PAIDEIA

Παιδεία

Nr 8/2026

Paideia

Παιδεία

ISSN 2657–8670
Unikatowy Identyfikator Czasopisma: 201493
ISBN 978–83–68105–58–2

Paideia

Παιδεία

Nr 8/2026

Wydawnictwo Collegium Verum
Fundacja Pro Verum
Warszawa 2026

Maximilianowi (2009–2026)

REDAKTOR NACZELNY

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

REDAKCJA

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

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

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

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

RADA NAUKOWA

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

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

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

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

S. prof. dr hab. Tereza Obolevisch SBDNP, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

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

Prof. dr hab. Adam A. Zych, emerytowany profesor Uniwersytetu Dolnośląskiego DSW we Wrocławiu

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

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

Dr hab. Rafał Godoń, prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Ks. dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, prof. Akademii Mazowieckiej w Płocku

Dr hab. Barbara Kiereś, emerytowana prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Dr hab. Piotr Tomasz Nowakowski, prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego i Samarkandzkiego Uniwersytetu Państwowego (Uzbekistan)

S. dr hab. Maria Loyola Opiela BDNP, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

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

Dr hab. Tomasz Rudowski, emerytowany prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Dr hab. Paweł Skrzydlewski, prof. Akademii Zamojskiej

Dr hab. Sławomir Sztobryn, emerytowany prof. Akademii Techniczno–Humanistycznej w Bielsku–Białej

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

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

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

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

Dr Izabela Rutkowska, Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Głogowie

Dr Anna Szudra–Barszcz, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Dr Joanna Wolf, Uniwersytet Wiedeński (Austria)

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

ZMARLI CZŁONKOWIE RADY NAUKOWEJ:

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

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

Prof. dr hab. Henryk Kiereś, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Prof. dr hab. Maria Kultaieva, *Państwo*wy Uniwersytet w Charkowie (Ukraina)

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

Prof. dr hab. Władysław Misiak, Uniwersytet Warszawski

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

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

PROJEKT OKŁADKI

Wydawnictwo von Borowiecky

Na okładce *Szkoła Ateńska* Rafaela: Wikipedia, Domena publiczna

SKŁAD I ŁAMANIE

Wydawnictwo von Borowiecky

DRUK I OPRAWA

ELPIL, Siedlce

Czasopismo recenzowane

RECENZENCI TOMU:

Dr hab. Marek Czachorowski, prof. Akademii Kujawsko–Pomorskiej w Bydgoszczy

Prof. dr hab. Stanisław Kowalik, Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu

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

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

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

Fundacja Pro Verum

i

Wydawnictwo Collegium Verum w Warszawie

ul. Marii Grzegorzewskiej 10

02–778 Warszawa

Tel. (+48) 22 644 07 97

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

Fundacja Pro Verum

Nr konta bankowego: 76 1600 1462 1739 3437 2000 0001

Z dopiskiem: Darowizna na periodyk Paideia

https://www.proverum.pl

https://patronite.pl/fundacjaproverum

ZOSTAŃ NASZYM PATRONEM

SPROSTOWANIE

W numerze 6/2024 „Paidei" na s. 387 w przypisie nr 1 omyłkowo podano, że rękopis o. Jacka Woronieckiego OP pt. *Co to jest filozofia? Biblioteka filozofii uniwersalnej* pochodzi z Archiwum Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi w Zielonce. W rzeczywistości rękopis pochodzi z zasobu Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, sygn. S 39/135.

W numerze 6/2024 „Paidei" na s. 431 w przypisie nr 1 omyłkowo podano, że rękopis o. Jacka Woronieckiego OP pt. *Refleksje nad „Bytem" Stefana Swieżawskiego* pochodzi z Archiwum Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi w Zielonce. W rzeczywistości rękopis pochodzi z zasobu Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, sygn. S 39/139.

Redakcja przeprasza za zaistniałą pomyłkę.

Spis treści

Epitafium ku czci Ś†P. Profesora Dr. Hab. Henryka Kieresia (1943–2026) **17**

Epitafium ku czci Ś†P. Ks. Profesora Mariana Nowaka (1955–2025) **21**

PRZEDMOWA **25**

ROZPRAWY **31**

Kazimierz Pawłowski, ANTROPOLOGICZNY I ETYCZNY SENS FILOZOFICZNEJ TEOLOGII EPIKURA Z SAMOS. WYCHOWAWCZY WYDŹWIĘK FILOZOFII EPIKURA 33

Mikołaj Krasnodębski, *PAIDEIA* W *ORDO VIRTUTUM* HILDEGARDY Z BINGEN. FILOZOFICZNE TŁO I ARETOLOGICZNO–TERAPEUTYCZNY WYMIAR UTWORU 57

Izabella Andrzejuk, ETYKA W SŁUŻBIE PEDAGOGIKI. O CNOTACH WYCHOWAWCZYCH 87

Ks. Tadeusz Guz, POJĘCIE PAŃSTWA U GEORGA WILHELMA FRIEDRICHA HEGLA A *PAIDEIA* 103

Marek Kornat, CZY WOLNO BŁĄDZIĆ? ENCYKLIKA PAPIEŻA LEONA XIII *LIBERTAS* 125

Jan Klimek, Leszek Wanat, *COR AD COR LOQUITUR*... JOHNA HENRY'EGO NEWMANA (1801–1890). AKTUALIZACJA FILARÓW *PAIDEI* (παιδεία) W POSTNOWOCZESNOŚCI 141

Grzegorz Górny, UTOPIJNE ŹRÓDŁA REWOLUCJI SEKSUALNEJ W ZWIĄZKU SOWIECKIM (1917–1926) 169

Imre Molnár, PRZEGLĄD HEROICZNYCH CNÓT SŁUGI BOŻEGO JÁNOSA (JANA) ESTERHÁZY'EGO W OKRESIE JEGO UWIĘZIENIA 185

Błażej Kmieciak, Dorota Podgórska–Jahnik, Piotr Sobański, Damian Tarnacki, EUTANAZJA OSÓB DOŚWIADCZAJĄCYCH ZABURZEŃ PSYCHICZNYCH: WYBRANE KONTEKSTY HISTORYCZNE, WSPÓŁCZESNE SPOJRZENIE SPOŁECZNO–PRAWNE ORAZ WNIOSKI W ODNIESIENIU DO NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI INTELEKTUALNEJ 233

Ireneusz Kamiński, TEOLOGICZNA WIZJA SEKTY (NOWEGO RUCHU RELIGIJNEGO) JAKO GRZECHU IDOLATRII (TRANSGRESJI PIERWSZEGO PRZYKAZANIA) WEDŁUG ALEKSANDRA POSACKIEGO 267

Agnieszka Pilichowska, TAK DLA „NIE" 315

Urszula Wolska, PROLEGOMENA DO TERAPII FILOZOFICZNEJ W PRAKTYCE 335

Tomasz Zaręba, RELACJA OSOBOWA MIŁOŚCI W PROCESIE TERAPEUTYCZNYM OSÓB UZALEŻNIONYCH OD ALKOHOLU 351

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

O. Jacek Woroniecki OP, NIEDOLE ROSJI 387

O. Jacek Woroniecki OP, KATOLICYZM A PRZYSZŁOŚĆ ROSJI 409

Stanisław Wielgus, O MICIE „CIEMNEGO" ŚREDNIOWIECZA I „ŚWIATŁEJ" NOWOŻYTNOŚCI 433

Mikołaj Krasnodębski, SEBASTIAN PETRYCY Z PILZNA — FILOZOF, TŁUMACZ, LEKARZ, POETA. WSPOMNIENIE W 400. ROCZNICĘ ŚMIERCI 471

RECENZJE, SPRAWOZDANIA, *VARIA* 479

Aleksander Posacki SJ, *Logoterapia V. E. Frankla i jej twórcze inspiracje* 481

Klara Deszczyńska, *Introwertyzm w kulturze, literaturze i filmie na podstawie wybranych przykładów* 493

Grzegorz Baczewski: *Anna Mandrela, Tomizm Garrigou–Lagrange'a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin* 525

Urszula Wolska: *Carl R. Rogers, Sposób bycia* 529

Teresa Stankiewicz, *Sprawozdanie z II Dnia Terapii Filozoficznej* 537

Nina Zaręba, *Sprawozdanie z uroczystości wręczenia Nagrody im. prof. Mieczysława Gogacza (2025)* 541

INFORMACJE DLA AUTORÓW **545**

Wydawnictwo Collegium Verum **549**

TABLE OF CONTENTS

In Memory of Professor Professor Henryk Kiereś (1943–2026) **17**

In Memory of Father Professor Marian Nowak (1955–2025) **21**

Foreword **25**

DISSERTATIONS **31**

Kazimierz Pawłowski, *The anthropological and ethical sense of the philosophical theology of Epicurus of Samos. Educational overtones of Epicurus' philosophy* 33

Mikołaj Krasnodębski, *Paideia in Hildegard of Bingen's „Ordo Virtutum". Philosophical background and aretological and therapeutic dimension of the work* 57

Izabella Andrzejuk, *Ethics in the service of pedagogy. On educational virtues of Thomas Aquinas* 87

Tadeusz Guz, *The concept of the state in Georg Wilhelm Friedrich Hegel and paideia* 103

Marek Kornat, *Is it allowed to wander? Pope Leo XII's ecyclical Libertas* 125

Jan Klimek, Leszek Wanat, *Cor ad cor loquitur... John Henry Newman's. The actualisation of the pillars of paideia in postmodernity* 141

Grzegorz Górny, *Utopian sources of the sexual revolution* 169

Imre Molnar, *An overview of the heroic virtues of God's servant János (Jan) Esterházy during his imprisonment* 185

Błażej Kmieciak, Dorota Podgórska–Jahnik, Piotr Sobański, Damian Tarnacki, *Euthanasia of people experiencing mental disorders: selected historical contexts, contemporary socio-legal perspective and conclusions in relation to intellectual disability* 233

Ireneusz Kamiński, *Theological vision of the sect (new religious movement) as a sin of idolatry in the interpretation of Aleksander Posacki SJ* 267

Agnieszka Pilichowska, *Yes to „No"* 315

Urszula Wolska, *Philosophical therapy in practice* 335

Tomasz Zaręba, *The personal love relationships within the therapeutic process of induviduals with alcohol addiction* 351

***VADEMECUM* OF PHILOSOPHY OF EDUCATION, CULTURE AND EDUCATION** **385**

Jacek Woroniecki OP, *Russia's misery* 387

Jacek Woroniecki OP, *Catholicism and the future of Russia* 409

Stanisław Wielgus, *On the myth of the Middle Ages* 433

Mikołaj Krasnodębski, *Sebastian Petrycy from Pilsen — philosopher, translator, doctor, poet. Commemoration on the 400th hundredth anniversary of his* 471

BOOK REVIEWS, REPORTS, *VARIA* **479**

Aleksander Posacki SJ, *Viktor E. Frankl's logotherapy and its creative inspirations* 481

Klara Deszczyńska, *Introversion in culture, literature and film based on selected exemples* 493

Grzegorz Baczewski: *Anna Mandrela, Garrigou-Lagrange's Thomism towards the vision of Teihard de Chardin's philosophy* 525

Urszula Wolska: *Carl R. Rogers, The way of being* 429

Teresa Stankiewicz, *Report from the Second Day of Philosophical Therapy* 537

Nina Zaręba, *Report on the presentation of the Prof. Mieczyslaw Gogacz Award in 2025* 541

INFORMATION FOR AUTHORS **545**

Publishing House Collegium Verum **549**

EPITAFIUM KU CZCI
Ś†P.
PROFESORA DR. HAB. HENRYKA KIERESIA
(1943–2026)

W dn. 18 marca 2026 roku zmarł wybitny humanista i filozof — prof. dr hab. Henryk Kiereś. Pan Profesor zajmował się filozofią sztuki, kultury i cywilizacji. Wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu oraz na Słowacji. Był redaktorem *Encyklopedii Białych Plam* oraz *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, autorem wielu cennych monografii i artykułów naukowych. Pełnił godność Członka Rady Naukowej rocznika „Paideia".

Pan Profesor Kiereś bronił prawdy i uczył do niej dochodzić. Jest wzorem uczonego, który nie poddawał się intelektualnym i ideologicznym modom, ale rzetelnie badał realną rzeczywistość, miłując Boga i człowieka. Jest wzorem mądrości i pokory. Cechowała go życzliwość i wysoka kultura osobista.

Rodzinie, Przyjaciołom i Współpracownikom Pana Prof. Henryka Kieresia Redakcja periodyku „Paideia" składa kondolencje, łącząc się w cierpieniu po stracie nie tylko wybitnego uczonego, ale i szlachetnego człowieka.

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

Góra Kalwaria, 19.03.2026

EPITAFIUM KU CZCI
Ś†P.
KS. PROFESORA MARIANA NOWAKA
(1955–2025)

Ks. prof. dr hab. Marian Nowak, ur. 7 V 1955 r. w Tomaszowie Lubelskim, pracownik naukowo–dydaktyczny KUL, pedagog, zm. 16 VIII 2025 r.

W 1974 r. uzyskał maturę w Liceum Ogólnokształcącym im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim, a następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. W 1980 r. obronił magisterium z teologii na podstawie pracy *Religijny sens dziejów według Hugona Kołłątaja*, napisanej pod kierunkiem. ks. Czesława Bartnika. W latach 1982–1986 odbył studia licencjackie i magisterskie z pedagogiki na Universita Pontificia Salesiana w Rzymie, gdzie w 1984 r. uzyskał licencjat na podstawie pracy *La formazione culturale nel Seminario Maggiore di Lublino*, której promotorem był ks. Pietro Pianola, a w 1985 magisterium na podstawie rozprawy *La formazione cristiana in Romano Guardini* (promotor ks. Carlo Nanni). W 1988 r. doktoryzował się na Universita Pontificia Salesiana na podstawie dysertacji *Giovinezza ed autoformazione secondo Romano Guardini* (Roma 1989), napisanej pod kierunkiem ks. Carlo Nanniego. W 1999 r. habilitował się na UAM na podstawie publikacji *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej* (Lublin 1999).

Od 1989 r. wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz na Wydziale Nauk Społecznych i Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. W 1991 r. został zatrudniony na KUL na stanowisku wykładowcy oraz wicedyrektora (do 2001 r.) Instytutu Wyższej Kultury Religijnej. W roku akademickim 1992–1993 był asystentem, w roku 1994–1995 adiunktem, a w latach 2000–2008 dyrektorem w Instytucie Pedagogi-

ki KUL. Od roku akademickiego 2000–2001 pełnił funkcję kierownika Katedry Pedagogiki Ogólnej KUL. Od roku akademickiego 2002–2003 współpracował z Państwową Wyższą Szkołą Zawodową im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej (w latach 2002–2013 był dyrektorem Instytutu Pedagogiki w tej uczelni). W latach 2008–2012 sprawował funkcję prodziekana WNS. W latach 2000–2008 oraz 2012–2019 był dyrektorem Instytutu Pedagogiki KUL. W 2013 r. otrzymał tytuł profesora nauk społecznych, a w 2016 stanowisko profesora zwyczajnego na KUL.

Odbył 2–miesięczne studia z języka niemieckiego w Goethe–Institut w Monachium (1983), języka francuskiego w Alliance Francaise w Paryżu i w Instytucie Katolickim w Paryżu (1984, 1985) oraz języka angielskiego w Pace University New York (Stany Zjednoczone; 2001, 2002, 2003, 2004). W roku akademickim 1988–1989 był uczestnikiem kursu najwyższego stopnia z języka i kultury włoskiej dla obcokrajowców w Istituto Dante Alighieri w Rzymie, zakończony certyfikatem państwowym dającym uprawnienia do nauczania języka włoskiego. W 1995 r. przebywał na uniwersytecie w Monachium. W latach 1995–1996 w ramach stypendium Wspólnoty Flamandzkiej odbył staż naukowy pod kierunkiem Marietty Hellemans na Katholieke Universiteit Leuven. W ramach projektu Erasmus „Budowanie społeczeństwa obywatelskiego i walka z wykluczeniem społecznym — współczesne wyzwania dla pracy socjalnej" kierował programami „Spring Academy 2008" i „Autumn Seminars 2008". Był współinicjatorem seminarium metodologii pedagogiki, które zostało zorganizowane z Dariuszem Kubinowskim w 2004 r. w Dąbrowicy (*Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, red. D. Kubinowski, M. Nowak, Kraków 2006). Współorganizował VI Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny w 2007 r. w Lublinie, efektem którego była publikacja *Edukacja, moralność, sfera publiczna. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP* (red. J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak, Lublin 2007).

W latach 1980–1982 pracował jako wikariusz i katecheta w parafii w Bełżycach, a w 1989–1991 w parafii pw. Matki Bożej Fatimskiej w Lublinie oraz jako kapelan Aresztu Śledczego w Lublinie i kapelan szpitalny. Był wicedyrektorem Studium Permanentnej Formacji Kapłanów

Archidiecezji Lubelskiej (1996–2001), wychowawcą (1997–2002) oraz rektorem (1998–2002) w WSD w Lublinie, a także rektorem w Seminarium Duchownym dla Kościoła Greckokatolickiego w Polsce. Od 2005 r. był założycielem i przewodniczącym Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN.

Opublikował książki: *Teoria, czy praktyka, ideologia czy nauka?* (Toruń 1994), *Podstawy pedagogiki chrześcijańskiej* (Lublin 1995), *Podstawy pedagogiki otwartej: ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej* (Lublin 1999), *Teorie i koncepcje wychowania* (Warszawa 2008), *Pedagogiczny profil nauk o wychowaniu. Studium z odniesieniami do pedagogiki pielęgniarstwa* (Lublin 2012). Zredagował prace, m. in.: *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne* (z T. Kukołowicz, Lublin 1997), *Wychowanie chrześcijańskie a kultura* (z T. Ożogiem, Lublin 2000), *W trosce o integralne wychowanie* (z T. Ożogiem, A. Rynio, Lublin 2003), *Z potrzeby serca... Księga Jubileuszowa dedykowana księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu Dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL* (z Z. Krzyszowskim, S. Sieczką, Lublin 2004), *Zapotrzebowania a oferta edukacyjna w lokalnej polityce oświatowej* (z J. Marchel, Biała Podlaska 2004), *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II* (z C. Kalitą, Biała Podlaska 2005), *Profilaktyka i resocjalizacja — utopie a rzeczywistość* (z B. Wołosiuk, Biała Podlaska 2010), *Kształcenie zawodowe i ustawiczne a potrzeba rynku* (z B. Wołosiuk, Biała Podlaska 2012), *Wartości olimpizmu w edukacji szkolnej i akademickiej* (z A. Pawłuckim, Warszawa 2024). Był członkiem komitetów redakcyjnych i rad naukowych takich czasopism, jak: „The New Educational Review", „Prosopon. Prospettiva Persona", „Rivista di Scienze dell'Educazione", „Seminare. Poszukiwania Naukowe", „Chowanna", „Ruch Pedagogiczny", „Paedagogia Christiana", „Pedagogika Kultury", „Roczniki Nauk Społecznych", „Paideia". Od 2006 r. pełnił funkcję redaktora naczelnego czasopisma „Rozprawy Społeczne", a od 2013 kwartalnika „Roczniki Pedagogiczne".

Należał do Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego (1995), Towarzystwa Naukowego KUL (członek korespondent, od 2000 r.), prezydium Association Catholique Internationale des

Institutions de Sciences de l`Education (ACISE; 2005). Od 2014 r. był przewodniczącym lubelskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego. Był członkiem Naukowego Komitetu Redakcyjnego *Encyklopedii pedagogicznej XXI wieku*.

Otrzymał nagrodę Rektora UŁ (2003), indywidualną nagrodę Rektora KUL II stopnia za działalność społeczno–organizacyjną (2005), zespołową nagrodę Rektora KUL II stopnia za wybitną działalność organizacyjno–społeczną i popularyzację nauki (2014), indywidualną nagrodę Rektora KUL I stopnia za całokształt osiągnięć naukowych i dydaktycznych (2015) Został odznaczony Medalem Zasługi od Stowarzyszenia Współpracy Polska–Wschód za zrozumienie i różnorodną pomoc studentom ze Wschodu (2007), Srebrnym Krzyżem Zasługi (2007), Medalem Srebrnym za Długoletnią Służbę (2012), Krzyżem z ozdobami za wkład w życie Kościoła greckokatolickiego w Polsce i w odrodzenie Kościoła na Ukrainie poprzez kierowanie formacją jego przyszłych kapłanów, w uznaniu osobistych zasług w dziele dialogu i pojednania między Polakami i Ukraińcami (2014) [1].

Księdza Profesora Mariana Nowaka poznałam w 1989 roku na ostatnim roku moich studiów z pedagogiki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ksiądz (wówczas doktor) wrócił do Polski po studiach w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim. Prowadził dla nas dwa wykłady fakultatywne z samowychowania w ujęciu Romano Guardiniego i ruchów religijnych (ze szczególnym uwzględnieniem *Wandervogel*). Tym, na co zwróciłam wtedy uwagę w zachowaniu i postawie Księdza Profesora, była niezwykła uprzejmość i przyjazne nastawienie do innych (w tym studentów) oraz młodzieńczy wygląd połączony ze świetną sprawnością fizyczną. Od 1991 roku rozpoczęłam pracę na KUL–u, na pedagogice. Ksiądz Marian Nowak był w tym czasie asystentem, następnie adiunktem, a później dyrektorem Instytutu Pedagogiki i prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych. Poznałam wówczas „demokratyczne usposobienie" Księdza Profesora wyrażające się w szacunku i podmiotowym traktowaniu niższych stopniem pracowników, hojność i gościnność, uczynność i życzliwe odniesienie do innych. Obserwowałam zaanga-

[1] Opracowano na podstawie Encyklopedii 100–lecia KUL, Lublin, 2018, t. 2, s. 113–114.

żowanie Księdza Profesora Mariana Nowaka we współpracę Instytutu Pedagogiki z uczelniami zagranicznymi, np. organizowanie takich wydarzeń jak „Spring Academy" i „Autumn Seminars" w 2008 roku. Wspominam spotkanie z Profesor Mariette Hellemans z Leuven na zaproszenie Księdza Profesora Nowaka na temat paradygmatu humanistycznego i „nauczania przez badania" w kształceniu uniwersyteckim pedagogów, połączone z ciekawą dyskusją. Patrzyłam z podziwem na relacje, które łączyły moje koleżanki i kolegów z Zakładu Pedagogiki Akademii Bialskiej, będących doktorami wypromowanymi przez Księdza Profesora Nowaka. Bardzo cenili sobie to, że Ksiądz Profesor był ich mentorem. Z przyjemnością uczestniczyłam w konferencjach i seminariach Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej, którym kierował Ksiądz Profesor Marian Nowak. Według mnie, warto zajmować się pedagogiką chrześcijańską, wychowaniem osoby otwartej na transcendencję i odkrywającej w realnie istniejącym świecie prawdziwy sens różnych bytów i zdarzeń, a takie podejście w pedagogice personalistycznej reprezentował Ksiądz Profesor Marian Nowak [2].

Dr Anna Lendzion
Akademia Bialska im. Jana Pawła II
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

[2] Opracowane na podstawie wspomnienia zamieszczonego w albumie dedykowanym Księdzu Profesorowi Marianowi Nowakowi z okazji 70. rocznicy urodzin.

PRZEDMOWA

Tegoroczny — już ósmy — numer rocznika „Paideia" otwiera epitafium ku czci ks. prof. dr. hab. Mariana Nowaka, przedwcześnie zmarłego wybitnego pedagoga i członka Rady naukowej naszego pisma. Jego bogaty dorobek omawia dr Anna Lendzion — jego studentka, a następnie współpracowniczka.

„Rozprawy" otwiera artykuł prof. dr. hab. Kazimierza Pawłowskiego zatytułowany *Antropologiczny i etyczny sens filozoficznej teologii Epikura z Samos. Wychowawczy wydźwięk filozofii Epikura*, w którym autor nie tylko wprowadza nas w meandry filozofii twórcy „Ogrodu", ale także rekonstruuje jego *paideę* oraz zawartą w niej terapię. Jest to ważny głos na gruncie epikurejskiej filozofii Boga i religii. Stanowisko Epikura wydaje się tym bardziej istotne, że współczesny człowiek nie jest wolny od zabobonów i myślenia „pseudoreligijnego" (fatum, magia, wróżbiarstwo). Za włoskimi historykami filozofii (Bignone, Reale) można postawić pytanie, czy Epikurejski „Ogród" nie był czymś więcej niż tylko szkołą? Czy nie była to grupa religijna, tworząca laicką religię, a może nawet kult swojego założyciela? [1]. Nasuwa się też pytanie, skoro nie należy się lękać śmierci, to czy nie należy się lękać również swojego zła moralnego, skoro i ono zostanie unicestwione w momencie śmierci?

Prof. ucz. dr hab. Mikołaj Krasnodębski podejmuje się omówienia dzieła muzycznego Hildegardy w tekście pt. *Paideia w „Ordo virtutum" Hildegardy z Bingen. Filozoficzne tło i aretologiczno–terapeutyczny wymiar utworu*. Pierwsza część artykułu stanowi zarys filozofii Benedyktynki, druga zaś jest analizą *Psychomachii* Prudencjusza i samego *Ordo virtutum* Hildegardy. Dzieła te, oprócz wymiary aretologicznego, posiadają także cenny aspekt terapeutyczny. Niniejszy tekst stanowi wprowadzenie do tych rozważań. Należy dodać, że Hildegarda nie znała aretologii Arystotelesa, stąd musiała swoją etykę cnót ograniczyć tylko do ujęcia neoplatońskiego.

---

[1] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 187–191.

Dr Izabella Andrzejuk w artykule *Etyka w służbie pedagogiki. O cnotach wychowawczych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* zarysowuje bogatą aretologię wychowawczą Akwinaty, ze szczególnym wskazaniem na rolę mądrości, długomyślności, pouczalności i doświadczenia (wł. pamięci — *memoria*) oraz relacji przyjaźni w procesie wychowania i kształcenia.

Z kolei ks. prof. dr hab. Tadeusz Guz analizuje wizję państwa Hegla w jego dynamice stawania się, ewolucji ducha, wskazując, że wypływające z niego ujęcie *paidei* jest sprzeczne z jego klasycznym rozumieniem, gdyż w swojej istocie jest ono subiektywistyczne, relatywistyczne, panteistyczne, monistyczne, deterministyczne oraz fatalistyczne. W konsekwencji myślenie Hegla oddziałuje nie tylko na kulturę XIX wieku (marksizm), ale przede wszystkim kształtuje myślenie współczesne, w tym edukację. O tym przeczytamy w artykule pt. *Pojęcie państwa u Georga Wilhelma Friedricha Hegla a paideia*.

Konsekwencje błędnej filozofii (i teologii Hegla) zostały przedstawione w kolejnych rozprawach. Prof. dr hab. Marek Kornat w artykule *Czy wolno błądzić? Encyklika papieża Leona XII Libertas* omawia problematykę wolności zawartą w tej encyklice w kontekście XIX–wiecznego liberalizmu, utylitaryzmu, naturalizmu i ateizmu. Artykuł nie jest tylko cenną analizą historyczną, ale wydaje się być jeszcze bardziej aktualny obecnie niż w czasie, kiedy powstał, gdyż liberalizm powszechnie jest akceptowany przez katolików, którzy nie widzą, że jest zbudowany na błędnej koncepcji człowieka i wolności. Artykuł może stanowić przyczynek do dalszej analizy problematyki wolności i liberalizmu w nauczaniu papieskim.

Ks. dr hab. Jan Klimek i dr Leszek Wanat w tekście *Cor ad cor loquitur... Johna Henry'ego Newmana. Aktualizacja filarów paidei (παιδεία) w postnowoczesności* wskazują na aktualność przesłania kardynała Newmana. Autorzy rekonstruują jego *paideię* pokazując, że zawiera ona elementy uniwersalne i ponadczasowe.

Redaktor Grzegorz Górny w tekście *Utopijne źródła rewolucji seksualnej w Związku Sowieckim* omawia utopie Fouriera, Owena, Engelsa i innych socjalistów, którzy doprowadzili do pierwszej rewolucji seksualnej w Związku Sowieckim (1917–1926). Przeprowadzili ją Anna Kołłątaj, Grigorij Batkis, Siegiej Mirkułow przy udziale Włodzimierza Lenina, Lwa Trockiego i Feliksa Dzierżyńskiego. Być może pseudofilozoficzne inspiracje tej rewolucji znajdują się jeszcze w renesansowym dziele *Miasto słońca* Tomasz Campanellego.

Niniejszy artykuł — jak zauważył jeden z Recenzentów — warto uzupełnić pracami Marka Czachorowskiego[2] i E. Michaela Jonesa[3].

Prof. dr hab. Imre Molnar, były *ataché* Ambasady Węgier w Warszawie i antykomunistyczny opozycjonista, podejmuje się przedstawienia osoby i męczeństwa w sowieckim łagrze i czeskim więzieniu sługi Bożego hrabiego Jánosa (Jana) Esterházyego. Męczeństwo hr. Esterházyego, tak jak męczeństwo błogosławionego ks. Jerzego Popiełuszki, jest wzorem wierności prawdzie, dobru i wolności. Ich przykład odsłania zbrodnie komunizmu, depersonalizujące osobę ludzką. Bowiem, jak zauważył pisarz Józef Mackiewicz, komunizm nie jest ideologią walczącą tylko z Bogiem, ale przede wszystkim z samym człowiekiem.

Z kolei prof. ucz. dr hab. Błażej Kmieciak, prof. ucz. dr hab. Dorota Podgórska–Jahnik, dr Piotr Sobański i mgr Damian Tarnacki w artykule pt. *Eutanazja osób doświadczających zaburzeń psychicznych: wybrane konteksty historyczne, współczesne spojrzenie społeczno–prawne oraz wnioski w odniesieniu do niepełnosprawności intelektualnej*, omawiając moralne i prawne aspekty dyskusji o eutanazji, zmagają się z aporią czy współczesne uśmiercanie osób z niepełnosprawnościami można porównać do eutanazji w III Rzeszy Niemieckiej. Polemiczne wydaje się stanowisko Autorów, którzy próbują tłumaczyć dehumanizację medycyny niemieckiego narodowego socjalizmu. Artykuł próbuje ująć zagadnienie z perspektywy personalistycznej.

Mgr Ireneusz Kamiński dokonuje analizy dorobku o. prof. Aleksandra Posackiego SJ na gruncie jego teologicznych badań z zakresu sekt i nowych ruchów religijnych. Słusznie zauważa, że administracja państwowa oraz uczeni często bagatelizują wiedzę teologiczną z tego zakresu, co przekłada się na rozwiązywanie problemów i terapii w tej dziedzinie.

Dr Agnieszka Pilichowska w tekście *Tak dla „nie"* przekonuje, że wychowanie, edukacja oraz relacje osobowe wymagają zdrowego stawiania granic. Jeśli ktoś kocha, to potrafi dla obiektywnego dobra innej osoby, powiedzieć jej „nie".

Z kolei dr Urszula Wolska, liderka terapii filozoficznej w Polsce, dzieli się z Czytelnikami „sekretami" swojego terapeutycznego warsztatu. Jej wskazówki są bardzo cenne i odsłaniają istotę i znaczenie terapii filozoficznej w procesie terapeutycznym.

---

2 M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa 1999.

3 E. M. Jones, *Libido dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, tłum. J. Morka, Wrocław 2022.

Absolwent Psychologii Collegium Verum mgr Tomasz Zaręba prezentuje streszczenie swojej pracy magisterskiej obronionej w Collegium. Jego artykuł *Relacja osobowa miłości w procesie terapeutycznym osób uzależnionych od alkoholu* nie tylko świadczy, że teoria osobowych relacji istnieniowych Mieczysława Gogacza cieszy się zainteresowaniem teoretyków i praktyków (pedagogów, psychologów), ale jej zastosowanie powoduje pozytywne skutki terapeutyczne na polu leczenia osób uzależnionych od alkoholu.

W dziale „Vademecum filozofii wychowania, kultury i edukacji" po raz pierwszy zostają opublikowane w j. polskim dwie rozprawy o. Jacka Woronieckiego OP: *Niedole Rosji* i *Katolicyzm i przyszłość Rosji*. Wydaje się, że niniejsze teksty wytrzymały próbę czasu (zostały napisane blisko wiek temu) i są wciąż aktualne.

W celu odkłamania legendy o micie średniowiecza, przypominamy artykuł ks. abpa prof. dr hab. Stanisława Wielgusa: *O micie „ciemnego"średniowiecza i „światłej" nowożytności*[4].

W związku z 400. rocznicą śmierci Sebastiana Petrycego, przywołano też postać tego wybitnego uczonego.

Dział „Varia, recenzje, sprawozdania" otwiera komunikat prof. ucz. dr hab. Aleksandra Posackiego SJ, *Logoterapia Viktora E. Frankla i jej twórcze inspiracje.* Tekst analizuje działania Krakowskiego Instytutu Logoterapii. Z perspektywy filozoficznej interesujący jest wątek krakowskiego sporu pomiędzy filozofią ks. Józefa Tischnera a tomizmem. Doprecyzowujący w tej dyskusji stanowisko A. Posackiego wydaje się głos historyka młodego pokolenia Michała Zembrzuskiego[5]. Z kolei mgr Klara Deszczyńska pisze o introwertyzmie w literaturze i kulturze. Jest to ciekawa analiza, stanowiąca wystąpienie konferencyjne, które spotkało się z żywym i życzliwym odbiorem słuchaczy.

Numer zamykają dwie recenzje (dra Grzegorza Baczewskiego — Anny Mandreli *Tomizm Garrigou–Lagrange'a wobec wizji filozofii Teiharda de Chardin* i dr Ur-

[4] Warto nadmienić, że rozprawiają się z nim też prace, które ostatnio ukazały się w języku polskim w Wydawnictwie Andegavenum: J. Heers, *Średniowiecze… wielkie oszustwo!*, tłum. P. Tylus, Kraków 2025; R. Pernoud, M. V. Clin, *Joanna d'Arc*, tłum. Piotr Tylus, Kraków 2025; R. Pernoud, *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2022.

[5] Por. M. Zembrzuski, *Cienie bez jaskini — spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii*, [w:], *Mieczysław Gogacz. Filozofia i mistyka*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Warszawa 2012, s. 99–114.

szuli Wolskiej — Carla R. Rogers, *Sposób bycia*[6]) i dwa sprawozdania: z II Dnia Terapii Filozoficznej w Collegium Verum (dr Teresa Stankiewicz) oraz wręczenia Nagrody im. Mieczysława Gogacza mgr Tomaszowi Zarębie (Nina Zaręba).

Godność członka Rady Naukowej pisma przyjęli: s. prof. dr hab. Tereza Obolevitch SDNP (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) i dr hab. Piotr Tomasz Nowakowski (prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz Samarkandzkiego Uniwersytetu Państwowego w Uzbekistanie).

Na zakończenie dziękuję Recenzentom niniejszego tomu: prof. dr. hab. Stanisławowi Kowalikowi (Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu) i dr. hab. Markowi Czachorowskiemu, (prof. Kujawsko–Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy) za wykonanie recenzji oraz za ich cenne uwagi. Tradycyjnie podziękowania składam: Wydawnictwu von borowiecky za skład i łamanie periodyku; dr Teresie Stankiewicz za współpracę przy redakcji tomu; dr. Grzegorzowi Baczewskiemu za fachową korektę angielskich tłumaczeń. Szczególne podziękowania składam s. dr. Gabrieli Wisztubie OP za udostępnienie maszynopisów tekstów o. Jacka Woronieckiego OP.

2 marca 2026

Mikołaj Krasnodębski

[6] W książce *Libido dominandi* wskazuje się na negatywne skutki terapii prowadzonych przez C. Rogersa. Jones omawia sprawę zgromadzenia sióstr Niepokalanek, które zaprosiło w 1966 roku nowojorskiego psychiatrę do swojego domu rekolekcyjnego, aby tam prowadził warsztaty psychotereapeutyczne („Innowacyjny Program Edukacyjny"). Doprowadziło to do „seksualizacji" zakonnic, które „rozbierały się i uprawiały seks z innymi zakonnicami" i rozpadu tego zgromadzenia. Rogers współpracował też z Abrahamem Maslowem, który „wiedział, że grupy psychoterapeutyczne są toksyczne dla katolików w ogóle, a dla katolickich osób zakonnych w szczególności (dz. cyt, s. 550). Grupy terapeutyczne opisywał jako przedsięwzięcie esaleńsko–dionizyjskie" (s. 552). Obydwaj traktowali „seks jako narzędzie socjotechniki" (s. 551). Być może oczekując tego samego efektu zaaplikowano terapię Carla Rogersa niemieckim seminarium duchownym, czego efekty opisał w swoim głośnym liście Benedykt XVI, jako Papież–Emeryt.

ROZPRAWY

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI [1]

ANTROPOLOGICZNY I ETYCZNY SENS FILOZOFICZNEJ TEOLOGII EPIKURA Z SAMOS. WYCHOWAWCZY WYDŹWIĘK FILOZOFII EPIKURA

1. Epikur wobec greckiej tradycji filozoficznej i religijnej. Praktyczny cel filozofii epikurejskiej. 2. Filozoficzne przesłanie Epikura według Listu do Menojkeusa. Epikurejska troska o zdrowie duszy. 3. Teologia Epikura jako element „troski o zdrowie duszy". 4. Terapia lęku przed bogami. 5. Zakończenie

Abstrakt

Filozofia Epikura z Samos mogła być postrzegana przez starożytnych Greków jako swego rodzaju alternatywa wobec ich religii i klasycznej filozofii. Epikur zakwestionował niemal wszystkie najważniejsze „dogmaty" religijnej i filozoficznej tradycji Greków — jako źródło różnorakich przesądów i lęków, które dręczą ludzi i nie pozwalają im cieszyć się życiem zgodnym z naturą. Swoją filozofię proponuje jako swoistą „terapię duszy". Jego myśl teologiczna była ważnym elementem tej terapii, filozoficznej „troski o zdrowie duszy".

Słowa kluczowe: *Epikur, teologia, terapia Epikura, troska o zdrowie duszy*

[1] Profesor zwyczajny, Katedra Literatury Greckiej i Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania naukowe: filozofia starożytna, literatura z pogranicza filozofii i religii; email: k.pawlowski@uksw.edu.pl, ORCID: 0000–0003–0474–3330.

1. Epikur wobec greckiej tradycji filozoficznej i religijnej. Praktyczny cel filozofii epikurejskiej

Grecki epikureizm nie był filozofią gabinetową czy tylko teoretyczną dyscypliną akademicką studiowaną dla niej samej, tak jak studiuje się inne dyscypliny naukowe. Filozofia Epikura miała wyraźnie określony cel wychowawczy wobec swoich adeptów. Znamienne dla niej było to, że kierowała się wprost i to głęboko ku ich wnętrzu, usiłując zmienić ich świadomość, w sensie rozumienia świata i samych siebie, i związany z tą świadomością świat ich uczuć. Najkrócej rzec ujmując, zamierzała przeprogramować, w pozytywnym znaczeniu tego słowa, ich świadomość i związaną z nią sferę uczuć, by uwolnić ich z różnych fałszywych, zdaniem Epikura, idei i ideałów społecznych, politycznych, religijnych i etycznych, które trzymały ich w matni różnych przesądów i zabobonów, nie pozwalając im realizować ich naturalnych celów życiowych, to znaczy celów, które wynikają z ich ludzkiej natury. Co więcej, były źródłem różnych obaw w odniesieniu do najważniejszych kwestii ludzkiego życia, związanych z poczuciem sensu życia i szczęścia. Co gorsza, zadręczały ich lękiem przed samym życiem. Eliminacja tych różnych fałszywych idei i ideałów była głównym celem pedagogiki epikurejskiej, która w swej naturalnej formule przybierała formę „troski o zdrowie duszy". Najkrócej rzec ujmując, chodziło w niej o usunięcie ze świadomości ludzi poglądów, które wpędzały ich w mentalne choroby i związane z nimi lęki, fobie i koszmary. Zdaniem Epikura, źródłem tych wszystkich mentalnych chorób, które zadręczały ludzkie dusze, było złe odczytanie natury — natury ludzkiej i natury świata w ogóle. Nic dziwnego więc, że swoją terapię — bo do tego, tzn. do terapii duszy, sprowadzała się jego filozofia — Epikur zaczynał od kształtowania właściwych poglądów na temat natury świata i natury człowieka, opierając się na „naukowych" badaniach rzeczywistości, i usuwaniu z ludzkiej świadomości poglądów opartych na mitach. Znamiennym rysem tych „naukowych" badań Epikura był ich praktyczny, wychowawczy cel. Miały one kształtować świadomość adeptów jego filozofii. Praktyczny, wychowawczy cel był znamienny w ogóle dla filozofii Epikura.

Epikur z Samos był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych greckich filozofów i teologów, jednym z najodważniejszych i najbardziej oryginalnych w swoich poglądach i w swym podejściu do roli filozofii. W przeciwieństwie do klasycznych filozofów greckich, takich jak Arystoteles, patrzył na świat

i ludzi nie oczami metafizyka (jak Arystoteles), który patrzy na wszystko z metafizycznego punktu widzenia i usiłuje dociec metafizycznych pokładów wszystkich rzeczy i wszystkich zjawisk, ale oczami antropologa, który widzi wszystko z perspektywy realnych problemów egzystencjalnych zwykłych ludzi — problemów, które mocno wpływały na ich życie i ich życiowe spełnienie. Co więcej, był przede wszystkim praktykiem, w każdym razie bardziej praktykiem niż teoretykiem. Ściślej mówiąc, był człowiekiem praktyki „terapeutycznej" (w sensie filozoficznym i etycznym). Właśnie ten „terapeutyczny" punkt widzenia wyraźnie pokazuje etyczny i antropologiczny sens teologii Epikura (i jego filozofii w ogóle). Jego myśl teologiczna była ważnym elementem jego terapii filozoficznej — filozoficznej „terapii duszy" („troski o zdrowie duszy", jak pisał w jednym ze swoich listów). Zostało to wyraźnie uwidocznione w jego listach, a także w pismach jego starożytnych krytyków i komentatorów jego filozofii, takich jak Cyceron i Diogenes Laertios.

Nie jest tajemnicą, że epikurejczyków cechował silny, wręcz zmysłowy kontakt z naturą (zarówno naturą ludzką, jak i naturą całego świata). Można powiedzieć, że byli oni w swym odbiorze świata i człowieka bardzo zmysłowi — zmysłowi zmysłowością, jaka cechuje tylko ludzi odbierających świat w jego fizyczności, przez którą wyrażała się cała jego natura — fizyczności pojętej jednak bardziej estetycznie aniżeli materialnie. W tej fizyczności i zarazem wysublimowanej zmysłowości dostrzegali wyraz ducha całej natury. Cały świat (ale też i całe swoje życie, i swoje człowieczeństwo) doświadczali przede wszystkim w jego zmysłowości, ale zmysłowości nadzwyczaj wysubtelnionej, która charakteryzuje zazwyczaj ludzi sztuki, którzy poprzez fizyczny obraz świata docierają do jego ukrytej, wewnętrznej natury. I nie miało to nic wspólnego ze zmysłowym hedonizmem, o jaki ich niesłusznie posądzano [2]. Nawet ich życie wewnętrzne [3], do którego, jak pisał Plutarch, przenieśli swoje szczę-

[2] Por. Seneca, *De vita beata*, XIII 1–3. Seneka broni tu epikurejczyków przed niesprawiedliwymi oskarżeniami: „Ja wbrew wszystkiemu trwam osobiście w tym przekonaniu — a powiem to na przekór moim współrodakom — że przykazania Epikura są w gruncie rzeczy zarówno godziwe, jak prawe, a jeśli w nie głębiej wnikniesz — nawet surowe (tłum. L. Joachimowicz).

[3] Wewnętrzne ukierunkowanie to tendencja charakterystyczna dla filozofii okresu hellenistycznego. Niemal wszyscy ówcześni filozofowie szukali szczęścia czy spokoju w życiu wewnętrznym, tyle że gdy na przykład stoicy szukali tu przede wszystkim spokoju nacechowanego w ich przypadku intelektualnie i wolnego od uczuć i emocji, to u epikurejczyków było ono przesycone uczuciem i przyjemnością. Nawet gdyby miała to być przyjemność duchowa, taka czy inna,

ście [4], było przesycone zmysłowością, ale zmysłowością bardzo uduchowioną, w której ujawniał się cały sens natury świata i sens życia wszelkich istot w tym świecie. W szczególnym stopniu, oczywiście, dotyczyło to człowieka i jego ludzkiego życia. Wynikało to z ducha filozofii epikurejskiej. Nie była to zatem filozofia dla tych, którzy przeżywali świat i ludzkie życie w jego racjonalności i logiczności (dla nich najlepszą filozofią w czasach Epikura byłby zapewne stoicyzm), ani tym bardziej dla tych, którzy przeżywają swoje życie głównie w jego duchowym wymiarze (dla tych najodpowiedniejszą byłaby zapewne duchowość misteriów greckich, takich jak orfizm, bo filozofia w epoce Epikura niewiele miała im do zaoferowania). Epikureizm był zatem filozofią dla ludzi, owszem, „zmysłowych", to jest przeżywających swoje życie w pełni zmysłowo, ale zmysłowością bardziej estetyczną niż cielesną (nie jest tajemnicą, że prawdziwi epikurejczycy byli pod względem cielesnym bardziej powściągliwi aniżeli filozofowie innych szkół). Nie była to więc filozofia dla tych, którzy całe życie uganiali się za przyjemnościami i rozkoszami. Takie życie nie miało nic wspólnego z epikureizmem, choć rzeczywiście etyka epikurejska to forma swoistego hedonizmu [5]. Również nie dla tych, którzy przeżywali swoje życie bezrefleksyjnie i bezkrytycznie wobec wszelkich społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych, zwłaszcza religijnych i politycznych przesądów. Była to filozofia dla tych, którzy chcieli cieszyć się życiem takim, jakim uczyniła go sama natura, wolnym od społecznych i cywilizacyjnych przesądów, i wszelkich zabobonów, które narosły wraz z rozwojem cywilizacji i kultury, i kodowały się, w zwykłym procesie wychowania, w kulturowej świadomości ludzi, zakłócając ich naturalny, zgodny z naturą i z niej wynikający rytm ich życia, które powoli

np. przyjemność płynąca z wspominania dawnych przyjemności (które choć już przeminęły, to jednak ciągle pozostają w pamięci i zawsze gotowe są wrócić w postaci przyjemnych wspomnień), to i tak zawsze będzie ona w mniejszym czy większym stopniu nacechowana zmysłowością — tak jak zmysłowe bywają wspomnienia, marzenia, uczucia czy emocje. Dlatego można powiedzieć, że epikureizm był bardzo zmysłowy także w życiu wewnętrznym, w odróżnieniu od współczesnego mu, intelektualnego stoicyzmu, który wzdraga się przed wszelką zmysłowością i przyjemnością, zarówno w życiu wewnętrznym, jak i zewnętrznym.

4 Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1088 C, D.

5 Problem korelacji między przyjemnością (w hedonistycznym sensie) a cnotą moralną omawia szczegółowo Brovkin i Mitsis. Por. V. Brovkin, *The Concept of Virtue in Epicurus*, „Σ Χ Ο Λ Η", Vol. 6.2 (2012), s. 340–349; P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca 1988, s. 59–97.

stawało się coraz bardziej odległe od naturalnego, a tym samym coraz bardziej nieszczęśliwe. Celem filozofii Epikura było uwolnienie ludzi z owych przesądów i zabobonów, które trzymały ich w matni różnorakich urojeń zagradzających im drogę do naturalnego, bo wytyczonego przez samą naturę, szczęścia. To ludzkie szczęście kojarzył z przyjemnością, jaką niesie sama ludzka natura i samo życie. Jak słusznie zauważył Mitsis:

> Epicurus analyzes pleasure not primarily as a subjective state of consciousness or mental event but rather as the overall healthy condition or functioning of a natural organism, because he is attempting to demonstrate how pleasure can serve as the objective, natural goal that structures our actions and consequently gives an overall unity and organization to our lives [6].

Właśnie ze względu na ów „zmysłowy" punkt widzenia, jeśli tak można określić jego sposób podejścia do świata przyrody i człowieka, filozofia Epikura mogła być postrzegana przez Greków jako swego rodzaju kontrpropozycja (dla jednych — dodajmy — niebezpieczna, dla innych jednak zbawienna) wobec ich całej dotychczasowej filozofii i w ogóle kultury duchowej. Epikur podważył niemal wszystkie najważniejsze „dogmaty" filozoficznej i religijnej tradycji Greków. Przede wszystkim jednak zakwestionował, głęboko osadzone w greckiej tradycji religijnej [7] i w nauczaniu większości greckich filozofów [8] (z wyłączeniem, oczywiście, takich filozofów jak Leukippos czy Demokryt z Abdery), poczucie racjonalności świata i jego praw, ocierające się bardzo silnie o fatalizm, równie charakterystyczny dla greckiej mentalności jak owo poczucie racjonalności i bardzo silnie z nim związany — wszak niemal wszystko w przeświadczeniu Greków było zaplanowane wyrokami Mojry, „kosmicznego rozumu", które to plany miały

---

[6] P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, dz. cyt., s. 8. W cytowanej monografii Mitsis daje wnikliwą analizę epikurejskiej koncepcji przyjemności i szczęścia. Por. tamże s. 11–58; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 211–186; R. Műller, R., *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991, s. 71–81; M. Pąkcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959.

[7] Przypomnijmy chociażby motyw niezłomności boskich praw, stanowiący religijne tło greckiej tragedii, zwłaszcza w dramatach Ajschylosa i Sofoklesa.

[8] Por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986; taże, *Główne stanowiska myśli filozoficznej starożytności*, Wrocław 1985; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971.

decydować o losie i doli każdego z nich [9]. W czasach Epikura to przeświadczenie jeszcze mocniej było odczuwane. Los każdego Greka znajdzie się wówczas w rękach potężnej, wszechwładnej, kapryśnej bogini Tyche. To jej teraz Grecy oddają szczególną cześć, stawiają posągi i ołtarze.

Epikur zakwestionował wyrastające z dawnej tradycji religijnej i zakorzenione w świadomości Greków przekonanie greckich filozofów o racjonalnym, wręcz logicznym i samospełniającym się porządku świata i rozumności samej natury. Wszak niemal wszyscy filozofowie greccy przed nim, z wyjątkiem Demokryta i Leukipposa, a w jego czasach zwłaszcza stoicy, głosili, że natura świata, na wszystkich swych poziomach, także tym moralnym, a więc w zakresie naturalnego prawa moralnego, jest rozumna, wręcz logiczna [10]. I dlatego wszystkie zjawiska w tym świecie — wielu z nich święcie w to wierzyło, za pitagorejczykami — zarówno te namacalne procesy przyrodnicze, jak i te bardziej subtelne, jak dźwięki oktawy muzycznej, dadzą się opisać i wyrazić w logicznych formułach, wręcz matematycznie, za pomocą liczb [11]. I nie była to, według nich, rzecz bynajmniej przypadkowa, skutek takiego czy innego układu nierozumnej w swej istocie materii, jak uczył Epikur, a przed nim Demokryt. Wprost przeciwnie, rozumność i inteligencja natury (podobnie jak jej twórczy dynamizm) była w ich przekonaniu naturalnym skutkiem i pochodną rozumności, inteligencji i zarazem twórczego dynamizmu jej tkanki najbardziej podstawowej, tego, co ci filozofowie nazywali *arche*, a co we współczesnym języku można nazwać czymś w rodzaju DNA natury [12]. Jako pierwszy miał to wyrazić Anaksymenes, który

[9] Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 38–49; tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 125–139. Mojra, według Adama Krokiewicza — to nieosobowy Rozum kosmiczny, który uosabia prawo naturalne, na którym opiera się ład i porządek w kosmosie, zarówno w sensie przyrodniczym, jak i moralnym. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 37–43; tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i Etyka Hezjoda*, s. 125–140, 185–209; D. Dembińska–Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991, s. 7–53, 89–93. Zob. też: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 31–58; A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 21–26; tenże, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Ashgate Hampshire 2007, s. 1–2.

[10] Cicero, *De natura deorum*, I 10, 25–12, 30.

[11] Por. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, dz. cyt., s. 111–136.

[12] W przekonaniu Greków, w odróżnieniu od filozofów średniowiecznych i nowożytnych, dla których racjonalność świata była elementem niejako wtórnym, narzuconym jej przez stwórczy rozum boski albo ludzki, (jak u Kanta), racjonalność jest istotną cechą natury. Natura jest racjonalna, bo racjonalne jest jej bytowe źródło, *arche*. Ludzka racjonalność jest częścią racjonalności świata.

w ten sposób mówił o powietrzu jako *arche*[13]. Powtórzył to za nim, jeszcze dobitniej podkreślając rozumność i inteligencję powietrza jako *arche* całej natury, Diogenes z Apolonii, który wprost nazywa je rozumem i bogiem[14]. Najmocniej ideę racjonalności natury wyraził, jak wiadomo, Heraklit z Efezu, który twierdził, że natura kosmosu jest logiczna, gdyż przenika ją strukturalnie i stanowi jej dynamiczne a zarazem racjonalne jadro boski *Logos*[15]. W czasach Epikura podobne idee głosili stoicy, według których świat jest czymś w rodzaju „racjonalnego projektu" — projektu *Logosu*, czyli w istocie samej „logicznej natury", której prawa zakodowane są w wewnętrznych strukturach bytowych każdej rzeczy[16]. U nich również, jak u Heraklita, logiczność praw natury ociera się o pewien fatalizm, wynikający stąd, że wszystko w świecie musi przebiegać według naturalnego kodu zapisanego w tkance każdego bytu. Krótko mówiąc, wszelkie zjawiska w świecie realizują właściwe dla nich procedury prawa naturalnego[17].

Najsilniej tę myśl akcentuje Heraklit, dla którego ludzki *logos* jest tylko cząstką *logosu* świata. Dodajmy, że owa racjonalność kojarzyła się greckim filozofom, i to już od zarania dziejów greckiej filozofii, z boskością. U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1992, s. 126–135. A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, dz. cyt., s. 1–42; tenże, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, s. 33–94; tenże, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008, s. 9–39; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 53–146; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 70–149.

13 Anaksymenes fr. A 10. Patrz: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 89. Por. Cyceron, *De natura deorum*, I 10, 26. Por. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 73–80; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 87–91; A. Drozdek, *In the beginning was the apeiron*, dz. cyt., s. 19–20.

14 Diels, 64 B 4–5. Zob. K. Leśniak, *Materialiści greccy*, dz. cyt., s. 79.

15 Diels, 22 A 8; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII 129. Patrz też: A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, dz. cyt., s. 79–89; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 173–199: K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 31–33; 35; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, dz. cyt., s. 53–94; D. Dembińska–Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, dz. cyt., s. 125–130; K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, dz. cyt., s. 79.

16 Por. Diogenes Laertios, VII 134–147. Patrz też Cicero, *De natura deorum*, II 14, 36–15, 41.

17 Seneka, *Epistulae*,107, 11; Diogenes Laertios, VII 149. W tym miejscu nasuwa się pytanie: „skoro natura świata jest taka logiczna, to skąd w tym świecie jest tyle »nielogiczności«?", za które można uznać zdarzające się odstępstwa od tych „logicznych" procedur, widoczne czasem gołym okiem, a dalej — „skąd zło z tym związane, które dotyka ludzi?" (choć uczeni, naturalnie, znajdą odpowiednie tłumaczenia owych „odstępstw", tak by nie podważyć wspomnianej logiczności natury, ale to nie niweluje nieszczęść i zła związanego z tymi „odstępstwami"). Czyżby ów racjonalny, logiczny projekt nie wypalił? Odwołując się do *Teogonii* Hezjoda, według której początkiem wszystkiego był chaos (Hezjod, *Teogonia*, 123: Hezjod, *Narodziny bogów* (*Theogonia*), tłum. J. Łanowski,

Epikur tymczasem, wbrew tym przekonaniom głosi, że cały świat i wszystkie rzeczy w tym świecie są całkowicie przypadkowym układem elementarnych, fizycznych cząstek materii, zupełnie pozbawionych inteligencji i jakiejkolwiek formy myślenia, i wcale nie realizują żadnego „inteligentnego" planu czy projektu jakiegokolwiek rozumu czy rozumnej natury [18]. Inteligencja i myśl, jego zdaniem, pojawiła się dopiero na pewnym etapie istnienia świata i jest tylko formą specyficznego, bynajmniej przez nikogo nie zaplanowanego, układu owych fizycznych cząstek (atomów), a więc jest też w sumie czymś zupełnie przypadkowym, przygodnym. Epikur tym samym podważył niemal wrodzone filozofom jońskim przekonanie o „logiczności" wszechświata, a wraz z tym, odziedziczoną po tych filozofach, stoicką wiarę w boską opatrzność i — dodajmy, bo to jest tu równie ważne — jej negatywną siostrzycę, ponury fatalizm [19].

