowania badawcze: filozofia chrześcijańska, aksjologia, personalizm, bioetyka.

Paweł Łobaczewski – ksiądz katolicki, doktor psychologii, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu. Zainteresowania badawcze: problemy motywacyjne w psychologii religii, psychologia międzykulturowa oraz teoria samostanowienia.

Adam Machowski – doktor teologii moralnej, doktorant filozofii na Universidad de Navarra w Hiszpanii. Zainteresowania badawcze: filozofia polityczna, teologia polityczna, moralność społeczna.

Lilya Mołoda – magister psychologii, absolwentka Instytutu Psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, aktualnie nie jest związana z żadną uczelnią.

Mirosław Mróz – ksiądz katolicki, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, doktor filozofii, pracownik Katedry 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.

Marek Nowak – dominikanin; doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, specjalność filozofia religii; adiunkt Zakładu Filozofii Religii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, członek Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Zainteresowania badawcze: problematyka dialogu międzyreligijnego, badania nad nowożytną filozofią religii, problematyka gnozy i ezoteryzmu, badania dotyczące myśli romantycznej.

Józef Partyka – kapłan diecezji tarnowskiej; magister psychologii; doktorant Katedry Psychologii Społecznej i Psychologii Religii w Instytucie Psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: teologia pastoralna, struktura i rozwój religijności, metodologia psychologii religii, prężność osobowa, postawy religijne, postawy rodzicielskie, psychomanipulacja, poradnictwo psychologiczne, poczucie osamotnienia, poczucie sensu życia, relacje interpersonalne.

Grzegorz Piekarski – doktor nauk społecznych w zakresie pedagogiki, adiunkt Zakładu Pedagogiki Ogólnej i Podstaw Edukacji Instytutu Pedagogiki i Pracy Socjalnej Akademii Pomorskiej w Słupsku. Zainteresowania badawcze: działania prospołeczne realizowane w ramach wolontariatu społecznego, ich uwarunkowania, typy i profesjonalizacja działań opartych na ideach wolontariatu, potencjał osobotwórczy działań wolontariackich i ich możliwości w (re)organizowaniu środowiska wychowawczego.

Agnieszka Skalska – magister psychologii, absolwentka Instytutu Psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Aktualnie nie jest związana z żadną uczelnią.

Roman Szałachowski – absolwent psychologii Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, absolwent pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego oraz absolwent nauk o rodzinie w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach (obecnie UKSW), psychoterapeuta poznawczo-behawioralny, asystent w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania badawcze: różne aspekty jakości

życia małżeńskiego, religijność, determinanty zmiany w rozwoju osobowości, psychologiczne aspekty wzajemności, wdzięczności, nadziei i miłości.

Ewa Szuszkiewicz – magister historii Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwentka studiów doktoranckich filozofii teoretycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (seminarium: metafizyka i antropologia filozoficzna ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka). Zainteresowania badawcze: myśl Jacka Woronieckiego OP, antropologia filozoficzna i etyka nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, obecnie nie jest związana z żadną uczelnią.

Jacek Śliwak – doktor habilitowany w dziedzinie nauk społecznych, dyscyplina psychologia, specjalność psychologia społeczna, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Psychologii Społecznej i Psychologii Religii w Instytucie Psychologii, kurator Katedry Psychologii Wychowawczej i Rodziny. Zainteresowania badawcze: z zakresu psychologii społecznej: zachowania prospołeczne, relacje interpersonalne, poczucie osamotnienia; z zakresu psychologii religii: postawy religijne, relacje religijne, poznawcze aspekty religijności.

Andrzej Michał de Tchorzewski – profesor zwyczajny, doktor habilitowany nauk humanistycznych; kierownik Katedry Pedagogiki Ogólnej i Teorii Wychowania Akademii Ignatianum w Krakowie. Zainteresowania badawcze: teoria wychowania, aksjologia pedagogiczna, deontologia nauczycielska, pedagogika rodziny.

Beata Zarzycka – doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii, adiunkt Katedry Psychologii Społecznej i Psychologii Religii Instytutu Psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik studiów podyplomowych w zakresie poradnictwa psychologicznego dla duchowieństwa. Zainteresowania badawcze: z zakresu psychologii religii: struktura i rozwój religijności, poznawcze korelaty religijności, powiązania religijności ze zdrowiem psychicznym, metodologia psychologii religii; z zakresu psychologii społecznej: komunikacja społeczna, psychologia grupy.



Komitet 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:

Komitet Nauk Pedagogicznych PAN
Wydział Pedagogiczny ChAT
00-246 Warszawa, ul. Miodowa 21c

www.pan.uz.zgora.pl/