Nietrudno się domyśleć, że dla większości współczesnych mu Greków, zarówno wychowanych na tradycji religijnej, jak i tych odwołujących się do klasycznej filozofii greckiej, teza o przypadkowości świata była szokująca. Dla niektórych jednak ten szok okazał się zbawienny, w sensie wychowawczym i osobowym. Bo wprawdzie Epikur pozbawiał ich opieki opatrzności, ale zarazem wyrywał ich z rąk wszechwładnego fatum i obdarzał wewnętrzną wolnością i mocą, a tym samym czynił ich w dużej mierze konstruktorami, jeśli nie losu (bo ten był zależny od różnorakich czynników i Epikur był tego świadomy), to przynajmniej własnego szczęścia [20]. I filozofia Epikura na tym właśnie się koncentro-

Warszawa 1999, s. 36), można próbować odpowiedzieć na te pytania, że ta swoista „nielogiczność" i związane z nią zło ma swoje źródło właśnie w tym pierwotnym chaosie, którego pamięć ciągle tkwi zapisana w tkance materialnej świata i przejawia się w postaci mrocznego ciążenia ku nicości i śmierci. Ale i ta odpowiedź pozostaje w sferze mitu, jak mitologiczna wizja Hezjoda.

18 Diogenes Laertios, X 35–45;73–74; 89–90.

19 Por. Cicero, *De natura deorum*, I 8,18 — 9, 21 — 10, 24; 20, 54–56; *De fato*, IX 18, 19; X 22, 23; Diogenes Laertios, X 133–134.

20 Według Epikura, człowiek, jak wszystkie fenomeny, jest skupiskiem atomów. Jego dusza również zbudowana jest z atomów (subtelniejszych od atomów, które stanowią materię ciała). Atomy duszy przenikają się z atomami ciała, tworząc wraz z nim jeden psychiczno–cielesny organizm. Szczególnym wyróżnikiem tego układu jest świadomość, ściśle związana z ruchami atomów duszy. Stan świadomości (w tym pogoda ducha) jest swego rodzaju skutkiem ruchu atomów duszy. Specyfiką człowieka w stosunku do innych bytów jest to, że może on wpływać na ruch atomów swojej duszy, a tym samym może wpływać na stan swojej świadomości. Między aktami świadomości a ruchami atomów duszy istnieje coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego. Dzięki temu, człowiek może za pomocą swoich myśli, wyobrażeń i z związanych z tym uczuć i emocji

wała i w tym widziała swój cel. Miała mianowicie uczyć ludzi szczęścia przez uświadomienie im budowy i mechanizmów funkcjonowania natury, i przez wyzwolenie ich z więzów różnorakich urojeń, lęków, psychoz i fobii na tle różnych mitologicznych zabobonów, i wszelkich innych przesądów kulturowych, które stały na drodze do ludzkiego szczęścia [21].

Nie mniej szokująca dla Greków była postawa Epikura wobec innej ich cechy, dla nich bardzo istotnej, a mianowicie polityczności, czyli konieczności udziału w życiu politycznym. Polityczność była wpisana w mentalność Greków, a w Atenach od czasów Solona była zapisana także w prawach miasta. Ateńczyk nie mógł być apolityczny. Jeszcze Arystoteles, w czasach niezbyt odległych od Epikura, naucza, że człowiek ze swej istoty jest polityczny. Tymczasem Epikur twierdzi, że polityczność, a tym samym zaangażowanie polityczne, to sprawa całkowicie prywatna i nie ma nic wspólnego z ludzką naturą, i wobec tego lepiej trzymać się od niej z daleka, jeśli chce się żyć szczęśliwie i w sposób godny człowieka wolnego [22]. Co więcej, utrzymuje, również wbrew Arystotelesowi, że państwo w swych strukturach i prawach to konstrukt całkowicie kulturowy, twór cywilizacyjny, a nie — naturalny (nie jest bynajmniej dziełem natury) [23]. Wcale też nie wynika z naturalnych potrzeb ludzi. Wprost przeciwnie, jest sztucznym tworem, bez którego ludzie mogliby doskonale się obejść.

Oczywiście w czasach Epikura te poglądy nie były aż tak szokujące, jak byłyby jeszcze sto lat wcześniej, ale na pewno nie wszyscy mogli się z nimi zgodzić. Wprawdzie rozwijająca się równolegle do epikureizmu stoa była kosmopolityczna, ale nie apolityczna (a wcześniej podobnie kosmopolityczni byli cynicy [24]). Poza tym nikt wcześniej nie wyraził tego (tej apolityczności) tak stanowczo i w taki sposób jak Epikur.

W zmieniającym się politycznie świecie (po upadku dawnej greckiej *polis* i wszystkiego, co się z tym wiązało) dla niektórych Greków apolityczna postawa

harmonizować ruch atomów duszy, a tym samym kształtować stan swojej świadomości i swoje szczęście. Jest to kluczowy punkt terapii (czy raczej autoterapii) Epikura. Por. P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, dz. cyt., s. 131.

21 Diogenes Laertios, X 133–135; 35–37; 80–83; 85–87; 116. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42 — 19, 50; I 20, 54–56; I 42, 117: II 65, 162; Cicero, *De divinatione*, I 3,5; II 17, 39, 49; IX 18, 19.

22 Diogenes Laertios, X 119; X 10.

23 Diogenes Laertios, X 150 –151 (Sent. XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV).

24 Diogenes Laertios, VI 2, 63; 72.

Epikura mogła być nawet atrakcyjna, ale dla większości z nich, przyzwyczajonych z dziada pradziada do robienia kariery politycznej, mogła stanowić przeszkodę nie do pokonania. Tym jednak Epikur pozwolił realizować ich polityczne ambicje, choć przestrzegał ich przed zgubnymi skutkami tych ambicji (które uznawał za nienaturalne i niekonieczne namiętności) [25].

Niewątpliwie filozofia Epikura mogła być postrzegana przez niektórych Greków jako coś bardzo rewolucyjnego, a przynajmniej alternatywnego (i to w sensie negatywnym) wobec wielu elementów greckiej tradycji duchowej i ściśle z nią związanej greckiej paidei. Przez innych mogła być jednak odbierana jako swego rodzaju filozoficzna „dobra nowina" usiłująca uwolnić ich od kulturowych przesądów, traktowanych dotąd jako niezmienny składnik tejże tradycji, który w świetle epikurejskiej filozofii jawił się jako wynik błędnego odczytania natury świata i człowieka [26].

2. Filozoficzne przesłanie Epikura według *Listu do Menojkeusa*. Epikurejska troska o zdrowie duszy

Epikur swoje przesłanie zawarł w listach. Szczególnie wymowny pod tym względem jest jego *List do Menojkeusa* [27]. Zaczyna się wezwaniem zarówno starszych, jak młodszych do uprawiania filozofii. Jest to swoisty, jak to nazywa Geyer, manifest filozoficzny [28], który wzywa wszystkich ludzi do „troski o zdrowie swojej duszy", co u Epikura jest równoznaczne z zabieganiem o szczęście [29]. Owa zbieżność, jeśli tak można powiedzieć, szczęścia i zdrowia duszy nie jest tu bynajmniej przypadkowa. Wprost przeciwnie, jest jak najbardziej istotna. Tylko bowiem człowiek zdrowy na duszy, według Epikura, może być w pełni szczęśliwy. Dlatego proponowana przezeń droga do szczęścia zaczyna się od swoistej terapii duszy i troski o jej zdrowie. Troska o zdrowie duszy stanowi istotny element filozofii Epikura. Można wręcz powiedzieć, że uprawianie

[25] Plutarchus, *De tranquillitate animi*, 2.

[26] Diogenes Laertios, X 82–83; 85; 116.

[27] Diogenes Laertios, X 122–138.

[28] Zob. C.–F. Geyer, *Epikur zur Einfürung*, Hamburg 2004, s. 45.

[29] Diogenes Laertios, X 122. Jest to oczywiście znany sokratejski motyw troski o duszę.

filozofii w konwencji epikurejskiej to w istocie „troska o zdrowie duszy", swego rodzaju terapia duszy [30].

W powyższym sformułowaniu nie ma bynajmniej nic specjalnie nowego czy dziwnego, bo taki sposób traktowania i uprawiania filozofii był zakorzeniony już od dawna w Grecji i wielu filozofów jeszcze przed Epikurem, a także w jego czasach, tak o niej myślało. Przede wszystkim jednak tak mówił o filozofii Sokrates w dialogach Platona [31], i tego typu sformułowania głównie z nim się kojarzą. Mogłoby się zatem wydawać, że Epikur, pomimo tego że należy do zupełnie innej tradycji filozoficznej niż Sokrates, utrzymał się w tej samej mentalności filozoficznej. Jednak Sokrates miał coś innego na myśli niż Epikur. Chodziło mu o kwestie natury czysto moralnej. Natomiast Epikur myślał o rzeczywistej terapii duszy adeptów swojej filozofii, czyli o wyleczeniu ich z różnorakich lęków i fobii, oczywiście takich, którymi mogła się zająć filozofia, czyli powstałych na tle niezrozumienia ludzkiej natury i w ogóle natury świata [32]. I choć w tym znowu przypominał Sokratesa, to jednak Sokrates zupełnie inaczej rozumiał ludzką naturę. Dla Sokratesa bowiem natura człowieka to po prostu dusza, a jej charakterystykę wyznaczają wartości moralne [33]. Jej właściwym, naturalnym środowiskiem jest świat wartości moralnych i na tym właśnie świecie człowiek powinien budować swoją świadomość moralną i swoje ludzkie — to jest zgodne z ludzką naturą — szczęście. Według Sokratesa, świat wartości moralnych stanowi naturalne środowisko człowieka. Tak myślał Sokrates. Epikur natomiast koncentruje świadomość człowieka na świecie zmysłowym i ściśle z nim związanym świecie psychicznym ludzkiej duszy. Oba te światy — zewnętrzny świat zmysłowy, doświadczalny ludzkimi zmysłami i wewnętrzny świat ludzkiej duszy, równie mocno odczuwalny — pojmował w kategoriach fizycznych. Tak też, czyli w tych samych kategoriach fizycznych, odczytuje ludzką naturę

---

30 Diogenes Laertios X 122. Por. R. Nickel, *Epikur. Wege zum Glück*, Mannheim 2010, s. 16–18; C.–F. Geyer, *Epikur zur Einfürung*, s. 45, 48; G. Gigon, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich–München 1983, s. 12; Ch. Rapp, *Epikur. Ausgewählte Schriften, übersetzt und herausgegeben von Christof Rapp*, Stuttgart 2010, s. 19; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 211–247.

31 Por. Plato, *Apologia Socratis*, 30 A–B.

32 Diogenes Laertios, X 133–135; 35–37; 80–83; 85–87; 116.

33 Szerzej na temat pojęcia duszy u Sokratesa patrz: F. Sarri, *Socrate e la nascità del concetto occidentale di anima*, dz. cyt., s. 153–171; 175–214; 257–269.

(także w aspekcie moralnym), której wszystko podporządkowuje [34]. Można rzec, że adekwatność człowieka i świata natury była dla niego tak oczywista jak dla innych filozofów greckich, tyle że w przeciwieństwie do nich, świat natury pojmuje wyłącznie w kategoriach fizycznych, przyrodzonych, dalekich od jakichkolwiek form nadprzyrodzoności. Podobnie jak Sokratesowi, również Epikurowi chodziło o ludzkie szczęście, tyle że to szczęście pojmował bardziej konkretnie i bardziej doraźnie niż Sokrates [35].

W Platońskiej *Apologii Sokratesa* Sokrates nazwał siebie posłańcem bogów [36]. Oczywiście nie traktował swego posłania w sensie religijnym. Ograniczał się tylko do tego, by namawiać starych i młodych do tego, by troszczyli się o duszę — by była jak najlepsza w sensie moralnym [37]. Całe jego nauczanie dałoby się streścić się w dwóch stwierdzeniach: „że krzywdy ludziom wyrządzać i nie słuchać lepszych od siebie — boga czy człowieka — jest czymś złym i hańbiącym" [38];

---

[34] Diogenes Laertios, X 63–68. Na temat psychologii i etyki Epikura patrz: C.–F. Geyer, *Epikur zur Einfürung*, dz. cyt., s. 45–56; 75–110; D. Konstan, *Some aspects of Epicurean psychology*, dz. cyt., s. 3–34; A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 194–286. Zob. też: H.–M. Bartling, *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994; K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007; P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, dz. cyt.; R. Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991; M. Pąkcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, dz. cyt.

[35] Porównywanie Epikura do Sokratesa nie jest nowe (por. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formatione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936, s. 137). Znany włoski uczony Bignone przyrównuje śmierć Epikura do śmierci Sokratesa i powiada, że te dwie śmierci prezentowały człowiekowi antycznemu przypieczętowanie jakby dwóch typów ludzkich i dwóch postaw duchowych, z właściwą im wiarą i pobożnością: „naśladowanie Sokratesa" i „naśladowanie Epikura" (tamże, s. 111). Sokrates i Epikur są wzorami dwóch wielkich filozoficznych religii: pierwszy — „religii" absolutnej sprawiedliwości i absolutnego dobra; drugi — „religii" życia i wiary w sens każdego, nawet najskromniejszego istnienia ludzkiego. Motorem poczynań Sokratesa była wiara w absolutną „szlachetność". Siłą napędową Epikura zaś była wiara w samego człowieka i jego zdolność do kreowania własnej osobowości i własnego szczęścia. U obu wielkich filozofów właściwa im wiara osiągnęła stopień heroiczny. Dlatego obaj stali się symbolami i pomnikami starożytnej Grecji: Sokrates — symbolem i pomnikiem ludzkiej wiary w absolutną szlachetność; Epikur — symbolem i pomnikiem wiary w szczęście zwykłego, ukrytego, najskromniejszego, ludzkiego życia. O szkole Epikura pisze, że „o jej trwałości i sile zadecydowały dwie racje: wiara w poznanie rzeczywistości oraz wiara w możliwość zdobycia stanu szczęśliwości" (tamże, s. 137).

[36] Plato, *Apologia Socratis*, 30 A; 31 A–B.

[37] Tamże, 30 A–B.

[38] Tamże, 29 B. Jest to się słynna sokratejska zasada niekrzywdzenia, którą platoński Sokrates głosi w wielu dialogach Platona jako swoją fundamentalną ideę etyczną.

że „zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich” [39].

Epikur z całą pewnością nie miał żadnych wątpliwości co do rzeczywistej wartości znanych mu religii i ich stosunku do „rzeczywistych” bogów (czyli tak jak ich pojmował sam Epikur). Napisał o tym także w *Liście do Menojkeusa* [40]. Jak wszyscy filozofowie, zapewne pamiętał, że Sokrates, uchodzący za najszlachetniejszego spośród Ateńczyków, został skazany na śmierć (za bezbożność) właśnie w imię „religijnych” praw ateńskich, stojących na straży tradycyjnej wiary w bogów. Bez wątpienia znał też mroczne strony różnych religii, o czym będzie pisał w Rzymie po wielu stuleciach jego wierny uczeń Lukrecjusz [41]. I na pewno nie zamierzał wzniecać jeszcze jednej religii. Jednak trudno nie zauważyć, że jego filozofia ma delikatny wydźwięk religijny [42]. Takie wrażenie robią jego ocalałe pisma, które mogą być odczytane jako swego rodzaju przesłanie, jeśli nie religijne, to przynajmniej przypominające religijne przesłanie filozoficzne. Sama forma tych pism pozwala tak o nich myśleć. Są to listy wyraźnie apostolskie, a w każdym razie przesycone apostolską żarliwością, pomimo często naukowej treści [43]. Dlatego, bez większej przesady, można powiedzieć, że Epikur głosi coś, co można nazwać filozoficznym „przesłaniem”, które miało przynieść współczesnym Grekom „wybawienie” z dręczącego ich zła, którym miały być różnorakie fobie, lęki i urojenia, także te powstałe na tle religijnym [44]. Był to właśnie, jeśli tak można powiedzieć, „zbawczy” element jego filozoficznego przesłania. Drugi element to wieść o tym, że każdy, niezależnie od swojej sytuacji społecznej, osobistej, a nawet zdrowotnej, może być szczęśliwy, i to szczęśliwy tu i teraz [45]. I to był istotny punkt nauczania Epikura. Epikur uczył, że każdy człowiek już ze swej fizykalnej natury jest uzdolniony

---

[39] Plato, *Gorgias*, 522 E.

[40] Diogenes Laertios, X 123–124.

[41] Lucretius, *De natura rerum*, 80–155. Szerzej na ten temat patrz: M. Serres, *Lucrezio e origine della fisica*, trad. P. Cruciani e A. Jeronimidis, Palermo 2000, s. 115–142.

[42] A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 284.

[43] Patrz: Diogenes Laertios, X 35–117; 122–135. Do tego tryb życia epikurejczyków przypomina trochę życie w gminach religijnych.

[44] Diogenes Laertios, X 133–135 (Diogenes Laertios 1982, 648–649); Cicero, *De natura deorum*, I 42, 117.

[45] Świadectwo tego dał sam Epikur, który niemal całe życie cierpiał na dolegliwą chorobę. Diogenes Laertios, X 7; 11; 12. Por. Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*,1088 B.

do bycia szczęśliwym, choć w tej konkretnej sytuacji społecznej i kulturowej, w której się znalazł, winien zdobyć się na wysiłek, który wskazuje filozofia Epikura. Przede wszystkim musi oddać się studiom epikurejskim oraz związanym z nimi praktykom i medytacjom, które miały na celu zmianę jego świadomości [46].

Nietrudno zauważyć, że głoszone przez Epikura ideały stały w sprzeczności z tym, co propagowała grecka *paideia*. Epikur miał jej za złe, że propagowała fałszywe ideały, nie biorąc pod uwagę rzeczywistej natury człowieka. Szczególnej krytyce poddał grecką religijność, zarówna tradycyjną (olimpijską), jak misteryjną. Tę pierwszą krytykował za krzewienie fałszywego obrazu bogów, a w konsekwencji za wywoływanie wspomnianych wyżej obaw i nieuzasadnionych roszczeń wobec bogów, i w ogóle za podsycanie związanych z tym zabobonów [47], które nie mają, według Epikura, nic wspólnego z rzeczywistymi bogami (tzn. tymi, których tworzy teologia samego Epikura), wywołują tylko niepotrzebne (bo poniekąd nienaturalne) choroby duszy [48]. Tę drugą (religijność związaną z kultami misteryjnymi) obwinia z kolei za różne fobie, lęki i złudzenia na tle eschatologicznym — za to, że, z jednej strony, straszą pozagrobowymi karami, a z drugiej, łudzą równie fałszywymi eschatologicznymi nadziejami, które każą przesuwać człowiekowi jego plany na szczęście poza kres fizykalnego życia (czyli, według Epikura, w sferę niebytu).

3. Teologia Epikura jako element ‘troski o zdrowie duszy’

Epikur nie zatrzymuje się na krytyce religijnych wyobrażeń Greków. Można nawet powiedzieć, że jego krytyczny stosunek do religijności greckiej jest, z jednej strony, konsekwencją jego filozoficznej wizji świata, a z drugiej jest jedynie elementem jego filozoficznej terapii. Ta terapia, terapia duszy nadaje sens filozofii Epikura. Można wręcz powiedzieć, że cała filozofia Epikura ogniskuje się wokół tej terapii — terapii duszy. Epikur chce leczyć swoich uczniów z chorób, które drążą ich dusze, i których przejawem są wspomniane wyżej

[46] Diogenes Laertios, X 135; Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II 30, 96; *Disputationes Tusculanae*, III 15, 33.

[47] Diogenes Laertios, X 116; 123–124; 134–135; Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42–43; 41, 115; 42, 117; 43, 121; 44, 123–124; II 65, 162.

[48] Diogenes Laertios, X 81–82; Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, I 18, 59–61.

fobie i urojenia (także na tle religijnym). Lekarstwem na nie miały być przede wszystkim studia epikurejskie, poświęcone badaniom natury świata i człowieka. Celem tych studiów była przemiana świadomości, co Epikur wyraźnie podkreślał w swoich listach [49]. Do tej przemiany miały prowadzić ustawiczne rozmyślania nad kwestiami związanymi z tymi studiami [50]. Owe rozmyślania stanowiły najprawdopodobniej podstawowy środek terapii epikurejskiej. Należały do nich również rozmyślania oparte na jego naukach etycznych, podawanych w formie krótkich sentencji (należą do nich słynne „kyriai doxai" [51] Epikura), oraz rozmyślania, które by można nazwać „wspomnieniowymi", bo ich przedmiotem były doznane wcześniej przyjemności, a nadto medytacje o szczęściu przyszłym [52]. Należały do nich jeszcze rozmyślania o szczęściu bogów. One wszystkie kształtowały świadomość adeptów filozofii epikurejskiej, lecząc ich z różnorakich chorób wynikających z niezrozumienia natury, a tym samym stanowiły najlepszą drogę do szczęścia:

> Rozmyślaj o tych sprawach i o sprawach do nich podobnych dzień i noc, sam ze sobą lub z kimś podobnym do ciebie, a nigdy nie doznasz żadnego wzburzenia, ani w śnie, ani na jawie, i będziesz żył jak bóg między ludźmi. Bo człowiek, który żyje wśród dóbr nieśmiertelnych, nie jest podobny do żadnej śmiertelnej istoty [53].

W ten sposób adept filozofii Epikura stawał się niejako stroicielem własnej świadomości i architektem własnego szczęścia.

Epikur, podobnie jak Sokrates, był przede wszystkim przewodnikiem i wychowawcą, a nade wszystko lekarzem ludzkich dusz. Uważał, jak powiada jedna z zachowanych (u Porfiriusza) jego myśli, że „próżne są rozważania filozoficzne, które nie leczą ludzkich namiętności. Jak sztuka leczenia do niczego się nie nadaje, jeśli nie uwalnia od cierpień cielesnych, tak również filozofia — jeśli nie uwal-

---

49 Diogenes Laertios, X 83; 116; 135.

50 Tamże, X 135.

51 Zob. tamże, X 139–154. Wspomina o nich Cyceron: Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II 7. 20. Owe *Kyriai doxai* podaje w swoim dziele Diogenes Laertios. W nieco innej formie występują jako „Sentencje Watykańskie". Zob. K. Pawłowski, *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje Watykańskie*, „Meander" 7–8/96, 363–369.

52 Por. Cicero, *Disputationes Tusculanae*, III 15, 33.

53 Diogenes Laertios, X 135.

nia duszy od zła”[54]. Czuł się powołanym do uzdrawiania ludzi z ich duchowych dolegliwości, które uznawał za główną przeszkodę na drodze do zdrowia i szczęścia duszy. Zdrowie duszy i szczęście — to w sumie to samo. Epikur był przekonany, że dusza zdrowa musi być, już niejako z założenia, szczęśliwa. Dlatego też, zgodnie z jego filozoficznymi założeniami, sens studiów epikurejskich polegał nie na samym tylko poznawaniu i rozszyfrowywaniu tajemnic świata przyrody oraz samego człowieka, lecz właśnie na tej (opartej oczywiście na zdobytej wiedzy przyrodniczej i antropologicznej) „terapii duszy”, która miała całkowicie zmienić świadomość uczniów i zmienić ich sposób myślenia o sobie i całym świecie. Podkreślał to wielokrotnie sam Epikur w swoich listach, także w tych „naukowych”, to jest w *Liście do Herodota* oraz w *Liście do Pytoklesa*, w których faktycznie omawiał poważne zagadnienia naukowe[55]. Owa przemiana miała się objawiać pełnym spokojem wewnętrznym, jaki płynie z dogłębnego zrozumienia rzeczywistości fizycznej, w tym także świata fizycznych bogów. Spokój wewnętrzny miał być symptomem duszy zdrowej, a tym samym szczęśliwej.

Podstawą tej terapii duszy były oczywiście studia epikurejskie, które tłumaczyły naturę świata i człowieka, ale jej głównym środkiem leczniczym był tzw. tetrapharmakos, poczwórne lekarstwo w postaci czterech krótkich myśli, które streszczały najważniejsze zasady filozofii Epikura. Zaaplikowane duszy jako materiał do rozmyślań i medytacji, miały ją leczyć z różnych gnębiących ją lęków i fobii, a zarazem uwalniały z niewoli nienaturalnych i niepotrzebnych żądz, potrzeb i ambicji, które podobnie jak owe lęki zadręczały ludzi i nie pozwalały im cieszyć się szczęściem, do którego powołała ich sama natura. Tetrafarmakos sprowadza się do czterech prostych prawd epikurejskiej filozofii: 1) bóstwo nie jest straszne; 2) śmierć jest niczym, 3) dobro jest łatwe do zdobycia, 4) zło jest łatwe do zniesienia. Przechowały się one w zbiorze jego *Głównych myśli* (*kyriai doxai*). Przekazał je Epikur również w *Liście do Menojkeusa*[56].

Każda z tych czterech prawd miała stanowić swoiste lekarstwo na jeden z czterech najbardziej uciążliwych i gnębiących człowieka lęków: przed bogami, przed śmiercią, przed cierpieniem oraz przed nieosiągnięciem szczęścia. Obok

---

[54] Porphyrius, *Ad Marcellam*, 31 (Usener 221). Zob. też: K. Pawłowski, *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007, s. 67–68.

[55] Zob. Diogenes Laertios, X 82, 83 (*List do Herodota*), 85 (*List do Pytoklesa*). Zob. tamże, X 143 (*Główne myśli*, XII).

[56] Tamże, X 122–138.

strachu przed śmiercią, najbardziej dokuczliwy i zarazem najbardziej wyniszczający był lęk przed bogami. Od niego też Epikur zaczyna swój terapeutyczny dyskurs w *Liście do Menojkeusa*.

4. Terapia lęku przed bogami

Na samym początku swego terapeutycznego dyskursu w *Liście do Menojkeusa* Epikur wyznaje, że istnienie bogów jest dlań całkowicie ewidentne i niepodważalne [57]. Jego zdaniem, wystarczającym świadectwem ich istnienia jest powszechne przeświadczenie ludzi [58]. Naturalnie bogowie nie są tacy, jak ich przedstawia wyobraźnia i tradycja religijna Greków. Ich tradycyjne wyobrażenia o bogach są, jego zdaniem, całkowicie niedorzeczne i bezzasadne, gdyż kłócą się z boską szczęśliwością, której bogowie, według niego, zażywają nieustannie i bez żadnych zakłóceń. Bogowie bowiem, jak pisze w pierwszej sentencji swoich *Głównych myśli* [59], a także w *Liście do Menojkeusa*, są nie tylko nieśmiertelni, ale przede wszystkim są zawsze szczęśliwi:

> Dlatego wcielaj w życie i rozważaj nauki, które ci nieustannie dawałem, uznając je za podstawowe zasady pięknego (i szczęśliwego) życia. Przede wszystkim powinieneś sądzić, że bóstwo jest istotą nieśmiertelną i szczęśliwą, zgodnie z powszechnie przyjmowanym pojęciem boskości, i nie przypisuj mu niczego, co byłoby obce jego nieśmiertelności i przeciwne jego szczęśliwości. Myśląc o bóstwie, przypisuj mu tylko wszystko to, co służy zachowaniu jego szczęśliwości i zarazem nieśmiertelności. Bogowie istnieją. Ich poznanie jest ewidentne [60]. Nie istnieją jednak tak, jak to sobie większość wyobraża, nie zważając na to, co zawiera samo pojęcie boskości [61]. Dlatego nie jest bezbożnikiem ten, kto nie uznaje bogów większości ludzi, lecz ten, kto przypi-

[57] Tamże, X 123, 124 (*List do Menojkeusa*); X 139 (*Główne myśli*).

[58] Por. Cicero, *De natura deorum*, I 16. 43–19. 50; I 36. 100.

[59] Diogenes Laertios, X 139: „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna sama jest wolna od kłopotów i innym ich nie przysparza, a wskutek tego obcy jest im gniew, jak i radość: wszystko to jest bowiem odznaką słabości." (tłum. K. Leśniak).

[60] Istnienie bogów, według Epikura, jest ewidentne. Por. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43–19. 50; 36, 100).

[61] Innymi słowy, przypisując bogom ludzkie cechy, zupełnie niezgodne z ich szczęśliwością i nieśmiertelnością. Por. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42–43.

suje im mniemania większości. Mniemania większości o bogach bowiem nie opierają się na prawdziwych spostrzeżeniach [62], lecz na fałszywych domniemaniach [63]. Stąd też bierze się przekonanie, że od bogów pochodzą największe nieszczęścia (jakie mają oni rzekomo zsyłać na złych), jak też największe dobrodziejstwa [64].

Wynika stąd, że szczęśliwość jest naturalną, niejako organiczną — jeśli tak można powiedzieć — cechą bogów, a w każdym razie istotną. Są oni szczęśliwi ze swej natury. Poza tym w „między–światowych" obszarach, w których mają oni pędzić swój żywot, nie ma czynników, które mogłyby wnosić w ich życie jakiekolwiek zaburzenia, a tym samym zakłócać ich szczęście [65]. Z tego samego powodu nie ulegają oni też żadnym emocjom, takim jak gniew czy smutek, a tym bardziej słabościom, które mogłyby w jakiś sposób wpływać na ich szczęście. Z tych samych racji nie mogą zajmować się ludźmi i ich sprawami.

Krytyka Epikura dotyczy także tych rzekomych bogów, którymi w przekonaniach ludzi, także filozofów, są ciała niebieskie. Zdaniem Epikura, nie są to bogowie. Są to tylko zwykłe skupiska materii, a ich naturę wyznaczają te same atomy, które budują wszystko to, co istnieje we wszechświecie. Ich zachowaniem rządzą naturalne prawa fizyki, wynikające z atomistycznej konstrukcji wszechrzeczy, które wyznaczają biegi planet i wszystkich rzeczy [66].

Zatem te same naturalne prawa, wynikające z atomistycznej struktury rzeczy, które rządzą światem wszystkich bytów i całego kosmosu, określają również istnienie i życie bogów. Nie są oni wyjęci spod naturalnego prawa, które wytycza życie i funkcjonowanie wszystkich istot. Pospolite, mitologiczne mniemania o bogach nie tylko mijają się z prawdą, lecz wręcz są zwykłym bluźnierstwem [67]. To samo należy powiedzieć o religii, która z całym swoim magicznym kultem i obrzędami wypacza rzeczywisty obraz bogów, napawając ludzi lękiem z jednej strony, a z drugiej — nieuzasadnionymi i fałszywymi nadziejami.

---

62 Chodzi o tzw. wizerunki (*eidola*) bogów, to jest niezwykle subtelne „obrazy", jakie docierają bezpośrednio do ludzkich umysłów i rodzą pojęcia bogów. Ludzie niestety łączą z nimi swoje zabobony i przesądy, mające swoje źródło w niezrozumieniu praw rządzących zjawiskami naturalnymi. Por. M.T. Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43–19, 50.

63 Por. Tamże, Cicero, I 16, 42–43.

64 Diogenes Laertios, X 123.

65 Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42.

66 Diogenes Laertios, X 97–98.

67 Diogenes Laertios, X 122–124; Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42–43.

W każdym razie fizykalny model świata, jaki stworzył Epikur, wykluczył, utrwaloną w greckiej tradycji i podtrzymywaną przez niemal wszystkich greckich filozofów, wiarę w istnienie jakiegoś idealnego, boskiego porządku i boskiej opatrzności, a wraz z tym jakąkolwiek możliwość boskiego wpływu na świat. Właśnie z tego powodu filozof z Samos już w starożytności naraził się na zarzut ateizmu [68]. Gwoli prawdy wypada rzec, że jego koncepcje teologiczne mogą sprawiać wrażenie, jakby pospolite mity i zabobony zamierzał zastąpić własnymi. Jednak najprawdopodobniej był on przekonany o istnieniu bogów, choć oczywiście zupełnie inaczej ich sobie wyobrażał, niż przywiązani do swojej tradycji Grecy. W *Liście do Menojkeusa* wyraźnie sugeruje, że człowiek posiada niemal wrodzoną ideę bogów, wrodzoną oczywiście, jak się domyślamy, kulturowo — wiara w istnienie bogów jest bardzo powszechna, jest niejako elementem ogólnoludzkiej, kulturowej świadomości [69]. Nie musi to być wprawdzie świadectwem rzeczywistych przekonań filozofa, a jedynie elementem swego rodzaju gry i zabiegiem dydaktycznym, gdyż wiara w bogów, a zwłaszcza rozważania i kontemplacje snute na kanwie ich szczęśliwości, to bardzo ważny czynnik epikurejskiej terapii [70], jednakże wydaje się bardzo prawdopodobne. W każdym razie, przynajmniej deklaratywnie, istnienie bogów jest dlań ewidentne, a tym samym nie wymaga specjalnych dowodów [71]. Epikur zdaje się wierzyć, że powszechna opinia o istnieniu bogów jest wystarczającym argumentem

---

[68] Por. Cicero, *De natura deorum*, I 30, 85; 44, 123–124; II 23, 59; III 1, 3; Sextus Empiricus, *Adversus physicos*, I 43. W starożytności Epikur różnie był odbierany i oceniany. Nierzadko, zwłaszcza w późniejszych wiekach, traktowano go jako ograniczonego i pozbawionego głębszej myśli hedonistę, któremu obce są wszelkie wartości uznawane za wyższe. Taką opinię wystawił mu Cyceron, który miał go za filozofa płytkiego i niesamodzielnego. Rzymski myśliciel i dyplomata uważał Epikura za krypto ateistę ukrywającego swoje prawdziwe (ateistyczne) poglądy pod płaszczykiem osobliwej, bo zupełnie bezinteresownej pobożności (Cicero, *De natura deorum*, I 44, 123; 124; I 43,121; I 41,121. Filozofię Epikura potępiał Plutarch z Cheronei, którego raził jej materializm i hedonizm (Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*). Całkowicie odmienne zdanie o filozofii Epikura miał Seneka, który cenił sobie jej ascetyzm etyczny i uważał, że jest ona niesłusznie i zupełnie niezasłużenie zniesławiona (Seneca, *De vita beata*, XIII 1–3. Ciekawą analizę reperkusji myśli Epikura w filozofii europejskiej od czasów starożytnych po czasy nowożytne przedstawił Powarkow. Por. J. Powarkow, *Epikur. Paradoksy hedoniamu*, tłum. E. Rutkowski, Warszawa 1981, s. 53–130.

[69] Diogenes Laertios, X 122–124.

[70] Por. M.T. Cicero, *De natura deorum*, I 16. 43; I 17, 44–45; I 36,100.

[71] Diogenes Laertios, X 122–124; Cicero, *De natura deorum*, I 16, 43–19, 59; I 36, 100.

za ich istnieniem, choć zapewne zdawał sobie sprawę z tego, że jest to argument, z punktu widzenia logiki, raczej wątpliwy. Dlatego dodawał argument „naukowy", odwołując się do teorii „odbitek", czyli swoistych wizerunków, które wszystkie rzeczy emitowały i w ten sposób dawały się poznać. Owe „odbitki" (*eidola*) miały być emitowane także przez bogów, bo oni również zbudowani są z atomów, tyle że z bardziej subtelnych. Właśnie owe „odbitki" (*eidola*), które są równie subtelne jak atomy, z których zbudowana jest substancja bogów, miały zaświadczać o istnieniu bogów. Dzięki swojej wyjątkowej subtelności, docierają one wprost do umysłu ludzi bez pośrednictwa receptorów zmysłowych, zwłaszcza wtedy, gdy ludzie śpią [72]. Mają one zaświadczać nie tylko o istnieniu bogów, lecz również o ich wyglądzie, bardzo zresztą przypominającym ludzi, co także ma prawo budzić wątpliwości, ale zgodne jest z kanoniką epikurejską, według której medium poznawczym są właśnie wspomniane „odbitki" rzeczy, czyli swego rodzaju obrazy wysyłane przez wszystkie byty i odbierane przez receptory zmysłowe, a w przypadku subtelnych odbitek bogów — wprost przez umysł [73].

Bogowie Epikura nie mieli nic wspólnego z nadprzyrodzonością czy transcendencją (w świecie epikurejskim nie było nic takiego, co wykraczałoby ponad naturę świata). Byli oni tej samej natury co wszystkie inne byty i w ogóle cały wszechświat. By jednak nie mieszać ich z ludźmi i innymi mieszkańcami świata, Epikur ulokował ich w obszarach między światami, czyli w sferach, w których nie ma żadnych uporządkowanych struktur oprócz nich samych [74]. Wbrew pozorom, tego typu lokalizacja świata bogów ma swoje istotne znaczenie. Epikur bowiem unika w ten sposób boskiej transcendencji i nadprzyrodzoności. Swoich bogów włącza po prostu w całość wszechświata zbudowanego z niezliczonych światów i obszarów „między–światowych" zamieszkanych właśnie przez tych

---

72 Diogenes Laertios, X 46–52; Cicero, *De natura deorum*, I 37, 104–105.

73 Ostatni argument (z odbitek jako nośników informacji) jest równie wątpliwy jak poprzedni. Ludzie żyjący w różnych kulturach mają jednak bardzo różne wyobrażenia o bogach. Zgodnie z teorią odbitek, musiałyby one odpowiadać jakimś realnie istniejącym postaciom bogów. Według Epikura natomiast, wszyscy ludzie przypisują bogom postać, bo tak się oni objawiają ludziom, a poza tym postać ludzka jest zarówno najkorzystniejsza, jak i najpiękniejsza (Cicero, *De natura deorum* I 18, 46–49.

74 Diogenes Laertios, X 123–124; Cicero, *De natura deorum*, I 8, 18 — tu Cyceron pisze o Wellejuszu, że zachowuje się jakby dopiero co zstąpił z miedzyświatów ze zgormadzenia bogów. Por. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II 23, 75. O tych międzyświatach pisze Epikur w *Liście do Pytoklesa* (Diogenes Laertios, X 89. Por. A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, dz. cyt., s. 179.

bogów, ale jednocześnie (dzięki takiej lokalizacji ich siedzib) chroni ich od bezpośrednich kontaktów z ludźmi.

5. Zakończenie

Teologia Epikura, jak cała jego myśl filozoficzna, ma sens wyraźnie terapeutyczny i służy przede wszystkim leczeniu różnych schorzeń duszy, powstałych na tle religijnych wierzeń [75]. Podsuwa adeptom jego filozofii w miarę proste, ale jednocześnie satysfakcjonujące w sensie naukowym (na miarę oczywiście czasów Epikura i jego współczesnych) treści do filozoficznych rozmyślań i medytacji. Dodaje też do nich rozmyślania na temat szczęścia wspomnianych epikurejskich bogów, dając im niejako możliwość kosztowania i jakby naśladowania tego „boskiego" szczęścia. Przede wszystkim jednak — i to jest jej główny cel — ma rozwiać wszystkie, powstałe na tle religijnych zabobonów, lęki i złudzenia, które, jego zdaniem, są pozbawione racji, gdyż nie mają żadnego uzasadnienia w realnym świecie, którym rządzą prawa atomistycznej fizyki. Zło tych zabobonów i wywołanych przez nie lęków i złudzeń w sensie moralnym polega na tym, że zagradzają one człowiekowi drogę do realnego (zgodnego z naturą) szczęścia i nie pozwalają mu cieszyć się realnym życiem, niepowtarzalnym i jedynym, jakie ma do dyspozycji. I to jest główny powód, dla którego Epikur na nie skierował ostrze swojej krytyki, w której obnażał w swoim przekonaniu fałsz i szkodliwość zarówno obiegowych przeświadczeń, jak i filozoficznych teorii na temat bogów i ich stosunku do ludzi, chcąc usunąć w ten sposób główne przyczyny lęków i fobii dręczących ludzi na tle religijnej wiary w bogów, w opatrzność i fatum [76], w magię i wróżbiarstwo [77]. Krytykuje zarówno mitologiczne i poetyckie wyobrażenia Greków na temat bogów [78], jak również niektóre koncepcje filozoficzne, szczególnie platońskie (o boskim stwórcy świata, o duszy świata oraz o boskości gwiazd) i stoickie (o duszy świata

[75] Diogenes Laertios, X 35–37; 82–83; 85; 116; 135.

[76] Por.: Cicero, *De providentia*, IX 18, 19; X 22, 23; *De natura deorum*, I 20, 54–56.

[77] Por.: Diogenes Laertios, X 135–135; Cicero, *De natura deorum*, I 120, 56; II 65, 162; *De divinatione*, II 17, 39, 40: II 65, 162.

[78] Por.: Cicero, *De natura deorum*, I 16, 42.

i boskiej opatrzności), które wykluczają się z epikurejską doktryną o fizykalnej strukturze wszechrzeczy [79].

Świadectwa pokazują, że Epikur i jego uczniowie, niezależnie od tej krytyki pospolitych religijnych wierzeń i ich filozoficznych odpowiedników, czcili swoich między–światowych bogów, choć niczego się od nich nie spodziewali i nie domagali [80]. Nawet uczestniczyli w tradycyjnym kulcie, choć czynili to nie po to, by brać w nim czynny udział, lecz wyłącznie po to, by wykorzystując towarzyszącą mu religijną atmosferę oddać się medytacji „prawdziwych", epikurejskich bogów i przynajmniej uczuciowo przybliżyć się do nich i upodobnić (dość osobliwa i niezobowiązująca wersja platońskiego i stoickiego ideału „upodobnienia do boga"). Zaświadcza o tym świadectwo Filodemosa:

> Składajmy ofiary pobożnie i pięknie, gdzie się należy i każdą inną rzecz czyńmy zgodnie z prawem, ale bez przejmowania się pospolitymi opiniami i naukami na temat istot doskonałych i najbardziej czcigodnych [81].

Bibliografia

Źródła

Epicuro, *Opere. Frammenti, testimonianze sulla sua vita. Introduzione. Testo critic e traduzione a cura di G. Arrigetti*, Torino 1973: Einaudi.

Epicuro, *Opere. Frammenti, testimonianze sulla sua vita. Traduzione a cura di E. Bignone. Introduzione di G. Giannantoni*, Bari 2011: GLF Editori Laterza.

Epicuro, *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità, frammenti dell'epistolario, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di N. Russello*, Milano 1999: RCS Libri.

Epikur, *Listy, maksymy, sentencje*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003: De Agostini/Attaya.

---

[79] Cicero, *De natura deorum*, I 8, 18–19, 59. Więcej na temat teologii Epikura zob. Krokiewicz 1961, 172–210; Lemke 1973; D. Sedley, *Epicurus' theological innatism*, [w:] *Epicurus and the Epicurean Tradition*, red. J. Fish and K. Sanders, Cambridge 2011, s. 29–52.

[80] Por.: Diogenes Laertios, X 10; Cicero, *De natura deorum*, I 41, 115–116 (Cyceron pisze tu o rzekomej pobożności Epikura).

[81] Philodemos, *De sanctitate*, p. 126 (Usener 258, 19). Innymi słowy mówiąc, religijność epikurejczyków miała charakter kulturowy. Niemniej można przypuszczać, że chodziło im o wykorzystanie podniosłej religijnej atmosfery, by łatwiej uzyskać stan kontemplacji bogów i natury świata.

Epikur z Samos, *List do Menojkeusa* (Diog. Laert. X 122–135), tłum. K. Pawłowski, Meander 2015, LXX, 53–62.

H. Usener, *Epicurea*, edidit H. Usener, Leipzig 1887: B.G. Teubner.

Tito Lucrezio Caro, *La natura, traduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti*, Milano 2000: Garzanti.

Opracowania

Algra K., *Conceptions and Images: Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion*, Amsterdam 2007.

Bartling H.–M., *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994.

Bignone E., L' *Aristotele perduto e la formatione filosofica di Epicuro*, vol. I, Firenze 1936.

Brovkin V., Th*e Concept of Virtue in Epicurus*, „Σ X O Λ H", Vol. 6.2 (2012), s. 340–349.

Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.

Drozdek A., *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Hampshire 2007.

Drozdek A., *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008.

Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.

Geyer C.–F., *Epikur zur Einfürung*, Hamburg 2004.

Gigon G., *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich–München 1983.

Held K., *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007.

Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.

Konstan D., *Some aspects of Epicurean psychology*, Leiden 1973.

Krokiewicz A., *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961.

Krokiewicz A., *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971.

Lemke D., *Die Theologie Epikurs: Versuch einer Rekonstruktion*, München 1973

Magris A., *Trattati antichi sul destino, a cura di Aldo Magris*, Brescia 2009.

Martinazzoli F., *Epicuro teologo*, „*Parola del Passato. Rivista di studi antichi*", 2 (1947), s. 278–299.

Mitsis P., *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca 1988.

Mrówka K., *Heraklit*, Warszawa 2004.

Müller R., *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991.

Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

Nickel R., *Epikur. Wege zum Glück*, Mannheim 2010.

Pąkcińska M., *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959.

Pawłowski K., *Epikur z Samos, List do Menojkeusa*, „Meander" LXX/2015, s. 53–62.

Pawłowski K., *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007.

Pawłowski K., *Myśli etyczne Epikura z Samos. Sentencje Watykańskie*, „Meander" 7–8/96, s. 363–369.

Powarkow J., *Epikur. Paradoksy hedoniamu*, tłum. E. Rutkowski, Warszawa 1981.

Rapp Ch., *Epikur. Ausgewählte Schriften, übersetzt und herausgegeben von Christof Rapp*, Stuttgart 2010.

Sarri F., *Socrate e la nascità del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.

Schmid W., *Götter und Mensch in der Theologie Epikurs*, „Rheinisches Museum für Philologie", 94/1951, s. 97–156.

Sedley D., *Epicurus' theological innatism*, [w:] *Epicurus and the Epicurean Tradition*, red. J. Fish and K. Sanders, Cambridge 2011, s. 29–52.

Serres M., *Lucrezio e origine della fisica, trad. P. Cruciani e A. Jeronimidis*, Palermo 2000.

THE ANTHROPOLOGICAL AND ETHICAL MEANING OF THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF EPICURUS OF SAMOS. THE EDUCATIONAL IMPLICATIONS OF EPICURUS' PHILOSOPHY

Summary

The philosophy of Epicurus of Samos could be seen by the ancient Greeks as a kind of alternative to their religion and classical philosophy. Epicurus questioned almost all the most important „dogmas" of the religious and philosophical tradition of the Greeks — as the source of various prejudices and fears that torment people and prevent them from enjoying a life in accordance with nature. He proposes his philosophy as a kind of „therapy of the soul". His theological thought was an important element of this therapy, philosophical „care for the health of the soul".

Keywords: *Epicurus, theology, Epicurus' therapy, „care for the health of the soul"*

MIKOŁAJ KRASNODĘBSKI [1]

PAIDEIA W ORDO VIRTUTUM HILDEGARDY Z BINGEN. FILOZOFICZNE TŁO I ARETOLOGICZNO–TERAPEUTYCZNY WYMIAR UTWORU

1. Wstęp: stan badań nad dorobkiem Hildegardy z Bingen i jej Ordo Virtutum. 2. Filozofia Hildegardy: wpływy, ujęcia, spory. 2.1. Antropologia. 3.Upadek antycznego dramatu i Psychomachia Prudencjusza. 4. Aretologia Ordo virtutum — jej pedagogiczno–terapeutyczne znaczenie. 5. Wnioski końcowe

Abstrakt

W artykule poddano analizie aretologiczno–terapeutyczny wymiar twórczości Hildegardy z Bingen. Przedstawiono również tło filozoficzno–kulturowe epoki w perspektywie innych dzieł Benedyktynki. Jej utwór *Ordo virtutum* jest dobrym przykładem adaptacji XI–wiecznego neoplatonizmu i jego wpływu na poezję i muzykę. Oprócz tego, stanowi on wyjątkowe dzieło o ponadczasowym przesłaniu. Utwór ten można również określić jako muzykę terapeutyczną.

Słowa kluczowe: *Hildegarda z Bingen, Ordo virtutum, filozofia wieków średnich, neoplatonizm, aretologia, paideia, terapia filozoficzna*

[1] Dr hab., prof. Instytutu Nauk Społecznych Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie; Kierownik Katedry Filozoficznych Podstaw Psychologii i Terapii Filozoficznej w Collegium Verum w Warszawie, e–mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com; ORCID: 0000–0002–3622–1185.

1. Wstęp: stan badań nad dorobkiem Hildegardy z Bingen i jej *Ordo Virtutum*

Przez dwie ostatnie dekady powstało wiele prac poświęconych filozofii, medycynie i muzyce św. Hildegardy z Bingen (1098–1179). Polscy badacze dołączyli do zachodnich kolegów zajmujących się dorobkiem tej uczonej. Można śmiało powiedzieć o rodzimym renesansie badań nad pismami XII–wiecznej benedyktynki. Jednym z powodów tego niesłabnącego zainteresowania jest kanonizacja Hildegardy przez Benedykta XVI (7.10.2012) oraz ogłoszenie jej Doktorem Kościoła, jako czwartej kobiety w historii. Mniszka nie jest tylko mistykiem, teologiem, filozofem, lekarzem, ale także poetką i kompozytorką.

Należy wskazać także na krytyczne wydanie jej dzieł w nowym, zbiorowym przekładzie [2], co niewątpliwie ułatwia recepcję poglądów ksieni z Bingen. Powstała monografia reńskiej mniszki pióra Sabiny Flanagan, dostępna w polskim przekładzie [3]. Obok badań Leszka Kuca [4], należy wspomnieć artykuł Małgorzaty Milcarek [5], w pewnym sensie otwierający polską refleksję nad antropologią Hildegardy, a następnie liczne prace najwybitniejszej badaczki Hildegardy Małgorzaty Kowalewskiej, na czele z jej rozprawą habilitacyjną pt. *Bóg — Kosmos — Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen* [6]. Nad filozofią człowieka reńskiej wizjonerki pochyla się także Teresa Obolevitch SBDNP [7], która w swoim artykule dokonuje niełatwej syntezy dorobku Hildegardy. Godny uwagi jest również tekst Bartosza Wieczorka [8], analizujący stan badań nad myślą tej filozof. Wydaje się, iż są to najważniejsze opracowania z bardzo bogatej literatury przedmiotu, która powstała.

---

2 Hildegard von Bingen, *Werke*, *Band* 1–10, Herausgegeben von der Abteil St. Hildegard, Rűdesheim/Eibingen.

3 S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2002.

4 L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka wieku dwunastym. Święta Hildegarda z Bingen*, „Roczniki Filozoficzne" 2–3(1949–1950), s. 398–407.

5 M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne w „Scivitas" św. Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae" 33(1997)2, s. 111–118.

6 M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2022.

7 T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos w ujęciu Hildegardy z Bingen*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum", 1/2013, s. 87–116.

8 B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae" 49(2013)2, s. 137–158.

Filozofii muzyki Benedyktynki zostały poświęcone prace: Jacka Bramorskiego [9], Marka Jamróza [10] i Debory (Justyny) Wiąckiewicz OSB [11]. W sieci i katalogach naukowych znajdujemy wiele prac poświęconych reńskiej filozof. *Ordo virtutum* analizuje m.in. Mariona Vernet Pons [12].

Zdaniem M. Kowalewskiej,

> utwór dramatyczny *Ordo virtutum* (*Porządek cnót*), kontynuujący tradycję starożytnych psychomachii: przedstawia walkę dobra ze złem o duszę człowieka, losy duszy ludzkiej, która błądzi, a następnie nawraca się. Występujące tu osoby są personifikacjami szesnastu cnót, prowadzonych przez ich królową, Pokorę. Zbłąkanie Duszy jest powodem walki, jaka toczy się o nią pomiędzy cnotami i diabłem. Walka kończy się zwycięstwem cnót. Partie diabła są pozbawione muzyki, gdyż jest on wrogiem harmonii i pragnie wykraść ją ludziom. Na śpiew cnót odpowiada on przeraźliwym krzykiem (*strepitus diaboli*). Dramat zbudowany jest z prologu, trzech wyraźnie oddzielonych od siebie scen, w których rozgrywa się jego akcja, oraz epilogu. *Ordo virtutum* jest pierwszym średniowiecznym moralitetem. Z dzisiejszego punktu widzenia określić je można jako oratorium, ponieważ najważniejszymi środkami stylistycznymi jest przeciwstawienie chóru i solisty [13].

Kwestię tą podnosi także M. Jamróz, porównujący dzieło mniszki do oratorium [14].

Czy *Ordo virtutum* jest pierwszym dramatem muzycznym wieków średnich? Przed Hildegardą, opatka klasztoru w Gaudesheim Hrostvita (938–1002) na-

---

9 J. Bramorski, *Filozoficzno–teologiczne źródła muzykoterapii w starożytności i średniowieczu*, „Teologia i Moralność", vol. 16(2021), nr 1(29), s. 123–142.

10 M. Jamróz, *Byt i muzyka w Ordo virtutum Hildegardy z Bingen*, [w:] *Filozofia muzyki. Studia*, red. K. Guczalski, Kraków 2003, s. 233–242.

11 D. (J.) Wiąckiewicz, *Personifikacje cnót w dramacie liturgicznym „Ordo virtutum" Hildegardy z Bingen na romańskich kolumnach kościoła św. Trójcy w Strzelnie*, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ, 31(2016)4, s. 24–56.

12 M. Vernet Pons, *L'Ordo virtutum d'Hildegarda de Bongen: noves consideracions a l'entorn de les viruts „discuplina" i „sciencia Die" en relacio amb la genesi del seu prototext*, „Summa" 10/2017, s. 84–97, [w:] https://revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/article/view/21470 [stan z dn. 30.06.205].

13 M. Kowalewska, *Hildegarda z Bingen*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 453.

14 M. Jamróz, *Byt i muzyka w Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 234.

pisała utwór zatytułowany *Sapientia* (*Mądrość*), ale „nie miał on wielu cech właściwych dla moralitetu” [15].

Ordo virtutum powstał około roku 1151 i jego autentyczność nie budzi wątpliwości [16]. Jest pierwszym rozbudowanym utworem dramatycznym średniowiecza. Jego treść nie ma tylko wymiaru moralno–dydaktycznego, ale także psychologiczno–mistyczny [17], co czyni ten utwór czymś wyjątkowym nie tylko w epoce wieków średnich. W roku 1997 został on wydany na dwóch płytach CD przez zespół „Sequentia” [18]. W Polsce miał swoje wykonanie w Katedrze św. Jana w Żarach. Wykonania utworu Reńskiej Sybilli dokonał zespół „Flores Rosarum” pod dyrekcją s. Susi Ferfoghii.

M. Kowalewska jest także autorką przekładu dzieła z j. łacińskiego [19], którym posługuję się w niniejszym artykule. Przekład jest opatrzony cennym wprowadzeniem, w którym Kowalewska rozprawia się z mitem, że chrześcijaństwo zniszczyło antyczny teatr.

Ordo virtutum ma swój wymiar pedagogiczno–moralny, którego zadaniem jest uprawa duszy człowieka, zmierzającej zgodnie z filozofią św. Augustyna do Boga — swojego źródła i przyczyny, odrzucenie tego, co oddala duszę od Boga. *Ordo* w tym aspekcie wydaje się typowe dla dzieł późnego antyku i wczesnego średniowiecza [20], ale — jak nadmieniłem — jest dramatem wyjątkowym i niepowtarzalnym. Biorąc pod uwagę ten właśnie aspekt jest może nawet cenniejsze niż późniejsze oratoria Jana Sebastiana Bacha i nowożytne opery? Czy bez *Ordo* mogłyby one powstać? Pytań nasuwa się wiele, ale nie sposób na wszystkie odpowiedzieć w niniejszym tekście, którego celem jest analiza pedagogiczno–moralnego i terapeutycznego wymiaru *Ordo virtutum*. Nie czuję się kompetentny, żeby wypowiadać się na temat samej muzycznej kompozycji

---

15 M. Kowalewska, [*Wstęp do przekładu*], [w:] Hildegarda z Bingen*, Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 2.

16 S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt., s. 121.

17 J. Bramorski, *Filozoficzno–teologiczne źródła muzykoterapii*, dz. cyt., s. 134.

18 Hildegard von Bingen, *Ordo virtutum*, CD, BMG/DHM 1998.

19 Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, wstęp i przekład M. Kowalewska, [w:] https://hildegarda.edu.pl/wp–content/uploads/2019/12/ordo–virtutum.pdf [dostęp dn. 22.06.2025].

20 [Autor nieznany], *O dwunastu stopniach nadużyć*, tłum. S. Bełch, [w:] *Krótkie moralia chrześcijańskie. Wady, cnoty, nadużycia, upomnienia*, red. A. Andrzejuk, Warszawa–Londyn 2000, s. 53–89. Należy odnotować także dzieło Bernarda z Clairvaux — *O stopniach pokory i pychy* (tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991). Por. M. Krasnodębski, *Paidetyczne i terapeutyczne znaczenie „humilitas” i „superbia” w filozofii św. Bernarda z Clairvaux i św. Tomasza z Akwinu*, „Paideia” 6/2024, s. 205–236.

dzieła. Pozostawiam to specjalistom z tej dziedziny. Zagadnienia aretologiczne i terapeutyczne stanowią aspekty, nad którymi chciałbym pochylić się w artykule. Na ile *Ordo virtutum* jest dziełem terapeutycznym i czy można wykorzystać je w terapii filozoficznej? Może należałoby potraktować je jako introspekcję człowieka, zapis wewnętrznej, psychicznej walki człowieka z jego ograniczeniami i problemami? I wobec tego, czy zapoznanie się z walką toczoną przez duszę może pomóc współczesnemu człowiekowi w jego problemach?

2. Filozofia Hildegardy: wpływy, ujęcia i spory.

Hildegarda z Bingen nie ułatwia poznania swojej filozofii. Jak zauważył B. Wieczorek:

> [...] podstawową przeszkodą w pełnym zrozumieniu jej poglądów i osadzeniu ich na tle głównych prądów umysłowych epoki jest zrealizowana przez nią zasada niecytowania w swych pismach żadnych źródłowych tekstów poza Pismem Świętym [21].

Ponadto ksieni nie dokonuje żadnych rozróżnień pomiędzy erudycją, zapożyczoną od innych autorów a własnymi wizjami [22]. Sybilla Renu przyjmuje pozę kobiety niewykształconej, która biernie przekazuje otrzymany od Boga dar. Czy był to tylko zabieg wynikający z mentalności kultury XII wieku, zdominowanej przez mężczyzn i pozwalający Hildegardzie na swobodne spisywanie i głoszenie jej nauk? Odpowiedź na to pytanie wciąż jest żywo poruszana przez badaczy dorobku benedyktynki (H. Schipperges, P. Dronke, S. Flanagan, M. Kowalewska). I tu też nie ma zgodności. Schipperges stoi na stanowisku, że ksieni faktycznie nie była osobą wykształconą. Dronke i Kowalewska [23], a nawet Flanagan wykazują, że była jedną z oryginalnych myślicielek epoki, posiadającą znajomość filozofii, teologii i mistyki. Przychylam się do tego ostatniego stanowiska.

Jej pisma są napisane językiem metafor, alegorii i symboli. Jak wskazuje Christian Meier, Hildegarda unikała pojęć abstrakcyjnych, obowiązujących w ówczesnej nauce, operowała językiem prostym, niemal potocznym — *sermo*

[21] B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 139.

[22] Tamże, s. 151.

[23] Tamże, s. 140.

humilis[24]. Niektórzy ze współczesnych badaczy Hildegardy podejmują się prób badania tego języka, doszukując się podobieństw do pism mistrzów późnego antyku i wczesnego średniowiecza. Pomocne w badaniach są także zachowane katalogi biblioteczne z czasów życia mniszki z klasztorów w bibliotek w Disibodenbergu i Rupertbergu koło Bingen i innych, w których przebywała uczona.

Badacze wskazują na wpływy pism św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Pseudo–Dionizego Areopagity, Eriugeny. Hildegarda z Bingen mogła znać ich wybrane dzieła z drugiej ręki, od współczesnych sobie autorów takich jak: Honoriusz Augustodunensis z Autun oraz Hugona ze św. Wiktora. U Honoriusza znajdują się wypisy z *De divisione nature* Eriugeny, zaś u Hugona — *Hierarchia caelestis* Areopagity[25]. Hildegarda korzysta także z komentarza Chalcydiusza do *Timajosa* Platona, *De opificio Dei* Laktancjusza, *De statu anime* Klaudiusza Mamertusa, *Liber Nemroth*, *Kosmografii* Aecjusza Istera, *Metafizyki* Awicenny, *Fons vitae* Awicebrona i *Liber pantegni* Konstantyna Afrykańczyka, będących encyklopedią medyczną arabskiego uczonego Ali ibn al–Abbasa z X wieku[26].

Obowiązkową lekturą w XI i XII wieku — już na poziomie *trivium* i *quadrivium* — były wybrane dzieła św. Augustyna. Musimy pamiętać, że do przełomu XII i XIII wieku, kiedy za pośrednictwem Arabów Europa na nowo odkryje metafizykę Stagiryty[27], filozofia będzie zdominowana przez myślenie biskupa z Hippony, czyli chrześcijański platonizm i neoplatonizm. Ksieni z Bingen posługiwała się jego *Komentarzami do Psalmów* oraz *O państwie Bożym* i niewątpliwie innymi dziełami. Do tej listy należy jeszcze dodać *De rerum natura* Izydora z Sewilii, *De mundi universitate sive Megacosmos et Microcosmus* Bernarda Silvestrisa z Tours, pisma Boecjusza i komentarze Wilhelma z Conches[28].

---

[24] Ch. Meier, *Scientia divinorum operum: Zu Hildegards von Bingen viosionärkunstlerischen Rezeptionen Eriugenas*, [w:] *Eriugena redivivus*, red. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, s. 93–95, [za:] B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 151, p. 35.

[25] B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 153.

[26] Tamże, s. 143.

[27] Obok Arabów swoją kartę w recepcji Arystotelesa i innych antycznych filozofów ma także Bizancjum, z którego docierają w ówczesnym czasie greckie manuskrypty, tam pieczołowicie kopiowane i chronione przez tamtejszych uczonych. Zob. S. Gouguenheim, *Chwała Greków. Bizantyjski wkład kulturowy w rozwój Europy romańskiej (od X do początku XIII wieku)*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wyd.] 2024.

[28] T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 92.

Niezależnie od sporów badaczy, punktem wyjścia jej filozofii jest chrześcijański neoplatonizm, zgodny z ówczesną epoką, chociaż rozwijający się w różnych ujęciach i nurtach [29]. Istota neoplatonizmu [30] jako odmiany filozofii platońskiej zakłada, że źródłem rzeczywistości jest Jednia, z której emanują jej hipostazy, które gradualistycznie, w zależności od tego, ile posiadają elementu boskiego i jedności, plasują się w hierarchii bytów. Poszczególne emanacje to: inteligencje, dusze świata, dusze ludzkie, materia (w zależności od odmiany neoplatonizmu, np. św. Augustyna lub Jana Szkota Eriugeny). Istota tej filozofii opiera się na emanacjonizmie (zwanym też emanatyzmem) — doktrynie głoszącej emanację, wpływ, czyli proces przebiegający z góry (od Absolutu) do dołu (świat). Jest on konieczny i pozwalający na wyłonienie się bytów z Absolutu, a następnie powrót do niego jako do swojego źródła [31]. W konsekwencji emanaty tak jak wyszły z Jedni (Absolutu), tak muszą do niej powrócić. Plotyn proces powrotu do Jedni określa mianem ekstazy (*ekstasis*) — czyli wyjścia z siebie. Jest ona czymś niewymownym, także w sensie poznawczym i kontemplacyjnym. Zdaniem Piotra Jaroszyńskiego, Plotynowi są obce gnoza i teurgia. Jego system jest interpretacją filozofii Platona z elementami filozofii Arystotelesa i stoicyzmu oraz pewnymi wpływami Orientu, które jednak go nie determinują, w przeciwieństwie do jego następców [32]. U Jamblicha nastąpi zwrot w kierunku teurgii i magii, adaptacji wschodniego mistycyzmu, co będzie stanowiło przekreślenie zdobyczy racjonalnej filozofii greckiej. W konsekwencji chrześcijaństwo odegra ważną rolę kulturotwórczą, polegającą na zdystansowaniu w neoplatonizmie myślenia poza filozoficznego (teurgia, magia, hermetyzm, okultyzm, gnoza) i ponownego naprowadzenia go na tory filozoficzne i racjonalne [33].

Proces powrotu zakłada potrzebę świadomego wyboru, moralnej pracy nad sobą, ale w zależności od odmiany emanatyzmu może mieść nawet charak-

[29] É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.

[30] Więcej na temat neoplatonizmu zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 275–282.

[31] A. Z. Zmorzanka, *Emanacjonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 124–126.

[32] P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 89–90.

[33] Tamże, s. 95.

ter teologiczny, moralny lub/i mistyczny (teofania) [34]. Powrót wymaga zmiany człowieka (*metanoi*), odrzucenia przez niego zła. Możliwe są także stany ekstazy mistycznej, czyli bezpośredniej wizji Jedni oraz łączności z nią. Emanacjonizm jest więc filozofią procesu, gdyż byt jest odkrywany i kształtowany w procesie zmiany. Człowieka odkrywa się poprzez swą relację do czegoś/kogoś — Boga, kosmosu, świata, *etc*.

B. Wieczorek za M. D. Chenu wskazał na istotę augustyńskiego platonizmu, który można streścić w ośmiu aspektach:

1. Rzeczy tworzą porządek;
1. kluczem do tego porządku jest rozróżnienie między dwoma rzeczywistościami, światem duchowym i zmysłowym;
2. prawdziwym światem jest świat duchowy, który jest jeden i niezmienny;
3. Bóg jest Stwórcą całości uporządkowanego wszechświata, jest wobec niego całkowicie transcendentny, co zarazem oznacza jego wszechobecność;
4. człowiek stworzony jest z duszy i ciała, przez co istnieje niejako w dwóch światach; dusza jest sama z siebie substancjalna, indywidualna i racjonalna, kieruje przy tym ciałem;
5. dualizm ten ma także wpływ na ludzkie poznanie, które rozdwaja się na intelektualne i zmysłowe;
6. jedynie wnętrze człowieka jest źródłem szczęścia i drogą do doskonałości;
7. zło ma swoje źródło w niebycie, gdyż Bóg jest niezmiennym Dobrem; człowiek wybiera swoją wolą zło, popada w grzech [35].

Augustyński platonizm (neoplatonizm) odnajdujemy nie tylko w teodycei i kosmologii Hildegardy, ale także w jej antropologii. Chociaż Sybilla Renu i tu potrafi nas zaskoczyć. Według niej, czlowiek jest związkiem duszy i ciała

[34] M. Otlewska, *Teofania stworzenia w myśli Hildegardy z Bingen*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki humanistyczne, nr specjalny 3(2011)2, s. 211–228.

[35] M. D. Chenu, *Die Platonizmen des XII Jahrhunderts*, [w:] *Platonismus in der Philosophiae des Mitelalaters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 280–281, [za:] B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 147. Do punktu drugiego można jeszcze dodać, że świat duchowy jest wieczny, w punkcie szóstym zaś, że dusza posługuje się ciałem jak narzędziem w procesie poznawczym. Źródłem prawdy jest ostatecznie Bóg, który oświeca umysł — oświecenie Boże (*illuminatio divina*).

— *unum opus* [36]. Dusza i ciało są dla niej jednym dziełem w dwóch naturach. Ksieni z Bingen wychodzi od platońsko–neoplatońskiego dualizmu duszy i ciała, dystansuje go, podkreślając ich silny związek [37], co stanowi *novum* w stosunku do innych myślicieli epoki, a co dopiero u Tomasza z Akwinu znajdzie pełne ujęcie w postaci jego koncepcji zjednoczenia duchowo–cielesnego człowieka jako przystosowania jednostkowej duszy do konkretnego ciała ludzkiego (*commensuratio animae ad hoc corpus*) [38].

Być może stosunek Hildegardy do ciała ludzkiego jest konsekwencją krytyki stanowiska albigensów [39] i ich manicheizmu. Albigensi, zwani także katarami, działający w czasach Hildegardy, będą uznawali ciało ludzkie za zupełnie zepsute i będące źródłem grzechu. Nie widzieli oni w ludzkim ciele pierwiastka dobra, dążąc do jego unicestwienia. W konsekwencji negowali to wszystko, co wiązało się z ciałem, jego ochroną i opieką — małżeństwo, rodzinę, szkołę, szpitalnictwo, a nawet państwo. Stąd ruch ten spotkał się ze sprzeciwem nie tylko Kościoła, ale także władzy królewskiej (państwowej), gdyż zagrażał podstawie suwerenności państwa.

Należy też wziąć pod uwagę, że rok po urodzeniu mniszki ma miejsce pierwsza krucjata i jej życie toczy się w cieniu tych wydarzeń [40], co przełoży się na recepcję nauki bizantyjskiej i szczególnie arabskiej, w tym także na recepcję jej medycyny i ziołolecznictwa [41]. Krucjaty będą pasem transmisyjnym kultur bizantyjskiej i arabskiej do zachodniej Europy. Analizując ich zjawisko nie należy

---

36 M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne*, dz. cyt. s. 113; L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka*, dz. cyt., s. 404.

37 T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 103.

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

39 S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt. 78. S. Wielgus, *O micie „ciemnego" średniowiecza i „światłej" nowożytności polemicznie*, [w:] tenże, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 31. Stosunek Hildegardy do praktyk ascetycznych w postaci biczowania i noszenia *cilicium* — drucianej opaski noszonej na brzuchu lub udzie, służącej do zadawania bólu w celu duchowego oczyszczenia, wydaje się negatywny. Zostało to oddane np. w filmie pt. *Vision. Aus dem Leben der Hildegard von Bingen*, reż. M. von Trotta: zob. https://www.youtube.com/watch?v=Iw1yD9r7hS0 [stan z dn. 7.07.2025].

40 R. Grousset, *Epopeja krucjat*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2023.

41 Zob. np. Hildegard von Bingen, *Das Pflanzen– und Kräuterbuch*, tłum. K. Rußhardt, Köln [bez roku wydania].

zapominać i zawężać ich oceny tylko i wyłącznie do aspektu polityczno–militarnego, chociaż i ten nie jest bez znaczenia, zapominając o kulturze.

Mniszka zauważa w człowieku nie tylko jego duszę, ale także ciało, które obejmuje ochroną i opieką. Antropologia benedyktynki z Bingen nie tyle jest rozpoznaniem elementów bytowych bytu jednostkowego (używając tu określenia Mieczysława Gogacza), stanowiących człowieka, ale bardziej jest ujęciem teleologicznym zadań stających przed człowiekiem jako bytem posiadającym duszę i ciało. Jest to typowe dla platonizmu i neoplatonizmu. Filozofia człowieka tej myślicielki służy wskazaniu, jakie zadania stoją przed człowiekiem jako przed bytem zmierzającym do Boga. Ma ona za zadanie, wskazać działania, kierujące do niego i czyniące człowieka „miłym w oczach Boga", czyli uświęcenie i zbawienie człowieka. *Ordo virtutum* także będzie im poświęcone.

2.1. Antropologia

Człowiek to mikrokosmos. Jak pisze Hildegarda: „człowieku, badaj człowieka! Człowiek bowiem zawiera w sobie niebo i ziemię, a także inne stworzenia, i jest jedną formą, a w nim jest ukryte wszystko (*Cause et curae*, 1)" [42]. Oznacza to, iż człowiek jest koroną stworzenia, najdoskonalszą istotą duchowo–cielesną stworzoną przez Boga, zwornikiem całego kosmosu. Bóg jest źródłem ładu, harmonii w kosmosie i w człowieku [43]. Harmonię kosmosu i człowieka można opisać przy pomocy matematyki: arytmetyki i geometrii (pitagoreizm). Stąd Hildegarda będzie doszukiwała się paraleli pomiędzy różnymi częściami kosmosu a ludzkim ciałem. Człowiek–mikrokosmos jest zobowiązany do rozwoju duchowego i moralnego (aretologia), prowadzącego go do Boga, z którego wyszedł, od którego otrzymał istnienie. Widać tu neoplatońskie myślenie, w którym człowiek jest bytem *in horisontum*, bytem pomiędzy światem duchowym a materialnym, łączącym w sobie obie płaszczyzny. Hildegarda, jak Hugon,

[42] T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 87; M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 182.

[43] Przyczyną wewnętrznego rozdarcia człowieka, jego pęknięcia, jest szatan. Zaburza on boską harmonię, którą należy przywrócić na polu duchowym i moralnym. Por. M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 194–196.

pisze, że człowiek znajduje się pośrodku [44]. Człowiek jest zarazem odbiciem kosmosu, a cały kosmos znajduje się w człowieku. Budowa kosmosu i człowieka są analogiczne. Różnica leży w proporcji: kosmos jest makrokosmosem, a człowiek — mikrokosmosem [45]. Ten pierwszy został stworzony ze względu i dla człowieka [46]. Stąd człowiek mieszka w makrokosmosie niczym w namiocie (*tabernaculum*) [47]. Człowiek na płaszczyźnie cielesnej jest mieszaniną żywiołów (woda, powietrze, ziemia, ogień), z których jest zbudowany kosmos. Są one mierzalne i policzalne, tak jak wszystko, co jest harmonijne.

Jak zauważa Małgorzata Kowalewska:

> rozpiętość ramion jest równa wysokości człowieka, ponieważ także szerokość i długość firmamentu są sobie równe. Pozostałe części ciała także mają odniesienia w proporcjach kosmosu i kieruje nimi *aeqalis mensura*: sfera niższego powietrza (jego rola w kosmosie to podtrzymywanie życia na ziemi) odpowiada obszarowi ciała między gardłem a pępkiem. Ziemia, »utkana« kamieniami, odpowiada brzuchowi, który opiera się na żebrach i innych kościach. Te części ciała mają takie same proporcje w stosunku do całości jak odpowiadające im części kosmosu. Ocean odpowiada ciału od kolan do kostek, a rzeki stopom. Sieć wód ziemskich odpowiada w kosmosie ludzkim układowi naczyń krwionośnych, a układ wydalniczy światu podziemi [48].

Pamiętajmy, że mniszka posługuje się językiem metafor i symboli.

Czyżby Hildegarda nawiązywała do idei słynnego *homo quadratus* Marka Vitriusza Polio — oficera legionów i inżyniera z czasów Juliusza Cezara i Oktawiana Augusta, autora dzieła *De architectura*, które w renesansie upowszechni Leonarda da Vinci? W antropologii ksieni z Bingen nie mamy antropocentryzmu, lecz teocentryzm. W centrum wszechświata stoi Bóg, człowiek zaś ma wyjątkową pozycję, nawet wyższą od aniołów, gdyż po ich upadku zajął ich miejsce [49], ale jest podległy swojemu Stwórcy i ostatecznemu Celowi.

---

44 M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 169.

45 T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 90.

46 M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 172.

47 T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 92, 95; M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 172.

48 M. Kowalewska, *Hildegardy z Bingen wizja człowieka*, „Acta Mediaevalia" 18/2005, s. 273.

49 Tejże, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 173.

Intelekt jest najważniejszą władzą duszy, zarządzającą wszystkim częściami ciała. Jest on „nauczycielem innych władz duszy. Jako pierwszy rozumie, co jest dobre, a co złe”[50]. Intelekt jest władzą, dzięki której człowiek posiada rozumienie spraw boskich i ludzkich: ma wiedzę moralną oraz może zrozumieć bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Wola jest władzą, przez którą dusza — będąca gospodarzem domu — „zaznacza” i pokazuje, co jest użyteczne dla tego domu[51]. Jest lewym ramieniem. Wola jednak nie odróżnia dobra od zła. Podejmuje zarówno dobre, jak złe w sensie moralnym działania. Potrzebuje zatem wsparcia ze strony intelektu, który jej działania winien prześwietlać blaskiem prawdy. Z kolei umysł to „przybytek woli”[52] — łączący uczucia człowieka z jego płynami humoralnymi, co skutkuje określonymi stanami umysłowymi osoby. Umysł odpowiada za skłonności człowieka. Mniszka czerpie tu ze starożytnej medycyny humoralnej i klasyfikacji uczuć według Jana z Damaszku, którą zna — jak sądzę — za pośrednictwem Ojców Kościoła. Hildegardiańska antropologia, pomimo swojej metaforyczności, daje spójny obraz integralnego ujęcia człowieka: jego jedności duchowo–cielesnej, prymatu intelektu przed wolą, uczuciami i zmysłami. Ciało jest tym elementem strukturalnym, który „otwiera zmysły”[53].

Ciało w wiekach średnich było różnie ujmowane. Podejście do niego było nawet skrajne, co nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę, że epoka ta liczy około tysiąca lat. Przy ocenie tej epoki — tak samo jak każdej innej — należy wziąć pod uwagę jej uwarunkowania. Z jednej strony, wieki średnie były czasem głodu i nędzy, i stosunkowo krótkiego życia[54], co skłaniało do *meditatio mortis* i ucieczki do życia wiecznego, od którego oczekiwano wiecznego szczęścia i radości po zjednoczeniu się z Bogiem, a z drugiej, w wiekach średnich rozwija się poezja i kultura dworska, głosząca pochwałę ziemskiej miłości czy rozkoszy życia, np. stołu. Analogicznie można odnieść się do higieny osobistej[55]. Stosunek do niej był różny, ale chyba nie było tak źle jak w XVIII–wiecznym Wersalu,

50 M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne*, dz. cyt., s. 116.

51 Tamże.

52 Tamże.

53 Tamże, s. 117.

54 S. Wielgus, *O micie „ciemnego” średniowiecza*, dz. cyt., s. 37.

55 R. Pernoud, *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wyd.] 2022, s. 249–296. Mit ciemnego średniowiecza odkłamują też inne prace. Zob. J. Heers, *Średniowiecze… wielkie oszustwo!*, tłum. P. Tylus, Kraków 2025 oraz J. Le Goff, *Czy Europa narodziła się w średniowieczu?*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2023.

gdzie król i jego dwór stosowali tzw. suche kąpiele, czyli przecierali wacikami zanurzonymi w occie swoje ciała? Jak zauważa Stanisław Wielgus:

> tak więc w epoce tej [średniowieczu — uzup. MK] splata się śmierć z życiem, pesymizm z radością, heroiczne cnoty z nikczemną zbrodnią, szlachetność z podłością, najwyższej klasy osiągnięcia intelektualne z kompletną głupotą, ekstaza duchowa z uwielbieniem fizyczności, przepych z niewyobrażalnym ubóstwem, wysublimowana pobożność ze sprośnymi obyczajami i bluźnierstwem, wstręt do ciała z przekonaniem o jego godności, skoro jest »mikrokosmosem« i skoro zmartwychwstanie, programowe niechlujstwo i brud ascetów z wyjątkową troską o higienę ciała (większa nieporównanie niż w czasie renesansu), wielka cześć dla duchownych z żywiołową nienawiścią skierowaną przeciw nim. Święci średniowiecza, jak stwierdza Le Goff w swoim dziele *Kultura średniowiecznej Europy*, mają nie tylko siedem darów duszy (przyjaźń, mądrość, zgoda, honor, potęga, bezpieczeństwo i radość), lecz także siedem darów ciała (uroda, zręczność, siła, swoboda, życie, odczuwanie rozkoszy, długowieczność). Czy owe skrajności są właściwe tylko dla epoki średniowiecza? Należy w to wątpić. Dostrzec je można bardzo łatwo w każdej epoce, łącznie z naszą [56].

Zdaniem T. Obolevitch, dowartościowanie ciała u Hildegardy miało także praktyczne konsekwencje. Od surowej ascezy Benedyktynka z Bingen ceniła bardziej troskę o potrzeby organizmu, dbałość o higienę, troskę o wygodne i funkcjonalne ubrania dla sióstr zakonnych. A w jej klasztorze w Bingen była nawet bieżąca woda [57].

Hildegarda w swoich dziełach zarysowuje to, co można dzisiaj nazwać teologią ciała ludzkiego, dowartościowując małżeński akt płciowy kobiety i mężczyzny [58], krytycznie odnosząc się do aktów homoseksualnych, także tych wśród kleru oraz samogwałtu i zoofilii [59]. Tutaj jednak skłania się do praktyk ascetycznych, obecnych w wiekach średnich. Potępia aborcję i samobójstwo, ale próbuje zrozumieć działanie osób, które zdecydowały się na takie czyny.

Filozofia, w tym antropologia mniszki stanowi wprowadzenie do rozumienia jej *Ordo virtutum*.

---

[56] S. Wielgus, *O micie „ciemnego" średniowiecza*, dz. cyt., s. 39.

[57] T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 103.

[58] S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt., 162.

[59] Tamże, s. 79, 82–83.

3. Upadek antycznego dramatu i Psychomachia Prudencjusza

Jak wspomniałem, Małgorzata Kowalewska w przedmowie do przekładu *Ordo virtutum* pisze o upadku klasycznego teatru pod koniec antyku. Sztuka sceniczna wypracowana przez ateńskich twórców tragedii i komedii zostaje zwulgaryzowana i spłycona, stając się sztuką coraz bardziej masową, ale pozbawioną większego gustu artystycznego i wartości moralnej (*katharsis*, *metanoia*). Cesarz Heliogabal (212–218) wydał zarządzenie, żeby aktorzy odtwarzający sceny erotyczne w sposób realistyczny odbywali stosunki płciowe na scenie. Sztuka sceniczna pod koniec antyku staje się pornografią, co spotyka się z brakiem akceptacji wśród chrześcijan, którzy nie tylko odcinają się od udziału w tego typu przedstawieniach, ale także uznają, że aktor odgrywający takie sceny, nie może być członkiem wspólnoty wierzących [60]. Analogiczna krytyka spotyka krwawe walki gladiatorów, budzące moralny i estetyczny sprzeciw nie tylko chrześcijan, ale także samych Rzymian (np. pisze o tym Seneka w *Listach moralnych do Lucyliusza*). Dramat antyczny zbudowany na narracji mitologicznej staje się mało atrakcyjny, a nawet obrazoburczy dla chrześcijańskiego widza. W obliczu chrystianizacji *Imperium Romanum* teatry pustoszeją. Na przełomie VI i VII wieku umiera antyczny dramat.

Można zatem powiedzieć, że antyczna sztuka sama się unicestwiła, a chrześcijaństwo nie tylko przyczyniło się do jej ochrony i zabezpieczenia, ale także nadało jej nową jakość. To średniowiecznym kopistom bizantyjskim zawdzięczamy dzisiaj znajomość dzieł Eurypidesa i innych dramatopisarzy i komediopisarzy oraz uczonych (np. *Rozmyślania* Marka Aureliusza). Swoje zasługi mają także benedyktyńscy kopiści w Europie zachodniej, ale oni będą dysponować uboższym księgozbiorem, przetrzebionym po najazdach barbarzyńców. Twórcy wieków średnich nadadzą kulturze nowy transcendentny wymiar, na nowo odkrywając człowieka w jego integralnej strukturze i jego relacji do Boga.

Hildegarda znała *Psychomachię* Prudencjusza z Tarraconiensis i była ona dla niej inspiracją przy pisaniu *Ordo virtutum*. *Psychomachia* („walka o duszę" lub „walka w duszy") to utwór poetycki powstały około 405 r., napisany na wzór *Eneidy* Wergiliusza. Jest to pierwszy w literaturze łacińskiej dydaktyczny epos alegoryczny. Stanowi on przykład połączenia wykładni wiary chrześcijańskiej

[60] M. Kowalewska, [*Wstęp do przekładu*], [w:] Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 3.

ze starożytną (klasyczną) formą poetycką oraz antyczną aretologią. Wydaje się, że jest zabiegiem służącym do zaadoptowania z antycznej kultury tego, co jest w niej uniwersalne w swojej intelektualności, a co nie kłóci się z wiarą (i co kłócić się nie może zgodnie z zasadą *fides et ratio*).

Utwór otwiera inwokacja skierowana do Jezusa Chrystusa. Chrystus — Druga Osoba Trójcy Świętej — jest przedstawiony jako lekarz chorej duszy człowieka (*Psychomachia* a następnie *Ordo virtutum* mają zatem terapeutyczny wymiar. Diagnozują kondycję duchową człowieka i prowadzą go do *metanoi*). Nie pozostawi On duszy człowieka samego na placu boju, jakim jest walka o tę duszę. Człowiek nie jest już samotny i pozostawiony sam sobie. Otrzymuje od Chrystusa zastęp cnót, dzięki którym może walczyć ze złem i je zwyciężyć. Należy pamiętać, że alegoria walki jest czymś właściwym kulturze chrześcijańskiej, stąd do przełomu XIX i XX wieku mówi się o filozofii walczącej (*philosophia militans*) [61]. Teologia katolicka do czasu ekumenizmu będzie miała taki sam charakter.

Prudencjusz zestawia ze sobą sprawności (cnoty) i wady. Są to:

1) wiara (*fides*) *contra* religia pogańska [niewiedza];
2) czystość (*pudicitia*) contra lubieżność (*libido*);
3) cierpliwość (*patientia*) contra złość (*ira*);
4) skromność (*mens humilis*) *contra* pycha (*superbia*);
5) trzeźwość (*sobrietas*) *contra* zbytkowność (*luxuria*);
6) rozsądek (*ratio*) *contra* chciwość (*avaritia*);
7) dobroczynność (*operatio*) i zgoda (*pax*) *contra* niezgoda (*discordia*/*heresis*)

Wydaje się, że w poemacie *Ordo virtutum*, poza jego aretologią, najważniejsza jest zawarta w nim filozofia ciała. Prudencjusz podkreśla przewartościowanie ludzkiego ciała, dokonane za sprawą Wcielenia Odwiecznego Logosu — Jezusa Chrystusa. Chrystus dowartościowuje ciało człowieka, które odtąd nie jest już grobem, więzieniem duszy czy czymś złym [62]. W *Psychomachii* czytamy:

---

[61] Więcej na ten temat zob. M. Krasnodębski, *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914)*, Warszawa–Radzymin 2020.

[62] Zaprotestuje przeciwko temu Martin Luter, uznający, że natura człowieka jest totalnie grzeszna i upadła. Z upadku może podnieść ją tylko łaska, odrzucająca intelekt, poszukujący zrozumienia i rzeczywistości i samej wiary. Por. P. Lisicki, *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017, s. 95–103, 185–186. W konsekwencji Luter będzie uważał, że małżeństwo jest czymś nieczystym (tamże, s. 155). Czy nie jest to rezultat przyjęcia stanowiska manichejskiego?

I ciało ludzkie swą dawną powstania naturę
Zrzuciło, moc z nieba zaś nowe posiała już ciało.
Chrystusa Boga kobieta bez męża poczęła:
Z matki śmiertelnej człowieka, lecz współboga z Ojcem.
I stąd boskie jest każde ciało, co go w sobie
Pocznie przyjmując naturę Boga przez współbycie.
Bo Słowo stawszy się ciałem i przyjmując z ciałem
Związanie być nie przestało tym, czym było, Słowem.
Jego majestat uszczerbku nie doznaje w byciu
Z ciałem, lecz ludzi nieszczęsnych do cnót wyższych dźwiga [63].

Cnoty opisywane językiem poetyckim i alegorycznym wprowadzają ład i harmonię w ludzkie działanie. Prudencjusz podkreśla rolę i znaczenie: cierpliwości [64] i zgody oraz cnót powiązanych z umiarkowaniem. Pokorę, którą nazywa skromnością (*mens humilis*) uznaje za najważniejszą w życiu i rozwoju moralno–duchowy człowieka. Jej wrogiem jest *superbia* (nieprzypadkowo pokora i pycha stanowią ważne zagadnienia u Bernarda z Clairvaux i Hildegardy z Bingen). Ich walkę autor *Psychomachii* przestawia następująco:

[...] Królowa ta, lecz potrzebująca
Pomocy innych; bo niedość jest pewne sił własnych.
Ma towarzyszkę w Nadziei, której moc wysoko
Nad ziemią nicość się wznosi w bogatym królestwie.
Spojrzawszy zatem na Skromność i widząc, w jak lichą
Broń zbrojona bez żadnej stoi wystawności [65].

Pycha atakuje wszystkie cnoty zarzucając im ich nieskuteczność i bezwartościowość. Jej błędem jest wynikająca z braku poznania prawdy, przypisywana sobie pozycja, która jej nie przysługuje. W konsekwencji rodzi to bunt, frustrację, opór ze strony innych, niezgodę, odrzucenie a nawet depresję. Czy wobec

[63] Prudencjusz, *Psychomachia*, [w:] *Breviarium kanonu kultury. Literatura Europy Łacińskiej. Decorum*, wybór i opracowanie P. Milcarek, Warszawa–Dębogóra 2022, s. 713–714.

[64] Cierpliwość nieprzypadkowo będzie normą pedagogiki u Mieczysława Gogacza i Janusza Tarnowskiego.

[65] Prudencjusz, *Psychomachia*, dz. cyt., s. 718–720.

tego człowiek w swojej terapii nie powinien rozpocząć od poznania samego siebie, od stanięcia w prawdzie przed sobą? Czy poznanie siebie nie pozwala na zmianę, *metanoię*?

4. Aretologia *Ordo virtutum* — jej pedagogiczno–terapeutyczne znaczenie

Dla Hildegardy człowiek jest, jak w wizji świętego Augustyna, bytem wewnętrznie rozdartym. Jest to konsekwencja jego bytowej natury. Zasadnie ujmuje to M. Kowalewska:

> człowiek jest na ziemi pielgrzymem, ale też rozdartym wewnętrznie, grzesznym i stale skłonnym do upadku stworzeniem. Aby człowieka poznać, nie wystarczy więc posiadanie wiedzy o jego bytowej strukturze i uposażeniu, należy też poznać jego najgłębsze skłonności, decydujące o zasadniczej postawie wobec życia. Jest to bardzo ważne, ponieważ człowiek, istota dominująca nad pozostałym stworzeniem Bożym, był i pozostaje narzędziem Lucyfera w jego walce z Bogiem [66].

Benedyktynka metodologicznie nie odróżnia filozofii od teologii. Uprawia je łącznie, tak jak Augustyn, stąd teologia jest obecna w jej refleksji i ma wiążący charakter. Lucyfer został pokonany przez Boga, strącony do piekieł i odtąd podjął walkę z człowiekiem. Szatan na ziemi chce zająć miejsce Boga. W tym celu chce podporządkować sobie człowieka, będącego stworzeniem Boga. Bunt, który podniósł przeciwko Bogu, przenosi na relacje człowieka z Bogiem (grzech pierworodny), buntując człowieka. W konsekwencji człowiek wypowiada Bogu swoje posłuszeństwo. Dla autorki *Ordo virtutum* szatan jest siłą duchową, która ma spaczoną wolę. Może on oddziaływać na człowieka, który jest istotą autonomiczną, posiadającą wolną wolę, czyli niezależną w swoich decyzjach nawet od Boga. Bóg szanuje decyzje człowieka, nie ingerując w jego działania, dopuszczając nawet zło. Ponadto szatan uzmysłowił człowiekowi bałamutną ideę, iż on sam może być bogiem. Konsekwencją jest upadek człowieka i jego

[66] M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 194.

grzech. Człowiek na skutek upadku ma osłabione naturalne poznanie, sumienie. Ratunkiem jest łaska, stanowiąca wsparcie Boga w walce ze złem i szatanem [67].

Należy dodać, że Augustyn (posiadający przydomek Doktor Łaski — *Doctor Gratiae*) zmienił neoplatoński schemat powrotu do Boga przez wprowadzenie koncepcji łaski. To Bóg łaskawie obdarza prawdą, dobrem i pięknem, prowadząc do zjednoczenia z Nim, a nie, jak u Plotyna, sam człowiek, a właściwie boski pierwiastek (*emanat*) obecny w jego duszy własnym wysiłkiem osiąga stan ekstazy. Tu tkwi „rewolucja" w mistyce spowodowana przez chrześcijaństwo, a szczególnie rozwinięta przez biskupa z Hippony. Znajdzie ona kontynuatorów jak wspomniana Szkoła Wiktorynów (Hugon i Ryszard ze św. Wiktora), z których dzieł Hildegarda będzie korzystała.

Bóg dopuszcza zło z niezrozumiałych dla człowieka powodów, w celu wyprowadzenia z niego dobra. Jest to próba, której zostaje poddany człowiek, mający przed powrotem do Boga oczyścić swoją duszę (platonizm, neoplatonizm). Szatan jest bytem inteligentnym, ale jego inteligencja nie jest mądrością. Mądrość polega na odróżnieniu dobra od zła. Szatan na skutek swojego buntu zatracił taką umiejętność i paradoksalnie jest głupi (*stultus*). Jego wola jest nakierowana na nicość i błędy. Na tym polu realizuje swoją inteligencję. Zło jest więc konsekwencją wolności stworzenia, skutkiem decyzji. Nie pochodzi ono z bytu, czy z jego struktury — jak mniemali manichejczycy i katarzy.

Takie rozumienie problemu widzimy w *Ordo virtutum*. W utworze została przedstawiona wewnętrzna walka pomiędzy cnotami a szatanem, rozgrywająca się w duszy człowieka. Dramat człowieka to autonomia jego woli, która może wybrać dobro lub zło moralne, a dusza i ciało stanowią „scenę", na której rozgrywa się ów ludzki dramat. Zło — powtórzmy — zdaniem ksieni z Bingen, nie jest czynnikiem koniecznym ani obecnym jako składnik bytowy człowieka [68], nie jest bytem. Nie ma zatem zła w sensie bytowym, lecz tylko i aż moralnym. Pogląd ten zakorzeniony jest w augustyńskiej, prywatywnej koncepcji zła jako braku należnego dobra (*privatio boni debiti*). Widać tu sygnalizowany stosunek

[67] Tamże, s. 195.

[68] Tamże, s. 217.

Hildegardy do manicheizmu [69] i katarów [70]. Wiąże on zło z aktywnością duchową. Kowalewska dodaje, że „[...] w zasadzie należałoby mówić nie tyle o »złu«, ile o »Złym«, który nosi imię Lucyfera lub szatana, oraz ludziach otwartych na jego duchową aktywność, czyli o ludzkiej podatności na pokusy diabelskie" [71]. Stąd pierwszym złym owocem jest pycha rozumiana jako negacja prawdy, bunt przeciwko Bogu, ale także przeciwko własnej rozumnej naturze.

> Diabeł — pisze dalej Kowalewska — jest niczym kupiec wykładający i nachalnie wychwalający towary. Ci, którzy pożądają tego, co on im oferuje, mogą to kupić, płacąc ceną sumienia. Zachowując się w życiu jak klienci, ludzie gubią swe dusze. Diabeł rozbudza w nich wzajemną nienawiść, pożądanie sławy, bogactwa i chęć dominacji. Tak to świat, który jest jarmarkiem, przestaje być środkiem, a staje się celem człowieka, który się tym napawa, by w nim zginąć. Kolejnym obszarem, w którym działanie zła przejawia się w szczególny sposób jest płciowość, gdzie przybiera postać rozwiązłości i perwersji seksualnych. Siły niszczące duszę znajdują w tej sferze życia szczególne punkty zaczepienia i przyczyniają się często do poniżenia i upadku człowieka [72].

Aretologia Hildegardy jest bardzo bogata. Ma ona na celu dostarczenie środków człowiekowi do jego walki. Mniszka nie ogranicza się do tradycyjnego wykładu cnót kardynalnych (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, roztropność) i cnót teologicznych (miłość, wiara i nadzieja). Omawia ona w *Scivitas* — 32 sprawności i wady, w *Ordo virtutum* — 27, w *Liber vitae meritorum* — 35 [73]. Kowalewska zestawia je, co nie jest łatwym zadaniem biorąc pod uwagę alegoryczny język Hildegardy. Cnoty (sprawności) i wady są w odpowiadających sobie parach:

- miłość niebiańska (*amor coelestis*) i miłość ziemska;
- rozpusta (*petulantia*) i dyscyplina (*disciplina*);
- figlarność (*joculatrix*) i obyczajność (*verecundia*);
- zatwardziałość (*obduratio*) i miłosierdzie (*misericordia*);

---

69 Związek manicheizmu i gnozy wymaga oddzielnego opracowania. Niektóre odmiany gnostycyzmu będą praktykowały wyniszczenie ciała poprzez rozpustę i wynaturzoną seksualność (Karpokrates).

70 Wydaje się, że najwyraźniej tego błędu odrzuconego przez Hildegardę, nie ustrzegł się Luter, czerpiący wyraźnie z nich oraz samej gnozy.

71 M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 213.

72 Tamże, s. 217.

73 Tamże, s. 228.

- tchórzostwo (*ignavia*) i zwycięstwo (*victoria*);
- gniew (*ira*) i cierpliwość (*patientia*)
- niestosowna wesołość (*inepta laetitia*)
- obżarstwo (*ingluvies*, *ventris ingluvies*, *gula*) i wstrzemięźliwość (*abstinentia*);
- skąpstwo (*acerbitas*) i szczodrość (*largitas*);
- bezbożność (*impietas*) pobożność (*pietas*);
- kłamstwo (*fallacia*) i prawda (*veritas*);
- swarliwość (*contentio*) i *pax* (pokój);
- nieszczęście (*infelicitas*) i szczęście (*felicitas*);
- nieumiarkowanie (*immoderatio*) i zdolność rozróżniania (*discretio*);
- zagłada duszy (*perditio animorum*) i zbawienie duszy (*salvatio animorum*);
- pycha (*superbia*) i pokora (*humilitas*);
- zazdrość (*invidia*) i miłość bliźniego (*caritas*);
- próżna chwała (*inanis gloria*) i bojaźń Boża (*timor Domini*);
- nieposłuszeństwo (*inoboedientia*) i posłuszeństwo (*oboedientia*);
- wada niewiary (*infidelitas*) i wiara (*fides*);
- wada rozpaczy (*desperatio*) i nadzieja (*spes*);
- lubieżność (*luxuria*) i czystość (*castitas*);
- niesprawiedliwość (*iniustitia*) i sprawiedliwość (*iustitia*);
- gnuśność (*torpor*) i męstwo (*fortitudo*);
- zapomnienie Boga (*oblivio*) i świętość (*sanctitas*);
- chwiejność (*inconstantia*) i wytrwałość (*constantia*);
- troska o rzeczy ziemskie (*cura terrenorum*) i tęsknota za niebem (*coeleste desiderium*);
- zatwardziałość (*obstinatio*) i skrucha serca (*compunctio cordis*);
- pożądliwość (*cupiditas*) i cnota pogardy świata (*contemptus mundi*);
- kłótliwość (*discordia*) i zgoda (*concordia*);
- szyderstwo (*scurilitas*) i cnota poszanowania (*reverentia*);
- chwiejność (*vagatio*) i stabilność (*stabilitas*);
- czarnoksięstwo (*maleficium*) i kult Boga (*Cultus Dei*);
- chciwość (*avaritia*) i wystarczalność (*sufficientia*);
- ziemski smutek [ból istnienia] (*tristitia mundi*) [74].

[74] Tamże, s. 232–254.

Benedyktynka podkreśla znaczenie miłości (*caritas*) i jej relacji z mądrością, wpisując się w bogatą tradycję filozofii mistycznej i ascetycznej, zapoczątkowanej przez św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Hrabana Maura, Bernarda z Clairvaux, Ryszarda od św. Wiktora, a następnie św. Tomasza, Dantego i mistyków hiszpańskich. Tak jak mądrość wprowadza porządek w poznaniu człowieka, tak miłość jest źródłem ładu w działaniu. Przywrócenie ich w rzeczywistości–kosmosie winno być naturalnym procesem. W naturze człowieka, zgodnie z prawem naturalnym, jest zapisane dążenie do dobra i ładu (*ordo*). Hildegarda zauważa bowiem, że człowiek w przeciwieństwie do upadłego anioła może się podnieść ze swojego upadku.

Stąd w *Ordo virtutum* byty dobre, które reprezentują Boga, są harmonijne. Posługują się melodią w przeciwieństwie do szatana, który nie śpiewa tylko krzyczy [75]. W dramacie występują: Pokora, Mądrość Boża, Miłość, Nadzieja, Czystość, Miłość Niebiańska, Zdolność rozróżniania, Wiara, Pogarda świata, Dyscyplina, Cierpliwość, Wstydliwość, Bojaźń Boża, Posłuszeństwo, Niewinność, Miłosierdzie i Zwycięstwo. Tworzą one armię cnót. Ich królową jest pokora. W dziele ksieni z Bingen siedmiokrotnie zabiera ona głos. Adwersarzem Pokory i innych cnót jest diabeł (*diabolus*) [76]. Diabeł głosi:

„Głupia! Nieszczęsna! Cóż ci z tego przyjdzie, że będziesz się trudzić? Zajmij się światem, a świat cię uszanuje!" [77].

Argumentuje, że dobro i sprawność (cnota) są niedostępne nikomu poza Bogiem. Człowiek winien ograniczyć się tylko do konsumpcji, użycia, korzyści, sukcesu. Świat ducha i jego wartości są według niego zbyteczne. Człowiek zaś nie może wyjść poza swoją cielesno–pożądliwą naturę. Nie jest zdolny do kontemplacji, poznania rozumowego, roztropnych decyzji. Czyż nie przypomina to współczesnej kultury postmodernistycznej i marksizmu kulturowego, które programowo odrzucają zasadność pracy człowieka nad sobą, potrzebę wychowania — *paidei*? Zalecają w zamian rozkoszowanie się życiem i używanie go bez norm i zasad [78]. Dusza ulega namowie szatana. Chce nacieszyć się światem,

---

[75] Można postawić pytanie: jak Hildegarda oceniłaby muzykę współczesną, szczególnie *black* albo *heavy metal*?

[76] Fabułę utworu streszcza S. Flanagan. Zob. *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt., s. 153–155.

[77] Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 28.

[78] Na temat kondycji postczłowieka zob. Wolska U., *Człowiek — rzecz czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej nowoczesności*, wyd. 2, Warszawa–Radzymin 2023.

ulegając temu wszystkiemu, co oferuje wynaturzona cielesność, czyli taka, która odrzuca intelekt i jego wskazania. Nie daje jej to szczęścia. W konsekwencji dusza, świadoma tego, że stacza się w egzystencją pustkę, zwraca się do pokory:

„Dlatego, ulecz mnie Królowo Pokoro!" [79].

I jeszcze:

„Udziel mi pomocy, Pokoro, będąca prawdziwym lekarstwem! Bowiem pycha popchnęła mnie ku licznym występkom i złamała mnie, przysparzając mi wiele blizn. A teraz biegnę do ciebie a więc przyjmij mnie" [80].

Pycha jest źródłem duchowych zranień. Czy ich źródłem nie jest odrzucenie i brak miłości jako osobowej relacji na poziomie *dilectio*? Jeśli tak, to uwyraźnia się tu związek filozofii Hildegardy z etyką chronienia osób Mieczysława Gogacza i jego teorią utraty miłości [81].

Dla współczesnego odbiorcy (postczłowieka) wizja Hildegardy może wydawać się „trudna" i mało „atrakcyjna", gdyż konfrontuje człowieka z potrzebą pracy nad sobą. Zakłada konieczność wysiłku. Faktycznie jest ona realistyczna i zdroworozsądkowa. Człowiek uciekając od problemów, nie rozwiąże ich. Przekreślając swoją naturę, okłamując się, iż jest ona inna, nie będzie mógł podjąć działań terapeutycznych.

Terapia filozoficzna w ujęciu Hildegardy polega na zmierzeniu się z tym wewnętrznym rozdarciem natury człowieka. Człowiek jest bytem „paradoksalnym". Z jednej strony jest zdolny do bezinteresownej miłości, z drugiej zaś, do miłości interesownej, czyli egoistycznej [82]. Dotyczy to niemal wszystkich jego działań poznawczych (epistemologia) i pożądawczych (etyka), od opieki do jej braku, od miłosierdzia do bestialstwa, od racjonalizmu do irracjonalizmu, od intelektualizmu do woluntaryzmu lub emotywizmu, od obiektywizmu do subiektywizmu, *etc*. Dusza winna uzmysłowić sobie własną kondycję i własne rozdarcie i zranienie. W *Ordo* przyznaje ona, że dla niej „zbyt ciężka jest walka ze skłonnościami ciała" [83].

---

79 Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 40.

80 Tamże, s. 38.

81 Zob. M. Krasnodębski, *Miłość i metanoia. Mieczysława Gogacza terapia filozoficzna w „Jak traci się miłość"*, „Paideia" 7/2025, s. 249–275.

82 Zob. więcej: A. Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.

83 Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 26.

Godna uwagi jest wewnętrzna walka, przedstawiona przez ksienię z Bingen w jej muzycznym dziele. Dusza jest wewnętrznie rozdarta, targana tym, co dobre i tym, co złe, ale poszukuje zmiany. Zadaniem człowieka jest *metanoia* — zmiana sposobu myślenia i postępowania. Cnoty i diabeł prowadzą dialog. Jest on walką na argumenty. Ujawnia się tu rola logiki i filozofii (metafizyki). Diabeł jako rozmówca jest pewny siebie, arogancki i pyszny. Pokora wysyła Cnoty na pomoc duszy. Pomagają jej: Posłuszeństwo, Nadzieja, Prostota, Skromność, Zwycięstwo. Zakuwają one diabła w kajdany; są to kajdany intelektualne. Ta alegoria pokazuje ograniczenie zła: wewnętrzną sprzeczność fałszu. Walczące cnoty posługują się pedagogicznym przykładem Najświętszej Marii Panny, która pokonała szatana. To aspekt teologiczny. Na tym polu Lekarzem jest Jezus Chrystus, uzdrawiający Duszę (Człowieka) uprawiającego Cnoty i otwartego na Jego łaskę. Hildegarda pisze:

> Ojcze wszechmogący! Ty jesteś źródłem ognistej miłości. Daj swym synom na wodach życia stosowne wiatry, aby — tak jak i my — prowadzili ludzi do niebieskiego Jeruzalem [84].

Człowiek sam jest bezsilny. Potrzebuje sprawności (cnót) oraz łaski. Benedyktynka z Bingen oddaje ten stan bezsilności człowieka, pisząc: „nie wiem, co czynić, ani dokąd się udać! Biada mi, bo nie potrafię udoskonalić tego, w co z pewnością jestem odziana! Na pewno ulegnę pokusie, żeby to odrzucić!" [85]. Dusza (człowiek) bez wsparcia łaski ulega tkwiącej w nim skłonności do kierowania się ku temu, co ziemskie i odrzucenia zarazem tego, co Boskie. *Paideia* Hildegardy zakłada roztropny dystans do marności przemijalnych dóbr tego świata. Nie jest on jego manichejskim odrzuceniem, ani też zgodą na irracjonalną konsumpcję.

Przesłanie psychologiczne obecne w *Ordo virtutum* głosi, że człowiek musi zmagać się ze swoim losem. Jest on mu dany i zadany. Człowiek nie może więc poddać się, lecz powinien podjąć walkę o dobro, prawdę i piękno. W dziele występuje Nadzieja, chroniąca przez rozpaczą i depresją. Ona motywuje i wspiera. Dusza nieszczęśliwa pożąda doskonałej Miłości. Hildegarda nie tylko powtarza Augustyńskie stwierdzenie o niespokojnej duszy, która winna spocząć w Bogu (*Fecisti*

[84] Tamże, s. 42.

[85] Tamże, s. 26.

nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te), ale sprawnie analizuje wewnętrzne duchowe rozdarcie człowieka. To napięcie występuje pomiędzy duszą i ciałem człowieka, pomiędzy nim (mikrokosmosem) a światem (makrokosmosem). Benedyktynka nie ucieka od problemu istnienia i sensu cierpienia [86]. Jest on wpisany w naturę bytu i jego kondycję. Dlatego potrzebna jest walka i podejmowanie wysiłku, kierującego człowieka do moralnej i duchowej doskonałości. Jest to trudny proces, ale trudności kształtują człowieka [87].

Ordo virtutum ma na celu przywrócenie człowiekowi jego pozycji w kosmosie. Błąd człowieka — będący pychą — polega na tym, że uzurpuje on sobie niewłaściwe miejsce w hierarchii bytów. Jest to powodem nie tylko zaburzenia boskiego porządku, ale także ładu wewnętrznego człowieka, o którym była mowa. Człowiek staje się roszczeniowy. Nie liczy się z innymi bytami, ich dobrem i godnością.

Ostatecznie dusza — zgodnie z zamierzeniem platonizmu i neoplatonizmu, także w wersji augustyńskiej — winna powrócić do Boga. Stworzenie będące doskonałym i harmonijnym w chwili stworzenia, a następnie zepsutym przez Zło, po dokonaniu duchowego oczyszczenia powraca do swojego pierwotnego stanu. Proces ten — jak wspomnieliśmy — dotyczy wszystkich oprócz szatana. Benedyktynka w *Epilogu* oratorium dodaje:

> Na początku [czasów] całe stworzenie zieleniło się. W środku [czasów] kwitły kwiaty. Potem zieleń zmarniała. I zobaczył to Mąż, Wojownik i rzekł: »znam ten czas. Ale złota liczba nie jest pełna. Zatem spójrz w Ojcowskie Zwierciadło. Odczuwam zmęczenie w moim ciele, osłabli także moi giermkowie. Pamiętaj więc, że pełnia, która została stworzona na początku, nie powinna zostać zniszczona [...]« [88].

Libretto *Ordo virtutum* otrzymuje oprawę muzyczną, a jak wiemy dla Benedyktynki muzyka jest harmonią wszechświata (pitagoreizm). Jest to muzyka kontemplacyjna i terapeutyczna. Trzeba ją po prostu usłyszeć.

---

[86] Więcej na ten temat istoty cierpienia zob. M. Krasnodębski, *Metafizyka cierpienia. Rozważania z perspektywy filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Kotwica" 123(2023)3, s. 37–40; tenże, *Psychologia miłości i cierpienia w pedagogice religijnej Mieczysława Gogacza*, „Kotwica" 132(2025)4, s. 25–29.

[87] Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Wersja dla młodych czytelników*, tłum. A. Wolnicka, Poznań 2023; tenże, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

[88] Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 43.

5. Wnioski końcowe

Muzyczne kompozycje Hildegardy nie były tylko utworami liturgicznymi, lecz służyły leczeniu chorych. Swoją muzykoterapię ksieni z Bingen stosowała przy łagodzeniu skutków chorób psychosomatycznych, leczeniu chorób skórnych, stresu pourazowego, a nawet autyzmu i epilepsji [89]. Świat dla Hildegardy jest instrumentem, na którym wygrywana jest boska muzyka makro i mikrokosmosu. Muzyka, wobec tego nie jest tylko przeżyciem estetycznym, ale tym, co wprowadza do duszy jej harmonię. Muzyka to matematyka, pozwalająca na harmonijne ujęcie duszy i ciała, makro i mikrokosmosu, łagodząca wewnętrze rozdarcia, które istnieją w kosmosie i naturze człowieka na skutek ich dysharmonii — zła. Zauważamy tu nie tylko elementy filozofii pitagorejskiej, ale także poglądów świętego Augustyna z jego dialogu *O muzyce* (*De musica*) [90]. Jej filozofia muzyki wprowadza umiarkowanie i zdrowy dystans do rzeczywistości i samego siebie. Biorąc pod uwagę, iż jest ona zbudowana na filozofii afirmującej osobę, jej ochronę i integralny rozwój, terapia, którą można z niej wyprowadzić ma doniosłe znaczenie. Benedyktynka nie postrzega człowieka w sposób redukcjonistyczny. Nie jest on dla niej tylko ciałem lub tylko duszą. Całościowe ujęcie natury człowieka jest istotne dla psychologii i pedagogiki oraz terapii. Jej twórczość w tym aspekcie wyprzedza epokę, gdyż będzie dopiero obecna w wieku XIII (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), czyli renesansie humanistyki średniowiecza. Małgorzata Kowalewska słusznie pisze, że powinniśmy dzisiaj przenieść to, co jest wyjątkowe w wiekach średnich do naszych czasów [91].

Hildegarda zna doskonale ludzką psychikę. Zdaniem M. Kowalewskiej mniszka jest bardziej psychologiem niż etykiem [92]. Ksieni z Bingen pochyla się nad przyczyną i skutkiem: smutku, melancholii, frustracji i depresji [93]. Ich przyczynę widzi w duchowym rozdarciu, nieuporządkowaniu człowieka, braku sprawności intelektu i woli. *Ordo virtutum* przestawia bardzo bogatą aretologię w jej moralnym, ale również praktycznym wymiarze. Uprawa jej ma także

---

89 J. Bramorski, *Filozoficzno–teologiczne źródła muzykoterapii*, dz. cyt., s. 132–134.

90 Augustyn, *O muzyce*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Kraków 2001, s. 667–721.

91 M. Kowalewska, *Ze starego średniowiecza do nowego*, „Roczniki Kulturoznawcze" 11(2020)4, s. 51–70. Por. też S. Swieżawski, *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949.

92 M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 207, 226.

93 Tamże, s. 216–217, 230.

wymiar terapeutyczny. Aretologia i muzyka *Ordo virtutum* są cenne na polu terapii filozoficznej i chyba wciąż czekają na swoje dowartościowanie. Może pacjentom winno się zalecać słuchanie *Ordo virtutum*?

Bibliografia i dyskografia

Źródła

Augustyn, *O muzyce*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Kraków 2001, s. 667–721.

[Autor nieznany], *O dwunastu stopniach nadużyć*, tłum. S. Bełch, [w:] *Krótkie moralia chrześcijańskie. Wady, cnoty, nadużycia, upomnienia*, red. A. Andrzejuk, Warszawa–Londyn 2000, s. 53–89.

Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991.

Hildegard von Bingen, *Das Pflanzen— und Kräuterbuch*, tłum. K. Rußhardt, Köln [bez roku wydania].

Hildegard von Bingen, *Ordo virtutum*, CD, BMG/DHM 1997.

Hildegard von Bingen, *Werke*, Band 1–10, *Herausgegeben von der Abteil St. Hildegard*, Rüdesheim/Eibingen.

Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, wstęp i przekład M. Kowalewska, [w:] https://hildegarda.edu.pl/wp–content/uploads/2019/12/ordo–virtutum.pdf [dostęp dn. 22.06.2025].

Prudencjusz, *Psychomachia*, [w:] *Breviarium kanonu kultury. Literatura Europy Łacińskiej. Decorum*, wybór i opracowanie P. Milcarek, Warszawa–Dębogóra 2022, s. 710–733.

Opracowania

Bramorski J., *Filozoficzno–teologiczne źródła muzykoterapii w starożytności i średniowieczu*, „Teologia i Moralność", vol. 16(2021), nr 1(29), s. 123–142.

Chenu M. D., *Die Platonizmem des XII–Jahrhunderts*, [w:] *Platonismus in der Philosophiae des Mitelalaters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 275–284.

Flanagan S., *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2002.

Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Wersja dla młodych czytelników*, tłum. A. Wolnicka, Poznań 2023.

Frankl V. E., *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Gouguenheim S., *Chwała Greków. Bizantyjski wkład kulturowy w rozwój Europy romańskiej (od X do początku XIII wieku)*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wyd.] 2024.

Gudaniec A., *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.

Heers J., *Średniowiecze… wielkie oszustwo!*, tłum. P. Tylus, Kraków 2025.

Jamróz M., *Byt i muzyka w Ordo virtutum Hildegardy z Bingen*, [w:] *Filozofia muzyki. Studia*, red. K. Guczalski, Kraków 2003, s. 233–242.

Jaroszyński P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008.

Kijewska A., *Neoplatonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 275–282.

Kowalewska M., *Bóg–Kosmos–Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2022.

Kowalewska M., *Hildegarda z Bingen*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 452–457.

Kowalewska M., *Hildegardy z Bingen wizja człowieka*, „Acta Mediaevalia" 18/2005, s. 267–286.

Kowalewska M., *Ze starego do nowego*, „Roczniki Kulturoznawcze" 11(2020)4, s. 51–70.

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

Krasnodębski M., *Metafizyka cierpienia. Rozważania z perspektywy filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Kotwica" 123(2023)3, s. 37–40.

Krasnodębski M., *Miłość i metanoia. Mieczysława Gogacza terapia filozoficzna w „Jak traci się miłość"*, „Paideia" 7/2025, s. 249–275.

Krasnodębski M., *Paidetyczne i terapeutyczne znaczenie „humilitas" i „superbia" w filozofii św. Bernarda z Clairvaux i św. Tomasza z Akwinu*, „Paideia" 6/2024, s. 205–236.

Krasnodębski M., *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914)*, Warszawa–Radzymin 2020.

Krasnodębski, *Psychologia miłości i cierpienia w pedagogice religijnej Mieczysława Gogacza*, „Kotwica" 132(2025)4, s. 25–29.

Kuc L., *Z historii poglądów na człowieka wieku dwunastym. Święta Hildegarda z Bingen*, „Roczniki Filozoficzne" 2–3(1949–1950), s. 398–407.

Le Goff J., *Czy Europa narodziła się w średniowieczu?*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2023.

Lisicki P., *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017.

Meier Ch., *Scientia divinorum operum: Zu Hildegards von Bingen viosionärkunstlerischen Rezeptionen Eriugenas*, [w:] *Eriugena redivivus*, red. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, s. 88–103.

Milcarek M., *Zagadnienia antropologiczne w „Scivitas" św. Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae" 33(1997)2, s. 111–118.

Obolevitch T., *Człowiek jako mikrokosmos w ujęciu Hildegardy z Bingen*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum", 1/2013, s. 87–116.

Otlewska M., *Teofania stworzenia w myśli Hildegardy z Bingen*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki humanistyczne", nr specjalny 3 (2/2011), s. 211–228.

Pernoud R., *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, bez miejsca wyd., 2022.

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

Swieżawski S., *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949.

Vernet Pons M., *L'Ordo virtutum d'Hildegarda de Bongen: noves consideracions a l'entorn de les viruts „discuplina" i „sciencia Die" en relacio amb la genesi del seu prototext*, „Summa" 10/2017, s. 84–97, [w:] https://revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/article/view/21470 [stan z dn. 30.06.205].

Wiąckiewicz D. (J.), *Personifikacje cnót w dramacie liturgicznym „Ordo virtutum" Hildegardy z Bingen na romańskich kolumnach kościoła św. Trójcy w Strzelnie*, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ, 31(2016)4, s. 24–56.

Wieczorek B., *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae" 49(2013)2, s. 137–158.

Wielgus S., *O micie „ciemnego" średniowiecza i „światłej" nowożytności*, [w:] tenże, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 7–49.

Wolska U., *Człowiek — rzecz czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej nowoczesności*, wyd. 2, Warszawa–Radzymin 2023.

Zmorzanka A. Z., *Emanacjonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 124–126.

PAIDEIA IN HILDEGARD OF BINGEN'S „ORDO VIRTUTUM". PHILOSOPHICAL BACKGROUND AND ARETOLOGICAL–THERAPEUTIC DIMENSION OF THE WORK

Summary

In the article aretological–therapeutic dimension of Hildegard von Bingen's work has been analysed. The philosophical and cultural context of the era and

the perspective of the Benedictine nun's other works has been also shown. Her work Ordo Virtutum is a good example of the adaptation of 11th–century Neoplatonism and its influence on poetry and music. Besides it is also a unique work with a timeless message. This work can be also described as therapeutic music.

Keywords: *Hildegard of Bingen, Ordo virtutum, philosophy of the Middle Ages, neoplatonism, aretheology, paideia, philosophical therapy.*

IZABELLA ANDRZEJUK[1]

ETYKA W SŁUŻBIE PEDAGOGIKI. O CNOTACH WYCHOWAWCZYCH

1. Wstęp. 2. Wizja wychowawcy w myśli Tomaszowej. 3. Szczególna pozycja przyjaźni w wychowaniu. 4. Cnoty w służbie wychowania. 4.1. Mądrość. 4.2. Długomyślność. 4.3. Pouczalność i doświadczenie. 5. Zakończenie

Abstrakt

Prezentowany artykuł jest próbą przedstawienia tematu relacji wychowania i nauczania w duchu filozofii św. Tomasza z Akwinu. Dla Akwinaty pierwszym i prawdziwym nauczycielem jest Bóg, gdyż dzięki Niemu posiadamy zdolność do poznawania prawdy zawartej w świecie osób i rzeczy. Możemy więc uczyć się sami, odkrywając to, co jest nam poznawczo dostępne i korzystając z naszego wyposażenia w rozumność, ale możemy także skorzystać ze społecznego wymiaru ludzkiej natury i wzajemnie siebie uczyć. W takiej sytuacji wychowawca bądź po prostu nauczyciel pomaga przejść uczniowi od tego, co już wie do nowej wiedzy. Treścią nauczania powinna być prawda. Dlatego tak ważną sprawnością staje się w tej relacji mądrość. Poza mądrością istotne wydają się być jeszcze inne cnoty takie, jak: długomyślność, doświadczenie i pouczalność. Nauczyciel jest jak lekarz — lekarz nie leczy bezpośrednio, ale wspiera siły witalne organizmu, by ten sam powrócił do zdrowia. Nauczyciel wspiera „świetlistość" rozumu ucznia. System cnót jednak stanowi zespół pewnego rodzaju środków, dzięki którym wychowanek wrasta w myślenie orientowane prawdą za sprawą życzliwej obecności wychowawcy. Dlatego tak ważna jest w wychowaniu przy-

[1] Dr filozofii, etyk. Akademia Bialska im. Jana Pawła II w Białej Podlaskiej.

jaźń, budująca się na samym fakcie realności obu osób, powiązanych relacją wychowania i na zaufaniu, które jest efektem prawdomówności.

Słowa kluczowe: *wychowanie, nauczanie, cnoty, Tomasz z Akwinu.*

1. Wstęp

Podejmując temat paidei w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu, warto zwrócić uwagę, iż to zagadnienie będzie dotyczyło zarówno wychowawców, jak i wychowanków, a także samej relacji wychowania i nauczania. W artykule chciałabym przede wszystkim skupić się na wybranych przeze mnie cnotach, które wydają mi się potrzebne w pracy wychowawczej i które także mogą być pomocne dla samych wychowanków. Natomiast temat ich nabywania i stosowania zamierzam umieścić w kontekście wychowania jako relacji przyjaźni [2].

Treści, które uczyniłam przedmiotem artykułu, są rozsiane w różnych dziełach św. Tomasza. Po pierwsze, można je znaleźć w kwestii 11 *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* [3], ale także w *Sumie Teologii* [4], w kwestiach poświęconych poszczególnym cnotom i w Tomaszowym *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* [5].

Warto jednak jeszcze nadmienić, że znaczącym uzupełnieniem Tomaszowej myśli na temat wychowania jest koncepcja relacji osobowych Mieczysława Go-

---

[2] Chcę na początku zaznaczyć, że celowo nie uczyniłam podstawą swojego artykułu kwestii *O nauczycielu* (*De magistro*) z Tomaszowych *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*, gdyż doskonale uczynili to inni, na przykład Anna Szudra–Barszcz w swojej publikacji. Zob.: A. Szudra–Barszcz, *Tomasza z Akwinu koncepcja nauczyciela i jej aktualność na podstawie traktatu De Magistro*, [w:] *Metamorfozy filozofii wychowania: od antyku po współczesność*, red. S. Sztobryn, Łódź 2012, s. 71–82.

[3] St. Thomae de Aquino, *Qaestiones disputatae de veritate*, q. 11 [w:] *Corpus Thomisticum*, St.Thomae de Aquino, Opera omnia, Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. https://www.corpusthomisticum.org/qdv11.html [stan z dn. 24.01.2026].

[4] St. Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, II–II, q. 48, a. 1 c.; q. 136, a. 5 c. w: *Corpus Thomisticum*, St. Thomae de Aquino, Opera omnia, Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. https://www.corpusthomisticum.org/qdv11.html [stan z dn. 24.01.2026]. Dalej cytuję: S.th.

[5] Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio*, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986, Lb.VIII i IX.

gacza, wybitnego przedstawiciela tomizmu konsekwentnego [6]. Jest tak dlatego, że relacje łączące osoby budują się na przejawach istnienia (realności, prawdzie i dobru), a tym samym są najbardziej podstawowym, właściwie pierwotnym odniesieniem między osobami. Fakt ten powoduje również, że trudno sobie bez nich wyobrazić jakiekolwiek wychowanie. Ich brak bowiem zamieniłby relację wychowania i nauczania w tresurę. U Akwinaty jednak osobowy wymiar wychowania jest związany nie tyle z relacjami osobowymi w ogóle, co raczej z tematem przyjaźni jako relacji wiążącej byty osobowe.

2. Wizja wychowawcy w myśli Tomaszowej

Tomasz, podejmując temat nauczania oraz nauczyciela, stara się odpowiedzieć między innymi na pytania o to, kto może być nauczycielem; jakie umiejętności powinien posiadać nauczający; jak można określić pracę nauczyciela.

Samo nauczanie rozumie on po arystotelesowsku jako relację, w której realizuje się przeprowadzanie z możności do aktu. To inaczej przechodzenie od tego, czego nie wiemy i nie znamy, do tego, co wiemy i znamy. Proces ten realizuje się w nauczanym dzięki wsparciu i pomocy nauczyciela. To bowiem intelekt czynny ucznia, który jest wrażliwy na dane intelektualne w materiale poznawczym, dochodzi do poznania tego, co nieznane. Na samym początku tego procesu widzimy więc, że wychowawca pełni rolę służebną wobec wychowanka. To wymaga wyposażenia wychowawcy w niezbędne do tego zadania umiejętności. Już z pobieżnego przeglądu można wywnioskować, że według Tomasza z Akwinu, wśród ważnych cech nauczyciela znajdą się: gorliwość, zaangażowanie pełne miłości oraz odpowiedzialność. Jest to tylko część z całej plejady umiejętności, jakie powinien mieć wychowawca.

Jeśli nauczyciel ma wspomagać swego ucznia w poznawaniu prawdy (w dochodzeniu do prawdy), to przede wszystkim sam powinien posiąść w stopniu doskonałym to, czego chce nauczyć ucznia. Pociąga to za sobą potrzebę nieustającej pracy nad formacją samego siebie we wszystkich wymiarach. Pierwsza przestrzeń tej formacji, to intelektualna sprawność wiedzy, która oznacza

[6] Rozbudowaną koncepcję relacji osobowych Mieczysław Gogacz zawarł w swojej książce, zatytułowanej *Człowiek i jego relacje*. Zob.: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

dla nauczyciela gotowość do podnoszenia własnych kwalifikacji[7]. Drugi wymiar dotyczy zdolności do przekazywania wiedzy, co sprowadza się do umiejętności prowadzenia zajęć (czyli do dydaktyki).

W przekonaniu Akwinaty, praca nauczyciela posiada charakter zarówno życia kontemplacyjnego, jak i czynnego. Jeśli chodzi o wymiar kontemplacyjny, to realizuje się on ze względu na rzecz stanowiącą przedmiot nauczania, czyli poznawanie prawdy, ujmowanie jej i radowanie się nią. Co wprost odnosi nas do takiej czynności, jak kontemplacja (proste smakowanie, doświadczanie prawdy)[8]. Akt nauczania zatem przysługuje życiu kontemplacyjnemu. Natomiast wymiar aktywny realizuje się za sprawą pracy z uczniem, któremu jest przekazywana wiedza. Sama bowiem czynność nauczania należy do życia czynnego.

Ponadto praca nauczyciela jest aktem miłosierdzia, gdyż nauczanie jest duchową jałmużną. Nauczyciel bowiem dzieli się posiadaną wiedzą, przez co spełnia akt miłości. Dlatego można powiedzieć, że samo nauczanie jest czymś więcej niż przekazywaniem materiału. To nie tylko „transfer wiedzy", lecz także relacja osobowa między nauczanym i nauczającym.

Bardzo ciekawym kontekstem Tomaszowych rozważań na temat funkcji nauczania jest umieszczenie jej w porównaniu z Bogiem jako nauczycielem. Dla Tomasza bowiem to Bóg w sposób pełny i najwłaściwszy jest nauczycielem i to najlepszym. To za Jego sprawą człowiek jest istotą zdolną do poznawania prawdy zawartej w świecie osób i rzeczy. Jako istoty rozumne bowiem, posiadamy sprawności niemal wrodzone, określane pierwszymi zasadami poznawania. To one są punktem wyjścia w naszym ujmowaniu poznawanej rzeczywistości, docierającej do nas przez „okna" władz zmysłowych. Odbierając otaczający nas świat bytów, możemy dzięki tej sprawności pytać o pierwsze, stanowiące te byty przyczyny. A z tego ujęcia już mamy całkiem blisko do innej, bardzo ważnej sprawności, którą jest mądrość. Dzięki Bogu więc mamy moc poznawania i uczenia (zarówno uczenia się samemu, jak i uczenia innych).

---

[7] Mieczysław Gogacz twierdził, że zajęcia ze studentami pierwszego roku powinien prowadzić profesor, czyli osoba o najwyższych kwalifikacjach.

[8] Warto tu dodać, że dla Mieczysława Gogacza kontemplacja jest jednym z pryncypiów moralnego postępowania. Oznacza ona poznanie przeniknięte zachwytem. Zachwyt wynika z tego, że poznający ujmuje to, co poznaje, w stanowiących go pryncypiach: że jest (ujęcie przejawów istnienia) i czym jest. Kontemplacja zatem skłania poznającego do pozytywnego odniesienia się względem poznanego bytu. Zob.: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 111.

Powracając niejako do tematu mądrości i mądrościowego wymiaru nauczania, warto jeszcze dodać, że Akwinata uważał, iż zadaniem mędrca jest porządkowanie (*sapientis est ordinare*). W zacytowanym za Arystotelesem sformułowaniu chodziło mu o umiejętność odróżniania, porządkowania podlegającej nam rzeczywistości (choćby takie proste czynności, jak odróżnienie tego, co istotne od tego, co drugorzędne; prawdy od fałszu; przyczyny od skutku). Efektem takiego podejścia do rzeczywistości jest ład, co z kolei wiąże się z umiejętnością kierowania rzeczy do właściwego dla nich celu, ponieważ możemy zarządzać rzeczami, jeśli znamy ich przeznaczenie (cel).

Ze wstępnie zaprezentowanych tu kontekstów zagadnienia wychowania i nauczania wynika, iż do tych czynności będą potrzebne odpowiednie sprawności i cnoty. I będzie to dotyczyło zarówno wychowawcy, jak i wychowanka. Należy zatem przyjrzeć się bliżej pewnym, kluczowym cnotom i sprawnościom. Wiemy już, że ważna będzie tu mądrość, ale przecież nie tylko ona spełnia w wychowaniu i nauczaniu ważną rolę.

3. Szczególna pozycja przyjaźni w wychowaniu

Polem czy też może przestrzenią, w której dzieje się wychowanie, są relacje osobowe [9]. Dla Tomasza z Akwinu ważną relacją jest przyjaźń. Omawiając ją, Tomasz korzysta ze spuścizny Arystotelesa i jego rozważań zawartych w *Etyce nikomachejskiej*. Trudno nie dostrzec szczególnej roli tej relacji w procesie wychowywania oraz nauczania. Zauważał to sam Arystoteles, akcentując, że przyjaźń jest najtrwalszym spoiwem wspólnot. Z kolei dla Akwinaty za sprawą przyjaźni to, co jest trudne staje się łatwe [10]. Zatem przyjaźń będzie „podłożem" dla procesu wychowania. Do tego, aby wychowanek mógł i chciał kierować się do powiązań z prawdą i dobrem (do utrwalania perspektywy mądrościowej), potrzebuje przewodnika, którego mógłby traktować jak przyjaciela. Wyjąt-

[9] Relacje osobowe miłości, wiary i nadziei są tematem rozwiniętym przez Mieczysława Gogacza. Natomiast w tekstach Akwinaty możemy odnaleźć poglądy, które akcentują przyjaźń jako relację łączącą osoby. Zob. Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio*, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986, Lb.VIII i IX.

[10] Św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane. De regno*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 147.

kowość roli przyjaźni w wychowaniu wynika też z tego, że w tej relacji osoby troszczą się wzajemnie o swoje dobro, zaś przyjaciel jest traktowany niczym nasze *alter ego*. Podobnie jak chcemy dobra dla siebie, tak też jesteśmy żywo zainteresowani dobrem przyjaciela. W przyjaźni więc widzimy zarówno wzajemną miłość, jak i zaufanie, którego podstawę stanowi prawdomówność. I właśnie dlatego jest ona tak dobrym podłożem dla nauczania i wychowywania [11]. Trudno bowiem wyobrazić sobie człowieka poddającego się zabiegom wychowawczym, jeśli nie będzie on miał choćby podstawowego zaufania do swego wychowawcy. Tylko w atmosferze życzliwości i zaufania wychowanek potrafi posłusznie podążać za wskazaniami wychowawcy, tym bardziej że niejednokrotnie taka postawa wymaga od niego różnego typu wyrzeczeń.

Równie ważną kwestią jest jeszcze fakt, że i dla Arystotelesa, i dla Tomasza przyjaźń jako chcenie dobra dla drugiej osoby (a zatem jako dobre działanie, dobre postępowanie), ściśle wiąże się z cnotą. Dla obu bowiem kochać kogoś oznacza dobrze postępować na jego rzecz. A zatem relacja przyjaźni nieodłącznie wiąże się z cnotliwym postępowaniem. Odnosząc to do czynności wychowania, zwróćmy uwagę, że ta relacja polega na utrwalaniu przez człowieka jego więzi z tym, co prawdziwe i dobre. Podobnie przyjaźń — także jest relacją i także polega na trosce o prawdziwe dobro przyjaciela (co faktycznie będzie dla niego dobre). Motywem dominującym owej troski w przyjaźni jest bezinteresowna i wzajemna miłość przyjaciół. Zatem przyjaźń jest bodaj najbardziej przyjemnym i odpowiadającym naturze człowieka sposobem wychowywania. Powoduje bowiem podobne skutki, polegające na utrwalaniu rozumnego i dobrego postępowania, czyli postępowania wyznaczonego przez cnoty.

Oczywiście do tego, aby przyjaźń uzyskała swą najpełniejszą postać jako przyjaźń osób szlachetnych, potrzebna jest formacja obu osób połączonych nią. W ten sposób pojawia się miejsce na wspomniane narzędzia, to znaczy na sprawności i cnoty, które pomagają człowiekowi podejmować właściwe i dobre wybory. Dzięki odpowiednim umiejętnościom, czynności intelektu i woli będą wspierały relacje osobowe, w tym relację przyjaźni.

[11] Więcej na ten temat zob. I. Andrzejuk, *Rola przyjaźni w wychowaniu człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae" 47 (2011)2, s. 231–241.

4. Cnoty w służbie wychowania

W klasycznej etyce jako normatywnej nauce o moralności aretologia stanowi osobny zespół zagadnień. Same zaś cnoty są narzędziami, dzięki którym postępowanie ludzkie może posiadać walor dobra.

Tak jak wspomniałam we wstępie, chcę skupić się na kilku subiektywnie wybranych sprawnościach, które odgrywają ważną rolę w formacji każdego wychowawcy (zarówno zawodowego — nauczyciela, pedagoga, jak i prywatnego — rodzica). Tymi wybranymi sprawnościami są: mądrość, długomyślność, pouczalność i doświadczenie.

Pierwsza z wymienionych sprawności sprawia, że potrafimy docierać do prawdy w naszym poznaniu, pytając o przyczyny. Długomyślność natomiast powoduje, że potrafimy długo czekać na dobro, nie zniechęcając się brakiem natychmiastowych efektów. Dwie ostatnie z wymienionych są częściami roztropności. Pouczalność powoduje zdolność do przyjmowania rad i pouczeń. Potrzebna jest zatem i wychowankom i wychowawcom. Cnota doświadczenia zaś jest cnotą, dzięki której w ogóle możemy przechodzić od poznawczej czynności doświadczenia do wiedzy. Doskonali w nas bowiem zdolność zapamiętywania. Wydaje się, że wymienione tu usprawnienia odgrywają niebagatelną rolę w procesie nauczania i wychowywania.

4.1. Mądrość

Mądrość jako cnota poznawcza, jest sprawnością doskonalącą ludzki intelekt w poznawaniu najwyższych przyczyn oraz prawdy, której nie ujmujemy bezpośrednio w poznaniu [12]. Posługuje się innymi sprawnościami intelektualnymi

[12] Aby rozwiać wszelkie wątpliwości, należy dodać, że słowo *sprawność*, obejmuje swym zakresem wszelkie przystosowania władz duchowych do działania. Oznacza to, że termin *sprawność* ma szerszy zakres, a cnoty różnią się od *sprawności* tym, że są sprawnościami nakierowanymi na dobro w działaniu. Można więc powiedzieć, że mądrość jest i cnotą, i — w szerszym znaczeniu — sprawnością.

(pozostałe sprawności podlegają jej). Inne sprawności podlegają mądrościowemu osądowi, a zatem jest ona wobec nich nadrzędna [13].

Mądrość także sprawia, że jej posiadacz potrafi łączyć prawdę o czymś z dobrem, z dobrymi skutkami, jakie ta prawda powoduje. Mądrość to także jedna z norm etycznie dobrego postępowania, która ma wpływ na kształtowanie się sumienia ludzkiego w ten sposób, że jego sądy są po prostu mądre. Mądrość to także zdolność widzenia rzeczy w ich ostatecznym porządku. Nie na darmo Tomasz za Arystotelesem zauważył, że „rolą mędrca jest porządkowanie" [14]. Jest ona bowiem taką sprawnością, która pomaga jej posiadaczowi widzieć rzeczywistość w zależności skutek — przyczyna. Mądrość pomaga nam znaleźć odpowiedzi na pytanie o pierwsze, wyjściowe przyczyny otaczającej nas rzeczywistości. Dzięki niej właściwie (trafnie) odczytujemy porządek świata.

Jeśli nauczyciel ma wspomagać swego ucznia w poznawaniu prawdy (w dochodzeniu do prawdy), to przede wszystkim sam powinien posiąść w stopniu doskonałym to, czego chce nauczyć ucznia. Pociąga to za sobą potrzebę nieustającej pracy nad formacją samego siebie we wszystkich wymiarach. Po pierwsze, w wymiarze podnoszenia własnych kwalifikacji, co oznacza uczenie się i zdobywanie wiedzy. Po drugie, w zakresie umiejętności prowadzenia zajęć, czyli dydaktyki jako sposobów przekazywania wiedzy, docierania z nią do ucznia.

Dla Akwianty podstawowym zadaniem nauki jest poszukiwanie prawdy, dlatego tak ważna jest rola metafizyki jako nauki o pryncypiach bytów. Samo nauczanie ujmował on jako przekazanie prawdy, jawiącej się słuchaczowi w wykładzie nauczającego. Zatem rola nauczającego sprowadza się do pośredniczenia w zetknięciu się słuchacza z prawdą. Drogą do tego zetknięcia jest jednak życie duchowe nauczającego, w które wrasta ufający nauczającemu słuchacz. Uczy się on rozpoznawania prawdy w warunkach zaufania, troski i życzliwości. Dodajmy, że rozpoznanie prawdy, przyjęcie jej, wierne i konsekwentne kierowanie się prawdą, to z kolei ogromny trud moralny, ciągłe poprawianie myślenia, korygo-

---

[13] Więcej na temat mądrości pisałam w artykule, zatytułowanym *Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu*. Zob. I. Andrzejuk, *Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 1/ 2012, s. 85–107.

[14] Chodzi o znane sformułowanie „sapientis est ordinare", które Akwinata przytacza w *Summa contra Gentiles*, Lb. 1, cap.1. Korzystam z wersji internetowej tego dzieła: St. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, [w:] https://www.corpusthomisticum.org/qdv11.html [stan z dn. 24.01.2026].

wanie wiedzy, rozumień, a następnie działań wyznaczanych rozumieniami. Jest to więc trud nieustannej *metanoi*, która jest dostosowywaniem tego, co wiemy i robimy, do miary prawdy. To, co prawdziwe bowiem, jest zawsze aktualne, nowoczesne, a nawet modne i faktycznie użyteczne, gdyż aktywizuje w człowieku to, co typowo ludzkie, a mianowicie jego rozumność. Zarówno rozumienie, jak i poddana rozumności wiedza, prowadzą nas aż do mądrości. Cnota mądrości natomiast skutkuje w człowieku samodzielnością i trafnością myślenia, co jest jakimś ukoronowaniem godności człowieka jako istoty rozumnej [15]. Skoro nauczanie jest przekazywaniem prawdy, w którym nauczający pomaga nauczanemu w dochodzeniu do prawdy i w jakiś sposób pośredniczy w jego zetknięciu z prawdą, to będzie ona chroniła przed fragmentarycznością i powierzchownością wiedzy.

4.2. Długomyślność

Kolejną cnotą potrzebną nauczającemu jest długomyślność. Jest to cnota związana z męstwem i polega na umiejętności czekania na dobro oddalone w czasie [16]. Zdaniem Akwinaty, długomyślności bliżej jest do wielkoduszności niż do cierpliwości. Z wielkodusznością bowiem łączy ją nadzieja na uzyskanie dobra w perspektywie długoterminowej. Można więc uznać, że siłą napędową tej cnoty (podobnie jak wielkoduszności) będzie rozumne regulowanie uczuciem nadziei. To dzięki temu człowiek ma moc, by ochoczo kierować się do dobra, choć jest ono czasowo odległe. Przyczyn nadziei jako uczucia możemy doszukiwać się w doświadczeniu człowieka, który zna własne siły, umiejętności i możliwości.

Natomiast z cierpliwością łączy ją reakcja na smutek i zło, które są skutkami oddalenia w czasie oczekiwanego dobra (celu). Ponadto samo wydłużenie czasu oczekiwania na upragnione dobro może być źródłem smutku i ten aspekt łączy właśnie cierpliwość z długomyślnością. Cierpliwość bowiem jest cnotą, która

---

[15] M. Gogacz określił to jeszcze mocniej niż Tomasz z Akwinu: „Prawda nie tylko jest celem i treścią nauczania. Powiedzmy mocniej niż Tomasz z Akwinu. Prawda musi pozostać wprost jedynym, najwyższym i dominującym celem nauczania uniwersyteckiego, podstawowym zadaniem uniwersytetu, a nie użyteczność uprawianych nauk, moda, efekt artystyczny, tak zwana nowoczesność, postęp, aktualność". Cyt., M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 109.

[16] Akwinata nazywa ją *longanimitas*, co w wydaniu londyńskim *Sumy* zostało przetłumaczone jako *nieskwapliwość*. Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21. q. 136, a. 5c., Londyn 1962.

ma podtrzymywać w dobrym działaniu, mimo towarzyszącemu tej postawie smutkowi [17]. Jest zatem ważną cnotą, gdyż smutek potrafi nas obezwładnić, spowodować, że staniemy się apatyczni, a w takim stanie dużo łatwiej porzucić dobry cel działania.

Skoro wiemy już, że długomyślność pozwala nam trwać z nadzieją w oczekiwaniu na upragniony i oddalony w czasie cel, to stosując to do czynności wychowawczych, można stwierdzić, że będzie ona umiejętnością przewidywania, planowania i cierpliwego działania z myślą o dobru wychowanka. Dotyczy ona nie tylko tego, co „tu" i „teraz", lecz także ujęcia dobra wychowanka właśnie w długofalowej perspektywie. Długomyślność zatem jest postawą mądrego przewodnika i jest ważna w takich czynnościach, jak:

a) Planowanie procesu dydaktycznego i wychowawczego, z uwzględnieniem celów długofalowych, a nie tylko krótkoterminowych (na przykład przygotowanie do życia, a nie tylko do egzaminu);
b) Przewidywanie skutków wychowawczych swoich decyzji, na przykład, jakie konsekwencje będzie miało zbyt surowe karanie lub nadmierne pobłażanie;
c) Cierpliwe towarzyszenie wychowankowi w rozwoju, nawet gdy efekty nie są od razu widoczne;
d) Wychowywanie do wolności i odpowiedzialności, które przyniesie efekty dopiero w dorosłym życiu wychowanka;
e) Refleksja wychowawcy nad własną praktyką i gotowość do uczenia się, aby doskonalić swoje metody w dłuższej perspektywie.

Nauczyciel wyposażony w długomyślność to taki, który zamiast skupiać się wyłącznie na stopniach, pomaga uczniowi odkrywać pasję i rozwijać samodzielne myślenie. Długomyślny nauczyciel to także ktoś, kto w konflikcie klasowym nie szuka szybkiego rozwiązania *ad hoc*, ale buduje trwałe postawy skutecznej i empatycznej komunikacji między wychowankami. Cnota długomyślności stawia jednak przed wychowawcą duże wymagania, ponieważ postaw cnotliwych możemy uczyć przede wszystkim przykładem własnego postępowania. W przypadku długomyślności nauczający pokazuje swoim postępowaniem, że prawdziwa mądrość wymaga czasu, konsekwencji i refleksji. A to z kolei chroni przed pochopnością, impulsywnością oraz zniechęceniem. Wydaje się więc, że do prakty-

[17] S.th., II–II, q. 136, a. 1c.

kowania tej cnoty potrzebna jest praca nad własnym charakterem, która owocuje pewną mocą w działaniu. Ma to swoje trzy wymiary albo kierunki. Po pierwsze, przynosi nam opanowanie emocji, aby nie ulegać zniechęceniu i nie wpadać w gniew. Po drugie, daje umiejętność wytrwania w zamierzonym celu, co można nazwać stałością zamiarów. I wreszcie po trzecie, daje nadzieję na to, że wysiłek wychowawczy ma sens, choć rezultaty mogą być widoczne dopiero po latach.

4.3. Pouczalność i doświadczenie [18]

Zarówno temat pouczalności [19], jak i doświadczenia nieodłącznie są związane z problematyką roztropności i jej części integralnych, czyli cnót niezbędnych do posiadania w pełni cnoty roztropności [20]. Wydaje się, że w wychowaniu oraz w nauczaniu te dwie cnoty będą szczególnie przydatne i to zarówno dla wychowawcy, jak i dla wychowanka.

Dla Tomasza pouczalność jest cnotą uzdalniającą jej posiadacza do przyjmowania rad innych osób. To pociąga za sobą postawę intelektualnej pokory oraz ciągłej otwartości na prawdę. Cnota pouczalności ukazuje nam dwa ważne

---

[18] Posługuję się terminem *doświadczenie* celowo. Wybór ten jest przemyślany, gdyż cnota doświadczenia, nazywana przez Akwinatę słowem *memoria*, ma za zadanie doskonalić pamięć człowieka (a zatem zmysłową władzę poznawczą). W ten sposób unikam wrażenia utożsamiania władzy zmysłowej z cnotą. Generalnie wydaje się to być niezwykłe, że jeden z warunków cnoty roztropności sięga swymi kompetencjami aż do zmysłowej władzy poznawczej, aby w ten sposób doskonalić czynność ludzkiego poznania. Słowo doświadczenie ma przeciwdziałać pomyłkom na linii: cnota — władza. Podobnie zresztą ma się z innymi cnotami przynależącymi do roztropności, które Tomasz nazywa *intellectus* i *ratio*. Jak się wydaje, robi to z prostego powodu. Oba te wymienione kolejno warunki roztropności doskonalą tę samą władzę poznawczą człowieka: cnota *intellectus*, doskonali intelekt we właściwym dla niego działaniu, a *ratio* — doskonali ten sam intelekt w funkcji rozumowania (rozum). Dokładnie o tym piszę, stosując wymyślone przez siebie nazewnictwo w książce *Tomasz z Akwinu jako etyk*. Zob. I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2020, s. 59-62.

[19] S.th., II–II, q. 48, a. 1 c.

[20] Warto odwołać się w tym miejscu do uwagi Gogacza, który wymieniał taką cnotę jak dociekliwość (*docibilitas*), która byłaby jakąś pochodną pouczalności i pokory. Zob. M. Gogacz, *Wstęp do tomizmu*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2024, s. 26. Książka jest dostępna także w wersji internetowej: https://www.tomizm.org/wp–content/uploads/2024/12/wstep_do_tomizmu_EBOOK.pdf [stan z dn. 24.01.2026].

aspekty. Pierwszy dotyczy tego, że człowiek jest istotą społeczną, nie osiąga bowiem doskonałości poznawczej sam, lecz przez nauczanie i wspólnotę z innymi. Drugi zaś aspekt odnosi się do tego, że do bycia pouczonym potrzebujemy pokory. Pouczalność zatem stanowi remedium na pychę i lenistwo duchowe. A ponieważ cnoty stanowią jeden organizm na podobieństwo naczyń połączonych, to możemy pokusić się o próbę dostrzeżenia jej związków także z pilnością jako uporządkowanym pragnieniem zdobywania wiedzy.

Kolejna z cnót stanowiących część integralną roztropności to doświadczenie [21]. Jej zadaniem jest wprowadzanie rozumnego porządku w funkcje zmysłowej władzy zapamiętywania. Tomasz zwraca uwagę, że zapamiętane rzeczy stanowią podstawę naszej wiedzy i naszych umiejętności, co będzie miało znaczenie dla procesu uczenia się. Samą zaś umiejętność zapamiętywania możemy ćwiczyć.

Zastanawiając się nad rolą pouczalności w czynnościach wychowawczych, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że gotowość do poznawania prawdy czyni nauczyciela otwartym na własną formację. Ponadto osobiste zainteresowanie przedmiotem, którego nauczyciel uczy, staje się „zaraźliwe". Pasja nauczyciela i wychowawcy rodzi pasję w uczniach, których on uczy.

Natomiast w przypadku ucznia bądź szerzej — wychowanka, wsparciem dla pouczalności może być cierpliwość i pokora [22]. Pierwsza z nich pomaga w wytrwaniu w dobrym, mimo smutku, a druga pomaga dostrzec lepsze i prawdziwsze rozwiązania i je przyjąć jako własne.

Pouczalność w związku z tym, jako warunek wychowania i nauczania jest także umiejętnością ucznia, będącego „gotowym do bycia pouczonym".

Z kolei w przypadku wychowawcy i nauczyciela, ważne jest, że to nie on jest źródłem prawdy, lecz jedynie jej uczestnikiem. Z tego powodu musi pozostawać zdolny do uczenia się, nawet ucząc innych. W ten sposób pouczalność może stać się również cnotą nauczyciela, rozumianą jako pokorna otwartość na prawdę, gotowość do korygowania siebie oraz do ciągłego pogłębiania wiedzy. Pouczalność jako cnota wychowawcy skutkuje pewnego rodzaju pokorą poznawczą względem wychowanka. Nauczyciel w nią wyposażony zdaje sobie sprawę, że relacja wychowania jest relacją dwustronną i że on także potrzebuje

[21] S.th., II–II, q. 48, a. 1 c. Należy dodać, że Tomasz posługuje się słowem *memoria* na oznaczenie cnoty doświadczenia.

[22] Warto przy tej okazji nadmienić, że te dwie cnoty wymienia w pryncypiach wychowania Mieczysław Gogacz. Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 49.

poznawać (w pewnym sensie uczyć się) wychowanka i być wrażliwym na informacje zwrotne.

Z kolei cnota doświadczenia w pracy wychowawczej wiąże się z metodami ćwiczenia pamięci. Tomasz wśród tych ćwiczeń zaproponował cztery sposoby zapamiętywania. Pierwszy z nich można nazwać kotwicą pamięci. Polega on na połączeniu tego, co mamy zapamiętać z jakimś znakiem, który byłby niepowszedni, ale rozpoznawalny zmysłowo. Wymóg ten wiąże się z przekonaniem Akwinaty, iż nasze poznanie jest mocniejsze w zakresie zmysłowym. Drugą metodę ćwiczenia pamięci stanowi tak zwany łańcuch zależności. Ta technika sprowadza się do uporządkowania zapamiętywanego przedmiotu w rozważanie, którego poszczególne części będą ze sobą powiązane i wzajemnie od siebie zależne. Dzięki temu wystarczy przypomnieć sobie jeden z elementów tego rozważania, by odtworzyć w pamięci resztę.

Trzecią techniką jest dołączenie do zapamiętywanego przedmiotu pewnej troskliwości i uczucia, ponieważ to, co budzi naszą szczególną troskę, łatwiej jest zapamiętać.

I wreszcie czwartą metodą jest częste rozmyślanie o tym, co chcemy zapamiętać. Ten ostatni sposób jest skuteczny ze względu na prostą zasadę, wedle której przyzwyczajenie staje się jakby naszą drugą naturą.

Na zakończenie przeglądu metod i technik zapamiętywania warto jeszcze dodać, że zapamiętywanie naszych doświadczeń stanowi materiał wyjściowy do budowania wiedzy. Dzieje się to wówczas, gdy potrafimy dostrzec w doświadczanych przypadkach jakąś regułę i na tej podstawie sformułować ogólną zasadę, którą da się później zastosować do różnych sytuacji.

5. Zakończenie

Kończąc rozważania na temat cnót jako narzędzi wychowania, warto zrekapitulować najważniejsze wnioski. Wymienione w artykule cnoty mogą skutecznie pomóc wychowawcy w dobieraniu środków wychowawczych do ucznia. Nie należy jednak zapominać o ich narzędziowym charakterze. Nie zastąpią one bowiem życzliwego i szczerego zainteresowania uczniem czy wychowankiem. Do takiej postawy są potrzebne relacje osobowe. A te wyrażają się w bezinteresownej współobecności, w obustronnym zaufaniu, wywołanym prawdo-

mównością oraz w przekonaniu, że wychowawca jest i będzie dla wychowanka dostępnym dobrem.

Inną kwestią wartą przypomnienia jest szczególnie ważna rola i pozycja mądrości, jako umiejętności dochodzenia do prawdy w naszym poznaniu. Jej funkcja jest jeszcze bardziej znacząca, gdy uświadomimy sobie, że w niej łączą się prawda i dobro. I choć mądrość w Tomaszowych podziałach jest zaliczana do sprawności teoretycznych, dotyczących naszego poznawania, to jednak owo poznanie prawdy jest ważnym, fundamentalnym źródłem dla trafności naszego postępowania.

Pozostając w nurcie praktycznych wymiarów teoretycznych podstaw wychowania, chcę jeszcze na sam koniec odwołać się do przykładu samego Tomasza z Akwinu, którego życie i działalność pokazuje nam, że świadomy wysiłek w kształtowaniu siebie przynosi konkretne skutki. Analizując bowiem jego życie możemy wskazać na jego cnoty, jak: niezłomność w słusznych postanowieniach i wyborach (wstąpienie do klasztoru dominikanów, nawet wbrew woli rodziny); dociekliwość w badaniu i poznawaniu prawdy; pracowitość (był jednym z bardziej płodnych pisarzy średniowiecza); Jego żywa miłość do Boga i bliźnich; oraz przenikliwość myśli, która w efekcie przynosiła nowe i doniosłe rozwiązania w filozofii [23].

Bibliografia

Źródła

Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio, editio tertia*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986.

Sancti Thomae de Aquino, *Qaestiones disputatae de veritate*, [w:] *Corpus Thomisticum, St. Thomae de Aquino, Opera omnia*, Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. https://www.corpusthomisticum.org/qdv11.html [stan z dn. 24.01.2026].

[23] Na tę ostatnią z wymienionych umiejętności Akwinaty zwracała uwagę A. M. Goichon, opisując ją następująco: „jego geniusz wykorzystywał najprzeróżniejsze dane, zachowując zawsze przenikliwą głębię, tę miarę i ten intelektualny pokój, który pozwolił mu przejść przez wszystko nigdy nie będąc przeciągniętym". Zob. A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicennè et son influence en Europe médiévale*, Paris 1912, s. 121–122.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, [w:] *Corpus Thomisticum, St.Thomae de Aquino, Opera omnia*, Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. https://www.corpusthomisticum.org/qdv11.html [stan z dn. 24.01.2026].

Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, [w:] *Corpus Thomisticum, St.Thomae de Aquino, Opera omnia*, Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. https://www.corpusthomisticum.org/qdv11.html [stan z dn. 24.01.2026].

Św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane. De regno*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984.

Opracowania

Andrzejuk I., *Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 1/2012, s. 85–107.

Andrzejuk I., *Rola przyjaźni w wychowaniu człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae" 47(2011)2, s. 231–241.

Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008

Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997

Gogacz M., *Wstęp do tomizmu*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2024. Książka jest dostępna także w wersji internetowej: https://www.tomizm.org/wp–content/uploads/2024/12/wstep_do_tomizmu_EBOOK.pdf [stan z dn. 24.01.2026].

Goichon A. M., *La philosophie d'Avicennè et son influence en Europe médiévale*, Paris 1912.

Szudra–Barszcz A., *Tomasza z Akwinu koncepcja nauczyciela i jej aktualność na podstawie traktatu De Magistro*, [w:] *Metamorfozy filozofii wychowania: od antyku po współczesność*, red. S. Sztobryn, Łódź 2012, s. 71–82.

ETHICS IN THE SERVICE OF PEDAGOGY. ON EDUCATIONAL VIRTUES OF THOMAS AQUINAS

Summary

This article is an attempt to present the relationship between education and teaching in the spirit of St. Thomas Aquinas' philosophy. For Aquinas, God is the first and true teacher, because thanks to Him we have the ability to know the truth contained in the world of people and things. We can therefore learn on our own, discovering what is cognitively accessible to us and using our rational faculties, but we can also take advantage of the social dimension of human nature and teach each other. In such a situation, the educator or simply the teacher helps the student move from what they already know to new knowledge. The content of teaching should be truth. That is why wisdom becomes such an important skill in this relationship. In addition to wisdom, other virtues such as foresight, experience and instructiveness seem to be important. A teacher is like a doctor — a doctor does not heal directly, but supports the vital forces of the body so that it can recover on its own. A teacher supports the 'luminosity' of the student's mind. However, the system of virtues is a set of measures that help the student grow into truth–oriented thinking thanks to the benevolent presence of the educator. That is why friendship is so important in education, built on the very fact of the reality of both people, connected by the relationship of education and trust, which is the result of truthfulness.

Keywords: *education, teaching, virtues, Thomas Aquinas*

KS. TADEUSZ GUZ [1]

POJĘCIE PAŃSTWA U GEORGA WILHELMA FRIEDRICHA HEGLA A *PAIDEIA*

1. Słowo wstępne. 2. Dialektyka panteistyczna w miejsce realistycznej i chrześcijańskiej metafizyki. 3. Apersonalna „idea" Hegla w miejsce rzeczywistości Pana Boga chrześcijańskiego i człowieka jako podmiotu osobowego. 4. Zamiast Jezusa Chrystusa jako Boskiego Nauczyciela i Jego Magisterium ecclesiae — państwo pruskie (lub inne) jako najwyższy podmiot edukacji ludzkiej. 5. „Jednostkowy"Jezus i inny „jednostkowy" człowiek jako „części" — nie wyrażają w sobie samych „ducha", ponieważ „duch jest żywą jednością wielości". 6. „Moralna i religijna społeczność" i ich „stawanie się państwem". 7. „Państwo" niemieckie jako byt „ziemsko–boski" — przedmiotem kultu. 8. „Królestwo germańskie" — ostatecznym szlifem w drodze absolutu Hegla do swojej boskiej „samoświadomości". 9. Nikt i nic w idealizmie Hegla nie jest podmiotem — to tylko „przejściowa" kategoria systemowa. 10. „Nauka" a tym samym wszelka edukacja i wychowanie „mają tylko interes uświadomienia" intelektu boskiego o tym, kim lub czym jest on w sobie samym: nie człowiek, lecz sam „duch absolutny" podlega edukacji. 11. „Duch" jako „sprzeczność" i negacja etosu jako miary dobra — nie istnieje dobro absolutne. 12. Podsumowanie

Abstrakt

W poglądach na byt państwa i edukacji Hegel wychodzi z religijnych, subiektywistycznych, relatywistycznych, panteistycznych, monistycznych, deterministycznych oraz fatalistycznych przesłanek dialektycznej teologii i religii protestanckiej Marcina Lutra i reformacji w Niemczech. Jedynego jego zadania jako

[1] Prof. dr hab., filozof i teolog, Katolicki Uniwersytet Lubelski.

„filozofa" upatruje on w przetłumaczeniu „uczucia" i „wiary" Lutra na język pojęć filozoficznych. W historii filozofii i w ogóle myśli ogólnoludzkiej nikt rzetelniej i systematyczniej tego nie dokonał. A zatem w idealizmie absolutnym mamy do czynienia, jak się wyraża Martin Heidegger, ze „scholastyką protestancką", która wprawdzie byt państwa wstawia w miejsce Boga–Człowieka, Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza i nawet obiecuje doprowadzenie go w „królestwie germańskim" do szczytu rozwoju, to jednak obiektywnie patrząc, ten zasadniczo błędny mesjanizm okazuje się przyczyną jeszcze głębszego kryzysu i państwa, i filozofii wraz z pozostalymi naukami, nie mówiąc o zradykalizowaniu kryzysu we współczesnej edukacji intelektualnej i wychowaniu jako formacji prawno–moralnej postaw ludzkich. Nikomu nie trzeba przypominać prawdy o współuprzyczynowieniu przez system Heglowski nie tylko II wojny światowej, poprzez istotny wpływ na wytworzenie się dialektyki socjalizmu rasistowskiego III Rzeszy Niemieckiej, lecz także starego marksizmu–leninizmu, a obecnie globalnej i neomarksistowskiej rewolucji kulturowej, stawiającej kropkę nad i dialektyki Hegla, a mianowicie spotęgowanie wartości zasady podwójnej negacji w postaci postulatu totalnej anihilacji tego, co istnieje, tzn. także Bytu Boskiego, bytu osoby ludzkiej, bytu państwa a tym samym unicestwienia wszelkiej edukacji człowieka opartej na prawie naturalnym każdej osoby ludzkiej do prawdy i wychowania jej do dobra.

Słowa kluczowe: *Państwo, edukacja, wychowanie, idealizm absolutny, reformacja, zasada protestantyzmu, monizm, panteizm, relatywizm, determinizm, nihilizm, fatalizm, rewolucja, dialektyka*

1. Słowo wstępne

Eduard Gans w jego *Przedmowie* do pisma Hegla o jego filozofii prawa, państwa i tym samym o filozofii kształcenia i wychowania człowieka czy społeczeństwa zauważa, iż według Sokratejsko–Platońskiej *Republiki* i *Polityki* Arystotelesa, u podstaw życia ludzkiego w sensie jednostkowym i społecznym, czyli w państwie i polityce oraz w edukacji, stoi „prawo naturalne" [2], natomiast

[2] E. Gans, *Vorrede*, [w:] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*, t. 8, red. E. Gans, Berlin 1840, s. VII.

w idealistycznej myśli Hegla miejsce klasycznie rozumianego prawa naturalnego zajmuje „zasada protestantyzmu", którą Hegel wyprowadza z całkowicie subiektywistycznie określonego pojęcia „wiary w uczuciu" [3] Marcina Lutra. Jakie są tego skutki w rozumieniu bytu Boga i osoby ludzkiej, czyli metafizyki kształcenia i wychowania w myśli Hegla?

2. Dialektyka panteistyczna w miejsce realistycznej i chrześcijańskiej metafizyki [4]

Sięgnięcie przez Hegla po pryncypia dialektyki teologicznej Lutra oznacza, iż miejsce metafizycznie i logicznie rozumianych zasad i kategorii myślenia, czyli odrębności bytowych i zarazem tożsamych w sobie i dlatego zdolnych jako osoby rozumne i wolne do pełnej harmonii współistnienia Boga i człowieka, rodzica i dziecka oraz nauczyciela i ucznia w filozofii realistycznej i chrześcijańskiej, zajmuje dialektyka protestancko–idealistyczna z naczelną zasadą usprzecznionego panteizmu jako Boskiej „całości" złożonej z „części", na którą z konieczności składają się bytowo w dialektyczną „złożoność" Bóg i człowiek, a to znaczy także i diabeł jako najtragiczniejszy negator Absolutu, co czyni nie tylko filozoficzną, lecz nade wszystko chrześcijańską, w sensie katolickim, naukę o wychowaniu sprzeczną w sobie, tzn. respektującą współistnienie i co więcej współzależność bytową Boga i diabła, prawdy i kłamstwa, dobra i zła, prawa i bezprawia, sprawiedliwości i niesprawiedliwości w procesie kształcenia i wychowania osoby ludzkiej, którą Hegel całkowicie eliminuje z rzeczywistości jako nietykalną i przeznaczoną do nieśmiertelności tożsamość, a pozostawia ją jedynie jako dialektyczną „część całości", którą stanowi w jego ideologii „duch absolutny", urzeczywistniający się właśnie poprzez człowieka

[3] G.W.F. Hegel, *Vorrede*, dz. cyt., t. 20; tenże, *Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe* red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 7, [w:] *Schriftenreihe: Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 607, Frankfurt a.M. 1989, s. 27: „Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist".

[4] Por. T. Guz, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, [w:] *Moral, Anthropologie, Ethik*, red. M. Balkenohl, t. 3, Frankfurt a.M. 1998.

ze swojej boskiej nieświadomości do absolutnej samoświadomości, co oznacza istotową destrukcję bytowości ludzkiej w jej substancjalności do bycia li tylko „przypadłością" jego koncepcji absolutu: „Myślenie człowieka o nim samym jest myśleniem boga o nim samym". Dlatego w *Fenomenologii ducha* Hegel opisuje walkę „pana i niewolnika" [5], aby dobitnie zilustrować nasz ludzki status bytowy jako przypadłościowy w relacji do boskiego i tylko „prymitywny rozum" pojmuje byt Boski i ludzki jako tożsame w sobie i tym samym jako odrębne względem siebie nawzajem, ale jego „dialektyczny" intelekt nakazuje dokonać substancjalnej kasacji człowieka, aby, pozostając w swojej naturalnej tożsamości, nie stał się przeszkodą w ewolucji swojego „pana" ku pełni boskiej świadomości, dla którego nasza ludzka świadomość jest tylko i niczym więcej aniżeli etapem w jego boskim samorozwoju. Człowiek nie jest tutaj rozumiany jako cel sam w sobie, lecz jako środek do celu, którym jest wydoskonalanie się bytowe oraz każdego innego typu samego „ducha absolutnego". Rzekome wywyższenie człowieka przez Hegla staje się dla tego pierwszego tragedią utraty podmiotowości, która w katolickiej koncepcji edukacji jest jej bezwzględnym warunkiem. Kto zatem zadecyduje o kryteriach formacji umysłu, woli i pamięci duchowej człowieka panteistycznego, czyli jako „części" bóstwa?

3. Apersonalna „idea" Hegla w miejsce rzeczywistości Pana Boga chrześcijańskiego i człowieka jako podmiotu osobowego

Hegel twierdzi, iż miejsce realnego bytu Pana Boga jako najwyższego Prawodawcy w postaci naturalnego prawa każdego realnego państwa jako ludzkiego ustawodawcy czy również każdej osoby ludzkiej jako realnego podmiotu prawa, zajmuje w jego idealizmie byt „idei" i dlatego jego „filozoficzna nauka o prawie ma ideę prawa, pojęcie prawa i jego urzeczywistnienie za przedmiot". Ten pogląd Hegla wynika z zamiany natury filozofii jako nauki o poznaniu przez filozofa i innych uczonych istniejącej poza ich podmiotem rzeczywistości na „filozofię,

[5] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe pod red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, t. 3, [w:] Schriftenreihe: Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft, t. 603, Frankfurt a.M. 1989, s. 145–155.

która ma do czynienia z ideami" a nie z tworzeniem „abstrakcyjnych pojęć rozumu" [6] z realnie istniejących bytów. Te ostatnie są w idealizmie Hegla traktowane jako istotowo subiektywistyczne projekcje sprotestantyzowanej myśli filozoficzno–teologicznej Marcina Lutra, który, wraz ze swoim światopoglądem panteistycznym, staje się najważniejszym kryterium intelektualnym w sensie metafizyczno–ontologicznym a następnie teoriopoznawczym. O tym, jakim Bytem jest Pan Bóg objawiony w Panu Jezusie z Nazaretu, decyduje według filozofii katolickiego chrześcijaństwa On sam w Sobie jako wiecznie Istniejący, realnie i obiektywnie poza naszym poznającym umysłem, i tym samym absolutnie niezależny od nas, ludzi, ani też od jakiegokolwiek innego bytu jako stworzonego. Adekwatnym jest w tym miejscu wyrażenie św. Tomasza z Akwinu w odniesieniu do bytu Absolutu: *ENS REALISSIMUM*. U Hegla jest to zasadniczo zakwestionowane na gruncie relatywistycznych przesłanek protestantyzmu i dlatego człowiek jako osobowy *ens creationis*, pojęty jest jako „część" „ducha absolutnego" w sensie „nieskończonego podziału" [7], którego finalną misją bytową jest dopomóc „bogu" Hegla w samourzeczywistnianiu się jego jako absolutu w kierunku pełni doskonałości. A zatem to nie chrześcijański Bóg jako doskonały w Sobie odwiecznie jest prawdziwym i doskonałym Kreatorem powołującym „ex nihilo" doskonałych ludzi do realnego istnienia oraz do prawno–moralnej i każdej innej doskonałości, lecz istotowo niedoskonały „bóg" Heglowski, złożony wewnętrznie ze stworzenia jako jego bytowej natury, w przejściu przez tzw. „stworzenie", czyli jego dialektyczną samobiektywizację, dochodzi do samopojednania siebie samego, ale za cenę unicestwienia stworzeń, czyli za cenę śmierci człowieka, nie będącej bynajmniej skutkiem biblijnie opisanego grzechu pierworodnego, lecz wewnętrzną koniecznością samego bytu „boga" Hegla, który jest w stałym procesie od nieświadomości i tym samym braku samoświadomości absolutnej do jej pozyskania, ale poprzez dialektyczny proces „wiecznego umierania i powstawania", tj. „ewolucję idei boga". Tak oto Hegel, a przed nim, historycznie i merytorycznie Marcin Luter, dokonuje zamiany klasycznie i po chrześcijańsku rozumianego Boga objawienia Starego i Nowego Testamentu w sensie *ENS PER SE SUBSISTENS* na byt–proces,

---

[6] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts... Suhrkamp...*, s. 29.

[7] G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 1, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 601, Frankfurt a.M. 1990, s. 374.

w którym dialektycznie sprzężone są i tym samym wzajemnie warunkujące się nie tylko bytowo, lecz i pod każdym innym względem: byt i niebyt, prawda i kłamstwo, dobro i zło, prawo i bezprawie, czyli bóg i człowiek, i anioł, i diabeł, i fauna, i flora i wszystko, co istnieje jako materia nieożywiona, a ostatecznie nawet życie i śmierć, ponieważ „prawdą bytu jest stawanie się" [8], tj. proces. Hegel dodaje, że „nigdzie nie istnieje coś w Niebie i na ziemi, co nie zawierałoby w sobie obydwojga: bytu i nicości" [9]. Jakie skutki ma ten pogląd Hegla dla rozumienia *paidei*, w której dokonuje się zamiana prawdziwego poznania Boga jako wiecznie Świętego na permanentnie potrzebujący wydoskonalenia bóg–„świat", z osłabionym lub istotowo upadłym wskutek zła człowiekiem jako osobą, pomijając nawet realnie istniejących upadłych, ale mających wpływ na ludzi, aniołów?

4. Zamiast Jezusa Chrystusa jako Boskiego Nauczyciela i Jego Magisterium ecclesiae — państwo pruskie (lub inne) jako najwyższy podmiot edukacji ludzkiej

Katolicka nauka o kształceniu i wychowaniu osoby ludzkiej, oparta na genialnych fundamentach grecko–rzymskiej *paidei*, ale w jej wewnętrznej aporetyce skorygowana przez Pana Jezusa z Nazaretu jako Nauczyciela *par excellence* i Jego Kolegium Apostołów jako Urząd Nauczycielski Kościoła Chrystusowego, poddana jest w idealistycznie pojętej edukacji Hegla kontradyktoryjnej opozycji. Dlaczego?

Otóż Hegel chwali Lutra za to, iż wraz z jego „reformacją wystąpiła główna rewolucja" [10] całych dziejów świata, której przejawem jest m.in. rewolucja francuska, ponieważ „filozofowie francuscy" jako jej duchowi inspiratorzy „dokonali

---

[8] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 16, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 616, Frankfurt a.M. 1990, s. 159.

[9] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. I: *Die objektive Logik*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 5, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 605, Frankfurt a.M. 1990, s. 86.

[10] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 20, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 620, Frankfurt a.M. 1986, s. 49.

luterańskiej reformacji w nieco innej postaci" [11]. A punktem kardynalnym tych rewolucji jest fakt wystąpienia Marcina Lutra i „przywłaszczenia sobie" przez jego „własnego ducha dla siebie samego tego, co Wieczne" [12]. Nie Jezus z Nazaretu, jako prawdziwy Bóg i zarazem prawdziwy Człowiek, jest Nauczycielem i wraz z Jego nauką Ewangelii, którą udowodnił Boskimi aktami w postaci cudów, do dokonania których sam człowiek, sam z siebie samego w swej ludzkiej naturze, nigdy nie jest zdolny, wytycza drogi myślenia i moralności, tj. także kształcenia i wychowania, lecz tym nowym nauczycielem staje się — po Lutrze — ludzki i całkowicie subiektywistyczny oraz relatywistyczny „intelekt" [13] filozofa Hegla, nazywany również „sędzią" tego, co prawdziwe, prawe, dobre *etc*. Słowa Ewangelii Janowej o wcielonym Logosie, czyli Bogu i Człowieku w Chrystusie Panu, jako Prawdzie Boskiej i ludzkiej, ten niemiecki idealista redukuje do „łudzącego pozoru sądów", czyli zdań, które nie wyrażają prawdy: „Na początku było Słowo, Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo, w Nim było Życie" [14]. Problem Hegla polega na tym, że matryca panteistyczna, przyjęta bezkrytycznie od reformacji Lutra, zmusza go do akceptacji historycznego Jezusa z Nazaretu jako kogoś li tylko „pojedyńczego, ograniczonego jako przeciwstawnego" i ostatecznie „martwego" i jako takiego, będącego „częścią" lub „gałęzią nieskończonego drzewa życia" [15], czyli nie będącego Prawdą, lecz taką samą częścią prawdy jak każdy inny człowiek, z tą różnicą, że w Jezusie z Nazaretu ten rozwijający się ewolucjonistycznie „duch absolutny" po raz pierwszy uzyskuje świadomość swojej boskości. Ale za tą myślą idealistyczną ukrywa się kasacja Jezusa jako odwiecznego Syna Bożego, drugiej Osoby Boskiej w Trójcy Świętej i kasacja Jego ludzkiej natury — również jako doskonałej. To oznacza dla sfery edukacji definitywną utratę Bytu Jezusa jako Nauczyciela i Jego Bosko–Człowieczego autorytetu intelektualno–moralnego dla kształcenia i wychowania osób ludzkich a jego miejsce ośmiela się zająć ideologia Hegla, która wyrosła z protestantyzmu.

Z powyższych racji, „nauka Chrystusa" utożsamiana jest w myśli dialektycznej Hegla z „pozytywną wiarą sekciarską" i „pozytywną nauką o cnocie", ale jako taka musi być ostatecznie „usuniętą". Dlaczego? Ponieważ to, co jest dla „jakiejś

---

11 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III..., s. 305.

12 Tamże, s. 63.

13 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*..., s. 124.

14 Tamże, s. 373.

15 Tamże, s. 374.

społeczności", jak np. katolicki Kościół Chrystusowy, „możliwe do zastosowania, niesprawiedliwym jest w państwie" [16]. „Tajemnice, niepojęte dogmaty nie [są] możliwe do wyobrażenia przez intelekt lub rozum — ponieważ są one po prostu niepojęte —, także dla fantazji, dla której są one całkowicie sprzeczne w sobie", a tym samym należy z nich „całkowicie zrezygnować" z racji na ich „nieprzydatność" [17]. Od tej pory nie wspólnota Kościoła Chrystusowego wraz z Kolegium Apostołów na czele ma stać się motorem edukacji, lecz państwo z luterańsko–heglowskim światopoglądem, ponieważ „nauka Lutra" uznana jest przez Hegla jako „luteranina" za „prawdziwą" i za takąż samą „uznana jest ze strony" jego całkowicie sprotestantyzowanej „filozofii" [18].

Ten sam negatywny los i z racji przyjęcia protestantyzmu za „prawdziwą" „naukę" podzielają w idealizmie dialektycznym Hegla „przykazania Chrystusa", które są tak dalece według niego niedorzeczne, że „gdyby państwo wprowadziło" je „dzisiaj w samego siebie..., rozpadłoby się wkrótce samo" [19]. Tylko „dziecinny duch" postrzega czy wierzy w Boga jako „mocnego Pana" i „Władcę", który potrzebuje naszych ludzkich „ofiar — modlitwy i pokuty". W przeciwieństwie do niego, „intelekt" dialektyczny klasyfikuje to jako „prymitywne i śmieszne", a nawet „często godne pogardy" [20]. Podobnie rzecz ma się w myśli Hegla z „publicznie autoryzowaną wiarą" przez Urząd Nauczycielski Kościoła i z praktykami jak np. „słuchaniem Mszy i kramem odpustowym" [21]. Według Hegla, „takie nauki muszą więc być odrzucone przez intelekt", tworzący podstawy pod „ekonomię całego państwa" [22] na sposób dialektycznego dziedzictwa reformacji Marcina Lutra jako antykościoła, który swoją religię zredukował, jak słusznie zauważa Hegel, do bycia li tylko „środkiem" dla „państwa" [23], a nie najwyższym kryterium dla naszego ludzkiego myślenia, języka i działania w ogóle z bytem państwa

16 Tamże, s. 124.

17 Tamże, s. 74.

18 G.W.F. Hegel, *Berliner Schriften 1818–1831*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 11, [w:] Schriftenreihe: Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft, t. 611, Frankfurt a.M. 1986, s. 69.

19 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*..., s. 61.

20 Tamże, s. 55.

21 Tamże, s. 76.

22 Tamże, s. 77.

23 Tamże, s. 137; por. tamże, s. 148, gdzie Hegel pisze o „podporządkowaniu się [...] kościoła protestanckiego państwu".

i prawa włącznie, czyli także dla intelektualnej edukacji i moralnej formacji człowieka. Powstaje więc pytanie, kim, względnie czym jest w takim razie w ideologii Hegla „duch" jako najważniejsze źródło bytowe nauki w ogóle?

5. „Jednostkowy" Jezus i inny „jednostkowy" człowiek jako „części" — nie wyrażają w sobie samych „ducha", ponieważ „duch jest żywą jednością wielości"

Hegel definiuje najpierw „człowieka" jako „indywidualne życie" i jako takie jest „czymś innym aniżeli wszystkie elementy" „nieskończoności innego życia poza nim". Czyżby jednak Hegel ugiął się przed substancjalną tożsamością każdego człowieka jako indywiduum? Nic z takich nadziei na podmiotowość osób ludzkich na ma realnie obecnego w systemie idealizmu absolutnego, ponieważ Hegel wyjaśnia, iż człowiek „jest o tyle indywidualnym życiem, o ile on jest jedno ze wszystkimi elementami, z wszelką nieskończonością życia poza nim; — on jest tylko, o ile całość życia jest podzielona, on jedną częścią, wszystko pozostałe pozostałą częścią". Taka struktura bytu jest według Hegla „założona" [24] na gruncie ideologii Lutra, pojmującego Boga chrześcijańskiego na taki sam panteistyczny sposób jako sumy bytu bosko–światowego i jako takiego złożonego ze wszystkiego, co istnieje jako li tylko całość swoich części i nic więcej. Tylko na płszczyźnie „refleksji" mamy do czynienia „z relacją i podziałem, z pojedyńczym, w sobie istniejącym i ogólnym" [25], czyli ze „sprzecznością", ale dopiero na płaszczyźnie intelektu Hegel obiecuje, przynajmniej przejściowe, przezwyciężenie tej dialektyki ograniczoności i jednostronności czy nawet sprzeczności w rzeczywistości Boga chrześcijańskiego i ludzi oraz pozostałego świata. Polega ono na „wyniesieniu człowieka", ale nie, jak twierdzi doktryna katolickiego chrześcijaństwa, od „skończonego do Nieskończonego" w ich ludzkiej i Boskiej tożsamości, lecz wprost przeciwnie, od „skończonego życia do nieskończonego życia" w interpretacji religii protestanckiej, gdzie bóstwo i człowieczeństwo oraz pozostałe byty są częściami „wielości". Tak pojęte „nieskończone życie" Hegel nazywa „duchem", będącym nie Bytem–Pełnią,

[24] Tamże, s. 420.

[25] Tamże, s. 420.

lecz stającym się permanentnie rezultatem, czyli procesem i jako taki jest tenże dialektyczny duch „żywą jednością wielości", w której nic nie posiada swojej tożsamości, bo wtedy ta Heglowska „wielość" byłaby „podzieloną, martwą, po prostu wielością" [26] pozbawioną życia, a przecież Hegel dąży do dialektycznej jedności wszystkiego we wszystkim i do dialektycznie pojętego życia jako jedności sprzeczności: bytu i niebytu; Boga, człowieka i świata; życia i śmierci, prawdy i kłamstwa, dobra i zła, piękna i brzydoty. „Rozum" klasycznie myślący zatrzymuje się na etapie „refleksji" i punktowo np. w jednostkowym Chrystusie Jezusie „adoruje Boga" [27] i bierze Go tym samym za wzór dla swojego myślenia i postawy moralnej, jako najwyższego Nauczyciela i wcielonej w postać ludzką Prawdy Bożej. Ale to jest prymitywne zachowanie klasycznej edukacji. Dlaczego? Ponieważ jej „myślenie" zawiera w sobie „niemyślenie" i dzieli „abstrakcyjnie" rzeczywistość na to, co „myślące i pomyślane", co musi, według Hegla, zostać przezwyciężone, aby osiągnąć szczyt nauki, czyli dialektyczną jedność wszystkiego, co istnieje, w jednym, czyli w „duchu absolutnym". Tego można dokonać w idealizmie Hegla przez „porzucenie religii" i tym samym teologii, naturalnie nauczanych po katolicku, „przez filozofię", która gwarantuje wejście w sferę poznania intelektu i tym samym „wyniesienie do Nieskończonego" [28], tj. wejście człowieka w najintymniejszą sferę boskości jako takiej, którą to każdy człowiek, jako jej „cześć", tak czy inaczej zawsze już jest, ale na różne sposoby w procesie bytowania, poznania i działania. Na takiej oto drodze, jak podkreśla Hegel, to, „co Luter rozpoczął w umyśle, to jest tym samym, co ogólne" i do czego właśnie dochodzi Hegel, w którego „myśli zanika wszelka treść" [29] teologii, religii i wiary protestanckiej, co oznacza, iż najważniejszym wyznacznikiem, kryterium, normą dla nowej edukacji i formacji moralnej ludzkości staje się właśnie dialektyczny idealizm Hegla i jako taki staje się on również fundamentem samego bytu państwa i prawa.

[26] Tamże, s. 421.

[27] Tamże, s. 422.

[28] Tamże, s. 422–423.

[29] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III…, s. 292.

6. „Moralna i religijna społeczność" i ich „stawanie się państwem"[30]

Żadna społeczność, począwszy od małżeństwa, rodziny, a skończywszy na Kościele nie może w idealizmie Hegla liczyć na swoją nietykalną tożsamość, bo żaden byt, z Panem Bogiem chrześcijańskim włącznie, nie ma do niej prawa. W procesie, któremu podlega nawet i sam Boski byt, wszystko jest płynne, ale państwo w hierarchii ontologicznej uzyskuje swój najdoskonalszy status bytowy, czyli jest najdoskonalszym wcieleniem „ducha absolutnego": „Jeżeli więc zasadą państwa jest całkowita całość, to niemożliwym jest, aby kościół i państwo byli czymś różnym" [31]. Teza Hegla brzmi bardzo jasno: „Państwo nie potrzebuje kościoła" [32], ponieważ posługiwał się on „starą logiką", „naturalną teologią" [33] o istnieniu doskonałego Boga czy „masą pojęć", które „wymagają przekształcenia, adekwatnego obecnemu stanowisku filozofii", zrywającą jako „transcendentalna", tj. idealistyczna „filozofia" i zarazem jako „sceptyczna metafizyka", radykalnie z „dotychczasową nauką" [34] w sensie metafizyczno–logiczno–chrześcijańskim, czyli z katolicką interpretacją rzeczywistości, której szczytową postać w historii nauki światowej wypracowała średniowieczna scholastyka ze św. Tomaszem z Akwinu na czele jako *philosophia perennis*. Hegel ilustruje tę zasadniczą zmianę w jego rozumieniu nauki współczesnej i nowożytnej na przykładzie fragmentu listu filozofa Jacobiego do Fichtego. Otóż Jacobi twierdzi w nim: „Bóg jest i jest poza mną, żywą, dla siebie istniejącą Istotą albo ja jestem Bogiem. Nie istnieje nic trzeciego", ale to jest według niemieckiego idealisty absolutnego „zasada rozumu starej logiki", którą należy „odrzucić" i to jest „główna zasługa Jacobiego" [35]. Hegel wie, jak ją systematycznie rozwinąć dla usprzecznienia wszystkiego, co istnieje, z Bogiem objawionym włącznie. Stąd jego postać dialektyki protestanckiej, którą państwo ma za zadanie rozwijać i aplikować na każdym etapie jego rozwoju jako absolutu.

---

30 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*..., s. 134.

31 Tamże, s. 444.

32 Tamże, s. 479.

33 G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 4, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 604, Frankfurt a.M. 1986, s. 424.

34 G.W.F. Hegel, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817..., s. 421–424.

35 Tamże, s. 458–459.

7. „Państwo" niemieckie jako byt „ziemsko–boski" [36] — przedmiotem kultu

Jak już powyżej zostało zasygnalizowane, Hegel w miejsce osobowego Mesjasza Pańskiego, czyli Osoby Boskiej Syna Bożego, który stał się prawdziwym Człowiekiem, wprowadza systemowo bytowość ostatecznie po protestancku określonego państwa, dla którego Hegel oczekuje, z konieczności, należnej „czci" [37]. Ten niemiecki idealista twierdzi w innym miejscu swoich pism, iż „państwo jest boską wolą" i jako takie „rozwijającym się do rzeczywistego świata duchem" [38] absolutnym, który w ramach swojego „rozwoju" „przedstawia jego momenty swojej świadomości" [39]. Następnie musi się on jeszcze dalej rozwijać ku „samoświadomości", czyli ku „rzeczywistości intelektu", co nakazuje jej wyjść poza „religię", która przedstawia „prawdę" tylko jako „uczucie i wyobrażenie", natomiast „nauka" [40] jest „wolnym i pojęciowym poznaniem tej prawdy". A to oznacza, iż właśnie w państwie jako „królestwie... idei" dochodzi do pojednania rozdzielanego w procesie rozwoju ducha absolutnego „istnienia Nieba" i „ziemskiej doczesności" [41]. „Punktem zwrotnym" w historii świata, którą rozpoczął „naród izraelski", „jest nieskończona pozytywność", czyli „zasada jedności boskiej i ludzkiej natury" „przekazana zasadzie nordyckiej narodów germańskich", która ma „doprowadzić" ducha absolutnego do „pojednania objawiającej się obiektywnej prawdy we wnętrzu samoświadomości i podmiotowości" Niemców, będących jako „germańskie królestwo" [42], czyli jako państwo niemieckie, najdoskonalszym „objawieniem" samego bóstwa, któremu należy się najwyższy hołd, a nawet liturgiczny kult, ponieważ w germańskie dochodzi, według Hegla, do „powrotu ducha" boskiego „z nieskończonego przeciwieństwa" do bycia „prawdą jako myśl", względnie jako idea, która ma „wytworzyć i wiedzieć" „świat jako prawną rzeczywistość" [43], czyli jako *ordo*

---

36 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts... Suhrkamp...*, s. 434.

37 Tamże.

38 Tamże, s. 417.

39 Tamże, s. 429.

40 Tamże, s. 512.

41 Tamże.

42 Tamże, s. 511.

43 Tamże, s. 509.

entis lub uporządkowany byt. Bóg objawiony w Chrystusie czy Niemcy decydują teraz o kształcie intelektu i jego owocu poznania w postaci prawdy?

8. „Królestwo germańskie" — ostatecznym szlifem w drodze absolutu Hegla do swojej boskiej „samoświadomości"

Skoro „duch absolutny" w idealizmie absolutnym jest w stałym procesie stawania się coraz bardziej duchem w sensie swojej świadomości bycia absolutem i samoświadomości tego, że on jest „sobą" jako absolut, to potrzebuje on koniecznie, według Hegla, urzeczywistniania się jako „absolutna ogólność" i tym samym jako „idea" wszystkich „konkretnych idei", czyli konkretnych „duchów narodów", o których „prawdzie" decyduje naturalnie sam duch boski, będący „ich prawdą i określeniem". A zatem konkretny człowiek, konkretny naród i cała wspólnota narodów nie są podmiotami w sobie, czyli nie stanowią prawdy np. bytowej o sobie samych, lecz są one tylko „częściami" tej wielkiej i ostatecznie jedynej „idei", którą Hegel określa pojęciem „ducha absolutnego", utożsamianego w tym systemie z „duchem świata, wokół którego tronu" stoją te konkretne „duchy narodowe" jako „wykonawcy jego urzeczywistnienia się i jako świadkowie, i ozdoby jego chwały" [44]. Bo poszczególni ludzie i poszczególne narody na żadnym etapie swojego istnienia w historii świata nie są podmiotami, lecz tylko instrumentami w samorozwoju tak pojętego absolutu, który stale jest niedoskonały i dlatego musi dążyć stale do doskonałości, aby dopiero w tym procesie uzyskać stosowny poziom świadomości i samoświadomości. To oznacza w sensie edukacyjnym, że bóg Heglowski, który nawet dla poganina Sokratesa jest absolutną doskonałością, musi się tutaj rozwijać na podstawie wiedzy, którą dostarcza mu każdy człowiek i każdy naród, aby doprowadzić „ducha absolutnego" do wiedzy o świecie i o sobie samym, której on pierwotnie i sam ze siebie samego wiecznie nie posiada. Jakiż to absurd intelektualny, aby stawiać tezę wprawdzie o istnieniu boga, ale jednocześnie tak ją zasadniczo zrelatywizować w sensie metafizycznym, ontologicznym i teoriopoznawczym. Edukacja w takim razie uzyskuje zupełnie odmienny kształt, bo bytowo i intelektualnie ma się pozwolić kształcić, począwszy od wystąpienia Hegla i jego

[44] Tamże, s. 508–509.

idealizmu absolutnego, sam Pan Bóg obajwienia chrześcijańskiego, bo tego typu ambicje intelektualne posiadają właśnie Luter i Hegel.

Ten ostatni nie ukrywa wcale, że pojmuje zwieńczenie tego procesu w samym bóstwie oraz w jego procesie uzyskania swojej boskiej samoświadomości, tj. do „przyjścia do samego siebie" jako „ducha", który „absolutnie wie o sobie samym", dopiero na etapie istnienia „królestwa germańskiego", doprowadzającego ducha boskiego do jego „zadomowienia się" w sobie samym oraz do „pojednania się" [45] ze sobą samym poprzez zniesienie wszystkich konkretnych bytowości, jak: człowiek, małżeństwo, rodzina, naród, ludzkość *etc*. w siebie samego, ponieważ prawda o nich jest taka, że one wszystkie są, według Hegla, li tylko częściami bytowymi i instrumentami poznawczymi w ręku „ducha absolutnego" w jego „samoświadomej intelektualności". Również takie cnoty jak: „wiara, miłość i nadzieja" jako, według Hegla, same w sobie niedoskonałe, wymagają przetransponowania ich z płaszczyzny prymitywnej racjonalności, względnie z wyobcowania w sferze zmysłowości i wyobrażeń, do sfery ściśle duchowej, czyli do „samoświadomości" [46] „absolutnego ducha" Hegla. To oznacza, iż nawet obiektywnie patrząc w świetle doktryny i katolickiej filozofii chrześcijańskiej Boskie dary w postaci doskonałej wiary jako wlanych prawd przez Ducha Świętego w nasz ludzki rozum, czy wlanej nadziei w naszą duchową pamięć oraz wlanej miłości Boskiej w naszą duchową wolną wolę, muszą być przez idealizm Hegla przeformowane jego ideologią sprotestantyzowanej filozofii i rzekomo tym samym dopiero doprowadzą duchowość samego Boga obajwionego w Chrystusie do Jego samoświadomości i samowiedzy jako Boga. Herezja gnozy doprowadzona jest tutaj do szczytu swojego absurdu. Czy istnieje zatem w systemie całkowicie subiektywistycznym i zarazem totalnie relatywistycznym Hegla jakikolwiek podmiot edukacyjny jako doskonały?

[45] Tamże, s. 509.

[46] Tamże, s. 511.

9. Nikt i nic w idealizmie Hegla nie jest podmiotem — to tylko „przejściowa" kategoria systemowa

Paideia w sensie klasycznej filozofii antyczno–chrześcijańskiej bazuje na pojęciu podmiotu, odkrytego wprawdzie przez Arystotelesa, ale wydoskonalonego w sensie poznania osoby w nauce katolickiego chrześcijaństwa: jeden Podmiot, czyli Pan Bóg jako jeden, co do swojej Boskiej natury i zarazem Trójosobowy, co do Podmiotu tejże Boskości, czyli: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty oraz każdy drugi człowiek jako osoba ludzka — także określona słusznie w tradycji filozofii edukacyjnej jako podmiot swojej ludzkiej natury, zdeterminowanej głównie przez osobowego ducha i duszę ludzką z trzema duchowymi władzami: rozumu, pamięci i wolnej woli. Czy Hegel respektuje taką strukturę bytową Osobowego Boga i wprawdzie przez Boga Stworzyciela stworzonego, ale również bytowo odrębnego od Boga osobowego człowieka?

W żadnym wypadku. Otóż on przyznaje wprawdzie, że człowiek jest „myślący" i obdarzony „wolną wolą", ale podkreśla przy tym, że „nie należy sobie tego wyobrazić w ten sposób, że człowiek jest z jednej strony myślący z drugiej zaś strony wolny i że on w jednej kieszeni ma myślenie a w drugiej chcenie, ponieważ to byłoby pustym wyobrażeniem", czyli bezwartościowym. I dodaje: „To nie są dwie władze, lecz wola jest szczególnym sposobem myślenia" [47]. To jest postawa monistyczna, nawiązująca zresztą do zanegowania prawdy o wolnej woli człowieka i o jego byciu osobą przez Marcina Lutra w jego piśmie: *De servo arbitrio*, czyli *O zniewolonej woli*. W nim Luter definiuje człowieka jako „zwierzę pociągowe", czyli całkowicie uprzedmiotawia osobę ludzką z racji na fakt odmowy Osobom Boskim również Ich statusu Osobowego. Hegel przyznaje przejściowo „myślenie" człowiekowi, ale to ludzkie myślenie nie jest jego wyłącznie podmiotowym myśleniem, bo w systemie Hegla nie ma miejsca na człowieka jako odrębny podmiot, obok przynajmniej przejściowo istniejącego „podmiotu" „ducha absolutnego", co Hegel opisuje następującymi słowami: „Ten", czyli np. człowiek, „jest duchem z mojego ducha". U Hegla nie ma miejsca na drugiego ducha podmiotowego, ponieważ, jak on sam się wyraża, „jeżeli ja powiem ja, to zatracam w tym każdą konkretność", czyli np. ducha tego konkretnego człowieka, czy drugiego itd., a pozostaje w istnieniu jedynie

[47] Tamże, s. 46–47.

to „ja”[48] boga Heglowskiego i to w pełni swojej bytowości przecież uzależnione ontologicznie od tych poszczególnych „ja” ludzi i aniołów, tworzących sumę boskiego bytu „ja”. On zdaje sobie w pełni sprawę ze skutków takiego myślenia, że oznacza ono, jak się dosłownie wyraża, „samobójstwo”, tzn. targnięcie się na własny i konkretny byt i to w imię powyższego myślenia dialektycznego, którego przejściowym elementem przypadłościowym jest właśnie „człowiek” jako „czyste myślenie siebie samego”[49], które przecież zawsze, ale to bez wyjątku, jest myśleniem absolutu o nim samym, stąd ta dialektyczna konieczność *suicidu*, czyli radykalnego zaprzeczenia własnej podmotowości osobowej ludzkiej na rzecz ewolucjonistycznie pojętej podmiotowości boskiej. Czemu ma zatem służyć nauka i edukacja oraz formacja moralna człowieka w ogóle?

10. „Nauka” a tym samym wszelka edukacja i wychowanie „mają tylko interes uświadomienia”[50] intelektu boskiego o tym, kim lub czym jest on w sobie samym: nie człowiek, lecz sam „duch absolutny” podlega edukacji

Bóg Hegla nie posiada pierwotnie wiedzy o sobie samym i dlatego człowiek–filozof, w szczególności sam Hegel, ma jemu w tym procesie dopomóc i to nie jakby z zewnątrz bytu boskiego, lecz z samego jego wnętrza. Stąd nie zadziwia nas przy tym pogląd Hegla o „dialektyce” jako „metodzie”, że „nie jest ona zewnętrznym czynem podmiotowego myślenia, lecz własną duszą treści” tego, czym jest bytowo „duch absolutny”. Nauka filozofii oraz inne nauki doprowadzają w idealizmie Hegla boskość do bycia w pełni duchem, czyli do uzyskania swojej boskiej świadomości i samoświadomości tego, że ten „duch świata” jest *de facto* boskim „duchem w jego wolności, najwyższym szczytem samoświadomego intelektu, który daje sobie rzeczywistość i wytwarza istniejący świat”[51] jako przecież jego własne wnętrze, uzewnętrznione tylko chwilowo w celach rozwoju własnego poznania absolutnego, które w bogu Heglowskim jest zasadniczo zbrakowane. Z tej racji, głównym celem nauki

[48] Tamże, s. 47.

[49] Tamże, s. 51.

[50] Tamże, s. 85.

[51] Tamże, s. 84.

nie jest doprowadzenie niewiedzącego i niewychowanego prawno–moralnie człowieka do poznania prawdy i dobra oraz do ich realizacji w myśli, słowie i czynie, lecz ma być ona instrumentem w edukacji absolutu Hegla, który ma stawać się „coraz bogatszym", aż do jego „określenia jako najbogatszego" [52] w sensie definitywnego poznania siebie samego, do czego tenże absolut nigdy nie dochodzi i to z racji na przyjęte przez niego *a priori* przesłanki systemowe o nierozdzielności dialektycznej bytu i niebytu, prawdy i kłamstwa, dobra i zła w „duchu absolutnym". I Hegel jest tego problemu w pełni świadomy, ponieważ sam z siebie stawia pytanie: „Dlaczego nie rozpoczynamy z Najwyższym", czyli Bogiem jako „Prawdziwym" i daje następującą odpowiedź: „...ponieważ my chcemy widzieć prawdziwe jako rezultat" dialektycznego procesu sprzężenia tego, co „prawdziwe" z tym, co „nieprawdziwe" [53]. Powiedzenie w dialektyce Hegla, że Bóg jest Prawdą, jest czymś jednostronnym, bowiem w jego systemie prawda zawsze, ale to zawsze, pojęta jest kontradyktoryjnie, jak zresztą wszystko pozostałe, tzn. że prawda wprawdzie istnieje, ale zawsze ze swoją kontradyktoryjną opozycją, czyli z kłamstwem i fałszem. Nie istnieje zatem w myśli tego idealisty Prawda Boska czy prawda ziemska jako prawda. Powstaje w konsekwencji pytanie o postępowanie w sensie prawno–moralnym, kto zatem ma być poddany wychowaniu, które w klasycznej edukacji ma za cel dopasowanie się postawy człowieka do obowiązującego etosu jako miary dobra i to w szczególności do Dobra absolutnego? Innymi słowy, czy człowiek, czy może bóg Hegla ma stać się przedmiotem wychowania?

11. „Duch" jako „sprzeczność" i negacja etosu jako miary dobra — nie istnieje dobro absolutne

Klasyczna nauka o wychowaniu wychodzi z prawdy o istnieniu Pana Boga, objawionego w Panu Jezusie Chrystusie, jako Dobra absolutnego i tym samym jako absolutnej Miary i zarazem Wzoru tego, co dobre, dla każdego człowieka, który potrzebuje wychowania, z racji na fakt posiadania zapoczątkowanej, czyli uprzyczynowionej bytowości. Bóg, jako wieczny Byt, jest wiecznym *Ordo*

[52] Tamże, s. 86.

[53] Tamże, s. 86–87.

i dlatego byłoby niedorzecznością każego typu, gdyby ktoś postawił tezę o konieczności wychowywania tak zrozumianego Najwyższego.

A jednak Hegel ośmielił się tak właśnie uczynić — naturalnie na wspomnianej już powyżej podstawie teoretycznej reformacji Lutra, który zdefiniował Jezusa z Nazaretu jako *simul iustus et peccator*, tj. zarazem sprawiedliwy, jak też i grzesznik, czyli zarazem dobry, jak też i zły. Dlaczego? To wynika najpierw z zakwestionowania przez Marcina Lutra naszej ludzkiej wolnej woli i odmówienia nam przez to substancjalnej podmiotowości osobowej i ten sam kierunek myśli reprezentuje Hegel, który również dialektycznie określa człowieka jako przypadłość na substancji jego idealistycznego pojęcia absolutu: „Osoba jest czymś abstrakcyjnym" [54], tzn. wyobcowanym z „ducha absolutnego" i dlatego jest ona jako istniejąca w sobie, czyli w swojej substancji, czymś nieprawdziwym, bo substancjalną prawdą o niej jest sam absolut. Stąd też zasadniczo usprzecznioną jest nasza ludzka wola: „Nie być wolną wolą jest moją wolną wolą" [55]. Jakie skutki ma ten pogląd Hegla dla rozumienia moralności i prawa?

Skoro wszystko jest „sprzecznością", to ta naczelna zasada dialektyki idealizmu absolutnego usprzecznia również pojęcie moralności i prawa: „Moralne nie jest już więc określone jako przeciwstawne niemoralnemu, jak prawo nie jest bezpośrednio przeciwstawne bezprawiu". Wynika to w systemie Hegla z kontradyktoryjnego określenia „podmiotowości woli", która dosłownie „żyje" z tego sprzężenia „moralnego" z „niemoralnym" [56] w jednym jedynym podmiocie absolutu idealistycznie określonego. Tym samym dobro w jego absolutnej tożsamości jest przez Hegla zanegowane i dlatego nie może być z pozycji tego kierunku myślenia dialektycznego użyte w procesie kształcenia czy wychowania, jako miara dla każdego człowieka, ponieważ o tym decyduje przywołana „sprzeczność" i jej „rozwój" [57] w „moralności jako czystym niepokoju" [58], w którym „konieczność przemienia się w przypadkowość i odwrotnie. Postępowaniem nazywamy z tej strony, zatracić się temu prawu" [59], bo człowiek, nie będąc u Hegla podmiotem, nie jest w stanie oprzeć się temu idealistycznie pojętemu i nieobliczalnemu w sobie *fatum*. Stąd

[54] Tamże, s. 113.

[55] Tamże, s. 141.

[56] Tamże, s. 207.

[57] Tamże, s. 218.

[58] Tamże, s. 207.

[59] Tamże, s. 218.

Hegel przyznaje, że „postępowanie" „zbrodniarza" jest „rozumne" i on jest nawet za to bycie „rozumnym" „zbrodniarzem" „uczczony" [60], bo „zło" „urzeczywistnia się w boskiej idei" i dlatego nie jest skutkiem nadużycia rozumnego i wolnego ducha anielskiego czy ludzkiego, lecz „jest naturą rzeczy, koniecznością pojęcia" boga samego, twierdzi Hegel, ba „ten sam przebieg i proces... mamy w królestwie Ojca" [61], dodaje. A powołuje się on przy tym, określając Pana Boga chrześcijańskiego jako sprzeczność, na „luterańską pieśń" [62], że „Bóg umarł", a to oznacza dla Hegla, iż w tym Bogu jest m.in. „słabość" i „negatywność", z moralnym złem włącznie jako „Boskie momenty" [63], co dyskwalifikuje tak pojętego boga jako miarę i wzór w sferze prawa i moralności, czyli także w edukacji i wychowaniu człowieka.

12. Podsumowanie

Hegel wcale nie ukrywa, iż na przykładzie luterańskiej interpretacji śmierci Jezusa Chrystusa radykalnie zmienia naukę o Bogu objawienia chrześcijańskiego jako Nauczycielu, o nauce katolickiego chrześcijaństwa oraz tym samym o edukacji i wychowaniu człowieka, rodziny, narodu czy całej Ludzkości: „Chrystus umarł za wszystkich; to nie jest nic pojedyńczego, lecz Boska, wieczna historia", że „Bóg... pojednywa się ze sobą samym wiecznie", czyli wydoskonala siebie jako przyczynę wszelkiego upadku, słabości, tragedii świata i ostatecznie zła, tzn. „powraca z wyobcowania w siebie samego" i dlatego „negacja negacji jest momentem Boskiej natury" [64]. Wychodząc stąd, czyli z błędnych przesłanek reformacji Marcina Lutra o kontradyktoryjności Pana Boga objawionego w Chrystusie Jezusie, Hegel wyprowadza konieczność edukacyjno–wychowawczej pracy człowieka na rzecz wydoskonalenia i pojednania się jego boga z samym sobą: „Życie wieczne jest tym, aby wiecznie produkować przeciwieństwo i wiecznie

[60] Tamże, s. 190–191.

[61] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. II, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 17, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 617, Frankfurt a.M. 1986, s. 292–293.

[62] Johann Rist, 1607–1667, *O Traurigkeit, o Herzeleid*.

[63] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. II..., s. 297.

[64] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. II..., s. 294–295.

pojednywać się" ze sobą samym. Według Hegla, ten typ samowiedzy absolut czerpie „tylko z nauki" i to jego filozofii, ponieważ tylko dzięki niej „duch absolutny wie o sobie samym i jedynie ta wiedza, duch, jest jego prawdziwą egzystencją", względnie „jedynym królestwem duchów, które istnieje" albo „jedyną filozofią" jako „prawdą w najwyższej postaci, która daje sobie samoświadomość ducha o sobie samym"[65]. Trudno sobie wyobrazić a jeszcze trudniej pojąć, jak zasadniczo głębokim, by nie powiedzieć, że wręcz unicestwiającym ciosem w dobrze zrozumianą edukację i wychowanie jest ta postać Heglowskiej ideologii o państwie jako wcielonym mesjaszu, który dzięki „germańskiemu królestwu" ma szansę na ostateczne wydoskonalenie się i rehabilitację za wszelkie zło w historii świata! Nieznanym jest autorowi tego artykułu inny system ideologiczny, który tak całkowicie negatywnie określił wszystkie pojęcia klasycznej i chrześcijańskiej filozofii jako podstawy dla rozumienia wielkiej sprawy edukacji człowieka jako osoby i jego społeczności oraz konieczności podjęcia trudu ich wychowania zgodnie z prawdą i dobrem jako naczelnymi celami kształcenia intelektualnego i moralnego, czego najdoskonalszym Wzorem jest Bosko–Ludzki Nauczyciel i Pan, Jezus Chrystus jako wcielona Prawda i zarazem wcielone Dobro absolutne. Jakże naszej Narodowej Edukacji w Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej potrzeba tej absolutnej Miary Mistrza z Nazaretu w interpretacji katolickiej nauki jako *doctrina sacra*, aby uzyskała intelektualno–moralny poziom godny wszystkich Polaków.

Bibliografia

Gans E., *Vorrede*, [w:] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*, t. 8, pod red. E. Gans, Berlin 1840, s. V–XVI.

Guz T., *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, [w:] *Moral, Anthropologie, Ethik*, red. M. Balkenohl, t. 3, Frankfurt a.M. 1998.

Hegel G.W.F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. *Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe*,

[65] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III…, s. 460–461.

red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 4, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 604, Frankfurt a.M. 1986.

Hegel G.W.F., *Berliner Schriften 1818–1831*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 11, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 611, Frankfurt a.M. 1986.

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. II, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 17, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 617, Frankfurt a.M. 1986.

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 20, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 620, Frankfurt a.M. 1986.

Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe pod red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, t. 3, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 603, Frankfurt a.M. 1989.

Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 7, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 607, Frankfurt a.M. 1989.

Hegel G.W.F., *Frühe Schriften*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 1, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 601, Frankfurt a.M. 1990.

Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, t. I: Die objektive Logik, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 5, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 605, Frankfurt a.M. 1990.

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, t. 16, [w:] Schriftenreihe: *Suhrkamp–Taschenbuch Wissenschaft*, t. 616, Frankfurt a.M. 1990.

Rist Johann, 1607–1667, *O Traurigkeit, o Herzeleid*.

THE CONCEPT OF THE STATE IN GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL AND PAIDEIA

Summary

In his views on the existence of the state and education, Hegel starts from the religious, subjectivist, relativist, pantheist, monist, determinist, and fatalist premises of the dialectical theology and Protestant religion of Martin Luther and the Reformation in Germany. He sees his sole task as a 'philosopher' in translating Luther's 'feeling' and 'faith' into the language of philosophical concepts. No one in the history of philosophy or in human thought in general has done this more thoroughly and systematically. Thus, in absolute idealism, we are dealing, as Martin Heidegger expresses it, with a 'Protestant scholasticism,' which, although it places the existence of the state in the place of God–Man, Jesus of Nazareth as the Messiah, and even promises to bring him in the 'Germanic kingdom' to the peak of development, objectively speaking, this fundamentally erroneous messianism turns out to be the cause of an even deeper crisis of both the state and philosophy along with the other sciences, not to mention the radicalization of the crisis in contemporary intellectual education and upbringing as the formation of legal and moral human attitudes. No one needs to be reminded of the truth about this system's Hegelian co–causation not only of World War II through its significant influence on the development of the dialectic of racist socialism of the Third German Reich, but also of old Marxism–Leninism and currently the global and neo–Marxist cultural revolution, which puts the finishing touch on Hegel's dialectic, namely the intensification of the value of the principle of double negation in the form of a demand for the total annihilation of what exists, i.e., also the Divine Being, the being of the human person, the being of the state, and thereby the destruction of all human education based on the natural law of every human person to the truth and the upbringing toward good.

Keywords: *State, education, upbringing, absolute idealism, Reformation, principle of Protestantism, monism, pantheism, relativism, determinism, nihilism, fatalism, revolution, dialectics.*

MAREK KORNAT [1]

CZY WOLNO BŁĄDZIĆ? ENCYKLIKA PAPIEŻA LEONA XIII *LIBERTAS*

1. Wstęp: kryzys kultury XIX wieku. 2. Odpowiedź Kościoła Katolickiego na ówczesne wyzwania. 3. Wolność jako wierność prawdzie i dobru. 4. Naturalizm i liberalizm. 5. Wnioski końcowe.

Abstrakt

Obecnie wolność postrzega się jako samowolę, dowolność, możliwość robienia wszystkiego, co się tylko chce, a zatem i zła. Od czasów Sokratesa — ojca etyki normatywnej — wolność rozumiano jako wierność prawdzie i dobru. Nie polega ona na wyborze fałszu i zła. Jest to wewnętrzna wolność wyrażająca się w niepodleganiu wadom moralnym czy uczuciom i popędom niepodlegającym intelektowi. Wolność jest pochwałą rozumności, heroizmu a nawet świętości. Tak właśnie rozumiał ją Kościół katolicki wyrażając to w nauczaniu Jego Ojców i Doktorów. Papież Leon XIII w obliczu naporu liberalizmu na europejską kulturę, podejmuje się jego krytyki, wskazując na właściwe rozumienie wolności. Jego encyklika — jak wydaje się — nie tylko jest wciąż aktualna, ale nawet bardziej potrzebna niż w XIX wieku.

Słowa kluczowe: *Leon XIII, encyklika Libertas, wolność, liberalizm, naturalizm*

[1] Prof. dr hab., Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN.

1. Wstęp

Wiek XIX przyniósł pochód idei wolności, nieznany poprzednim stuleciom. Wyrażało się w tym dziedzictwo Rewolucji Francuskiej i cywilizacji Oświecenia — budowanej od podstaw w kontrze do Kościoła. Wolność liberalna — bo o takiej tu należy mówić — to wolność jednostki podporządkowanej prawu, które stanowi sobie człowiek w państwie, będącym formą umowy społecznej, według koncepcji Jana Jakuba Rousseau.

Przypomnijmy ważkie słowa Monteskiusza:

> Trzeba sobie wrazić w umysł, co to jest niepodległość i co to jest wolność. Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają; gdyby zaś jeden obywatel mógł czynić to, czego one zabraniają, nie byłby już wolny, ponieważ inni posiadaliby z natury rzeczy tę samą możność [2].

Nie ma tu mowy o żadnej instancji wyższej ponad człowieka. Są obywatele i jest prawo przez nich swobodnie stanowione.

Główną ideę cywilizacji Oświecenia wyrażała filozofia Immanuela Kanta, głosząc „religię w obrębie samego rozumu" oraz etykę, nakazującą człowiekowi nie czynić tego, czego nie chciałby on sam, aby jemu czynił ktoś inny [3].

John Stuart Mill głosił utylitaryzm i podążał tą samą drogą rozumowania, co Kant. Jego rozważania *O wolności* (1859) to manifest tego stanowiska, które przyznaje jednostce ludzkiej prawo do postępowania według własnej woli, ale do granicy, jaką jest wyrządzanie szkody innym. Zgodnie z tym rozumowaniem, człowiekowi przysługuje prawo do swobody sumienia (a więc i wyznania), a także myśli i słowa, czy też zrzeszania się. Wolność jest to obszar zastrzeżony jednostce przed ingerencją państwa. Mill bronił tej wolności przed „tyranią większości", czyniąc z tej sprawy centralny problem swoich dociekań filozoficznych. Władza państwa, jak i ingerencja społeczeństwa nie może odebrać jednostce nienaruszalnej autonomii. O instancji wyższej nad człowieka i społeczeństwo — nie znajdziemy u tego myśliciela ani sło-

---

2 Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy–Żeleński, posłowie S. Łojek, Kraków 2003, s. 147.

3 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

wa [4]. Autorowi *O wolności* chodziło o „wolność obywatelską lub społeczną", a nie o wolność woli. Definicja wolności, którą podał Mill, brzmiała klarownie:

> Jedyną swobodą zasługującą na to miano jest swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób, o ile nie usiłujemy pozbawiać innych ich dobra lub przeszkodzić im w jego osiągnięciu [5].

Tak rozwijała się liberalna koncepcja „wolności od" w przeciwstawieniu wobec „wolności do". Ta pierwsza sprowadza się do tezy, że człowiek ma zagwarantowaną autonomię, a co zrobi z wolnością mu przysługującą to już jego sprawa. Innymi słowy, wolność jest tu celem samym w sobie. Druga koncepcja głosi, że wolność to jedynie środek do większego i wyższego celu. Tę pierwszą z nich uczynił przedmiotem swojego wykładu Isaiah Berlin, stając się klasykiem liberalizmu w II połowie XX wieku [6]. Zwracał się, co zrozumiałe, przeciw tej drugiej, broniąc pierwszej. Obie są niesprowadzalne do wspólnego mianownika.

Pozytywizm, jako istotna formacja kulturowa w dziejach cywilizacji europejskiej, nie znał innej etyki jak opartą o zasady utylitaryzmu. Jego program streszczała triada: scjentyzm — utylitaryzm — ewolucjonizm. To były fundamenty „filozofii pozytywnej", według znanego określenia Augusta Comte'a.

W II połowie XIX stulecia z niezwykłą dynamiką rozwinął się marksizm, który za sprawą *Manifestu komunistycznego* (1848), zaznaczył jakże mocno swoją obecność w dziejach powszechnych. Marks definiował wolność jako „uświadomioną konieczność". Tak oto człowiek nie jest wolny, ale zdeterminowany przez warunki, w których żyje. „[…] nie świadomość ludzi stanowi o ich bycie, lecz odwrotnie, ich byt społeczny stanowi o ich świadomości" [7]. Engels zaś głosił: „Odrzucamy wszelką próbę narzucenia nam jakiejkolwiek dogmatyki o charakterze wiecznego, już odtąd niezmiennego prawa moralnego" [8]. Nie ma żadnej moralności ponadczasowej i absolutnej, wiecznej i nadhistorycznej. Ety-

---

4 J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przedm. T. Kotarbiński, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 1959.

5 Tamże, s. 133–134.

6 I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, wybór i oprac. J. Jedlicki, Warszawa 1991.

7 Cyt. za W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 20, Warszawa 2025, s. 56.

8 Tamże, s. 57.

ka jest produktem „gospodarczego stanu społeczeństwa i odzwierciedleniem stosunków ekonomicznych. Moralność albo usprawiedliwia poczynania klasy panującej, albo służyć może interesom klas uciskanych. To rozumowanie prowadzi do stworzenia teorii „moralności klasowej". Marksizm–leninizm — jako ideologia władzy w Związku Sowieckim — przyniesie rozwinięcie tej koncepcji w służbie totalitarnego państwa.

2. Odpowiedź Kościoła Katolickiego na ówczesne wyzwania

Kościół XIX wieku jest w defensywie, ale się broni w zmaganiach z ofensywą liberalizmu. Kościół jako matka i mistrzyni narodów nie ustaje w nauczaniu ustami papieży tego, co jest zgodne z jego doktryną i koncepcją człowieka, chociaż poddaje ocenie określone zjawiska *in statu nascendi*, ale z pewnego dystansu czasu.

Już w encyklice *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 r. — która jest zwrócona przeciw nauce de Lammenais — papież Grzegorz XVI pisał o błędzie, na jakim ufundowana jest liberalna idea wolności. To „niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia. Do tego zaraźliwego błędu wprost doprowadza niewstrzemięźliwa i niczym nie pohamowana dowolność poglądów […]" — czytamy w tym dokumencie[9]. Aby wytłumaczyć, o co tu chodzi, papież sięgał do św. Augustyna i jego słów: „A czy może być »bardziej nieszczęśliwa śmierć dla duszy, niż wolność błądzenia?«". W tej również encyklice papież zawarł swoje ubolewania nad stanem świata mu współczesnego: „Kiedy zwolniony zostałby wszelki hamulec, który utrzymywał ludzi na drodze prawd, wówczas ich zepsuta natura skłonna do złego już na oślep rzuci się za swoim popędem […]"[10]. Pisał też Grzegorz XVI, iż „wiadomo na podstawie doświadczenia opartego na całym starożytnym dorobku, że państwa kwitnące potęgą, sławą i zamożnością upadły tylko z powodu tego jednego nieszczęścia, nieumiarkowanej dowolności opinii, wolności wypowiedzi i żądzy coraz to nowych zmian"[11]. Na uwagę szczególną zasługuje w tym wywodzie papieskim związek między „dowolnością opinii" a „żądzą coraz

[9] Encyklika Ojca św. Grzegorza XVI, *Mirari vos. O liberalizmie*, tłum. F. Rostafiński, Warszawa 2003, s. 13–14.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 14.

to nowych zmian". Ta wolność jest źródłem dążenia do zmian za wszelką cenę, do zmian dla samych zmian — tak w położeniu państw, jak i ustroju Kościoła.

Jak widzimy, to wolność opinii — oczywiście nie każdą, ale tę bez granic — wskazywał Grzegorz XVI jako przyczynę upadku państw i społeczeństw. Ten osąd nie był kierowany do nieznanego adresata, lecz do ks. de Lammenais i tych wszystkich, którzy przyjęli jego poglądy za swoje (czyli katolików liberalnych). Potępienie de Lammenais było doniosłym aktem pontyfikalnym. Kościół stawiał tamę usiłowaniom prowadzącym do stworzenia katolicyzmu liberalnego. Jak wiadomo, duchowny ten najpierw oddał Kościołowi usługi zwalczając piórem i wymową gallikanizm francuski, ale po zwróceniu mu uwagi przez Urząd Nauczycielski, odpadł od Kościoła i w końcu doszedł do przekonania, że nadzieją ludzkości jest socjalizm. Domagał się rozdziału Kościoła od państwa, w czym historycy idei widzą fundament doktryny katolicyzmu liberalnego [12]. Zmarł bez spowiedzi i miał ateistyczny pogrzeb w Paryżu.

Pierwszą jednak encykliką papieską na temat wolności ludzkiej nie była *Mirari vos*, ale encyklika rozpoczynająca się od słów: *Libertas praestantissimum naturae bonum* Leona XIII z 20 czerwca 1888 r. Papież zabierał głos w pięćdziesięciolecie swoich święceń kapłańskich i dziesięciolecie swego pontyfikatu, po pięćdziesięciu sześciu latach od *Mirari vos* Grzegorza XVI i dwadzieścia cztery lata po *Syllabusie* Piusa IX.

Już w pierwszych słowach Leon XIII wysławiał wolność jako „dobro natury najcenniejsze" i dane „jedynie istotom, samowiedzą albo rozumem obdarzonym", albowiem Stwórca „użycza człowiekowi tej godności, że »jest we własnej mocy rozstrzygania« i że dzierży swych czynów ster" [13]. Oświadczenie to jest definicją wolności w papieskim dokumencie, o którym traktują niniejsze rozważania.

Wolność jest możliwością czynienia dobra, ale i zła, bo człowiek bez niej byłby automatem czy też urządzeniem, a nie istotą rozumną i obdarzoną nieśmiertelną duszą. To fundamentalna konstatacja papieża. Wolność jest wyborem między dobrem a złem i ten stan rzeczy jest wpisany na trwałe w kondycję ludzką. Zło i dobro nie mogą jednak mieć takiego samego prawa.

---

[12] P. N. Stearns, *Ksiądz Lammenais*, tłum. M. Wańkowiczowa, Warszawa 1970, s. 87.

[13] Papież Leon XIII, Encyklika *Libertas* z 20 VI 1888. Zob. *Encykliki Leona XIII*, oprac. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997, s. 148 (cytujemy według tego wydania). [W innym, nieco różniącym się przekładzie: *Libertas. O wolności człowieka* z 20 VI 1888, wydawnictwo Te Deum, Warszawa 2001]. Seria „Magisterium Kościoła Katolickiego".

Papież pisał, że z użycia wolności „rodzą się tak najwyższe dobra, jak też i najwyższe zła". Rozwijając tę myśl pisał papież jeszcze:

> Bez wątpienia jest w mocy człowieka, słuchać rozumu, pójść za moralnym dobrem, zdążać prosto do swego najwyższego celu; lecz może on także i zbaczać na wsze strony, a puściwszy się za zwodniczymi ułudami dóbr, niweczyć należny porządek i w dobrowolną wpadać zagładę [14].

Złudzenie, iż wybieramy dobro — wbrew prawu moralnemu i naturalnemu — tkwi u podstaw grzechu. Należy rozróżnić wolność naturalną i moralną [15]. Ta pierwsza jest przyrodzoną właściwością woli ludzkiej, zaś druga, zdolnością wyboru, ale pod kontrolą prawa Boskiego i naturalnego.

Wolność koniecznie wymaga posłuszeństwa. Chodzi o posłuszeństwo autorytetowi. A jest to posłuszeństwo „jakiemuś najwyższemu i wiecznemu rozumowi, który niczym innym nie jest, jak powagą Boga nakazującego, wzbraniającego. Najsprawiedliwsze to władanie Boga nad ludźmi ani nie niweczy wolności, ani jej jakkolwiek nie uszczupla, opiekuje się raczej nią i doskonali. Dążyć bowiem do celu swego i tenże osiągnąć, to prawdziwa wszystkich stworzeń doskonałość: najwyższym zaś celem, ku któremu zwracać się powinna wolność człowieka, jest Bóg" [16]. Wywód ten jednoznacznie wyraża sąd, że wolność nie jest celem samym w sobie. Jest środkiem do wyższego dobra, a tym dobrem jest zjednoczenie ze Stwórcą.

Wolność ma podstawę w nieśmiertelności duszy człowieka, bowiem „dusze ludzkie wolne są od wszelkiego żywiołu śmiertelnego" a poza tym i „zdolność myślenia posiadają". Przyjmując to za rzeczywistość „osadzamy naturalną wolność na jej najmocniejszym fundamencie" [17]. Jest on najmocniejszy, gdyż ma sankcję nadprzyrodzoną. Nie ma wolności bez prawa, które ustanawia normy podane przez Stwórcę, bowiem „inaczej wolność woli szkodziłaby wiele człowiekowi. Najprzód tedy potrzebnym było prawo, to jest norma, co czynić, a czego zaniechać wypada, takiej nie mogą właściwie posiadać zwierzęta, które

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 148–149.

[16] Tamże, s. 152–153.

[17] Tamże, s. 149.

działają z konieczności, i dlatego to, cokolwiek robią, robią to z popędu natury i same z siebie nie mogą w działaniu kierować się żadnym innym sposobem" [18].

Obowiązuje człowieka w postępowaniu „naturalne prawo, które wypisane i wyryte jest w sercach pojedynczych ludzi, ono bowiem jest samym rozumem człowieka, nakazującym dobrze czynić, a zabraniającym grzeszyć" [19]. Prawo naturalne to „przepis ludzkiego rozumu" w sprawach postępowania człowieka. To „głos i tłumacz wyższego rozumu, któremu umysł i wolność nasza podlegać winny" [20].

3. Wolność jako wierność prawdzie i dobru

Z dużą doniosłością encyklika *Libertas* akcentuje tezę, iż Kościół nie zniewala (o co się go oskarża), ale jest obrońcą wolności człowieka. To jest jego wielka zasługa, negowana przez nowożytny świat. Ale tak właśnie Kościół wytrwale uczył. Zwracał się z całą mocą „przeciw gadaniom heretyków i przeciw popleczникom nowinkarskich zdań" i w ten sposób „podjął się Kościół obrony wolności i tak wielkie dobro człowieka od zagłady uratował" [21].

Na dowód swej fundamentalnej tezy o Kościele jako sprawdzonym obrońcy wolności — tego „znakomitego dobra" — podał papież cztery zasadnicze argumenty, odwołując się do faktów historycznych:

Po pierwsze, Kościół zwalczał niewolnictwo i przyczynił się w sposób walny do jego likwidacji, a był to przełom w stosunkach społecznych i zarazem doniosły postęp cywilizacji *christinitas*.

Po drugie, Kościół odrzucał zawsze „niezdrowe zapędy Manichejczyków i innych", co do dualizmu stworzenia, czy złego demiurga, którzy rzekomo stworzył świat.

Po trzecie, na wiekopomnym Soborze Trydenckim wystąpił Kościół w obronie wolności człowieka, przeciw Lutrowi głoszącemu całkowite i nieodwracalne skażenie grzechem pierworodnym natury ludzkiej.

Po czwarte, zwrócił się Kościół z całą stanowczością przeciw jansenizmowi, broniąc raz jeszcze wolnej woli człowieka i „nie dopuszczając, by się kiedy-

[18] Tamże, s. 150.

[19] Tamże, s. 151.

[20] Tamże.

[21] Tamże, s. 149.

kolwiek i gdziekolwiek fatalizm usadowił", lecz nauczając, że do zbawienia potrzebna jest współpraca wolnej woli człowieka z łaską Stwórcy.

Istotnie, w stwierdzeniach tych papież Leon XIII się nie mylił.

Manicheizm — odradzający się choćby w postaci średniowiecznej sekty katarów (albigensi) był potępiony i zwalczany, w czym Kościół miał swój doniosły udział.

Trydencki dekret o grzechu pierworodnym — uchwalony na sesji V Soboru, 17 czerwca 1546 r. (za pontyfikatu Pawła III) zawiera znaczące oświadczenie ojców tego zgromadzenia:

> Jeżeli ktoś wyznaje, że pierwszy człowiek Adam, przekroczywszy w raju Boże polecenie, utracił tym samym świętość i sprawiedliwość, w której został ustanowiony, i że przez to przeniewierstwo ściągnął na siebie gniew i niełaskę Boga oraz śmierć, którą Bóg zagroził mu wcześniej, a wraz ze śmiercią popadł w niewolę pod panowanie tego, który odtąd »miał władzę nad śmiercią, to jest diabła«, i że cały Adam przez to przeniewierstwo, zarówno w ciele, jak i w duszy, zmienił się na gorsze — niech będzie wyklęty.

A zatem *anathema sit!* — deklaruje kościół wobec każdego, kto twierdzi, że po grzechu pierworodnym człowiek nieodwracalnie popadł w niewolę. Tak nie jest, bo przyszedł i wypełnił swoją zbawczą misję Chrystus [22]. Gdyby tak było — Odkupiciel przyszedłby daremnie.

Wreszcie w reakcji na jansenizm, kładący nacisk na zepsucie natury ludzkiej — odpowiedział Kościół konstytucją apostolską papieża Klemensa XI z 8 września 1713 r. Nadmieńmy, iż św. Alfons Maria Liguori pozwolił sobie powiedzieć (co może dzisiaj zdumiewać), że luteranizm w porównaniu z jansenizmem to dużo mniej niebezpieczna herezja. Prowadzi w tym samym kierunku, co kalwinizm — ku teorii predestynacji. Jansenizm był wyjątkowo podstępną herezją, zmierzającą do odcięcia wiernych od sakramentów pokuty i eucharystii, głosząc tezę o niegodności człowieka. Dodać wreszcie warto, że jezuici odegrali szczególną rolę w zwalczaniu pesymistycznej wizji człowieka, stworzonej przez Janseniusza w traktacie *Augustinus* z 1640 r. [23].

---

[22] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV (1511–1870): *Lateran, Trydent, Watykan I*, oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2004, s. 235 i 237.

[23] W istocie rzeczy to Jezuici walczyli w tych zmaganiach w obronie nauki o wolnej woli człowieka.

Leon XIII nie mylił się, przywołując wszystkie te trzy przypadki walki o wolność, jaką toczył Kościół.

Człowiek jest wolny. Ma wolną wolę. Grzech pierworodny nie odebrał mu tej władzy, mimo skażenia nieposłuszeństwem wobec Stwórcy.

> Jezus Chrystus, oswobodziciel rodzaju ludzkiego, przywróciwszy i rozszerzywszy pierwotną godność natury, podparł tym samem wielce wolę człowieka; a dodawszy jej z jednej strony pomoce łaski, a z drugiej wskazawszy na wieczną szczęśliwość w niebie, skierował ją ku lepszemu — nauczał papież [24].

Kościół popierał również wolność narodów. Ten argument wzmocnił papież stanowczym stwierdzeniem, że to Kościół — „pouczony przykładami i słowem swego Boskiego Założyciela" — kształcił narody chrześcijańskie przez stulecia. Co więcej, „występowała zawsze przemożna potęga Kościoła ku straży i obronie cywilnej i politycznej wolności ludów. Nie potrzeba wcale wyliczać jego zasług pod tym względem. Dosyć wspomnieć, że niewola, owa stara pogańskich narodów niesława, głównie staraniem i dobrodziejstwem Kościoła zmazaną została. Równość wobec prawa, prawdziwe braterstwo między ludźmi zatwierdził przed wszystkimi pierwszy Jezus Chrystus: za nim rozbrzmiał Apostołów głos, nie masz Żyda, ani Greka, ani barbarzyńcy, ani Scyty, lecz wszyscy w Chrystusie [są] bracia" [25]. Jest znaczące, że papież wprowadza pojęcie równości wobec prawa jako niesprzecznej z doktryną Kościoła, jak i mówi o „prawdziwym braterstwie", którego nie da się zaprowadzić poprzez terror.

Wolność — uczył Leon XIII — jest skarbem powierzonym przez Stwórcę człowiekowi, ale ma granice. Te granice oznaczył sam Stwórca, a Kościół jest tłumaczem jego woli. W roli tej nikt go nie może zastąpić.

4. Naturalizm i liberalizm

Nikt nie ma prawa stawiać Kościołowi zarzutu, „który mu przez najwyższą niesprawiedliwość czynią, jakoby był nieprzyjacielem tak wolności jednostek,

[24] Papież Leon XIII, Encyklika *Libertas*, dz. cyt., s. 148.

[25] Tamże, s. 153.

jak też i wolnego państwa". Ci, którzy tak czynią, nazwali się liberałami, określając się w ten sposób rzecznikami wolności.

> Lecz bardzo wielu, śladem Lucyfera, co wydał ów niegodziwy głos: »nie będę służył«, rozumie pod wolnością niedorzeczną i prostą swawolę. Takimi są ci, co należą do onej, tak rozszerzonej i tak potężnej szkoły, a którzy, przybrawszy sobie od wolności imię, chcą, aby ich liberalnymi zwano [26].

Encyklika *Libertas* wchodziła w polemikę z nauką „naturalistów i liberałów". Oni to głoszą wolność, „odrzucając winne posłuszeństwo Bożemu i wiecznemu rozumowi, a niezależność sobie przyznając", [która] staje się dla siebie samego najwyższym początkiem, źródłem i sędzią prawdy". Odrzuca się Boską władzę i tak „każdy jest dla siebie prawem". Wolę ludzką odwodzi się „od zachowania przykazań Bożych", aby „człowiekowi pozostawiać bezgraniczną swobodę". Ma powstać taki porządek, w którym „nad człowieka nie ma nikogo wyższego" zaś „rozum zbiorowy winien być tym dla wszystkich w sferze spraw publicznych" [27].

Powstaje kult woli większości, bo „większość ludu jest twórcą wszelkiego prawa i obowiązku". Nie wolno jednak dążyć do tego, „aby pomiędzy człowiekiem albo cywilnym społeczeństwem a Bogiem–stworzycielem, a przeto najwyższym prawodawcą wszystkich, nie zachodził żaden stosunek", bowiem

> sprzeciwiałoby się zupełnie naturze, i to nie tylko ludzkiej naturze, ale i naturze całego stworzenia: wszystkie bowiem dokonane rzeczy koniecznie pozostawać muszą w związku z przyczyną, która je wywołała: przystoi też to wszystkim naturom i należy do ich doskonałości, ażeby pozostawały na tym miejscu i na tym stopniu, jakiego się naturalny porządek domaga, a mianowicie, aby temu, co wyżej jest, podlegało i posłusznym było to, co niżej stoi [28].

Jak widzimy, odwoływał się tu papież do nauki chrześcijańskiej o zależności stworzenia od Stwórcy, która ustanawia niewzruszony porządek rzeczy.

Możemy w tym miejscu powrócić jeszcze do wywodu Johna Stuarta Milla, który pisał:

---

[26] Tamże, s. 153–154.

[27] Tamże, s. 154.

[28] Tamże.

> Prawda, iż w demokracji lud robi jakoby to, co chce: ale wolność polityczna nie polega na tym, aby robić to, co się chce. W państwie, to znaczy w społeczności, w której są prawa, wolność może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć [29].

Tyle tylko, że o tym, „czego się nie powinno chcieć" i tak decyduje lud głosem większości swoich pełnomocników (parlamentarzystów). I tak obecnie nikt nie pyta o zdanie tych, którzy nie chcą np. przywilejów dla rozmaitych mniejszości (np. osób tej samej płci), czy też usunięcia wszelkiej obecności religii katolickiej z przestrzeni publicznej.

Nie ma „moralności niezawisłej" — oznajmiał papież z całą mocą [30]. Taka moralność jest złudzeniem. Jej normy nie mają sankcji ustalonych przez jakąkolwiek wyższą instancję niż wola człowieka. Nie wolno dopuścić do tego, aby przyjąć doktrynę głoszącą, iż „jedynie i wyłącznie na ludzki rozum zda się sąd o prawdzie i dobru", bo tak „zniesie się właściwą różnicę między dobrem a złem; szpetne od przyzwoitego nie będzie różnić się istotą, ale wedle mniemania i sądu pojedynczych: to, co się będzie podobało, będzie dozwolonym; ustanowiwszy zaś taką normę obyczajów, która dla powstrzymania i uśmierzenia burzliwych poruszeń duszy nie będzie mieć prawie żadnej mocy […]", ale „otworzy się przystęp wszelakiemu zepsuciu w życiu" [31]. O stanowieniu prawa decyduje większość. Nad wolą tej większości nie ma już żadnej instancji wyższej. Tak „kaprys większości tłumu" rozstrzygać będzie o dobru i złu. „Z odrzucenia władzy Boga nad człowiekiem i nad społeczeństwem ludzi wyniknie, że państwo nie ma religii, a względem wszystkiego, co odnosi się do religii, nastąpi zupełna obojętność" — stwierdzał papież [32]. Państwo oddzielone od Kościoła, w istocie jest państwem niemającym religii, jakkolwiek by tego państwa nie nazywali ci, który ów rozdział konceptualizują, czy też realizują.

Jako „zgubną" określił Leon XIII „maksymę o rozdziale spraw państwa i Kościoła", a była to — dodajmy — doktryna o kardynalnym znaczeniu w programie liberalizmu XIX stulecia. Pisał, rozwijając swoje stanowisko w sposób zasadniczy i dobitny. To „sama natura woła, że obywatelom w społeczeństwie

---

29 Monteskiusz, *O duchu praw*, dz. cyt., s. 147.

30 Papież Leon XIII, Encyklika *Libertas*, dz. cyt., s. 154.

31 Tamże.

32 Tamże, s. 154–155.

nie powinno brakować na środkach i sposobach do prowadzenia uczciwego życia, tj. życia według praw Boga, bo Bóg jest początkiem wszelkiej uczciwości i sprawiedliwości […]”[33]. Rozdział Kościoła i państwa to fortel mający przesłonić tym niewinnym sformułowaniem forsowną laicyzację — a w konsekwencji i ateizację społeczeństw chrześcijańskich.

Wolność słowa (bez granic) i w konsekwencji wolność nauczania (dowolnych treści) jest uprawomocnieniem błędu — błędu „mniemań” i błędu, jakim jest przyjęcie fałszu[34].

Zwracał się w końcu papież przeciwko teorii o „wolności sumienia” — w tym rozumieniu, rzecz jasna, które dopuszcza, a nawet promuje tezę o wolności kultu i prawie do wyboru każdej religii, jaką jednostka ludzka sobie upodoba.

Kościół ma prawo do wolności sprawowania swojej misji i domaga się tego prawa. To się nazywa wolnością religijną, która nie jest tożsama z wolności do swobodnego wyboru wyznawanej religii przez jednostkę ludzką. Państwo ma obowiązek uznania tego stanu rzeczy — w szczególności wówczas, kiedy na jego terytorium mieszka chrześcijańska (katolicka) większość.

Istnieje — jak najbardziej — wolność prawdziwa i fałszywa. „Prawdziwa wolność i godna synów Bożych” służy człowiekowi, bo „najzacniej strzeże osobistej godności człowieka i wyższą jest ponad wszelką przemoc i niesprawiedliwość. Kościołowi też była zawsze pożądaną i szczególniej drogą. Tego rodzaju wolności domagali się dla siebie wytrwale Apostołowie, utwierdzili ją pismami Apologeci, uświęcili krwią swoją Męczennicy niezliczonej liczby. I słusznie, wolność ta bowiem chrześcijańska zatwierdza najwyższą i najsprawiedliwszą władzę Boga nad ludźmi i na odwrót, pierwszy i największy obowiązek ludzi względem Boga”[35]. Wolność fałszywą głosi liberalizm, a uzasadnia to koniecznością podążania za postępem.

Orzekał papież, że liberalizm nie uznaje „wolności połączonej z uczciwością i religią”[36]. Ten ruch polityczny — za sprawą swego naturalizmu — prowadzi do przyznania państwu „despotycznej i nieograniczonej władzy”, chociaż głosi się wolność. Takie konsekwencje pociąga za sobą zastrzeżone państwu stanowienie prawa całkowicie wedle upodobania większości, której emanacją

[33] Tamże, s. 156.

[34] Tamże, s. 158.

[35] Tamże, s. 160.

[36] Tamże, s. 156.

jest parlament. Albowiem — skoro ponad państwem nie ma już żadnej instancji, to organizm ten może czynić wszystko. O wszystkim przesądza wspomniany już „kaprys większości tłumu" [37].

Papież nie ciągnął już tej myśli dalej. Ale czytając jego słowa, nasuwa się spostrzeżenie, iż to, co powiedział o liberalizmie, wyraźnie wskazuje na podobieństwo antropologii liberalnej i marksistowskiej. W każdym razie mają one wspólną podstawę. A jest nią — przy wszystkich przeciwieństwach obydwu doktryn — naturalizm. Droga poprzez liberalizm do socjalizmu i nawet komunizmu — jest doświadczeniem historycznym społeczeństw XX wieku, a więc stulecia, na początku którego dobiegł końca długi, 25–letni pontyfikat Leona XIII.

W swojej polemice z liberalizmem wyróżniał papież dwie jego postaci, w odniesieniu do sprawy prawa Bożego i prawa naturalnego. Pierwsze było radykalne, negujące te normy w całej rozciągłości, przyznając społeczności ludzkiej prawo dekretowania sobie wszelkich praw i ustanawiania norm. Ale zwrócił i uwagę na drugie — głoszące, że „wskazówki praw Bożych sterować mają oczywiście życiem i obyczajami prywatnymi, ale nie państwem", a w konsekwencji „w sprawach publicznych godzi się od rozkazów Bożych odstępować i w ukształcaniu ustaw nie trzeba na nie wcale zważać" [38]. Niezbyt przebierając w słowach, nazwał to stanowisko Leon XIII „niedorzeczną mową". Istotnie teoria zakładająca, że prawo Boskie i naturalne wiązać może jednostki, ale nie państwa, jest wielce wątpliwa. Prowadzi do koncepcji dwóch moralności: publicznej i prywatnej. Kościół nie godził się na to. Trwał przy koncepcji głoszącej jednolite normy, dla jednostek i społeczeństw, narodów i państw.

5. Wnioski końcowe

(1) Encyklika *Libertas* pozostaje pierwszym w dobie nowoczesnej, osobnym i niezwykle dobitnym wystąpieniem w sprawie wolności. Wykład w niej zawarty jest klarowny. Dokument papieski z 20 czerwca 1888 r. pozostaje zaś szczególnie godzien uznania za sposób wykładu o kwestiach wielkiej wagi — przystępnym

[37] Tamże, s. 154.

[38] Tamże, s. 155.

językiem i z niezwykłą zwięzłością — zwłaszcza jeżeli zważymy na złożoną materię problemu, jaki porusza [39].

(2) Kościół odrzuca determinizm, ale poddaje stanowczej krytyce również ideał wolności bez granic. Trzeciej drogi nie widzi. Wydaje się, że jej nie ma, chyba że zadowolimy się stwierdzeniem Alberta Camusa, pisarza będącego jedną z najważniejszych figur egzystencjalizmu, który w swojej powieści *Upadek* pozwala jednemu z jej bohaterów powiedzieć: „człowiek jest wolny, więc trzeba sobie radzić" [40].

(3) Napisał ks. Zygmunt Zieliński — wybitny historyk Kościoła — że Leon XIII pozostaje „nauczycielem zrozumianym i uznanym" [41]. Jednak Kościół przechodzący groźny kryzys — zapoczątkowany przed sześćdziesięciu laty — nie odwołuje się do tej encykliki, bo panuje przeświadczenie, że pochodzi on z innej epoki, a wolność sumienia (bez granic) i rozdział Kościoła i państwa to niewzruszone normy postępowania w pluralistycznym społeczeństwie. Nie może to dziwić, bowiem uzgodnienie idei wolności, jako określonego zakresu swobody w granicach prawa Bożego i naturalnego, z koncepcją wolności pojmowanej na sposób liberalny, stawiający autonomię jednostki ludzkiej ponad wszystkie wartości tego świata — jest z gruntu niemożliwe, jak chcieli tego Benjamin Constant czy cytowany powyżej Mill.

(4) Lektura takich dokumentów jak encyklika *Libertas* stawia wiele pytań i mnoży wątpliwości co do możliwości czytania dokumentów Soboru Watykańskiego II w świetle tradycji i w duchu „hermeneutyki ciągłości", jak pragnął tego papież Benedykt XVI [42]. Między tezami i wnioskami Leona XIII a nauczaniem zgodnym z teorią wolności sumienia i swobody praktykowania każdej religii, występuje przepaść nie do zniwelowania.

(5) Na zasadnicze pytanie zawarte w tytule niniejszych rozważań — odpowiedź jest jasna i nie może jej osłabić żadne zastrzeżenie. Nie wolno grzeszyć i nie należy błądzić. Nie ma wolności dla niej samej. Wolność jest dana czło-

---

[39] Tekst opatrzono zaledwie sześcioma przypisami — m.in. do Listu św. Pawła do Rzymian, rozprawy *De Libero arbitrio* św. Augustyna oraz do komentarza św. Tomasza z Akwinu do Ewangelii św. Jana.

[40] A. Camus, *Upadek*, tłum. J. Guze, Kraków 1972, s. 12.

[41] Ks. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże ostatnich dwóch stuleci*, Poznań 2007, s. 260. Obecność Leona XIII we współczesnych poszukiwaniach myśli Kościoła na polu spraw społecznych sprowadza się w zasadzie do encykliki *Rerum novarum* z 1891 r.

[42] Chodzi tu zwłaszcza o takie wypowiedzi Soboru jak deklaracje o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*) czy o stosunku do religii niechrześcijańskich (*Nostra aetate*).

wiekowi dla wyższego celu, a tym celem jest posłuszeństwo prawu moralnemu i naturalnemu, którego wieczyste normy określił Stwórca. Oczywiście człowiek jest wolny i może wybrać zło, bo od Stwórcy otrzymał prawo wybierania, ale w ten sposób przestępuje prawo moralne i naturalne, a przez to popada w niewolę błędu. Wolność staje się właśnie zniewoleniem. Może człowiek nawet nie mieć świadomości tego stanu rzeczy. I to właśnie zauważył papież Pius XII, jeden z wielkich następców Leona XIII, mówiąc już po II wojnie światowej, że największym grzechem (a tym samym i klęską) człowieka XX wieku jest brak świadomości grzechu w myśli i postępowaniu.

Bibliografia

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, wybór J. Jedlicki, Warszawa 1991.

Camus A., *Upadek*, tłum. J. Guze, Kraków 1972.

Dokumenty soborów powszechnych, t. IV (1511–1870): *Lateran, Trydent, Watykan I*, oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2004.

Encyklika Ojca św. Grzegorza XVI, *Mirari vos. O liberalizmie*, Warszawa 2003.

Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

Leon XIII, Encyklika *Libertas*, oprac. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997.

Leon XIII, Encyklika *Libertas. O wolności człowieka* z 20 VI 1888, Warszawa 2001.

Mill J. S., *Utylitaryzm. O wolności*, przedm. T. Kotarbiński, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 1959.

Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy–Żeleński, posłowie S. Łojek, Kraków 2003.

Stearns P. N., *Ksiądz Lammenais*, tłum. M. Wańkowiczowa, Warszawa 1970.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 20, Warszawa 2025.

Zieliński Z., *Papiestwo i papieże ostatnich dwóch stuleci*, Poznań 2007.

IS IT PERMISSIBLE TO ERR? ENCYCLICAL OF POPE LEO XIII *LIBERTAS*.

Summary

Nowadays, freedom is perceived as self–will, the ability to do whatever you want and therefore also commit evil. Since the time of Socrates — the father of normative ethics— freedom was understood as fidelity to truth and goodness. It is not about choosing falsehood and evil. It is an inner freedom expressed in not being subject to moral vices or irrational feelings and drives. Freedom is the praise of reason, heroism and even holiness. This is how the Catholic Church understood it, expressing it in the teaching of the Fathers and Doctors of the Church. Pope Leo XIII, faced with the pressure of liberalism on European culture, criticized liberalism, pointing to the proper understanding of freedom. His encyclical is not only still relevant, but even more necessary than in the 19th century.

Keywords: *Pope Leo XIII, encyclical Libertas, freedom, liberalism, naturalism.*

JAN KLIMEK [1], **LESZEK WANAT** [2]

COR AD COR LOQUITUR… JOHNA HENRY'EGO NEWMANA (1801–1890). AKTUALIZACJA FILARÓW *PAIDEI* (παιδεία) W POSTNOWOCZESNOŚCI

1. Wprowadzenie. 2. Osoba i dzieło — cztery cezury życia i trzy filary duchowości Newmana. 3. Uniwersytet wiary i Newmanowskie filary paidei (παιδεία). 4. Lead, Kindly Light… — paidei implikacje praktyczne. 5. Wnioski i próba podsumowania.

Abstrakt

W pracy podjęto próbę reinterpretacji wybranych drogowskazów filozofii wychowania Johna Henry'ego Newmana na tle aktualnych wyzwań edukacji. Tłem studium uczyniono historię życia i działania oksfordzkiego Profesora, a wykorzystując analizę retrospektywną jego dzieł, zidentyfikowano i zweryfikowano filary *paidei* (παιδεία). W badaniach zastosowano podejście porównawcze (zestawienie z koncepcją Wernera Jaegera) oraz deskryptywne. Prowadzono je w kierunku wskazania praktycznych, możliwych do zastosowania implikacji *paidei*, proponowanych przez Newmana. Wyniki analizy pozwoliły stwierdzić, że zaktualizowana, Newmanowska koncepcja tak zwanego zmysłu inferencyjnego (*Illative Sense*), stanowić może istotny mechanizm obronny przed manipulacją algorytmów i szumem informacyjnym, umożliwiając autonomiczną

[1] Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, Katedra Teologii i Psychologii Pastoralnej, e–mail: jan.klimek@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000–0002–6333–8215.

[2] Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu, Wydział Ekonomiczny, e–mail: leszek.wanat@up.poznan.pl; ORCID: 0000–0002–1166–9258.

ocenę rzeczywistości. W konkluzji sformułowano rekomendacje dotyczące budowania „Uniwersytetu Światła" — przestrzeni edukacyjnej, w której rozum (*Logos*) nie jest aroganckim panem wiedzy, lecz współdziała z sumieniem i wiarą. Wnioski te stanowią głos w dyskusji o uniwersytecie przyszłości, postulując powrót, albo raczej nowe odczytanie personalistycznej relacji mistrz–uczeń, opartej na zasadzie *cor ad cor loquitur* (*serce mówi do serca*) — jako warunku integralnej formacji człowieka, której powinna służyć nowoczesna *paideia*.

Słowa kluczowe: *Jan Henryk Newman, paideia, filozofia wychowania, uniwersytet przyszłości, nauka i wiara, teologia praktyczna, Oksford.*

1. Wprowadzenie

Kiedy św. Franciszek Salezy zapisał w swoich notatkach: *c'est le cœur qui parle au cœur* — myśl mającą oddać sens nauczania i uczenia się, nie przypuszczał zapewne, jaką owo spostrzeżenie zdobędzie popularność[3]. To proste, ale niekoniecznie oczywiste odkrycie, odsłania niewystarczalność słów, wiedzy czy elokwencji nauczyciela. Prowadzi zarazem obu: nauczyciela i ucznia do konstatacji, iż prawdziwą relację zbudować można wtedy, gdy miłość płynąca z serca mówią-

[3] Wspomniana myśl św. Franciszka Salezego, formułowana niekiedy krócej: *Le cœur parle au cœur* (dosłownie: „To serce mówi do serca"), znalazła miejsce w różnych pismach świętego, szczególnie zaś w Liście do biskupa Belley, Jeana–Pierre'a Camusa (1604) oraz w jego *opus magnum* „Traktat o miłości Bożej" (*Traité de l'Amour de Dieu*, 1616), księga VI, rozdział 1. Por. Św. Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej, Przemowa*, tłum. M.B. Bzowska, Kraków 2002, s. 20. Przesłanie to wybrzmiewa jeszcze mocniej w innych słowach tego Traktatu: „Wszystko należy do miłości" (tamże, s. 80).

Papież Franciszek przypomniał, że „Franciszek Salezy został nazwany przez św. Jana Pawła II „doktorem Bożej miłości", nie tylko dlatego, że napisał na ten temat obszerny Traktat, ale przede wszystkim dlatego, że był świadkiem tej miłości". Por. Jan Paweł II, *Lettera a Mons. Yves Boivineau, Vescovo di Annecy, in occasione del 400° anniversario dell'ordinazione episcopale di san Francesco di Sales* (23 listopada 2002), 3, [w:] „Insegnamenti di Giovanni Paolo II", t. XXV/2, Città del Vaticano 2002, s. 767. Wyjaśnił też, że „z drugiej strony, jego pism nie można traktować jako teorii tworzonej przy biurku, z dala od niepokojów zwykłego człowieka. Jego nauczanie istotnie zrodziło się z uważnego wsłuchiwania się w doświadczenie". Zob.: Franciszek, *Totum amoris est. List apostolski w czterechsetną rocznicę śmierci świętego Franciszka Salezego* (28 grudnia 2022), nr 4, [w:] https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/20221228–totum–amoris–est.html [stan z dn. 05.01.2026].

cego — dotyka bezpośrednio serca słuchacza. Owo szczególne porozumienie pozwala wyruszyć w drogę, poszukując tego, co nieznane lub nie do końca poznane.

Upłynęło z górą dwa i pół wieku, gdy myśl Salezego stała się drogowskazem innego świętego, Johna Henry'ego Newmana (1801–1890), który przejął ją w formule łacińskiej: *Cor ad cor loquitur*, wybierając swoją dewizę kardynalską, przyjętą w następstwie nominacji papieża Leona XIII, co wydarzyło się 12 maja 1879 roku[4]. Jednak uwzględniając wyłącznie kryteria racjonalne, życie Newmana może wydawać się porażką. Zapamiętano, że ten anglikański kapłan i oksfordzki wykładowca, mając 44 lata, przeszedł do Kościoła rzymskokatolickiego. Odnotowano fiasko anglikańskiego Ruchu Oksfordzkiego, który Newman promował, następnie nieudany projekt Uniwersytetu w Dublinie, którego był rektorem, potem wstrzymany przez biskupów nowy przekład Pisma Świętego na język angielski, wreszcie blokadę inicjatywy powołania oksfordzkiego oratorium dla katolickich studentów, a także liczne oskarżenia o herezję[5]. Profesor spotykał się z niezrozumieniem i krytyką zarówno ze strony anglikanów (nie mogli mu darować konwersji na katolicyzm), jak i katolików (uznających go za tak zwanego krypto–anglikanina)[6]. Tymczasem, gdy 11 sierpnia 1890 roku

[4] Newman wyjaśnił swoją motywację w liście do Williama Knighta z 25 marca 1879 roku: „I have always found it difficult to find a motto... but I have found one in St. Francis de Sales: 'cor ad cor loquitur'." Zob.: J.H. Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, t. XXIX, red. C.S. Dessain, T. Gornall, Oxford 1976, s. 128. William Angus Knight był wybitnym szkockim filozofem, psychologiem i badaczem literatury. Przez wiele lat pełnił funkcję profesora filozofii moralnej na Uniwersytecie St. Andrews. Knight napisał do Newmana w marcu 1879 roku z gratulacjami z okazji wyniesienia go do godności kardynalskiej przez papieża Leona XIII.

Trzeba zaznaczyć, że dewiza Newmana była pochodną nie tylko teologii i filozofii Kardynała, ale jego osobistego doświadczenia „uniwersytetu wiary", bynajmniej nie negującego nauki. Newman zrozumiał, że religia nie jest tylko zbiorem dogmatów (wiedzą pojęciową), ale żywą relacją osób; że Bóg przemawia do człowieka bezpośrednio w jego sercu (poprzez sumienie), a wreszcie to, że skuteczne nauczanie i wychowanie, w tym przekaz wiary nie mogą bazować jedynie na racjonalnej argumentacji, one mają szansę wydarzyć się przede wszystkim poprzez osobisty wpływ (*personal influence*).

[5] Por. J. Cornwell, *Newman's Unquiet Grave: The Reluctant Saint*, London 2010, s. 1–12.

[6] Prałat George Talbot był jednym z krytyków Newmana w Rzymie. W swojej korespondencji z kardynałem Manningiem (arcybiskupem Westminsteru) systematycznie podważał katolicką lojalność Newmana. Talbot uważał, że metoda intelektualna Newmana, jego nacisk na rolę świeckich oraz historyczne ujęcie dogmatów są „skażone" jego oksfordzką, anglikańską przeszłością. W 1867 roku Talbot napisał do Manninga: „Newman jest najniebezpieczniejszym człowiekiem w Anglii [...]. Jego duch jest starym duchem oksfordzkim, duchem kazuistyki i krytyki, który jest

Newman zmarł, co wydarzyło się jedenaście lat po nominacji kardynalskiej, już następnego dnia „The Times" napisał: „Niezależnie od tego, czy Rzym ogłosi go świętym, czy też tego nie zrobi, zostanie on kanonizowany w myślach ludzi różnych wyznań w Anglii" [7].

Współczesny Rzym, a raczej Watykan, na skuteczną reakcję potrzebował 120 lat. W roku 2010 Newman został beatyfikowany przez papieża Benedykta XVI w Birmingham, co miało miejsce podczas jego pielgrzymki do Anglii. „Serce mówi do serca" — przypomniał papież w homilii beatyfikacyjnej *motto* Kardynała, odczytując je „jako głębokie pragnienie ludzkiego serca, by osiągnąć jedność duchową z sercem Boga" [8]. 13 października 2019 roku kanonizowano Newmana. Papież Franciszek wskazał Świętego jako człowieka drogi, którego życie było nieustannym procesem formacji (*paideia*) i poszukiwania prawdy. Odsłonił zwyczajny, a zarazem niezwyczajny model świętości „zwykłego dnia", rzetelnego wypełniania codziennych obowiązków, promieniującego „łagodnym światłem pośród mroków świata" [9].

31 lipca 2025 roku kolejny papież, Leon XIV, postanowił uhonorować Johna Henry'ego Newmana tytułem szczególnym: doktora Kościoła. Uroczyste

w istocie anty–rzymski". Por.: G. Talbot, *Letter to Archbishop Manning* (1867), [w:] E.S. Purcell, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster*, t. II, London 1896, s. 323.

7 W gazecie napisano: 'Whether Rome canonizes him or not, he will be canonized in the thoughts of pious people of many creeds in England'. Por. *'Death of Cardinal Newman'*, The Times, 12 August 1890, cyt. za: I. Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 2009, s. 745. Zobacz także: P.R. Surowiec, *Będąc dla Boga — być dla innych. O Johnie Henrym Newmanie*, „Colloquia Communia" 2/99 (2015), s. 101–115.

8 Benedykt XVI wskazał na proponowaną przez Newmana „»praktykę modlitwy, nawyk zwracania się do Boga i do niewidzialnego świata o każdej porze, w każdym miejscu i w każdej trudnej sytuacji", która wywołuje „naturalny efekt". Jaki? „Człowiek nie jest już tym, kim był kiedyś; stopniowo [...] przyswoił nowe idee i został napełniony nowymi prawdami« (*Parochial and Plain Sermons*, IV, 230–231)". Por.: Benedykt XVI, *Kardynał Newman służył Bogu swoim wybitnym intelektem oraz piórem*. Msza święta beatyfikacyjna w Cofton Park, 19 września 2010, Birmingham, publikacja online: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/gb–beatyfikacja_18092010.html [stan z dn. 05.01.2026].

9 Papież wskazał na codzienność Newmana, kreśloną wyznaniem *Lead, kindly Light* („Prowadź mnie, łaskawe Światło…"), słowami hymnu, napisanego w czerwcu 1833 roku. Pragnienie to wyrażał prosto: „Nie proszę, bym widział daleki horyzont; jeden krok mi wystarczy" (*I do not ask to see the distant scene; one step enough for me*). Nawet, gdyby oznaczało to życie w cieniu, niejako „pod chmurą" (*under a cloud*), Por. J.H. Newman, *The Pillar of the Cloud*, [w:] tenże, *Verses on Various Occasions*, London 1868, s. 156.

ogłoszenie doktoratu nastąpiło 1 listopada 2025 roku [10]. Trzeba wspomnieć, że angielscy biskupi postulowali to już w roku 1974 [11]. W ten sposób, niejako symbolicznie, połączyły się dwie decyzje: Leona XIII o kreacji kardynalskiej Newmana (1879) [12] i Leona XIV (2025) [13] o nominacji doktorskiej Świętego. Wszystkie te okoliczności zdają się tworzyć całość, uzupełniającą podjęte przez Newmana, a wciąż aktualne poszukiwania takiego modelu nauczania i uczenia się, który byłby drogowskazem integralnym.

W takim kontekście „Święty jest kimś, kto potrafi widzieć poza tym, co widzialne, kto potrafi dostrzec Boga tam, gdzie inni widzą tylko przypadek". Por.: Franciszek, *Homilia Ojca Świętego Franciszka podczas Mszy św. z kanonizacją bł. Jana Henryka Newmana i 4 innych błogosławionych* (13 października 2019), [w:] https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2019/documents/papa–francesco_20191013_omelia–canonizzazione.html [stan z dn. 05.01.2026].

[10] Leon XIV zauważył, że Newman, były profesor uniwersytetu w Oksfordzie i głośny konwertyta z anglikanizmu na katolicyzm, będzie odtąd nie tylko doktorem Kościoła, ale również współpatronem wszystkich, którzy są zaangażowani w proces wychowawczy. „Imponująca postać kulturowa i duchowa Newmana będzie inspiracją dla nowych pokoleń, których serca pragną nieskończoności, i które są gotowe do dokonania, poprzez poszukiwania i poznanie tej podróży, która, jak mawiali starożytni, prowadzi nas 'per aspera ad astra', czyli 'przez trudy do gwiazd'. Życie świętych świadczy bowiem, że można żyć w pasjonujący sposób pośród złożoności chwili obecnej, nie zapominając o apostolskim wezwaniu: 'Jawicie się jako źródła światła w świecie' (Flp 2, 15)". „Modlę się — powiedział na zakończenie Leon XIV — aby wychowanie katolickie pomogło każdemu odkryć własne powołanie do świętości. Św. Augustyn, którego tak bardzo cenił św. John Henry Newman, powiedział kiedyś, że jesteśmy kolegami ze szkolnej ławy, mający jednego Nauczyciela, którego szkoła jest na ziemi, a katedra w niebie (por. Sermo 292, 1)". Por. K. Bronk, *Papież: Newman, doktor Kościoła, inspiruje nowe pokolenia*, Vatican News, 1 listopada 2025, [w:] https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025–11/papiez–newman–inspiruje–mlodych–serca–pragnace–nieskonczonosci.html [stan z dn. 10.01.2026].

[11] Por. *'The Doctorate of Newman'*, „The Tablet", 8 czerwca 1974, s. 556, a także V.F. Blehl, *'The Cause of Cardinal Newman'*, „The Clergy Review" 60/7 (1975), s. 411.

[12] Leon XIII miał powiedzieć do bratanka: „Mój kardynał! Newman jest moim kardynałem! Chciałem oddać hołd jego geniuszowi i bezinteresowności, a także jego wielkiej nauce i głębokiej wierze". Por.: I. Ker, *John Henry Newman…*, dz. cyt., s. 715.

[13] Por. Leon XIV, *Homilia podczas Mszy świętej Jubileuszu Świata Wychowania i ogłoszenia św. Johna Henry'ego Newmana Doktorem Kościoła* (1 listopada 2025), [w:] https://www.vatican.va/content/leo–xiv/pl/homilies/2025/documents/20251101–messa–giubileo–formatori.html [stan z dn. 10.01.2026].

Dokąd miałaby prowadzić tak szkicowana droga? Do przemyślenia, a być może aktualizacji *paidei* (παιδεία)[14] i jej praktycznego zastosowania, bazując na pismach i doświadczeniu niezwykłego życia Platona Oksfordu[15]. Już tylko te argumenty uzasadniają zadanie[16], które nakreślono w tytule pracy, podejmując próbę reinterpretacji fundamentów filozofii wychowania, nakreślonych przez Johna Henry'ego Newmana. Z dzieł stanowiących swoisty testament Świętego zdaje się wypływać wciąż aktualne pytanie: o zasadność rzekomego konfliktu uniwersytetu wiary i rozumu czy może raczej o konieczność współistnienia obu…, rozumu i wiary, na „uniwersytecie światła"? Próbę tę podjęto na podstawie analizy wybranych dzieł, które pozostawił Newman. Cały dorobek, którego w jednej pracy nie sposób uwzględnić, obejmuje czterdzieści sześć książek, dwanaście tomów kazań, tysiące listów, dwie powieści, dziennik, liczne rozważania, refleksje, modlitwy. W sposób oczywisty nawiązano również do dziewięciu wykładów dotyczących edukacji oraz dziesięciu odnoszących się do poszczególnych dziedzin nauki. Teksty te były wygłaszane przez Newmana w latach 1852–1858 na okoliczność utworzenia Katolickiego Uniwersytetu

[14] Jest to zatem pytanie o całościowy proces formowania człowieka zgodnie z ideałem doskonałości (oczywiście wraz z pytaniem o ów ideał). Chodzi nie tylko o przekazywanie wiedzy, ale o „stwarzanie człowieka" (niem. *Bildung*). Jaeger zwrócił uwagę, że już Platon w *Państwie* rozumiał wychowanie jako „odwrócenie duszy" (*periagoge*) od cieni (pozorów) ku słońcu (Prawdzie), czyli ku Światłu. Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 235 [7.518c — fragment o odwróceniu duszy], a także: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 15–20.

[15] Określenie św. Johna Henry'ego Newmana „Platonem Oksfordu" (ang. *the Plato of Oxford* lub *Oxford's Plato*) jest metaforą, odzwierciedlającą Newmanowski styl myślenia: dążenie do syntezy, wagę intuicji, piękno literackiego wywodu oraz przekonanie, że poszukiwana prawda jest przede wszystkim relacją między osobami. Por. C.F. Harrold, *John Henry Newman: An Expository and Critical Study of His Mind*, Thought and Art, London 1945, s. 162–165; P.E. More, *The Catholic Faith*, Princeton1921, s. 84, a także Z. Kubiak, *Wstęp*, [w:] J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1998, s. 7–12.

[16] Aktualizacja? Owszem, wynikająca choćby z pytania, czy wystarczy *areté* (ἀρετή), owa dzielność, która początkowo oznaczała męstwo rycerskie, a u Platona stała się cnotą moralną i intelektualną? Czy *paideia* (παιδεία) dokonuje się wciąż w ramach *polis* (πόλις), owej wspólnoty politycznej i kulturowej, której zadaniem „wychowawcy", jest uformowanie obywatela doskonałego? Czy „wykształcenie jest skarbem dla szczęśliwych, a ucieczką dla nieszczęśliwych", jak to miał określać Demokryt (Fragm. 180)? Za: H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 55.

Irlandii w Dublinie (znanego dziś jako University College), którego Newman został pierwszym rektorem.

Punkt odniesienia wydaje się jasny: tytuł doktora Kościoła przysługuje świętym, którzy wnieśli nowe światło do filozofii i teologii, przyczynili się do lepszego zrozumienia tajemnicy Boga, powiększając skarbiec chrześcijańskiego przesłania.

> Trzy filary duchowości Johna Henry'ego Newmana mogą być inspiracją dla nas — chrześcijan żyjących w Polsce w czasie przełomu wieków i głębokich zmian. Modlitwa wewnętrzna, codzienne życie Słowem Pisma Świętego oraz studium teologiczne, czerpiące z traktatów ojców Kościoła oraz pism „Platona Oksfordu". [...] To wszystko skoncentrowane jest wokół Eucharystii i przeplatane wielką życzliwością do każdego człowieka — oto kierunek, jaki zdaje się wskazywać nowy Doktor Kościoła [17].

Otrzymujemy zatem zadanie zgłębienia pism Newmana, poznania jego stylu życia, działania, odczytania pozostawionych drogowskazów i zastosowania ich w praktyce.

2. Osoba i dzieło — cztery cezury życia i trzy filary duchowości Newmana

Biografie Johna Henry'ego Newmana (1801–1890) wskazują zasadniczo cztery cezury życia przyszłego Świętego: (1) młodość i okres anglikański (1801–1845), (2) okres przełomu i konwersji (1845), następnie (3) okres katolicki (1845–1890), a wreszcie (4) śmierć i drogę na ołtarze [18]. John Henry był najstarszym z sześciorga dzieci Jemimy Fourdrinier i John'a Newmana. Urodził się 24 lutego 1801 roku w Londynie, w rodzinie mieszczańskiej: bankiera z hrabstwa Cambridge i pochodzącej z francuskiej rodziny protestantki. To właśnie matka przekazała synowi umiłowanie Pisma świętego, choć początkowo podchodził on do owego zaproszenia obojętnie. W wieku siedmiu lat rozpoczął naukę w szkole kalwińskiej w Ealing pod Londynem, w której nauka

[17] Por. A. Muszala, *Ja oraz mój Stwórca. Życie duchowe według Johna Henry'ego Newmana*, Kraków 2015, s. 7.

[18] Por. I. Ker, *John Henry Newman...*, dz. cyt.

trwała osiem lat. Zamieszkał na stancji. Jako nastolatek zetknął się z krytyką Kościoła i chrześcijaństwa, czytając Thomasa Pain'a, Woltera, Davida Hume'a. Mimo rosnącego dystansu wobec religii, w której został wychowany, ostatecznie nigdy — jak przyznał później — wiary nie utracił.

W wieku 15 lat (1816) przeżył głębokie doświadczenie religijne, określone potem „pierwszym nawróceniem", które skierowało go ku ewangelikalizmowi i radykalnemu oparciu wiary na Biblii. Tłem owego doświadczenia było jednak bankructwo banku, w którym pracował ojciec. Newmanowie zubożeli do tego stopnia, że syn nie mógł wrócić na wakacje do rodzinnego domu, pozostając na stancji w Ealing. Ponadto, w tym właśnie okresie John Henry poważnie zachorował. Był to dla nastolatka niejako „czas pustyni". W okresie rekonwalescencji słuchał kalwińskiego kaznodziei Waltera Mayers'a, czytał *O proroctwach* Thomas'a Newtona, *Moc prawdy* Thomas'a Scotta, a także *Historię Kościoła Chrystusowego* Joseph'a Milner'a [19]. „To ona — jak wspominał Newman o swej ciężkiej chorobie — uczyniła ze mnie chrześcijanina" [20]. Ujawniła się wówczas

[19] Por. A. Muszala, *Ja oraz mój Stwórca…*, dz. cyt., s. 7.

[20] W *Apologia Pro Vita Sua*, w rozdziale 1 (*History of My Religious Opinions to the Year 1833*), Newman zapisał: „When I was fifteen (in the autumn of 1816), a great change of thought took place in me. I fell under the influences of a definite Creed, and received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured. Above and beyond the conversations and sermons of the excellent man, long dead, the Rev. Walter Mayers, of Pembroke College, Oxford, who was the human means of this beginning of divine faith in me, was the effect of the books which he put into my hands, all of the school of Calvin. [...] I believe that the inward conversion of which I was conscious (and of which I still am more certain than that I have hands and feet) lasted into the autumn of 1843, and that that dear man's teaching respecting the visible and the invisible world, [...] confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously self–evident beings, myself and my Creator". Por. J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*, red. M.J. Svaglic, Oxford 1967, s. 16–18.

Z wyznań tych warto zwrócić uwagę na następujące fragmenty: „Kiedy miałem 15 lat (jesienią roku 1816) wielka przemiana dotknęła sposobu mojego myślenia. Poddałem się absolutnej wierze, a mój duch odczuł siłę dogmatu, i siła ta — dzięki Bogu — nigdy nie osłabła. Sądzę, że wewnętrzne nawrócenie, którego byłem świadom (i którego nadal jestem świadom, jeszcze bardziej niż to, że mam nogi i ręce), przedłużyło się na całe moje przyszłe życie. Odcinając się od spraw, które mnie otaczały i przekonując się co do własnej nieufności względem realności zjawisk materialnych, odnalazłem pokój, myśląc, że istnieją jedynie dwa absolutne i jak najbardziej oczywiste byty: ja oraz mój Stwórca". Por. J.H. Newman, *Apologia pro vita sua. Historia moich poglądów religijnych*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 1948.

jego nieufność względem realności zjawisk materialnych (*mistrust of the reality of material phenomena*). Newman stopniowo odkrywał świat materialny jako zasłonę (*veil*), za którą kryje się prawdziwa rzeczywistość duchowa. Dostrzegł, że wiara nie rodzi się jedynie z doświadczenia społecznego czy tradycji, ale z intymnego spotkania „ja" i „Bóg", z relacji, którą tworzą „two only absolute... beings" („dwa jedynie byty absolutne") [21].

W życiu młodego człowieka dokonał się zwrot ku nadprzyrodzoności. Newman rozpoczął studia w Trinity College w Oksfordzie. W 1822 roku został wykładowcą (*fellow*) w prestiżowym Oriel College, co otworzyło mu drogę do elity intelektualnej Anglii. Uzyskanie tak eksponowanego stanowiska (*Fellow of Oriel*) w wieku 21 lat było wydarzeniem nadzwyczajnym. Wiązało się z jednej strony z dożywotnią pensją, ale równocześnie z obowiązkiem pozostawania w stanie bezżennym i przyjęcia święceń w Kościele anglikańskim [22]. John Henry Newman przyjął święcenia w oksfordzkiej katedrze Christ Church w roku 1825, w wieku dwudziestu czterech lat. Przez dwa pierwsze lata był wikariuszem w kościele św. Klemensa, a od roku 1828 roku — proboszczem uniwersyteckiego kościoła St. Mary's the Virgin. Tam głosił kazania, które z czasem stały się traktatami teologicznymi. Tamże sprawował Eucharystię i sakrament pokuty, wprowadzając na nowo — jako jeden z pierwszych księży anglikańskich — spowiedź indywidualną. Ze swoimi parafianami odmawiał *Psalmy* w formie modlitwy brewiarzowej [23].

W 1833 roku, wraz z Johnem Keble i Edwardem Puseyem, zainicjował ruch odnowy wewnątrz anglikanizmu. Określali oni Kościół Anglii jako „Via Media" (drogę środka) między protestantyzmem a rzymskim katolicyzmem. Publikowali słynne *Tracts for the Times* („Traktaty na czasie"). W roku 1839 Newman zyskał popularność jako kaznodzieja w kościele anglikańskim, stał się jednym z promotorów duchowego odrodzenia Kościoła w Anglii, nazwanego Ruchem Oksfordzkim (*Tractarianism*) [24]. Równocześnie, studiując historię wczesnego

---

21 Por. J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua: Being a History*..., dz. cyt., s. 16–18.

22 Por. A.D. Culler, *The Imperial Intellect: A Study of Newman's Educational Ideal*, New Haven 1955, s. 30–33, a ponadto: I. Ker, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 17–19.

23 Zob. I. Ker, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 20–23, 138, 267–268; a także J.H. Newman, *Tract 75: On the Roman Breviary*, [w:] *Tracts for the Times*, t. 3, London 1836; ponadto: O. Chadwick, *The Victorian Church*, t. 1, London 1966, s. 168–170.

24 Por. J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua: Being a History*..., dz. cyt., s. 16–18.

Kościoła i pisma Ojców (weryfikując problemy arianizmu i monofizytyzmu), dostrzegł podobieństwo poglądów między ówczesnymi heretykami a anglikanami, a zarazem między starożytnym Kościołem a Rzymem. Wykazał, że 39 artykułów wyznania anglikańskiego sprzeciwia się nauce pierwotnego Kościoła. Jego słynny *Traktat 90* (z roku 1841), wywołał skandal. W efekcie Newman zrezygnował ze stanowiska proboszcza parafii St. Mary's the Virgin i zamieszkał w małej wiosce Littlemore pod Oksfordem. Wraz z kilkoma przyjaciółmi poświęcił się modlitwie i pracy, studiom biblijnym i patrystycznym, zwłaszcza pism św. Justyna i św. Ireneusza. Ten czas doprowadził do duchowego przełomu w życiu Profesora i konwersji [25], kończąc okres zwany przez biografów „anglikańskim".

W 1845 roku napisał *Essay on the Development of Christian Doctrine,* będący rozprawą o rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Uznał, że tak zwane „dodatki" rzymskie (kult maryjny, czyściec, prymat papieża) nie są zniekształceniami, ale naturalnym rozwinięciem pierwotnej Ewangelii, tak „jak dąb wyrasta z żołędzia". 9 października 1845 roku został przyjęty do Kościoła katolickiego przez bł. Dominika Barberi (pasjonistę) [26]. Decyzja ta okazała się kosztowna dla Newmana: utrata przyjaciół, pozycji na uniwersytecie, praktyczne wykluczenie z życia publicznego. Profesor musiał zrezygnować z bycia *Fellow* w Oriel College. Oznaczało to utratę dochodów i mieszkania, gdzie spędził niemal 30 lat. Ponadto jego własna siostra, Harriet Mozley, całkowicie zerwała z nim kontakt. Uważała jego decyzję za hańbę dla rodziny. Nigdy więcej się z nim nie spotkała. Newman zyskał etykietę „zdrajcy" [27]. Czas konwersji był zatem doświadczeniem oczyszczającym.

[25] Por. tamże, s. 18.

[26] Biografowie odnotowali, że „była jedenasta w nocy 8 października 1845 roku, kiedy po pięciogodzinnej podróży przez Anglię, przemoczony do suchej nitki wędrowny rzymskokatolicki kaznodzieja ojciec Dominik Barbieri zapukał do drzwi anglikańskiej parafii w Litllemore, oddalonej o około trzy kilometry od Oksfordu". Owo spotkanie opisał sam Barberi w liście do przełożonego: „I was sitting near the fire to dry me. The door opened — and what a spectacle it was for me to see at my feet John Henry Newman begging me to hear his confession, and admit him into the bosom of the Catholic Church! And there by the fire he began his general confession with extraordinary humility and devotion". Tłumacząc, zapamiętał: „Siedziałem przy ogniu, by się wysuszyć. Drzwi otwarły się — i cóż to był dla mnie za widok, zobaczyć u moich stóp Johna Henryka Newmana błagającego mnie, bym wysłuchał jego spowiedzi i przyjął go na łono Kościoła Katolickiego! I tam, przy ogniu, rozpoczął on swoją spowiedź generalną z niezwykłą pokorą i pobożnością". Por. *List Dominika Barberi do o. Antoniego od św. Jakuba* (9 października 1845), cyt. za: I. Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 2009, s. 316.

[27] Por. I. Ker, *John Henry Newman…*, dz. cyt., s. 308–309.

W konsekwencji Profesor opuścił Oksford (wyjechał 23 lutego 1846 roku) na kolejne 32 lata. Udał się do Rzymu, by przygotować się do święceń kapłańskich, które przyjął w Kościele katolickim (30 maja 1847), przystępując także do Zgromadzenia Księży Filipinów (Congregatio Oratorii Sancti Philippi Neri). Jak zapisał w liście do Henry'ego Wilberforce'a (Rzym, luty 1847): „Papież zasugerował nam Oratorium... Oznacza to, że chce, abyśmy byli Oratorianami [...] Powiedział, że chętnie da nam klasztor przy Santa Croce" [28]. Po powrocie do Anglii w 1847 roku zamieszkał pod Birmingham we wspólnocie Oratorianów, podejmując papieskie wyzwanie i zapraszając innych do życia w duchu św. Filipa Neri.

W latach 50. XIX wieku, na prośbę biskupów irlandzkich, Newman próbował założyć Uniwersytet Katolicki w Dublinie. Choć projekt organizacyjnie upadł, jego wykłady z tego okresu złożyły się na dzieło *Idea uniwersytetu*. Była to próba odczytania na nowo drogowskazów edukacji, nauczania i uczenia się we wspólnocie (*universitas*), budowanej na fundamencie wolności (edukacja liberalna) [29]. Sprowokowany atakiem (dziś określalibyśmy to hejtem) pisarza Charlesa Kingsleya, który zarzucił mu nieszczerość, Newman napisał duchową autobiografię. Nieoczekiwanie *Apologia Pro Vita Sua* (1864) odniosła sukces, przywracając Autorowi szacunek w oczach wiktoriańskiej Anglii [30]. Profesor był jednak nadal traktowany podejrzliwie przez niektórych hierarchów katolickich (uważano go za zbyt liberalnego pół–katolika). Rehabilitację Newmana przyniósł dopiero pontyfikat Leona XIII, który w 1879 roku mianował go kardynałem. Oksfordczyk przyjął za swoje zawołanie słowa św. Franciszka Salezego: *Cor ad cor loquitur* (*Serce mówi do serca*).

Cezurę czwartego, właściwie wciąż trwającego etapu biografii Newmana, wyznaczyła śmierć. Kardynał zmarł 11 sierpnia 1890 roku, pozostawiając po sobie

---

[28] W oryginale Newman zapisał: „The Pope has suggested the Oratory... that is, he wishes us to be Oratorians... He said he would willingly give us the Monastery at Santa Croce". Pius IX wyznaczył prałata (Monsignor Palma), aby pomógł Newmanowi dostosować XVI–wieczną regułę św. Filipa do realiów XIX–wiecznej Anglii. Papież osobiście podpisał *Breve* fundacyjne *Cum multa*, co nastąpiło 26 listopada 1847 roku, dając Newmanowi władzę przełożonego nowo erygowanego Oratorium w Birmingham. Por. J.H. Newman, *Letter to Henry Wilberforce* (21 lutego 1847), [w:] *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, t. XII, red. C.S. Dessain, London 1962, s. 48, następnie: I. Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 2009, s. 334–335; zob. także: P. Murray, *Newman the Oratorian*, Dublin 1969, s. 165.

[29] Por. I. Ker, *John Henry Newman*..., dz. cyt., s. 308–309.

[30] Por. tamże, s. 309.

czterdzieści sześć książek, dwanaście tomów kazań, tysiące listów, dwie powieści, dziennik, a także zapiski: modlitwy i rozważania, które zdają się oczekiwać na ich ponowne odczytanie. W roku 2010 został beatyfikowany przez papieża Benedykta XVI w Birmingham podczas jego pielgrzymki do Anglii, zaś w roku 2019 — kanonizowany w Rzymie przez papieża Franciszka. Rok 2025 przyniósł kolejną nominację dla Świętego, którego papież Leon XIV ogłosił doktorem Kościoła, promując następnie kolejne „patronaty”[31]. Śmierć nie tylko nie zakończyła „aktywności” Profesora Newmana, ale paradoksalnie otworzyła nowy jej rozdział.

Trzeba zaznaczyć, że choć za życia konsekwentnie krytykowano, a nawet odrzucano myśl i dzieła Johna Henry’ego Newmana, najlepsze owoce — krok po kroku — rodziła duchowość, kolejno Ucznia, Profesora, Księdza. Był człowiekiem modlitwy, który mówił i pisał o tym, czego wpierw doświadczył, spędzając wiele czasu sam na sam ze swoim Stwórcą. Wstawał wcześnie, codziennie praktykując modlitwę w ciszy połączoną z rozmyślaniem. Od szesnastego roku życia niektóre modlitwy spisywał, najczęściej w dwóch językach: angielskim i łacińskim. Nie przygotował spójnego traktatu o modlitwie. Pozostały osobiste zapiski rozproszone w książkach i listach, zwłaszcza w kazaniach. Wystarczy zmierzyć się tylko z niewielką ich próbką, by dostrzec niezwykłą wprost determinację w budowaniu intymnej relacji, której poszukiwał prosząc *Lead, kindly Light*, by nie ustawać w osobistej drodze „ku Światłu”:

> Bóg mój i wszystko moje! Mieć Ciebie to mieć wszystko, co mieć mogę. Ojcze mój przedwieczny, daj mi siebie. Tyś przywdział na siebie moją naturę, stałeś się moim bratem, umarłeś tak samo, jak inni ludzie umierają, tylko że w goryczy znacznie większej, abym — zamiast spoglądać na Ciebie lękliwie z daleka — mógł ufnie zbliżyć się ku Tobie. Przemawiasz do mnie, jak przemawiałeś do Tomasza, i przyzywasz mnie, abym uchwycił Ciebie, Boże mój i wszystko moje, cóż mógłbym powiedzieć ponadto, choćbym mówić miał przez całą wieczność! Pełny jestem, przepełniony po brzegi, kiedy

[31] Por. Święty John Henry Newman został patronem Papieskiego Uniwersytetu Urbaniańskiego. Decyzję w tej sprawie podjął 3.11.2025 papież Leon XIV, przychylając się do prośby kard. Luisa Antonia Tagle, wielkiego kanclerza tej uczelni. Por.: K. Bronk, *Św. John Henry Newman patronem Urbaniany*, Vatican News, 03.11.2025, [w:] https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025–11/sw–john–henry–newman–patronem–urbaniany.html [stan z dn. 07.01.2026].

mam Ciebie; ale bez Ciebie niczym jestem — więdnę, rozpływam się, ginę. Panie mój i Boże, Boże mój i wszystko moje, daj mi siebie, nie pragnę niczego innego [32].

Z tego, a także innych tekstów modlitw wyłania się rys duchowości Świętego, budowanej przede wszystkim na trzech filarach: (1) osobistym doświadczeniu Boga i relacji z Nim, (2) znajomości Pisma świętego i umiłowaniu Słowa Bożego oraz (3) świadectwie wiary Ojców Kościoła, wciąż promieniującego zapachem świeżości pierwotnego chrześcijaństwa [33]. To na tych właśnie fundamentach, pierwszych drogowskazach, Newman oparł krytyczną refleksję nad uniwersytetem, kształceniem i wychowaniem, aktualizując także własne, osobiste wybory.

3. Uniwersytet wiary i Newmanowskie filary *paidei* (παιδεία)

Wydaje się, że dla Johna H. Newmana istotą uniwersytetu było doświadczenie pełni nauk. Co owa pełnia oznacza? To droga rozpoczynająca się od samego źródła: słowa *universitas*, które zawiera w sobie pojęcia: całość, wszechświat, wspólnota, powszechność, uniwersalność. Już w pierwszym wykładzie przy-

[32] Tekst pochodzi z pośmiertnego zbioru pism Newmana, wydanego przez jego sekretarza i wykonawcę testamentu, Williama Paine'a Neville'a. W oryginale brzmi: „My God and my All. To possess Thee is to have everything I can have. O my Eternal Father, give me Thyself. [...] Thou hast put on my nature, and become my Brother, and died as other men die, only in far greater bitterness, that I might approach Thee confidently, and love Thee familiarly. Thou speakest to me as Thou didst speak to Thomas, and dost beckon me to take hold of Thee. My God and my All, what can I say more than this, though I speak for all eternity! I am full and overflow when I have Thee; but without Thee I am nothing, I wither, I waste away, I perish. Give me Thyself, O my God and my All; I desire nothing else". Pierwsze wydanie *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman* (*Rozmyślania i modlitwy*) ukazało się w 1893 roku w Londynie. Modlitwa została zamieszczona w Części III (*Meditations on Christian Doctrine*), w Rozdziale: *Hope in God — Creator* (*Nadzieja w Bogu — Stwórcy*), jako Medytacja 2: *God All in All* (*Bóg wszystkim we wszystkim*). Por. J.H. Newman, *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, red. W.P. Neville, London 1893, s. 308–309. Tłumaczenie polskie (z drobną autorską korektą) — zob. J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1967, s. 248 (rozdz. XIII: *Nadzieja w Bogu — Stwórcy*).

[33] Por. A. Muszala, *John Henry Newman — sylwetka duchowa*, 13.10.2025, [w:] https://www.ekai.pl/john–henry–newman–sylwetka–duchowa/ [stan z dn. 05.01.2026].

jął założenie, że uniwersytet jest miejscem nauczania wiedzy uniwersalnej [34]. O jakiej uniwersalności mowa? Oznacza ona umiejętność dostrzeżenia powiązań między wszystkimi dziedzinami wiedzy. Więcej, to holistyczne spojrzenie na naukę, bo tylko perspektywa całości pomaga zrozumieć poszczególne jej części i przyczynić się do zdobycia mądrości o świecie oraz istocie ludzkiej egzystencji. Chodzi zatem o „wykształcenie ogólnej sprawności i kultury intelektualnej" [35]. Efektem miałoby być „poszerzenie umysłu", nauczanie umiejętności wnioskowania, znajdowania przyczyn idei i zjawisk oraz przewidywania ich konsekwencji. Chodzi więc o zdobycie wiedzy możliwej do zastosowania w praktyce, a nie tylko stałe powiększanie sumy wiadomości.

Uniwersytet powinien nauczać filozofii i oczywiście także teologii. Brak odniesienia do tej ostatniej dyscypliny, zdaniem Newmana, zuboży i wręcz wypaczy naukę. Co istotne — zaistnienie teologii nie miało bynajmniej celu *stricte* formacyjnego. To dziedzina, co do wartości której powinien mieć świadomość każdy człowiek uznający się za wykształconego. Powinna być to świadomość praktyczna. Tak samo, jak Biblia jest obowiązkową lekturą każdej europejskiej filologii — bez względu na wyznanie studenta. Również studiowanie wyłącznie teologii, w oderwaniu od innych nauk, także może zaowocować deformacją umysłu. Poglądy te można odnieść do współczesnej debaty o znaczeniu teologii, jako pozornie „niepraktycznej" w procesie edukacji. Podobnie marginalizuje się dziś filozofię. Tego Newman zdaje się nie przewidział.

Tymczasem w obliczu rewolucji przemysłowej modne stawały się te dziedziny nauki, które przyczyniały się do postępu technicznego i ekonomicznego. Próbowano wykazać, że nauka o tyle posiada jakąkolwiek wartość, o ile przyczynia się do owego postępu. Zatem humanistykę wypada uznać za zbędne teoretyzowanie, zaś filozofię trudną do natychmiastowego zmonetyzowania. Taki trend zakładał także parcelowanie dziedzin na wąskie specjalizacje, dające w efekcie prymat podejściu, nazywanemu praktycznym. Newman oponował przeciw tym, którzy jako wiodącą motywację nauki wskazywali jej „praktyczną" użyteczność. To, że stanowi ona narzędzie poszerzające horyzonty oraz kształ-

[34] Por. I. Rutkowska, *Idea(ł) uniwersytetu według św. Johna Henry'ego Newmana*, „Teologia Polityczna", 16.09.2025, [w:] https://teologiapolityczna.pl/izabela–rutkowska–ideal–uniwersytetu–wedlug–sw–johna–henry'ego–newmana [stan z dn. 05.01.2026].

[35] Por. A. Małachowski, *'Idea Uniwersytetu', John Newman*, Warszawa 1990: recenzja, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 6/1 (1998), s. 172–174.

tujące charakter, umysł i moralność, uznano za marginalne. Newman dostrzegł logikę odwrotną: ten, kto nauczy się myśleć i posiądzie wysoką kulturę intelektualną, nie będzie miał problemu z realizacją konkretnej, zawodowej specjalizacji. Wskazywał więc na prymat filozofii jako nauki logicznego myślenia. Potrzeba takiej odnowy edukacji, która sprawi, że „filozofia nie będzie musiała usprawiedliwiać się przed miastem ze swego istnienia" i „nikomu nie przyjdzie do głowy pytanie o użyteczność nauk humanistycznych" [36]. Newman zapisał w swoim dzienniku, że to właśnie edukacja katolików jest jego powołaniem — bardziej, niż nawracanie anglikanów [37]. Czy jako *tutor* w Oriel College, czy rektor i wykładowca w Dublinie, czy też wychowawca w Birmingham, starał się łączyć wymagania nauczyciela z przyjacielską troską, inspirował, kształcił, wspierał duchowo, otaczał ojcowską opieką.

Czy można zatem odczytać w *The Idea of a University* kluczowe elementy zbieżne z myślą grecką? Newman wskazał na trzy:

a) *Areté* (doskonałość, cnota intelektualna) jako cel edukacji liberalnej

Dla Greków celem paidei było ukształtowanie doskonałego człowieka. Newman przekłada to na pojęcie „wykształcenia liberalnego" (*Liberal Education*), które jest celem samym w sobie, a nie narzędziem zarobkowym.

> Knowledge is capable of being its own end. Such is the constitution of the human mind, that any kind of knowledge, if it be really such, is its own reward (*The Idea of a University, Discourse V*) [38].

Zatem intelekt ma swoją własną doskonałość (*areté*), którą Newman nazwał „filozoficznym nawykiem umysłu" [39].

b) *Enkyklios paideia* (całościowy krąg nauk) a jedność prawdy

---

[36] Por. P. Nowak, *Hodowanie troglodytów. Uwagi o szkolnictwie wyższym i kulturze umysłowej człowieka współczesnego*, Warszawa 2014, s. 107–108.

[37] Por. J. Cornwell, *Newman's Unquiet Grave: The Reluctant Saint*, London 2010, s. 125, za: W. Surmiak, *Johna Henry'ego Newmana teoria edukacji katolickiej*, „Roczniki Teologiczne" t. LXVIII, z. 3 (2021), s. 97.

[38] Por. J.H. Newman, *The Idea of University*, za: J. Fijaś, *J.H. Newmana idea uniwersytetu*, „Studia Theologica Varsoviensia" 17/1 (1979), s. 137–138.

[39] Por. tamże, s. 137.

Grecy dążyli do harmonii wiedzy. Newman argumentował, że uniwersytet musi obejmować wszystkie dziedziny, w tym teologię, ponieważ prawda jest jedną całością.

> I say, then, that if a University be a direct adumbration or embodiment of the Catholic Church, it will of necessity take in all knowledge (*The Idea of a University, Discourse III*) [40].

Czyli wykluczenie teologii z uniwersytetu okazuje się, według Newmana, błędem logicznym i „okaleczeniem" kręgu nauk [41].

c) *Logos* i znaczenie prawdopodobieństwa (*Illative Sense*)

Newman, podobnie jak Arystoteles, rozumiał, że w sprawach ludzkich i religijnych rzadko osiągamy pewność matematyczną. Tutaj pojawia się prymat wiary jako „rozumnego wnioskowania" z przesłanek prawdopodobnych.

> Faith is a process of the Reason, in which so much of the mind is called into play, as that its result may be considered the result of the mind's own action (Oxford University Sermons, Sermon 11) [42].

Zatem wiara nie jest zaprzeczeniem rozumu, ale jego najwyższym dopełnieniem w sferze, gdzie dowody są subiektywne i kumulatywne.

Werner Jaeger, autor traktatu *Paideia* zaproponował model formowania człowieka inspirując się wzorcem greckim. Newman zrealizował ten postulat czerpiąc z doświadczeń Ojców Kościoła i osobistego doświadczenia uniwersytetu (patrz: Tabela 1).

Tabela 1. Filary paidei w ujęciu Jaegera i Newmana (szkic komparatywny)

Filary *paidei* (wg Jaegera)	**Koncepcja Newmana**	**Podobieństwa / Różnice**
Kalokagathia (Piękno i dobro)	The Gentleman (Dżentelmen)	Podobieństwo: Oba wzorce dążą do ukształtowania harmonijnej osobowości o wysokiej kulturze osobistej. Różnica: Dla Newmana bycie dżentelmenem to za mało; bez łaski Bożej dżentelmen to tylko „doskonała fasada".

[40] Por. tamże, s. 138.

[41] Por. tamże.

[42] Por. J.H. Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, London 1909, s. 202.

Zoon Politikon (Człowiek jako istota wspólnotowa)	Universitas/community (Wspólnota kolegium)	Podobieństwo: Edukacja odbywa się poprzez relację i wspólne życie (*tutor*–student). Różnica: Celem Newmana nie jest tylko służba państwu (*polis*), ale przygotowanie do życia w Kościele i społeczeństwie.
Teleologia (Celowość życia)	Unfolding of Truth (Odkrywanie prawdy)	Podobieństwo: Nauka nie jest gromadzeniem faktów, ale dążeniem do celu ostatecznego. Różnica: Dla Jaegera celem jest ideał ludzki, dla Newmana — poznanie Boga jako Centrum Prawdy.
Logos (Rozum/Słowo)	Illative Sense (Zmysł inferencyjny)	Podobieństwo: Wiara w racjonalność świata. Różnica: Newman rozwijał koncepcję rozumu, który akceptuje prawdopodobieństwo jako drogę do pewności religijnej.

Źródło: Opracowanie własne

Jakie są konsekwencje refleksji Newmana? Okazuje się, że nauczyciel nie jest tylko źródłem informacji, ale także i przede wszystkim przewodnikiem w drodze do mądrości. Newman zauważył, że

> żadna książka nie jest w stanie przekazać specyficznego ducha i szczególnych, drobnych osobliwości dyskutowanego zagadnienia, tak jak to potrafi zrobić rozmowa. W czasie rozmowy ten duch i te osobliwości przekazywane są z godną podziwu prędkością, wynikającą z sympatii dwóch mentalności i umysłów. To wzajemne porozumienie i ta sympatia ujawnia się w wyrazie oczu, w spojrzeniu, w akcentacji słów i intonacji zdań, w sposobie zachowania się, w niedbale rzucanych pod wrażeniem chwili powiedzonkach i wreszcie w naturalnym, a nie wystudiowanym toku przyjacielskiej pogawędki[43].

Zatem system akademicki, pozbawiony żywej osobowości wykładowców, a oparty wyłącznie na studiowaniu książek w zimnych murach wielkich budynków, tworzy, według Newmana, „klimat arktycznej zimy", niesprzyjający kreatywności. Uniwersytet powinien być prawdziwą *Alma Mater*. Czyż postulat, że wykładowcy i studenci powinni znać się nawzajem, wpływać na siebie, wzajemnie się od siebie uczyć i o siebie się troszczyć, nie jest aktualny? To nie ma być przecież „ani kuźnia, ani mennica, ani kierat"[44].

---

[43] Por. J.H. Newman, *The Idea of University*, za: J. Fijaś, dz. cyt., s. 137–138.

[44] Por. J.H. Newman, *The Idea of University*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990, s. 114

Doktor Kościoła nie zapomniał, że podstawą nauki jest wolność. Nie jest ona jednak hołdowaniem liberalizmowi i antydogmatyczności [45]. Nauka wywodzi się od *artes liberales*, gwarantując wszechstronność. Jej wolność polega na niezależności od mody, politycznej poprawności czy nacisku ze strony technologii, zapotrzebowania przemysłu, czy mediów. Nauka powinna przygotować współczesnego chrześcijanina do życia zanurzonego w świecie. Czyli? Uzdolnić do tego, aby świat rozumieć i w nim działać, a dzięki wysokiej kulturze i wysokim standardom moralnym oraz ugruntowanej wiedzy, oświeconej łaską Bożą, ukształtować do bycia w świecie światłem i solą.

Profesor intensywnie pracował, tymczasem działanie Uniwersytetu Katolickiego w Dublinie, stworzonego właśnie według idei Newmana, okazało się, niestety, porażką… Choć na wykłady Oksfordczyka przychodziły tłumy, sama uczelnia nie uzyskała jednak znaczącej rekrutacji. Irlandia podnosiła się z Wielkiego Głodu (klęska z lat 1845–1849), społeczeństwo było ubogie, a pomysł był w zasadzie poleceniem z Rzymu. Newman, jako rektor, nie okazał się również idealnym zarządcą. Mówiono o nim, jak o Grzegorzu z Nazjanzu, że „potrafi ludzi poruszyć, ale nie potrafi nimi rządzić" [46]. Niestety, ideały rektora nie zostały także poparte przez Kościół katolicki, który bardziej oczekiwał, że uczelnia stanie się czymś w rodzaju centrum formacyjnego pod ścisłą cenzurą kurii. Nie zrozumiano Newmanowskiej idei wolności intelektu, który dociera do prawdy poprzez poszerzanie horyzontów wiedzy, nie zaś ich reglamentację, czy instytucjonalne zawężanie.

Czy zatem idee angielskiego kardynała, to tylko utopia pasjonata? Bynajmniej. Problemy, jak się wydaje, mamy dziś podobne. Hasła „minimum teorii — maksimum praktyki" czynią z uczelni „trochę wyższe… szkoły zawodowe". Retoryka merkantylna sprowadza wykładowcę i studenta do poziomu relacji handlowych: sprzedawcy i klienta. Oddziaływanie poprzez rozmowę, spotkanie, troskę? To już przeszłość, zwłaszcza gdy wykładowca nie tylko nie zna, ale nawet nie widzi twarzy swoich studentów… Jednakże, chyba właśnie dziś, jak nigdy, potrzeba nowych pomysłów na rozwijanie w młodych ludziach krytycznego myślenia, na budowanie równowagi między kształtowaniem intelektu i ducha,

[45] W jego czasach symbolem deprawacji nauki był Uniwersytet Londyński, przez samych Anglików nazywany „bezbożną instytucją". W ślad za nim zaczęły powstawać podobne uczelnie w Irlandii, jak Queen's Colleges w Galway, Cork i Belfaście.

[46] Por. J.H. Newman, *The Idea of University*, za: J. Fijaś, dz. cyt., s. 110.

a szalonym pędem za niedookreślonym dobrobytem. To dobry czas na odnowę edukacji, także tej religijnej, która ma szansę ukazać młodym umysłom nadprzyrodzoną wartość ich życia. John Henry Newman, nowy Doktor Kościoła, poprzez swoje życie i pisma, niestrudzenie wskazuje drogę do źródła prawdy i mądrości.

4. *Lead, Kindly Light*... — pastoralne implikacje teologii

Podsumowując, warto zapytać o wiodący kierunek: edukacji, wychowania, uniwersytetu... Co wybrać: przemyślane, rozumne, uniwersalne kształcenie, spekulatywne refleksje historiozoficzne, czy może tak zwany „postęp"? [47]. Skąd wzięło się zestawienie Jaegera z Newmanem? Obaj, niezależnie od siebie, patrzyli w tym samym kierunku. W badaniach nad twórczością Oksfordczyka ujawnia się, że jego idea *Liberal Education* (wykształcenia wyzwalającego) staje się chrześcijańską odpowiedzią na grecką *paideię*. Newman, podobnie jak Jaeger, uważał, że uniwersytet nie powinien uczyć rzemiosła, lecz formować „umysłowy pokrój" (*philosophical habit of mind*), co jest bezpośrednią kontynuacją greckiego ideału formowania „całego człowieka". Owa pewność wiary [48] Profesora to także pewność uniwersytetu. W kontekście greckiej *paidei*, o której pisze Jaeger, zmysł inferencyjny Newmana jest brakującym ogniwem między wiedzą teoretyczną a moralnym działaniem. Jaeger mówi o formowaniu człowieka do doskonałości (*arete*). Oksfordczyk w *Pewności wiary* odsłonił technikę tego formowania: to właśnie poprzez ćwiczenie „zmysłu inferencyjnego" uczeń uczy się samodzielnie rozpoznawać prawdę w świecie pełnym szumu informacyjnego i prawdopodobieństwa. W erze cyfryzacji, zmysł inferencyjny staje się mechanizmem obronnym przed manipulacją algorytmów — pozwala jednostce na autonomiczną ocenę rzeczywistości poza narzuconymi schematami danych.

---

[47] Oczywiście, wszystko zależy od definicji, od praktycznego rozumienia postępu. Można inaczej. Por. A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*, t. 2, Poznań, Warszawa, Łódź, Toruń 1922, s. 47. Ponadto: W. Sajdek, *„Tradycja to sam postęp". Konserwatyzm jako źródło pedagogiki współczesnej — na podstawie filozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna" 8 (2022), s. 173–192, a także: J. Klimek, L. Wanat, *Vita tollitur quidem sed sursum... Drogowskazy paidei w filozofii i życiu Augusta Cieszkowskiego*, „Paideia" 7 (2025), s. 102.

[48] Por. J.H. Newman, *Pewność wiary*, tłum. S.P. Gurdak, Warszawa 2022, s. 100.

Co zatem odczytać można w słowach hymnu *Lead, Kindly Light*…? Tekst ten, napisany w 1833 roku (jeszcze w okresie anglikańskim, podczas choroby na Sycylii), ukazuje „metodę" poszukiwania prawdy, którą Newman później przeniósł na grunt akademicki: pokorę intelektu wobec Tajemnicy.

W oryginale Oksfordczyka wybrzmiewa:

> Lead, Kindly Light, amid the encircling gloom, Lead Thou me on! The night is dark, and I am far from home— Lead Thou me on! Keep Thou my feet; I do not ask to see The distant scene — one step enough for me.
>
> I was not ever thus, nor prayed that Thou Shouldst lead me on. I loved to choose and see my path; but now Lead Thou me on! I loved the garish day, and, spite of fears, Pride ruled my will: remember not past years [49].

Można to wypowiedzieć słowami przekładu Zygmunta Kubiaka [50]:

> Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką, Światło, ty prowadź! Noc mroczna, dom mój tak bardzo daleko, Więc Ty mnie prowadź. Nie proszę o to, bym widział ostatek Drogi; dość dla mnie, gdy widzę sam początek.
>
> Niegdyś nie byłem taki, nie prosiłem: Ty prowadź mnie. Lubiłem szukać dróg, sam je kreśliłem, Lecz teraz Ty prowadź mnie. Lubiłem blask dnia, a choć lęk mnie nękał, Pycha rządziła mną: nie pomnij, żem nie klękał [51].

Z myśli zapisanej w strofach hymnu wyłania się Newmanowski „Uniwersytet Światła". Profesor nie odrzuca rozumu, ale oświetla go *Kindly Light* — czyli wiarą i sumieniem. Światło to nie oślepia, ale pozwala widzieć rzeczy we właściwych proporcjach (tzw. *Ordo Rerum*). Grecka *paideia* dążyła do ukształtowania człowieka cnotliwego (*kalos kagathos*). Newman to aktualizuje. W *Idea of a University* pisze o „Enlargement of Mind" (poszerzaniu umysłu). W hymnie zaś wyjaśnia: „nie proszę, bym widział ostatek". Prawdziwa edukacja to proces. Uniwersytet nie daje gotowych odpowiedzi na wszystko (jak chcieliby utylitaryści), ale uczy stawiać ten „jeden krok" w prawdzie. To formacja intelektualna, która akceptuje Tajemnicę. Newman zapisał: „The night is dark, and I am far

[49] Por. J.H. Newman, *'The Pillar of Cloud'*, [w:] *Verses on Various Occasions*, London 1868, s. 156–157.

[50] Por. J.H. Newman, *Rozmyślania…*, dz. cyt., s. 367.

[51] Por. tamże.

from home". Dla Oksfordczyka uniwersytet to miejsce, gdzie rozum czuje się jak „w domu", ale nie jest to dom ostateczny. Jeśli Grecy kształcili obywatela *Polis*, Newman proponuje kształcić obywatela dwóch światów — doczesnego i wiecznego. Wiedza uniwersytecka (rozum) prowadzi człowieka przez „mrok" ignorancji, ale to Światło (wiara) wskazuje cel ostateczny („Home").

Analiza wybranych pism Newmana, zestawiona z wyzwaniami postnowoczesności, pozwala wyodrębnić przynajmniej pięć obszarów inspiracji, które łączą dziewiętnastowieczną *paideię* z aktualną refleksją nad kondycją człowieka:

1) Personalizm relacyjny (*Cor ad cor*) w posłudze człowiekowi, w tym także chorym. Odsłania konieczność odejścia od technicyzacji na rzecz relacji osobowej. Newmanowski „dżentelmen" to w tym ujęciu ktoś, kto potrafi być obecny przy drugim człowieku, szanując jego tajemnicę. Więcej, owo „pytanie o życie" domaga się uznania wartości każdego istnienia, co koresponduje z Newmanowskim szacunkiem dla osoby. Pozwala zrozumieć, że „współudział człowieka w panowaniu Boga nad całym żywym stworzeniem i moralna odpowiedzialność człowieka za życie wszystkich istot żywych jest wystarczającą racją do uznania wartości i znaczenia życia" [52]. Newmanowska *paideia* staje się formacją do odpowiedzialności za życie drugiego.
2) Integralność wiedzy (*Enkyklios paideia*) a ekologia ludzka. Postulat Newmana, by uniwersytet obejmował „cały krąg nauk", znajduje rozwinięcie w koncepcjach odpowiedzialności ekologicznej i bioetyki. Nie można zrozumieć człowieka bez jego środowiska życia. Nie można lekceważyć, że „Dobra Nowina o życiu wszystkich istot żywych otwiera również nową perspektywę: udział w dziele odkupienia, wolności i chwały dzieci Bożych" [53]. Newman próbowałby zapewne wyjaśnić „nowoczesnemu człowiekowi", że prawdziwe „poszerzenie umysłu" (*enlargement of mind*) powinno obejmować nie tylko wiedzę humanistyczną, ale i szacunek dla świata stworzonego (*Sacrum* w przyrodzie), co stanowi fundament nowoczesnej ekologii integralnej.
3) Formacja permanentna i inkluzywność (uniwersytet otwarty). Idea *Liberal Education* Newmana nie ogranicza się ani do swobodnie rozumianej

[52] Por. J. Brusiło, *Ewangelia życia. Dobra nowina o życiu wszystkich istot żywych*, „Teologia i Moralność" 20 (2025) nr 3(40), s. 9.

[53] Por. tamże, s. 21.

wolności[54], ani do gloryfikacji młodości. Odsłania potrzebę „uczenia się przez całe życie" (*lifelong learning*), co można realizować na każdym etapie formacji, także w formule Uniwersytetów Trzeciego Wieku. Niestety wciąż postępuje „marginalizacja seniorów, [która] wynika z kultury współczesnej preferującej młodość, atrakcyjność i urodę"[55]. Newmanowski uniwersytet jest w tym kontekście antytezą kultury wykluczenia — ujawnia się jako wspólnota ducha, w której liczy się dojrzałość intelektualna, a nie wiek czy produktywność.

4) Dojrzałość afektywna i duchowa (*Philosophical Habit of Mind*). Zmysł inferencyjny (*Illative Sense*) Newmana to w języku współczesnej psychologii droga do dojrzałości integrującej sferę emocjonalną i duchową. Zatem zadaniem uniwersytetu winno być „przeciwdziałanie marginalizacji" nie tylko społecznej, ale i duchowej, poprzez ukazywanie „absolutnej wartości osoby ludzkiej"[56]. Newmanowska formacja intelektu zdaje się prowadzić właśnie do takiej dojrzałości, która chroni przed lękiem (o którym mowa w hymnie *Lead, Kindly Light*) i stanowi szansę budowania relacji opartych na autentycznym spotkaniu, a nie lękowym wycofaniu.
5) Odwaga w poszukiwaniu Prawdy pośród „mroków" (*Amid the encircling gloom*). Wreszcie bardzo ważną inspiracją pozostaje sama postawa badawcza. Newman nie bał się pytań trudnych. Współczesna nauka, mierząc się z problemami bioetycznymi (kres życia, eutanazja[57]) czy spo-

---

[54] Warto uściślić, że Newmanowskie pojęcie *Liberal Education* (kształcenie wyzwalające intelekt) nie jest tożsame z liberalizmem teologicznym i społecznym, przed którym przestrzegał papież Leon XIII. Choć Newman nie odnosił się wprost do encykliki *Libertas praestantissimum* (została ona wydana w roku 1888, a zatem u schyłku życia kardynała), jego intuicja dotycząca prymatu sumienia i Prawdy jest zbieżna z papieskim nauczaniem o „wolności prawdziwej". Newman oczywiście bronił autonomii uniwersytetu i wolności badań naukowych, ale sprzeciwiał się „zasadzie antydogmatycznej". Zob. szerzej tekst encykliki: Leon XIII, *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 123–135; por. także analizę postawy Newmana: I. Ker, *John Henry Newman…*, dz. cyt., s. 721–724.

[55] Por. J. Dziedzic, *Przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych w pastoralnej posłudze Kościoła*, „Polonia Sacra" 28 (2024) nr 2, s. 68.

[56] Por. tamże, s. 69.

[57] Por. J. Brusiło, *Pytania o życie ludzkie i znaczenie Ewangelii życia Jana Pawła II*, „Teologia i Moralność" 16 (2021), nr 2(30), s. 9–23.

łecznymi (samotność — dotykająca nie tylko seniorów [58]), ma szansę zrealizować w praktyce testament Newmana. Tak odczytana *paideia* nie daje wprawdzie łatwych recept, ale — jak Światło z hymnu Oksfordczyka — prowadzi „jeden krok" naprzód (*one step enough for me*), towarzysząc człowiekowi w drodze, w jego poznawczych i praktycznych, egzystencjalnych dylematach.

5. Wnioski i próba podsumowania

W odniesieniu do postawionego na wstępie pytania, na podstawie przeprowadzonej analizy, sformułowano wnioski i rekomendacje, Newmanowska refleksja ujawnia:

1. Konieczność integracji *Logosu* i *Ethosu*: Wydaje się, że rzekomy konflikt między „uniwersytetem rozumu" a „uniwersytetem wiary" w ujęciu Newmana jest obrazem całkowicie błędnym. Autentyczna *paideia* wymaga otwarcia na „Uniwersytet Światła", w którym rzetelność naukowa współistnieje z formacją sumienia. Czy zatem współczesne modele edukacji nie powinny odejść od defensywnego apologetyzmu na rzecz odważnego dialogu wiary z nauką, traktując również teologię (w praktyce) jako niezbędne dopełnienie „kręgu nauk" (*enkyklios paideia*)?
2. Zmysł inferencyjny jako narzędzie krytyczne: Zidentyfikowany w pismach Newmana tak zwany *Illative Sense* stanowić może użyteczną kompetencję przyszłości. W epoce algorytmizacji i postprawdy, zdolność do samodzielnego wnioskowania na podstawie przesłanek probabilistycznych staje się mechanizmem obronnym, chroniącym podmiotowość człowieka. Może warto wesprzeć Newmanowski postulat włączenia do formacji akademickiej treningu logicznego i filozoficznego (*philosophical habit of mind*), jako narzędzia uodparniającego przed manipulacją emocjonalną?
3. Powrót do personalizmu relacyjnego (*Cor ad cor*): Weryfikacja metody wychowawczej Newmana prowadzi do spostrzeżenia, że skuteczna transmisja wartości nie zachodzi poprzez procedury (system) czy podręczniki

[58] Por. J. Dziedzic, *Kościół wobec starości. Perspektywa teologiczno–pastoralna*, „Polonia Sacra" 19 (2015), nr 1(38), s. 95–113.

(wiedza pamięciowa), lecz w relacji mistrz–uczeń. W praktyce oznacza to konieczność odejścia od kształcenia masowego na rzecz towarzyszenia indywidualnego, opartego na zasadzie „serce mówi do serca", co jest szczególnie istotne w pracy z młodzieżą akademicką.

4. Przeciwdziałanie kulturze wykluczenia: Newmanowska koncepcja godności osoby jest fundamentem walki z pasywnym utylitaryzmem. Uniwersytet „wiary i rozumu", łącząc obszary nauki i duchowości, winien stawać się przestrzenią inkluzywną, kształcącą i chroniącą osoby pozornie „nieproduktywne" rynkowo (w tym chorych, seniorów), przywracając im poczucie sensu poprzez formację permanentną (*lifelong learning*).
5. Afirmacja Tajemnicy w procesie poznawczym: ostatecznie refleksja ta prowadzi do uznania, że proces edukacji i formacji duchowej jest drogą (*via*), a nie tylko stanem chwilowym, statycznym. Nie można tak po prostu zaprzeczyć, że — idąc za inspiracją hymnu *Lead, Kindly Light* — dojrzałość ludzka ujawnia się w akceptacji „półcieni" i odwadze w stawianiu „jednego kroku" naprzód, nawet bez pełnego oglądu końca drogi. *Paideia* powinna zatem kształtować postawę pokory intelektualnej, otwartej nie tylko na nowe osiągnięcia nauki, ale także na prowadzenie przez Boże Światło.

W podsumowaniu okazuje się, że odsłonięty na nowo Newmanowski „Uniwersytet Światła" ujawnia się jako miejsce, gdzie Rozum (który lubi „wybierać i widzieć") poddaje się prowadzeniu Sumienia (głos Boga). Być może urzeczywistnia się w ten sposób „nowa" *paideia*, w której intelektualista nie jest aroganckim panem wiedzy, lecz pielgrzymem, dla którego każdy fakt naukowy jest „jednym krokiem" bliżej Prawdy Absolutnej. W reinterpretacji słowa hymnu *Lead, Kindly Light*… pojawić się może pytanie, czy wystarczy zatem jedynie techniczne zastosowanie inspiracji Newmana. Czy nakreślone drogowskazy trzeba określić szerzej. Jak? Najprościej wyrazić je… modlitwą, której konsekwencją powinna być decyzja osobista, praktyczna, a w ślad za nią podjęta droga, konkretny skutek i sens przynaglenia, wyrażonego owym „*Lead…*":

Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką,
Światło, ty prowadź!
Noc mroczna, dom mój tak bardzo daleko,
Więc Ty mnie prowadź.

Nie proszę o to, bym widział ostatek Drogi;
dość dla mnie, gdy widzę sam początek.

Niegdyś nie byłem taki, nie prosiłem:
Ty prowadź mnie.
Lubiłem szukać dróg, sam je kreśliłem,
Lecz teraz Ty prowadź mnie.
Lubiłem blask dnia, a choć lęk mnie nękał,
Pycha rządziła mną: nie pomnij, żem nie klękał.

Twa moc mnie strzegła, więc ufam, że ona
Prowadzić będzie
Przez bór, przez bagno, przez góry, aż skonana
Noc w dal odejdzie.
I w jasnym ranku twarze aniołów zobaczę,
Dawno kochane, za którymi teraz płaczę [59].

Łzy badacza? We mgle niejasności? Jak rozjaśnić drogę do poznania tego, co nieznane? Jak znaleźć, jak zobaczyć, rozpoznać owo światło w drodze? Jak odsłaniać kolejne przestrzenie nauki: nie negując racjonalności, ale uznając ową niepewność, niepełność poznania i pułapki nocy? Wciąż trwa pytanie. I ono pozostanie. Nie samo jednak. W tej prostej, ale i niezwyczajnej relacji, zadana nam *paideia*, którą we wspólnocie kształtują razem mistrz i uczeń, stanowi szansę, by krok po kroku rozjaśniać ciemność, którą może przełamać Światło, dostrzegalne wówczas, gdy *serce mówi do serca*…

Bibliografia

Źródła

Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. z beatyfikacją czcigodnego sługi Bożego kard. Johna Henry'ego Newmana*, Birmingham 19 września 2010, [w:] „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 11 (2010), s. 16–18.

[59] Por. J.H. Newman, *Rozmyślania...*, dz. cyt., s. 367.

Franciszek, *Homilia podczas Mszy św. z kanonizacją bł. Jana Henryka Newmana...* (13 października 2019), [w:] „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 10–11 (2019), s. 4–6.

Franciszek, *Totum amoris est. List apostolski w czterechsetną rocznicę śmierci świętego Franciszka Salezego*, „Acta Apostolicae Sedis" 115 (2023), s. 27–46.

Franciszek Salezy św., *Traktat o miłości Bożej*, tłum. M.B. Bzowska, Kraków 2002.

Jan Paweł II, *List do bpa Yvesa Boivineau*, [w:] „Insegnamenti di Giovanni Paolo II", t. XXV/2, Città del Vaticano 2002, s. 765–770.

Leon XIII, *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 123–135.

Leon XIV, *Homilia podczas Mszy świętej Jubileuszu Świata Wychowania i ogłoszenia św. Johna Henry'ego Newmana Doktorem Kościoła* (1 listopada 2025), [w:] https://www.vatican.va/content/leo–xiv/pl/homilies/2025/documents/20251101–messa–giubileo–formatori.html [stan z dn. 10.01.2026].

Newman J.H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1870.

Newman J.H., *Apologia pro Vita Sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 1948.

Newman J.H., *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, London 1872.

Newman J.H., *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.

Newman J.H., *Listy* (wybór), [w:] *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, t. XII i XXIX, red. C.S. Dessain, London–Oxford 1962–1976.

Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1998.

Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1997.

Newman J.H., *Pewność wiary*, tłum. S.P. Gurdak, Warszawa 2022.

Newman J.H., *Rozmyślania i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1967.

Newman J.H., *Verses on Various Occasions*, London 1868.

Opracowania

Blehl V.F., *The Cause of Cardinal Newman*, „The Clergy Review" 60 (1975) nr 7, s. 410–415.

Bronk K., *Papież: Newman, doktor Kościoła, inspiruje nowe pokolenia*, „Vatican News" [w:] https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025–11/papiez–newman–inspiruje–mlodych–serca–pragnace–nieskonczonosci.html [stan z dn. 10.01.2026].

Bronk K., *Św. John Henry Newman patronem Urbaniany*, „Vatican News" [w:] https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025–11/sw–john–henry–newman–patronem–urbaniany.html [stan z dn. 10.01.2026].

Brusiło J., *Ewangelia życia. Dobra nowina o życiu wszystkich istot żywych*, „Teologia i Moralność" 20 (2025) 3, s. 9–22.

Brusiło J., *Pytania o życie ludzkie i znaczenie Ewangelii życia Jana Pawła II*, „Teologia i Moralność" 16 (2021) nr 2, s. 9–23.

Chadwick O., *The Victorian Church*, t. 1, London 1966.

Cornwell J., *Newman's Unquiet Grave: The Reluctant Saint*, London 2010.

Culler A.D., *The Imperial Intellect: A Study of Newman's Educational Ideal*, New Haven 1955.

Czerniecki J., *Newman. Gramatyka rozumu i wiary*, „Teologia Polityczna" [w:] https://teologiapolityczna.pl/tpct–494 [stan z dn. 12.01.2026].

Dziedzic J., *Kościół wobec starości. Perspektywa teologiczno–pastoralna*, „Polonia Sacra" 19 (2015) nr 1, s. 95–113.

Dziedzic J., *Przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych w pastoralnej posłudze Kościoła*, „Polonia Sacra" 28 (2024) 2, s. 65–84.

Ferdek B., *Możliwość wiary dzisiaj*, „Teologia Praktyczna" 14 (2013), s. 7–21.

Fijaś J., *J.H. Newmana idea uniwersytetu*, „Studia Theologica Varsoviensia" 17 (1979) 1, s. 135–158.

Gilley S., *Newman and His Age*, London 1990.

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

Ker I., *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 2009.

Klimek J., Wanat L., *Vita tollitur quidem sed sursum... Drogowskazy paidei w filozofii i życiu Augusta Cieszkowskiego*, „Paideia" 7 (2025), s. 95–118.

Małachowski A., *'Idea Uniwersytetu', John Newman*, Warszawa 1990: recenzja, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 6 (1998) nr 1, s. 172–174.

Marrou H.I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.

Muszala A., *Ja oraz mój Stwórca. Życie duchowe według Johna Henry'ego Newmana*, Kraków 2015.

Nowak P., *Hodowanie troglodytów. Uwagi o szkolnictwie wyższym*, Warszawa 2014.

Rutkowska I., *Idea(ł) uniwersytetu według św. Johna Henry'ego Newmana*, „Teologia Polityczna" [w:] https://teologiapolityczna.pl/kard–john–henry–newman–swiety–dla–naszych–czasow–serce–mowi–do–serca–1 [stan z dn. 05.01.2026].

Surmiak W., *Johna Henry'ego Newmana teoria edukacji katolickiej*, „Roczniki Teologiczne" 68 (2021) z. 3, s. 91–112.

Surowiec P.R., *Będąc dla Boga — być dla innych. O Johnie Henrym Newmanie*, „Colloquia Communia" 2 (2015), s. 101–115.

The Tablet, *The Doctorate of Newman*, 8.06.1974, [w:] https://archive.thetablet.co.uk/article/8–june–1974/20/the–doctorate–of–newman [stan z dn. 12.01.2026].

COR AD COR LOQUITUR… JOHN HENRY NEWMAN'S (1801–1890) THE ACTUALISATION OF THE PILLARS OF PAIDEIA IN POSTMODERNITY

Summary

This study discusses the reinterpretation of selected guiding principles of John Henry Newman's philosophy of education against the background of current educational challenges. The study is set against the backdrop of the life and activity of the Oxford professor; through a retrospective analysis of his works, the pillars of his paideia were identified and verified. The research employs both a comparative approach (juxtaposition with Werner Jaeger's concept) and a descriptive one. The aim was to indicate practical and applicable implications of the paideia proposed by Newman. The results of the analysis lead to the conclusion that the actualised Newmanian concept of the Illative Sense may constitute a significant defence mechanism against algorithmic manipulation and information noise, enabling an autonomous evaluation of reality. Finally, recommendations were formulated regarding the creation of a "University of Light" — an educational space where reason (Logos) is not the arrogant master of knowledge but cooperates with conscience and faith. These conclusions contribute to the discussion on the university of the future, postulating a return to — or rather a new reading of — the personalist master–disciple relationship. This relationship, based on the principle of cor ad cor loquitur (heart speaks to heart), is presented as a condition for the integral formation of the human being, which modern paideia should serve.

Keywords: *John Henry Newman, paideia, philosophy of education, university of the future, science and faith, practical theology, Oxford.*

GRZEGORZ GÓRNY[1]

UTOPIJNE ŹRÓDŁA REWOLUCJI SEKSUALNEJ W ZWIĄZKU SOWIECKIM (1917–1926)

1. Wstęp. 2. Królestwo Niemieckie na tym świecie. 3. Krytyka rozumu utopijnego. 4. Małżeństwo jako fundament wszelkiego wyzysku. 5. „Miłość jak szklanka wody". 6. Rosja — Niemcy — Ameryka. 7. W stronę hegemonii kultury. 8. Wnioski

Abstrakt

Rewolucja seksualna roku 1968 na Zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych nie była pierwszą rewolucją tego typu. Poprzedziła ją rewolucja seksualna w ZSRR (1917–1926), która doprowadziła do upadku społecznego i paradoksalnie została zatrzymana przez samego Józefa Stalina, zatroskanego nie tyle o sowieckiego obywatela, co o istnienie samego systemu komunistycznego. Sowiecki „eksperyment" został następnie przeszczepiony na Zachód. U jego podstaw leży myślenie utopijne Fouriera, Owena, Engelsa i innych socjalistów. W niniejszym artykule zostały omówione utopijne źródła tej rewolucji.

Słowa kluczowe: *rewolucja seksualna, utopizm, socjalizm, komunizm, Charles Fourier, Robert Owen, Fryderyk Engels, Lew Trocki, Anna Kołłątaj, ZSRR, szkoła frankfurcka.*

1 Dziennikarz, publicysta, pisarz.

1. Wstęp

Od najdawniejszych czasów ludzie stawiali pytanie: „unde malum?" Dlaczego istnieje i skąd się bierze w świecie zło? Chrześcijaństwo udzieliło odpowiedzi radykalnie prostej: źródłem zła jest ludzkie serce. Jezus tłumaczył uczniom:

> Co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym (Mk 7, 20–23).

Zgodnie z tym, Kościół katolicki głosił, że natura ludzka jest skażona przez grzech pierworodny, a więc ma wewnętrzną skazę powodującą osłabienie woli i skłonność do wyrządzania zła. Nawet najlepsze chęci człowieka nie są w stanie uchronić go przed popełnianiem grzechów, co dobitnie wyraził św. Paweł w *Liście do Rzymian*, pisząc: „łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" (Rz 7, 18–19).

Gdy jednak wpływ chrześcijaństwa zaczął z czasem słabnąć — szczególnie w kręgach europejskich elit intelektualnych — pojawiły się konkurencyjne wyjaśnienia. Od XVIII wieku szerzyły się one za sprawą myślicieli przekonanych, że człowiek jest z natury dobry, a deprawują go dopiero układy społeczne. Takie myślenie świetnie ilustruje koncepcja Jana Jakuba Rousseau o „szlachetnym dzikusie": człowieku pierwotnym, który żyje w harmonii z naturą, a zostaje skażony dopiero przez cywilizację. Był to czysty konstrukt myślowy nie znajdujący potwierdzenia w wiedzy historycznej. Posiadał wszakże moc uwodzenia, ponieważ zdejmował z człowieka odpowiedzialność za niegodziwe uczynki, przerzucając winę na bezosobowe siły, które tłumiły jego wrodzone dobro.

Jeśli przyjąć jednak ten punkt wyjścia, wówczas łatwo dojść do wniosku, że aby usunąć zło, trzeba rozbić „toksyczne" struktury społeczne. Jedni chcieli robić to stopniowo, metodą ewolucji, inni stawiali na gwałtowną rewolucję. Niezależnie od metody cel pozostawał identyczny: unicestwić stary porządek i na jego ruinach zbudować nowy, sprawiedliwy świat. Najbardziej wpływowym ruchem wyrosłym z takiej wizji stał się komunizm — wraz ze swoim tragicznym bilansem.

2. Królestwo Niebieskie na tym świecie

W oczach burzycieli dawnego ładu do „miazmatów" krępujących ludzkość należały m.in. własność prywatna, chrześcijaństwo oraz tradycyjna moralność. Dla części radykalnej lewicy przedmiotem „wyzwolenia" stała się także sfera seksualna. Proces ten rozpoczął się już w XIX wieku w środowiskach utopijnych socjalistów, anarchistów i komunistów. Wśród pionierów na pierwszy plan wysuwa się François Marie Charles Fourier, syn francuskiego handlarza tkanin. Rodzina przewidywała dla niego karierę kupiecką, której on szczerze nie znosił. Pracował jako kasjer, księgowy, makler, komiwojażer czy subiekt, poznając od środka codzienność tej profesji. Szczególnie wstrząsnęło nim nadzorowanie akcji celowego zatopienia ładunku ryżu przy nabrzeżach Marsylii po to, by ograniczyć podaż i podbić cenę w czasie, gdy ludziom brakowało jedzenia i panował głód. Takie doświadczenia ukształtowały jego obsesję: znaleźć taki model organizacji społecznej, który byłby wolny od niesprawiedliwości. I ta idea stała się osią całego jego życia.

Fourier był samoukiem i nigdy nie przeszedł systematycznej formacji intelektualnej. To odcisnęło piętno na jego głównym projekcie: wizji idealnego społeczeństwa opartego na komunach — „falansterach". Chciał tak urządzić życie, aby wszyscy mogli całkowicie rozwinąć i zaspokoić popędy, a dzięki temu osiągnąć pełnię zewnętrznego i wewnętrznego dobrobytu (w jego języku: „zbytek"). Planował nawet minutowy harmonogram dla mieszkańców wspólnoty — przykładowo od 20.00 do 21.00 miało obowiązywać wspólne sprawdzanie notowań giełdowych. Szczególnie znaczący jest jednak fragment planu dnia przewidziany między 4.00 a 4.30 rano. To była „kronika nocy": raportowanie, kto z kim spał i współżył, ponieważ w falansterze zakładano stałą rotację partnerów seksualnych. W tej wizji nie było miejsca na wierność małżeńską: seksualność miała być całkowicie swobodna.

Skąd taka konstrukcja? Żeby to zrozumieć, trzeba wejść w logikę jego myślenia, które — jak twierdził — nabrało ostrego kształtu po „iluminacji" w 1798 roku, gdy miał 26 lat. Po doświadczeniach świata kupieckiego, Fourier uznał, że fundamentem zła jest handel. W tym świetle widział też małżeństwo: nie jako wspólnotę miłości, lecz jako transakcję — formę kupna i sprzedaży. Pisał, że „związek małżeński sankcjonuje jako cnotę obopólne prostytuowanie się: mąż i żona sprzedają się sobie wzajemnie". W takim układzie „pożycie

małżeńskie staje się czystą brutalnością, przypadkowym parzeniem się, narzuconym przez więzi wspólnoty", odbywającym się „bez udziału myśli i uczuć" [2].

Rodzina jawiła mu się jako struktura z natury szkodliwa. W jego ocenie, opiera się ona na egoistycznym dążeniu do własnej korzyści kosztem reszty społeczeństwa. Jest też polem wyzysku kobiet, które mają wykonywać niewolniczą pracę na rzecz mężczyzn. Uważał również, że rodzina krzywdzi dzieci, bo wychowuje je tak, aby rozwinęły w sobie najgorsze cechy: skąpstwo, podejrzliwość, dwulicowość czy służalczość.

Trudno nie dostrzec w tym obrazie cienia osobistych doświadczeń Fouriera. Być może nie widział wokół siebie małżeństwa opartego na bezinteresownej miłości. Jak wielu samouków, mógł własne przeżycia uogólnić do rangi „prawa" opisującego całą rzeczywistość relacji międzyludzkich.

Jeśli jednak przyjąć, że cywilizacja polega na tłumieniu natury, wówczas wszelkie normy i wymogi społeczne zaczynają wyglądać jak narzędzia opresji. Wtedy „wyzwolenie" człowieka staje się moralnym zadaniem — także w dziedzinie małżeństwa, rodziny i seksualności, które dotąd regulowały zakazy i nakazy.

Ponieważ najgłębszym źródłem norm moralnych w społeczeństwie pozostaje religia, nic dziwnego, że ostrze jego krytyki kierowało się przeciw księżom, teologom, moralistom i kaznodziejom. Oskarżał ich o to, że mamią wiernych obietnicą szczęścia po śmierci, a jednocześnie sankcjonują porządek, który odbiera ludziom szczęście tu i teraz. Co ważne: nie chodziło mu o prostą negację chrześcijaństwa, lecz o jego „przerobienie" i nadanie mu zupełnie nowego sensu. Według niego, duchowieństwo sfałszowało przesłanie Jezusa, bo On zapowiadał „Królestwo Niebieskie, które nastąpi na tym świecie". Innymi słowy: Fourier obiecywał raj na ziemi, a drogą ku temu miały być „falangi", czyli falanstery.

3. Krytyka rozumu utopijnego

W 1910 roku krytyczną analizę fourieryzmu przedstawił polski pozytywista Aleksander Świętochowski w swej pracy *Utopie w rozwoju historycznym*. Podkreślał, że postulowana przez Fouriera rozwiązłość seksualna wynika wprost

[2] A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 88–89.

z dwóch wcześniejszych założeń: zniesienia własności prywatnej oraz odebrania rodzicom prawa do wychowania dzieci.

W myśli Fouriera własność prywatna była sprzężona z egoizmem i żądzą zysku, które postrzegał jako główną sprężynę ludzkich działań i napęd historii. Uważał zatem, że jeśli usunie się to źródło zła, zniknie przyczyna znacznej części nieszczęść. Drugim krokiem miało być całkowite przejęcie wychowania dzieci przez instytucje publiczne. Jak pisze Świętochowski, celem Fouriera było

> zabezpieczenie dziecka od samowoli, niedbalstwa i nieudolności rodziców, otoczenie go staranną i mądrą opieką w doskonale urządzonych zakładach pedagogicznych, przeniesienie wychowania ludzi z prostackich a często niesumiennych zabiegów prywatnych do wzorowych instytucji publicznych, użycie wszelkich, zalecanych przez naukę środków dla fizycznego i duchowego rozwinięcia młodych istot, zanim one utracą wrażliwość i podatność, umiejętne zużytkowanie i skierowanie każdej ich właściwości, zapalenie w nich najszlachetniejszych uczuć i oświecenie najpotrzebniejszą wiedzą [3].

Dopiero na tle tych dwóch postulatów staje się zrozumiały trzeci — uderzenie w małżeństwo. Jak zauważa Świętochowski:

> Trzecim celem ich zamachów reformatorskich jest małżeństwo, któremu w znacznej części chcą nadać formę związku czasowego i wolnego. Wynika to konsekwentnie z ich założeń ekonomicznych i pedagogicznych. Gdy rodzina traci własność i wszystkie środki produkcji materialnej, gdy przestaje być warsztatem roboczym i domem wychowawczym, jest budynkiem rozebranym, z którego utrzymały się dwie dawne podpory, niezłączone niczym, prócz chęci życia wspólnie. Dziecko było ostatnią ich spójnią: skoro ono zaraz po urodzeniu się przechodzi do zakładu społecznego, pęka jedyne między nimi ogniwo zewnętrzne, z męża i żony pozostaje tylko mężczyzna i kobieta. Jeżeli kiedykolwiek przymus, skazujący ich na nierozerwalność związku, miał rację ze względu na dzieci, to w tym położeniu zupełnie ją traci i nic już nie przeszkadza ludziom rozejść się, gdy wzajemne ich uczucia dla siebie zgasły. Zalecane przeto w wielu utopiach stadła krótkotrwałe lub stosunki przelotne nie świadczą bynajmniej o zamiarach rozkiełznania namiętności ludzkich, ale są logicznym wynikiem odjęcia

[3] A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 106–107.

rodzicom prawa i obowiązku wychowania dzieci. Nie jest to zburzenie instytucji potrzebnej, lecz bezużytecznej [4].

W praktyce Fourier chciał, aby małżeństwo — jako „transakcję" — zastąpić dobrowolną umową, którą mogliby zawierać wszyscy z wszystkimi w rozmaitych układach i na różny czas, zależnie od namiętności i uczuć. Seksualność miałaby wówczas być wolna od przymusu, a relacje — „autentyczne".

W XIX wieku niewielu ludzi zdobyło się na próbę wdrożenia tych idei. Najczęściej działo się to w USA, gdzie powstały „cztery falanstery", ale wszystkie szybko się rozpadły (najdłużej, dwanaście lat, przetrwała kolonia Red Bank w New Jersey). Świętochowski uważał, że najsłabszym elementem tych projektów była właśnie sfera relacji seksualnych:

> Trzeba miłość — powiada on — pozostawić jej naturalnemu pociągowi i powierzyć jej samej nakreślenie sobie granic. Zobaczymy wtedy, że mężczyzna będzie obcował z tyloma kobietami, co mądry Salomon i że kobiecie nie zabraknie mężczyzn. Rozmaitość w miłości jest tak naturalna, że nawet osłabiony wiekiem sułtan nie chce poprzestać na jednej żonie. Przyszłość uzna tę swobodę wyboru miłosnego za zupełnie naturalną i starzy będą mieli setki potomków bezpośrednich i pośrednich, dzieci przybranych i własnych. Wtedy nastąpi złoty wiek dla ojcostwa i dozna ono radości, których dziś daremnie poszukuje. To są śmiałe i ryzykowne frazesy, ale nie uzasadnienie przewrotu w jednej z najważniejszych dziedzin życia. Utopia Fouriera nie przez to straciła grunt realny, że daleko odbiegła od rzeczywistości, ale przez to, że usiłowała na niej oprzeć i z jej materiału stworzyć gmach fantastyczny. Chciała ona zaszczepić płonkę na pniu odmiennej natury, z którym on nie może się zrosnąć — gruszkę na wierzbie [5].

Nie bez powodu Fourier uchodzi za pioniera socjalizmu utopijnego. W jego pismach roi się od fantasmagorii: przewidywał, że dzięki technice w falansterach będzie można wypełnić oceany oranżadą, sprawić, by pustynie zakwitły, a dzikie drapieżniki przemienić w „anty–lwy" czy „anty–wieloryby", przyjazne człowiekowi. Z pełną powagą twierdził też, że Ziemia posiadała kiedyś drugi księżyc — Phoebe — który spadł na planetę, powodując powstanie 150 gatunków

[4] Tamże, s. 108–109.

[5] Tamże, s. 111–112.

węży i 43 gatunków pluskiew. Zapewniał również, że w Układzie Słonecznym żyją solarianie: istoty podobne do ludzi, ale mające dodatkowy organ będący skrzyżowaniem trąby i ogona. Takimi „odkryciami" zapełniał dziesiątki stron.

Podobnych proroków wyzwolenia seksualnego było więcej. Należał do nich np. kolejny przedstawiciel socjalizmu utopijnego Barthélemy Prosper Enfantin, rocznik 1796. Z jednej strony, jawił się jako praktyczny kupiec i przedsiębiorca, z drugiej natomiast, jako wizjoner łączący lewicowe ideologie z sekciarskim mesjanizmem. Był przekonany, że jest potomkiem św. Pawła, powołanym po to, by przekazać światu nowe objawienie. W 1828 roku stworzył własną grupę wyznawców, którym kazał tytułować siebie „Najwyższym Ojcem". Zakon miał swoje reguły i rytuały, w tym także dotyczące praktyk seksualnych. Siedzibą sekty stał się dom Enfantina przy Rue Monsigny w Paryżu, gdzie oddawano się „wolnej miłości", wymieniając się partnerami i tworząc „pary kapłańskie". Budynek miał być nie tylko laboratorium idei, lecz także kuźnią nowego stylu życia, w której miał się wykuwać nowy ideał relacji damsko–męskich, mający przynieść ludzkości szczęśliwość. Grupa szybko się jednak rozpadła, podobnie jak w przypadku amerykańskich falansterów, na skutek niesnasek na tle seksualnym.

4. Małżeństwo jako fundament wszelkiego wyzysku

Można by uznać, że zajmowanie się rojeniami utopijnych wizjonerów to strata czasu, gdyby nie fakt, jak silnie oddziaływali oni na swoich następców. Szczególnie mocno wpłynął Fourier na wielkie postaci XIX–wiecznego socjalizmu: Wissariona Bielińskiego i Mikołaja Czernyszewskiego w Rosji oraz Karola Marksa i Fryderyka Engelsa w Niemczech. Wiele elementów, które później staną się częścią lewicowych projektów inżynierii społecznej, miało swoje źródło w jego ideach. Dotyczy to również fundamentów rewolucji seksualnej. Fourier jako pierwszy wprowadził do obiegu słowa, które zrobią później oszałamiającą karierę: „feminizm" i „emancypacja".

Tą drogą szli kolejni „architekci" szczęścia. Walijski utopista Robert Owen również kreślił projekty wspólnot bez tradycyjnej rodziny rozumianej jako trwały związek mężczyzny, kobiety i dzieci. Założona przez niego w Indianie Nowa Harmonia rozpadła się jednak szybko. Podobne postulaty formułował rosyjski anarchokomunista Michaił Bakunin: domagał się likwidacji małżeństwa

i rodziny, pełnej swobody seksualnej bez zobowiązań, zaś obowiązek wychowania dzieci chciał przekazać państwu.

Najbardziej doniosły okazał się jednak wpływ Fouriera na Engelsa, który przejął z socjalizmu utopijnego i rozwinął tezę, że seksualne zniewolenie kobiet w patriarchalnej rodzinie pojawiło się równolegle z własnością prywatną. Wyraził to w głośnej książce *O pochodzeniu rodziny, własności i państwa* (1884), do dziś zalecanej na niektórych wydziałach *gender studies* jako lektura obowiązkowa. W swej pracy pisał:

> Tak więc małżeństwo pojedynczej pary bynajmniej nie wkracza do historii jako pojednanie między mężczyzną i kobietą, a tym mniej jako najwyższa forma małżeństwa. Przeciwnie. Zjawia się ono jako ujarzmienie jednej płci przez drugą, jako proklamowanie nieznanej dotychczas w dziejach pierwotnych wrogości płci. W starym niedrukowanym rękopisie, napisanym przez Marksa i przeze mnie w roku 1846, znajduję, co następuje: »Pierwszy podział pracy to podział pracy między kobietą i mężczyzną w dziele płodzenia dzieci«. Dzisiaj mogę dodać: pierwsze przeciwieństwo klasowe, jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą a mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary, a pierwszy ucisk klasowy — z uciskiem żeńskiej płci przez męską. Małżeństwo pojedyńczej pary było w historii wielkim krokiem naprzód, ale jednocześnie zapoczątkowuje ono obok niewolnictwa i własności prywatnej tę po dziś dzień trwającą epokę, w której każdy postęp jest równocześnie względnym cofnięciem się, gdy pomyślność i rozwój jednego człowieka zostają osiągnięte poprzez cierpienia i ucisk innych [6].

W jego ujęciu rodzina jest miniaturą struktury społecznej:

> A więc pojedyncza rodzina, w tych wypadkach, kiedy pozostaje ona wierna swemu historycznemu pochodzeniu, kiedy wyraża jasno konflikt pomiędzy mężczyzną a kobietą wywołany przez wyłączne panowanie mężczyzny, stanowi miniaturowy obraz tych samych przeciwieństw i sprzeczności, w których od powstania cywilizacji obraca się rozdzielone na klasy społeczeństwo, nie mogąc przeciwieństw tych ani rozwiązać, ani przezwyciężyć [7].

[6] F. Engels, *O pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa 1949, s. 68–69.

[7] Tamże, s. 70.

Z takiego rozumowania wynika logiczna konkluzja: skoro rodzina jest źródłem ucisku — gdzie mąż, niczym właściciel kapitału, traktuje żonę i dzieci jak narzędzia produkcji — to aby zakończyć wyzysk, trzeba unieważnić tradycyjny model rodziny. Ten motyw będzie nieustannie powracał w literaturze komunistycznej. Lenin w 1904 roku przekonywał, że zwycięstwo socjalizmu wymaga uwolnienia seksualności z więzów rodziny. W liście do Trockiego w 1911 roku pisał, że aby komunizm wygrał, należy znieść zakazy i tabu seksualne. Z kolei sam Trocki w 1905 roku, na III Zjeździe bolszewickiej Rosyjskiej Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej, dostał zadanie opracowania nowej teorii relacji płciowych, z myślą o wcieleniu jej w życie po zwycięstwie rewolucji, czerpiąc oczywiście inspirację z dzieł Marksa i Engelsa.

5. „Miłość jak szklanka wody"

Po przejęciu władzy, bolszewicy szybko przeszli do realizacji programu. Już 19 grudnia 1917 roku wydali dwa dekrety: *O rozwiązaniu małżeństwa* oraz *O cywilnym małżeństwie, dzieciach i rejestracji małżeństwa*. Ustawy te zrównywały małżeństwa z wolnymi związkami, a rozwód sprowadzały do formalności możliwej do załatwienia korespondencyjnie za trzy ruble, nawet bez konieczności informowania współmałżonka.

Pierwszym komisarzem ludowym do spraw społecznych (czyli ministrem) została Aleksandra Kołłontaj, która rzuciła hasło „rewolucji seksualnej". Sam termin upowszechnił dyrektor Moskiewskiego Instytutu Higieny Społecznej Grigorij Batkis w swej broszurze *Rewolucja seksualna w Związku Sowieckim*. Twierdził on, że „burżuazyjna" rodzina powinna ustąpić miejsca „komsomolskiej komunie", gdzie wspólnie żyje i współżyje kilkanaście osób. Jego zdaniem, tylko w ten sposób da się pogodzić prywatne uczucia z wielkimi zadaniami społecznymi wyznaczanymi przez partię.

W rezultacie powstało zjawisko komsomolskich komun, czyli bolszewickich falansterów: kilka lub kilkanaście osób mieszkało razem i współżyło w różnych konfiguracjach. Najbardziej spektakularny eksperyment tego typu miał stworzyć w 1924 roku Feliks Dzierżyński, szef CzeKa i Komisji ds. Poprawy Życia Dzieci. W koszarach Bolszewo zebrano tysiąc nieletnich przestępców, w tym 300 dziewczynek w wieku 12–18 lat, a następnie zachęcano ich do uprawiania seksu grupo-

wego. Kierownictwo ośrodka chwaliło się, że kolektyw sam wymusza częstą zmianę partnerów. Miało to służyć resocjalizacji i „produkcji" człowieka sowieckiego.

Kołłontaj prowadziła też kampanię „Miłość jak szklanka wody", traktującą akt seksualny jako czynność moralnie neutralną, równie zwyczajną jak ugaszenie pragnienia. Artysta Siergiej Mierkurow stworzył *Sowieckie abecadło erotyczne* — elementarz dla analfabetów, w którym pornograficzne rysunki miały skłaniać chłopów do nauki czytania. Zachodni intelektualiści odwiedzający wtedy ZSRR zachwycali się atmosferą przyzwolenia na „wolną miłość". Niejeden z nich chciał — jak pisał Malcolm Muggeridge — „przeżyć romans z czarnowłosą komsomołką w czerwonej chusteczce na szyi, tańczącą carmagnolę z błyskiem w oczach, a przede wszystkim wyznającą nieskrępowane i nowoczesne poglądy w kwestii seksu"[8].

Bolszewicy próbowali przenosić podobne praktyki wszędzie tam, gdzie zdobywali władzę. Na Węgrzech, w czasie rewolucji komunistycznej pod przywództwem Béli Kuna, filozof marksistowski György Lukács został ministrem kultury i wdrażał — jak sam mówił — swoje „demoniczne idee". Po latach wspominał:

> Jedyne rozwiązanie widziałem w rewolucyjnej destrukcji społeczeństwa. Ogólnoświatowa zmiana wartości nie może mieć miejsca bez unicestwienia przez rewolucjonistów starych wartości i stworzenia nowych[9].

W jego planie kluczowe było rozbicie tradycyjnej rodziny, uznanej za fundament chrześcijaństwa i cywilizacji Zachodu. Wprowadził zatem szkolny program edukacji seksualnej: uczono dzieci, że monogamiczne małżeństwo to przeżytek, promowano „wolną miłość", atakowano też chrześcijaństwo jako religię zakazującą rozkoszy.

W pierwszych dziewięciu latach reżimu w ZSRS rewolucja seksualna była istotnym elementem polityki społecznej. Wojna z małżeństwem i rodziną przyniosła jednak dramatyczne skutki: załamanie demograficzne, masowe zjawisko porzuconych dzieci i szereg patologii społecznych. W 1922 roku w Związku Sowieckim miało żyć aż 7 milionów „sierot" pozostawionych przez rodziców. Dlatego w 1926 roku Stalin nakazał wycofanie się z tej polityki. W efekcie do koń-

---

8 M. Muggeridge, *Chronicles of Wasted Time. The Green Stick*, London 1972.

9 G. Lukács, *Myśl przeżyta. Autobiografia*, Warszawa 1983, s. 62.

ca istnienia ZSRS oficjalnie dominował purytanizm obyczajowy — całkowicie obcy pierwszym bolszewikom [10].

6. Rosja — Niemcy — Ameryka

Dla części komunistów ten odwrót był zdradą ideałów: uważali, że rewolucja zatrzymała się w połowie drogi. Byli przekonani, że bez pełnego „wyzwolenia seksualnego" ludzkość nie rozwinie swojego potencjału. W realiach stalinowskiego terroru nie mogli jednak protestować — byłoby to równoznaczne z wyrokiem śmierci. Pozostało milczenie.

Znaleźli się jednak tacy, którzy postanowili realizować te idee poza Związkiem Sowieckim. Sprzyjający grunt dostrzegli w Niemczech, gdzie działała potężna Komunistyczna Partia Niemiec, oplatająca wpływami szerokie warstwy

[10] „Jednakże nie można wychowywać młodzieży na podstawie tak cynicznego zaprzeczenia wartościom absolutnym. W tym względzie dosłownie wszystko, czego nauczyli nas moraliści, znalazło znakomite potwierdzenie w Związku Sowieckim. Sytuacja moralna stała się rozpaczliwa; setki tysiące kompletnie zdziczałych trzeba było zlikwidować ogniem karabinów maszynowych albo zesłać do obozów koncentracyjnych. Ponadto wychowani w komunizmie młodzi robotnicy wcale nie chcieli dobrze pracować. Swoboda seksualna wyzwoliła w nich niepokój doprowadzający do tego, że »ruchomość siły roboczej« stała się jedną z największych trosk rządu. I wtedy właśnie nastąpił zwrot w etyce — powrócono do dobrej, choć starej jak świat etyki naturalnej. Kalinin, Makarenko i inni pedagodzy sowieccy zaczęli podkreślać wagę dobrze wszystkim znanych cnót naturalnych. Zaczęto twierdzić, że człowiek winien kochać rodziców, mówić prawdę, być gotowym poświęcać się dla innych, że wytrwałość i cierpliwość to wspaniałe cechy, że obiektywne osiągnięcia, a nie przyjemność stanowi cel ludzkiego życia itp. W tym samym czasie drastycznie zaostrzono prawa dotyczące związku małżeńskiego tak, że stały się znacznie ostrzejsze od praw obowiązujących w wielu krajach zachodnich. […] Jeden z dziennikarzy zachodnich, który podróżował po Związku Sowieckim w 1938 roku napisał nawet, że żaden z krajów Zachodu nie jest tak cnotliwy i niewinny jak ZSRR. Okazuje się, że na tym poziomie komunizm wyznaje odwieczne zasady moralne. Jednak zasady te wciąż pozostają względne. W książkach pedagogicznych, w których wykłada się te rzeczy, nieodmiennie zamieszcza się wstęp wyjaśniający, że wymienione kanony moralne nie są dobre same w sobie, lecz jedynie dlatego, że służą partii i »sprawie proletariatu«. Komunistom potrzebna jest nauka moralna do budowy potężnego imperium. Okazuje się, więc że cyniczny relatywizm moralny wcale nie został odrzucony. W odmiennych warunkach te same cnoty, które wychwala się w chwili obecnej, mogą zostać uznane za występek. Wciąż więc mamy do czynienia z etyką relatywizmu społecznego". J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, opr. J. Parys, Warszawa 1996, s. 292–293.

społeczeństwa Republiki Weimarskiej. To wówczas Berlin stał się symbolem libertynizmu, co utrwaliła kultura masowa — choćby głośny film „Kabaret" Boba Fosse'a, nakręcony na podstawie powieści Christophera Isherwooda *Pożegnanie z Berlinem*. Ważną rolę w tym ruchu odegrali zafascynowani bolszewizmem seksuolodzy, jak Magnus Hirschfeld — pionier ruchu gejowskiego, twórca Instytutu Seksuologicznego w Berlinie i założyciel Światowej Ligi na rzecz Reform Seksualnych. Po podróży do ZSRR, powrócił zafascynowany tamtejszą rewolucją obyczajową i chciał ją zaszczepić w Niemczech.

Jeszcze większe znaczenie miał Wilhelm Reich, działacz komunistyczny i psychoanalityk, twórca programu „proletariackiej edukacji seksualnej" (*prol–sexu*). W Berlinie powołał do życia Niemieckie Towarzystwo Proletariackiej Polityki Seksualnej (*Sex–Pol*) i organizował kliniki promujące „edukację seksualną" oraz antykoncepcję. Twierdził, że rewolucja nie zwycięży — nawet po wywłaszczeniu kapitalistów i dyktaturze proletariatu — jeśli nie obali się wszelkich zakazów i tabu seksualnych. Według niego, dopiero emancypacja seksualna doprowadzi do pełnego wyzwolenia człowieka i powszechnego szczęścia.

Po dojściu Hitlera do władzy w 1933 roku, wielu lewicowych myślicieli wyemigrowało, szczególnie do Stanów Zjednoczonych. Wśród nich znaleźli się także ideolodzy rewolucji seksualnej: Wilhelm Reich oraz Herbert Marcuse, neomarksista i późniejszy teoretyk „permissive society". Ten ostatni w swej pracy *Eros i cywilizacja* z 1955 roku przyznawał, że jego celem jest rewolucja społeczna, która w istocie jest rewolucją seksualną. Nic więc dziwnego, że podczas buntu studenckiego 1968 roku w USA młodzi kontestatorzy nosili koszulki z portretami Reicha i Marcuse'a. Ich obyczajowy permisywizm stał się dla tego pokolenia inspiracją, zaś hasło „wolnej miłości" — sztandarem. Tak rozpoczął się długi, trwający do dziś, marsz rewolucji seksualnej przez kolejne instytucje cywilizacji Zachodu.

Ogromną rolę w tym procesie odegrało też środowisko Szkoły Frankfurckiej, blisko współpracujące z Reichem. Jej geneza sięga roku 1923, gdy György Lukacs, wraz z niemieckimi komunistami, założył na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem instytut wzorowany na moskiewskim Instytucie Marksa–Engelsa. Później przemianowano go na Instytut Badań Społecznych, lecz w historii zapisał się jako Szkoła Frankfurcka. Po 1933 roku, gdy Hitler doszedł do władzy w Niemczech, jej czołowi przedstawiciele wyemigrowali także do USA, zajmując wpływowe pozycje w świecie akademickim. Do najgłośniejszych nazwisk należeli Max Horkheimer, Theodore Adorno i Herbert Marcuse — późniejszy ideolog buntu 1968.

7. W stronę hegemonii kulturowej

Można prześledzić ideową ciągłość między rewolucją seksualną lat dwudziestych XX wieku w Związku Sowieckim a wydarzeniami lat sześćdziesiątych tegoż stulecia w Stanach Zjednoczonych. Można nawet wskazać osoby i środowiska, które przeniosły „demoniczne idee" (jak mówił Lukács) za ocean. Istnieje jednak fundamentalna różnica między tymi generacjami rewolucjonistów. Wiąże się ona z postacią Antonio Gramsciego, marksistowskiego filozofa i współtwórcy Włoskiej Partii Komunistycznej.

W czasie I wojny światowej dręczyło go pytanie, dlaczego europejski proletariat nie poparł bolszewizmu. Odpowiedział sobie, że stało się tak, ponieważ robotnicy mieli fałszywą świadomość — skażoną chrześcijaństwem. To właśnie chrześcijaństwo uznał za przeciwnika najpoważniejszego, uniemożliwiającego komunistyczne panowanie nad światem. Według niego, masy pracujące nie rozpoznają własnego interesu klasowego, bo ich dusze są przesiąknięte ideami Ewangelii. Zatem samo przejęcie władzy nie wystarcza, gdyż polityka nie kontroluje ludzkich serc. Celem nowej generacji marksistów miało stać się zatem zdobycie hegemonii kulturowej. Temu służyła opracowana przez Gramsciego strategia „długiego marszu przez instytucje": przejmowanie i przeobrażanie od środka szkół, uczelni, prasy, teatru i kina; opanowanie ośrodków opiniotwórczych; przekształcenie dominującej kultury i usunięcie z niej chrześcijańskich wpływów. W ten sposób kształtuje się poglądy, opinie, zwyczaje, trendy, mody, nawyki, sympatie i fobie. Nowy człowiek, uformowany kulturowo, przyjmie postulaty rewolucji bez przymusu państwa — jako własne.

Szkoła Frankfurcka przejęła od Gramsciego tę koncepcję: zamiast polityki — kultura miała być głównym narzędziem przebudowy społeczeństwa. Stała się laboratorium nowej lewicy: zachowała marksistowskie schematy, ale przepisała je na język kultury. Determinizm ekonomiczny zastąpiono determinizmem kulturowym. Ponieważ robotnicy nie spełnili roli awangardy (zbyt często wybierali kapitalizm lub chrześcijaństwo), zaczęto w miejsce „uciśnionego proletariatu"[11] podstawiać kolejne grupy przedstawiane jako uciskane mniejszości (młodzież, kobiety, homoseksualistów itd.). W ten sposób zagadnienia gospodarcze, klu-

[11] T. Rynkiewicz, *Od „proletariatu" do „człowieka masowego"*, „Człowiek w Kulturze" 20/2008, s. 283–288.

czowe dla Marksa, ustępowały miejsca problematyce seksualnej. Na tym tle wyrastają feminizm, ruch gejowski, ideologia LGBT czy teoria *gender*: wszystkie mają prowadzić do „emancypacji" realizowanej przez edukację, kulturę i prawo. W skrajnej postaci ruchu chodzi już nie tylko o wyzwolenie człowieka z rzekomo opresyjnych struktur społecznych, lecz o wyzwolenie go od własnej płci (transpłciowość), a nawet od gatunkowej istotowości (transhumanizm).

8. Wnioski

U źródeł zjawisk składających się na rewolucję seksualną stoi to samo marzenie o wykorzenieniu zła i zapewnieniu szczęścia, które rozpalało utopijnych socjalistów i komunistów XIX wieku. Ma ono strukturę zbliżoną do religijnej wiary — z własną soteriologią, eklezjologią i eschatologią. W tej wersji zbawienie oraz „raj na ziemi" mają przyjść przez wyzwolenie seksualne. Aby było to możliwe, trzeba najpierw podważyć naturalną rodzinę, monogamiczne małżeństwo, etykę seksualną, pojęcia macierzyństwa i ojcostwa, a także znaczenie płci biologicznej. Geneza tej drogi w epoce nowożytnej prowadzi do wizji Françoisa Marie Charlesa Fouriera — człowieka, który pisał o sobie:

> Ja sam wstrząsnę dwudziestoma wiekami głupoty politycznej. Mnie jednemu obecne i przyszłe pokolenia będą zawdzięczały początek swego ogromnego szczęścia. Przede mną ludzkość straciła wiele tysięcy lat na szaleńczą walkę przeciwko Naturze. Ja pierwszy ugiąłem się przed Naturą, badając przyciąganie, instrument jej zarządzeń. Ona się raczyła uśmiechnąć do jedynego śmiertelnika, który przed nią zapalił kadzidło, wydała mi wszystkie swoje skarby. Posiadając Księgę Przeznaczeń, przychodzę, aby rozproszyć ciemności polityczne i moralne, a na gruzach niepewnych nauk wznieść teorię harmonii powszechnej [12].

Dziś rzesze ludzi na Zachodzie podążają ścieżką, którą wyznaczył Fourier. Machają radośnie tęczowymi flagami, nie mając nawet pojęcia, kto wytyczył im tę drogę.

---

[12] A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, dz. cyt., s. 75

Bibliografia

Bocheński J. M., *Lewica, religia, sowietologia*, opr. J. Parys, Warszawa 1996.
Engels F., *O pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa 1949.
Lukács G., *Myśl przeżyta. Autobiografia*, Warszawa 1983.
Muggeridge M., *Chronicles of Wasted Time. The Green Stick*, London 1972.
Rynkiewicz T., *Od „proletariatu" do „człowieka masowego"*, „Człowiek w Kulturze" 20/2008, s. 277–288.
Sikora A., *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982.
Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.

THE UTIOPIAN ORIGINS OF THE SEXUAL REVOLUTION

Summary

The sexual revolution of 1968 in Western Europe and the United States of America was not the first revolution of this type. It was proceded by sexual revolution in USSR (1917–1926), which led to social collapse and, paradoxically, was stopped by Joseph Stalin himself, concerned not so much about the Soviet citizen, but about the existence of the communist system itself. The Soviet „experiment" was then applied in the West. It is based on the utopian thinking of Fourier, Owen, Engels and other socialists. This article discusses the utopian origins of this revolution.

Keywords: *sexual revolution, utopism, socialism, communism, Charles Fourier, Robert Owen, Friedrich Engels, Leon Trotsky, Anna Kołłątaj, USSR. Frankfurt School.*

IMRE MOLNÁR [1]

PRZEGLĄD HEROICZNYCH CNÓT SŁUGI BOŻEGO JÁNOSA (JANA) ESTERHÁZY'EGO W OKRESIE JEGO UWIĘZIENIA

1. Wstęp.2. Biogram. 3. Rozdroże: On postanawia podążać za Jezusem... 4. Za siebie samego. 5. Za odpuszczenie grzechów. 6. Za powrót do domu. 7. Za towarzyszy niedoli. 8. Grzesznych wybawienie. 9. Postanowienie poprawy i zadośćuczynienie. 10. Dusza skupiona na Bogu i szacunek wobec Eucharystii. 11. Przebaczenie i poddanie się woli Bożej. 12. Wolność Ducha. 13. Męczeństwo. 14. Epilog

Abstrakt

Tekst omawia losy Jánosa Esterházyego, arystokraty i działacza mniejszości węgierskiej w Czechosłowacji. Aresztowany w 1945 roku i wywieziony do Związku Radzieckiego, powrócił do Czechosłowacji w 1949 roku. Ułaskawiony od wyroku śmierci resztę życia spędził w więzieniu, gdzie zmarł z wycieńczenia w 1957. Istotna jest jego głęboka wewnętrzna przemiana duchowa, jaka dokonała się

[1] Dr hab., węgierski historyk i dyplomata, od 1980 r. utrzymywał stałe kontakty z polską opozycją antykomunistyczną, a następnie z NSZZ „Solidarność". W latach 1988–1989 pracował naukowo w Instytucie Badań nad Węgrami. Po upadku komunizmu rozpoczął pracę w urzędzie pierwszego demokratycznego premiera Józsefa Antalla jako doradca ds. mniejszości węgierskiej w Czechosłowacji. W 1993 r. rozpoczął pracę w Instytucie Środkowoeuropejskim, jednocześnie prowadził zajęcia wyższych uczelniach. W 1998 roku podjął służbę dyplomatyczną w węgierskim MSZ. W latach 2001–2005 był attaché kulturalnym i prasowym ambasady węgierskiej w Warszawie, a od jesieni 2008 roku był radcą politycznym w tejże ambasadzie. Autor kilkudziesięciu publikacji naukowych, w tym prac i edycji dokumentów o Jánosu Esterházym, oraz o tematyce polskiej, jak np. *Jerzy Popieluszko. Életrajz*, Bern 1989. Email: molnarimre56@gmail.com.

w najtrudniejszym okresie życia. Doprowadziła ona do szukania sensu cierpienia w Krzyżu Chrystusa. Jej owocem stała się niezłomna postawa przebaczenia i pojednania w duchu miłosierdzia, poświadczona licznymi relacjami ówczesnych.

Słowa kluczowe: *János Esterházy (1901–1957), teologia cierpienia, historia najnowsza Europy środkowej*

1. Wstęp

Z żywotów świętych wiemy, że człowiek, który poddaje się woli Boga przyjmując łaskę Bożą, staje się Znakiem. Świętość jako powołanie człowieka ochrzczonego polega na naśladowaniu Chrystusa ubogiego, pokornego, dźwigającego krzyż [2]. Święci i błogosławieni są znakiem epoki, w której przyszło im żyć [3]. Daną epokę możemy najlepiej scharakteryzować i zinterpretować poprzez znaki z życia świętych i błogosławionych. Sługa Boży János Esterházy, którego proces beatyfikacyjny rozpoczął się 25 marca 2019 roku w Krakowie, staje się coraz bardziej błyszczącym znakiem swojej epoki.

2. Biogram [4]

Hrabia János Esterházy urodził się 14 marca 1901 roku w miejscowości Nyitraújlak (Veľké Zálužie, Słowacja) jako syn Polki, hrabiny Elżbiety Tarnow-

[2] Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, rozdz. 41, p. 1.

[3] S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 269–279; A. Lang, *Fundamentaltheologie*, Bd. 2: *Der Auftrag der Kirche*, 3 Aufl. München 1962, s. 167–171.

[4] Ważniejsze polskojęzyczne biograficzne opracowania na temat J. Esterházy'ego: I. Molnár, *Zdradzony bohater. János Esterházy (1901–1957)*, Warszawa 2004; A. Adamczyk, *János Esterházy na miarę ojca narodu*, „Pedagogika Ojcostwa. Katolicki Przegląd Społeczno–Pedagogiczny", 1/2011, s. 356–366; I. Molnár, *„Kierować się głosem sumienia i przykazaniem miłości". Biografia Jánosa Esterházego (1901–1957) w świetle kontaktu z Polską*, „Wieki Stare i Nowe: Tom specjalny: Ludzie i elity pogranicza", Katowice 2012, s. 272–296; *János Esterházy: męczennik dwóch narodów: polskiego i węgierskiego*, red. I. Molnár, Budapeszt–Warszawa 2015; A. Adamczyk, *János Esterházy (1901–1957): polityk, parlamentarzysta męczennik*, Warszawa 2019; K. Hedvig Górny, *Hrabia niezłomny. János Esterházy (1901–1957)*, „Biuletyn IPN. Pismo o Najnowszej Historii Polski", 169(2019)12, s. 117–123.

skiej i hrabiego Jánosa Mihálya Esterházyego. Oprócz Jánosa, polsko–węgierska para miała jeszcze dwie córki, Lujzę i Marię. To wzorcowe, pełne miłości małżeństwo zakończyło się niestety po siedmiu latach wraz z niespodziewaną śmiercią ojca hrabiego Jánosa Mihálya. Od tego momentu polska matka samotnie wychowywała swoje półsieroty na posiadłości męża w historycznej, północnej części Węgier (na terenie dzisiejszej Słowacji). W 1924 roku János Esterházy poślubił hrabinę Livię Aglaję Serényi. Z małżeństwa tego urodziło się dwoje dzieci, János i Alice. Koleje dziejowe sprawiły, że dorosły János Esterházy stał się przywódcą blisko miliona Węgrów z ówczesnych Górnych Węgier (dzisiaj Słowacja), którzy w traktacie trianońskim, w 1921 r. zostali przyłączeni do Czechosłowacji. Karierę polityczną rozpoczął w 1932 roku jako przewodniczący Krajowej Partii Chrześcijańsko–Socjalnej [5]. W roku 1935 został posłem do Parlamentu w Pradze, wybrany z okręgu koszyckiego. Po rozpadzie Czechosłowacji w marcu 1939 r. został jedynym posłem pochodzenia węgierskiego w parlamencie niepodległej Słowacji. Jako obrońca praw węgierskiej grupy etnicznej, opierając się na stworzonej przez siebie idei „słowackiej rodziny węgierskiej", głosił jedność wszystkich warstw społecznych mniejszości węgierskiej, jak sam powiedział: „niezależnie od swojego pochodzenia lub innych okoliczności" [6]. Oprócz regularnej pomocy dla grup społecznych znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej, jako mecenas wspierał rozwój życia artystycznego i religijnego Węgrów zamieszkałych w Czechosłowacji.

Mimo iż jego osoba znajdowała się w krzyżowym ogniu ciągłych ataków, nigdy nie przestawał podkreślać znaczenia środkowoeuropejskiego, wspólnego przeznaczenia i pojednania (w pierwszej kolejności węgiersko–słowackiego). Nie tylko słowami określał naród słowacki bratnim narodem, ale także konkretnymi czynami pomagał ludziom narodowości słowackiej, którzy w 1938 roku, po arbitrażu wiedeńskim trafili na Węgry. W roku 1939, po wybuchu II wojny światowej, brał czynny udział w przyjmowaniu polskich uchodźców na Węgrzech, za co został objęty nadzorem policyjnym w nowo powstałej Słowacji, gdzie przez długi czas odmawiano mu oficjalnej rejestracji partii. Ze swoimi stronnikami partyjnymi mógł się komunikować jedynie poprzez osobiste wizyty lub za pośrednictwem prasy węgierskiej. Swoją politykę budował na potrój-

[5] Partia Chrześcijańsko–Socjalna w swoim programie nawiązywała do społecznego nauczania Kościoła Katolickiego, szczególne do *Rerum Novarum* Leona XIII.

[6] „Dziennik Magyar Hírlap" („Kurier Węgierski"), 1. I. 1942, s. 1.

nym filarze — chrześcijańskim, narodowym i społecznym. Ideologie nazistów i strzałokrzyżowców[7] odpierał słowami: „Naszym znakiem jest krzyż!" W tym czasie prawdopodobnie nie zdawał sobie jeszcze sprawy, że krzyż w jego życiu nie jest tylko znakiem, ale i drogą. Równie mocno potępiał komunistyczny ustrój państwowy, oparty na fundamencie ideologii bolszewickiej. Głośno mówił o zbrodniach popełnionych przez Niemców w obozach koncentracyjnych i przez sowietów w Katyniu. W 1942 roku jako jedyny poseł w słowackim parlamencie odrzucił głosowanie za ustawą o deprotowaniu Żydów do Rzeszy Niemieckiej. Następnie ratował życie wielu prześladowanym Żydom, pomagając im w ucieczce na Węgry. Poszukiwało go gestapo, aresztowali go strzałokrzyżowcy, a za rządów Tiso słowacki sąd skazał go na pół roku więzienia. W ostatnich miesiącach wojny ukrywał się w Bratysławie.

Po roku 1945, zamiast wyjechać na Zachód, świadomie wybrał czekające go niechybnie prześladowania i tortury. Matka i starsza siostra Lujza wyjechały wówczas do Francji. Lívia, żona Esterházyego, wraz z dwójką dzieci wyjechała do Budapesztu. Jego młodsza siostra Maria, która w 1931 roku poślubiła polskiego oficera, hrabiego Franciszka Mycielskiego, wróciła w czasie wojny wraz z rodziną z okupowanej Polski do Nyitraújlak, do pałacu Esterházy i została świadkiem trwających 12 lat prześladowań i cierpień swojego brata. János Esterházy w kwietniu 1945 r. zwrócił się do Komisarza Spraw Wewnętrznych Gustava Husaka, protestując przeciwko prześladowaniom i pozbawieniu praw Węgrów w Czechosłowacji, jako skutku dekretów Benesza. W odpowiedzi został aresztowany, a następnie przekazany w ręce NKWD i wraz tysiącami rodaków wywieziony z Czechosłowacji do Związku Sowieckiego, gdzie skazano go w Moskwie na 10 lat przymusowej pracy. W roku 1947, odbywając karę w Gułagu, został zaocznie skazany w Bratysławie na karę śmierci przez powieszenie. Po czterech latach zsyłki, ciężko chory, przewieziony został z powrotem do Czechosłowacji, celem wykonania wyroku. Komunistyczny prezydent Klement Gottwald zmienił zasądzoną mu karę śmierci na dożywocie.

Przez 12 lat Esterházy służył swoim rodakom jako prawdziwy polityk i chrześcijanin z powołania, a przez kolejne 12 lat zmagał się z cierpieniem w komunistycznych więzieniach. Dotknięty ciężką chorobą, zmarł męczeńską śmiercią

[7] Skrajne polityczne ugrupowanie założone na Węgrzech w 1935 roku, ideowo nawiązujące do niemieckiego narodowego socjalizmu.

8 marca 1957 roku w Mirovie na Morawach, otoczony ogromnym szacunkiem współwięźniów, którzy byli przekonani o jego świętości. Do ostatniego momentu modlił się zarówno za swoich dobroczyńców, jak i wrogów, dając świadectwo chrześcijańskiego człowieczeństwa i miłości bliźniego. W duchu pokuty swoim życiem i straszliwym cierpieniem, jak i powolną śmiercią w męczarniach ofiarował się Bogu. Po śmierci Esterházyego, władze odmówiły rodzinie wydania szczątków[8]. Jego pogrzeb mógł odbyć się dopiero 60 lat po śmierci (w 2017 r.) zgodnie z jego ostatnią wolą, na ziemi ojczystej, u podnóża góry Zobor.

Esterházy, jako osoba świecka wierząca w Chrystusa, od samego początku za swoje powołanie i dewizę życiową uznawał obronę „odziedziczonego po naszych przodkach" krzyża (wiary chrześcijańskiej), ziemi (ojczyzny) i żyjących tam ludzi, do których zwracał się tymi słowami:

> Ani na moment nie traćmy sprzed oczu wielkich skarbów naszego serca i duszy, jakimi są nasza narodowa tożsamość oraz wiara w naszego Pana [Jezusa] Chrystusa. Pielęgnujmy ten skarb, chrońmy go, bo jest on jedynym przyjaznym bogactwem, którego nikt nam nie może odebrać, a którego cudowna moc pomoże nam przetrwać choćby i najcięższe próby[9].

Swoją misję polityczną, opartą na fundamentach encykliki *Rerum Novarum*[10], spełniał z poczuciem powołania zakorzenionego w głębokiej wierze chrześcijańskiej. Pod koniec II wojny światowej nie uciekł na Zachód, nawet gdy zbliżała się armia sowiecka, ponieważ uznał, że w nadchodzących, trudnych czasach powinien zostać u boku rodaków, których dotychczas reprezentował. Hrabia János Esterházy zdawał sobie sprawę z tego, co go czeka, a mimo to pozostał na Słowacji, na rodzinnej ziemi. Podjął decyzję zrodzoną z wiary, dobrowolnie biorąc na siebie krzyż i idące za nim zniesławienie, upokorzenie i niekończące się cierpienie.

---

8 I. Molnár, *Życie i męczeństwo Jánosa Esterhazyego*, Budapeszt 2022, s. 443.

9 Dziennik „Új Hírek" („Nowe Wieści" — przyp. tłum.), Bratysława, 1940, nr 1 świąteczny, s. 3.

10 Leon XIII, *Rerum novarum*, oprac. J. Piwowarczyk, Kraków 1933.

3. Rozdroże: On postanawia podążać za Jezusem...

Wiosną 1945 roku, wraz z „wyzwoleniem" tych terenów przez nowego okupanta, tj. wojska sowieckie, znalazł się na rozdrożu i zdał sobie sprawę, że nie może kontynuować swojego dotychczasowego życia, ani pracy jako polityk, bo na tym polu nie ma już dla niego przyszłości. Rozwiązaniem mógł być wyjazd na Zachód, ale będąc wiernym swojemu powołaniu, zrezygnował z ucieczki. Wiedział, że ci za których wziął odpowiedzialność, będą go potrzebować w nadchodzących trudnych czasach. Nawiązał do tego w ostatnim okólniku, który napisał po powrocie do domu, po wyjściu z aresztu strzałokrzyżowców w Budapeszcie, jeszcze jako polityk: „Przewodniczenie przejąłem znów w trudnych okolicznościach, ale niezachwianie ufam Bogu Węgrów, że pomoże mi, a przeze mnie całej węgierskiej rodzinie" [11]. Tak więc w 1945 roku wybrał drogę wiodącą do Boga. Ze względu na swą wiarę i miłość, świadomie wybrał drogę cierpienia i ofiary, podobnie jak kiedyś jego Mistrz, Jezus, który z miłości poświęcił życie za ludzi. Taka sama miłość skłoniła Jánosa Esterházyego do złożenia siebie samego w ofierze Bogu, poprzez podążanie za Jezusem drogą Golgoty [12]. Sam o tym pisał w liście do swojej siostry Luizy:

> Pod koniec wojny, mniej więcej wtedy, gdy rozpoczęło się oblężenie Budapesztu, zacząłem się modlić, żeby dobry Bóg pozwolił, abym oczyszczony za cenę cierpień i niedostatków, stał się godnym Go naśladować. A ponieważ o to prosiłem, o to się modliłem, to kiedy zabrali mnie Rosjanie, a także potem, byłem całkowicie spokojny — a kiedy już czułem, że moja sytuacja jest bardzo trudna, powiedziałem sobie po prostu, że nie wolno poddawać się zwątpieniu ale należy się cieszyć, ponieważ Pan Jezus wysłuchał moją prośbę [13].

---

[11] Cyt. za: I. Molnár, *Życie*, dz. cyt., s. 281: *Ostatni okólnik Eszterhazyego do organów Partii Węgierskiej*, 21.02.1945.

[12] Podobną postawę dobrowolnego pójścia za Chrystusem, razem z Jego cierpieniem, rozważa w *Rozmyślaniach* św. Urszula Ledóchowska. M. Pagacz, *Gotowość do cierpienia z Chrystusem w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej*, „Forum Teologiczne", 22/2021, s. 223–234.

[13] List Esterhazyego do siostry Luizy pisany ze szpitala zakaźnego w: *Księga Pamięci Sługi Bożego Jánosa Esterházyego*, t. III, oprac.: I. Molnár, Budapeszt 2021, s. 50. Z fragmentu tego można wysnuć bezpośrednio paralelę do nauczania św. Jana Pawła II, który o cierpieniu mówił: „Cierpienie jest wielką tajemnicą, ale z łaską Jezusa Chrystusa staje się bezpieczną drogą ku szczęściu wiecznemu. Doprawdy ból jest odpowiednim środkiem, by stawać się coraz

Nieżyjący już ksiądz katolicki László Paxy [14], zgłębiając korespondencję Jánosa Esterházyego zapytał:

> Czy nie mógłby zrobić czegoś więcej dla narodu wyjeżdżając na Zachód, tak jak robili to inni, i pracując tam dla dobra rodaków? Czy właściwym rozwiązaniem było pozostanie tu i pogodzenie się z morzem cierpienia i udręki? Jeśli rozważymy nasze decyzje i wybory z punktu widzenia krótkiego życia na ziemi, jeśli ofiarę i miłość umieścimy na ostatnim miejscu łańcucha naszych wartości, to zachowanie hrabiego możemy uznać za nieudolne i bezmyślne. Jest to jednak pogański sposób postrzegania życia, który krzyż i cierpienie uznaje: za głupotę, a w każdym przejawie poświęcenia i miłości nie widzi sensu. Natomiast z perspektywy chrześcijańskiej zachowanie i poświęcenie Jánosa Esterházyego nabiera znamion heroicznego ducha [15].

O takim właśnie chrześcijańskim sensie cierpienia św. Jan Paweł II pisał, że może ono stać się środkiem prowadzającym do zbawienia, jeśli jest przez człowieka w odpowiedni sposób interpretowane i przyjmowane. Tak rozumiane cierpienie może mieć pedagogiczny wymiar, ponieważ może służyć Bogu do uszlachetnienia i uświęcenia człowieka. Człowiek, który cierpi, poprzez swoją ofiarę przyczynia się do uświęcenia nie tylko siebie samego, ale również bliźnich, a przede wszystkim tych, którzy jakkolwiek mu służą [16].

Sam Esterházy był tego świadom. W jednym z przemówień powiedział nawet, że służba rodakom w duchu chrześcijańskim wymaga poświęceń. „Z naszej historii dowiadujemy się, że zwyciężają tylko te przedsięwzięcia, które mają męczenników" [17].

Im większej udręki doznawali ci, o których się troszczył, tym większa stawała się jego determinacja [18], by nie rezygnować, a solidaryzować się z rodakami

zażyłymi przyjaciółmi Jezusa, który chce być świadkiem i wsparciem naszego istnienia". Cyt. za: I.M. Strojek, *Wybór i zestawienie tekstów Jana Pawła II na temat sensu i godności ludzkiego cierpienia*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 24/2015, z. 3, s. 150.

14 Laszlo Paxy (1920–2002), katolicki ksiądz pełniący posługę kapelana Węgrów na Słowacji.

15 L. Paxy, *Przesłanie ze szpitala zakaźnego* [w:] *Sługa Boży János Eszterházy. Księga pamięci* t. III, s. 61.

16 I. M. Strojek, *Wybór i zestawienie tekstów Jana Pawła II*, dz.cyt., s. 155–158.

17 Dziennik „Esti Újság" („Gazeta Wieczorna"), 14. V. 1939, s. 1.

18 Na podstawie dekretów Benesza i rządowego programu nowej Republiki Czechosłowackiej, opartego na zasadzie winy zbiorowej, mniejszość węgierska została skazana na całkowite pozbawienie majątku oraz praw obywatelskich i wydalenie z kraju.

i dzielić wraz z nimi cierpienie w krzyżu. Przyjęcie na siebie cierpienia zaczęło odnosić się do najbliższych mu osób. Po aresztowaniu, w Bratysławie przeszedł pierwszą próbę związaną z torturami podczas przesłuchania w więzieniu NKWD, utworzonym naprędce w piwnicach Dyrekcji Kolei przy ul. Kempelena, o czym pisał później w liście do rodziny:

> Nawet gdy siedziałem w piwnicy na ul. Kempelena i zapoznawałem się ze zwyczajami tych, którzy mnie gościli (tj. głód, różne formy nękania, bicie — przyp. red.), z przerażeniem myślałem, że i Wy możecie znaleźć się w takiej sytuacji… Muszę szczerze przyznać, że prawie oszalałem, gdy pomyślałem, że dzieci miałyby doświadczyć takich cierpień. Modliłem się, błagając najmiłosierniejsze Serce Pana Jezusa, aby Was uchroniło — a ta troska o Was i o dzieci była troską ojca i rodzica o swoje niewinne dzieci [19].

Jest to więc w chrześcijańskim sensie opis cierpienia zastępczego, które według wzoru chrystusowego (J, 13, 1–15) zakłada przenoszenie nabytych przez nie zasług na korzyść innych [20].

Podobnie widzi to ksiądz Paxy, kiedy pisze:

> To jest taki sam duch, jaki był w Jezusie. Jezus nie był związany własnym cierpieniem, lecz losem tych, za których wziął na siebie morze udręk i upokorzeń… Cały list Jánosa Esterházyego przepełnia uczucie cierpiącej miłości, powodujące zapomnienie o samym sobie, pełne troski o najbliższych, a ta bezinteresowna miłość zwiększyła się i wzmocniła w wyniku ciężkich przeżyć doznanych w więzieniu [21].

W ten sposób uwięziony Esterházy przyjął na siebie cierpienie swoich bliskich i modlił się za nich, ufając miłosiernemu Sercu Jezusa, który za nas cierpiał. Z tego samego powodu zaakceptował zarzucane mu podczas procesu w Moskwie czyny, których nie popełnił. Zagrożono mu wówczas deportacją najbliższych, jeśli nie podpisze aktu oskarżenia. Przyznając się do sfingowanych

---

19 I. Molnár, *Sługa Boży…*, dz. cyt., s. 50.

20 M. Kuźniar, *Psychofizyczny i duchowy wymiar cierpienia ludzkiego*, [w:] *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. J. Stala, Kraków 2014, s. 54–55.

21 L. Paxy, *Przesłanie…*, dz. cyt., s. 60.

przestępstw, przedstawionych w akcie oskarżenia [22], uratował swoich bliskich przed męką, jaka czekałaby ich w wyniku deportacji.

Z odpowiedzialnością równą trosce ojca o dzieci i rodzinę myślał także o węgierskiej grupie etnicznej na Słowacji. Do jej członków konsekwentnie zwracał się jak do swoich braci, którym również chciał ulżyć w cierpieniu [23].

Ta postawa towarzyszyła mu w wielu wyniszczających obozach jenieckich i więzieniach. W czasie okrucieństwa doświadczanego w Związku Radzieckim uświadomił sobie moc wiary i modlitwy, która potrafiła przezwyciężyć najokrutniejsze warunki więzienne i nawet w najstraszniejszych sytuacjach zapewniała mu pocieszającą bliskość Boga [24]. Skazany w Moskwie na 10 lat pobytu w łagrze, pozbawiony całego ziemskiego dobytku (nawet ubrania) [25], musiał rozpocząć nowe życie w syberyjskim obozie śmierci. Jedyne, czego nie mogli go pozbawić, to wiara. Widać to wyraźnie w wysłanym przez niego do rodziny pierwszym znaku życia, wiadomości, z której bliscy dopiero dwa lata po wywózce dowiedzieli się o jego losie i miejscu pobytu. Była to kartka papieru, która dotarła przez Polskę jesienią 1947 roku i na której znalazły się następujące słowa, napisane po polsku:

> János prosi o przekazanie matce (Etusi, jego dzieciom — Jánosowi, Alice i Lulu), jestem zdrów. Dostałem 10 [26]. [...]. Nie tracę wiary. Pan Bóg i wszyscy nasi święci pomagają mi tu. Modlę się za Was i za wszystkich. Błogosławię i ściskam Was wszystkich. Bibi [27].

W tym szczególnym znaku życia Esterházy ukrył trzy ważne przesłania: pierwsze dotyczy tego, czego prosił od swoich rodaków: zachował swoją wiarę.

---

22 Rzekome wspieranie faszystów, antysowiecka propaganda, szpiegostwo itp.

23 I. Molnár, *Życie...*, dz. cyt., s. 281.

24 *Naszym znakiem jest Krzyż. Życie...*, Dolne Obdokowce 2020, s 23.

25 Na podstawie dokumentów opisujących cierpienia Jánosa Esterhazyego, a zawierających zapiski Marii Esterhazy Mycielskiej wiadomo, że jadący z nim pospolici przestępcy zabrali mu wszystko, zdjęto z niego wszystkie ubrania trafił więc do łagru tak, jak go stworzył Pan Bóg, tylko w narzuconym złachmaniałym płaszczu. I. Molnár, *Ułaskawiony na śmierć*, Budapeszt 2021 (wydanie 3. rozszerzone), s. 45.

26 Najwyższy sąd w Moskwie skazał go na 10 lat pracy w obozie poza kołem podbiegunowym, gdzie wkrótce zachorował na gruźlicę płuc.

27 Bibi — tak nazywano Jánosa w dzieciństwie, *Naszym znakiem jest krzyż. Życie…*, Dolne Obdokovce, 2020, s. 25.

Drugie przesłanie dotyczy tego, że dzięki swojej wierze doświadczył obecności Boga i świętych, którzy pomagają znieść krzyż cierpień. Trzecim przesłaniem chce niemal pocieszyć swoich bliskich. Nie prosi ich, aby modlili się za niego (aby jakoś wytrzymał, przetrwał cierpienia), ale daje im do zrozumienia, że to on modli się za swoich bliskich, ale już nie tylko za swoich ukochanych, ale „za wszystkich". O tym, że wiadomość ta, równoznaczna z wyznaniem wiary w Boga, napisana była nie tylko po to, by pocieszyć rodzinę, ale zawierała też prawdziwie przeżyte doznania, wspominał wywieziony razem z Jánosem Esterházym, współwięzień Mihály Csáky, który cudem przeżył okrutne zesłanie:

> Panowały tam warunki godne ubolewania, od których gorszych nie można sobie wyobrazić. Sprowadzeni tu z Europy Środkowej jeńcy, jedni szybciej, drudzy wolniej, tracąc wszelkie nadzieje, stopniowo odzierani z człowieczeństwa, załamywali się fizycznie i psychicznie. Z Esterházym było inaczej. Gdy inni tonęli, on wznosił się, rósł z dnia na dzień i z męża stanu stał się człowiekiem w najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu. […] Porzucił ludzkie ułomności i przyświecały mu już tylko wyższe, bardziej święte cele. […] swą głęboką chrześcijańską wiarę, niezachwianą węgierską świadomość tożsamości i bezgraniczną ufność w zwycięstwo prawdy wykorzystywał, by pocieszać i podnosić na duchu swych towarzyszy niedoli [28].

Ciężko chory na gruźlicę, trafił do szpitalnego łagru Sangorodok w Protoku, gdzie spotkał Józsefa Hetényiego — młodzieńca, który mając zaledwie 16 lat został wywieziony z komitatu Vas [29]. Z jego relacji dowiadujemy się, że wycieńczony fizycznie János Esterházy, „wychudzony, że aż litość budzi… sama skóra i kości… z cudowną cierpliwością znosił swoje cierpienia". Pomimo ciężkiej choroby płuc, „promieniowała z niego duchowa siła, a nikt nie słyszał, żeby narzekał na swój los". Hetényi nazywa Esterházyego, „cierpiącym Chrystusem Węgrów", od którego nikt nie słyszał żadnej skargi. Zamiast narzekania, pocieszał i podtrzymywał na duchu współwięźniów [30].

W obozach było też wielu zwykłych przestępców, których obecność również przysparzała mu cierpień. „Przeklinali, bluźnili, obrzucali wyzwiskami i kpili

---

28 M. Csáky, *Heroizm w XX wieku*, „Nowa Hungaria", 30.05.1959, s.1.

29 Komitat Vas, to Zachodniowęgierski okręg administracyjny.

30 J. Hetényi, *Cierpiący Chrystus Węgrów* [w:] I. Molnár, *Ułaskawiony na śmierć*, s. 159.

z modlącego się Jánosa”[31]. Strażnicy również dostrzegli, jak gorliwie się modlił, ale nie krzywdzili go za to. Myśleli nawet, że jest księdzem. Jego religijność w tych sowieckich łagrach tak bardzo się pogłębiła, że osiągnął poziom kontemplacji, o którym później osadzeni z nim księża i zakonnicy mogli mówić tylko z podziwem i głębokim szacunkiem[32].

A zatem János Esterházy swoją coraz mocniejszą wiarą i gorliwą modlitwą zbliżył się do Pana Boga, którego obecności i pomocy doświadczył wielokrotnie. Jednocześnie w jego duszy rosły i wzmacniały się nadzieja oraz zaufanie do Niego. Kiedy wrócił do Bratysławy, odwiedziła go w więzieniu młodsza siostra Mária. W liście do ich siostry Luizy, która mieszkała w Paryżu napisała:

> Kiedy powiedziałam, że Franek chce zmienić pracę i prosi o modlitwę, odpowiedział tylko: »dobrze, będziemy się modlić«. Powiedział to takim tonem, jakby odpowiadał na czyjąś prośbę, będąc pewnym, że ją spełni. Naprawdę musi mieć z Nim[33] bardzo bliską, intymną więź. Być może brzmi to głupio, ale naprawdę tak jest[34].

Wiosną 1949 roku, po powrocie z łagru, János trafił na krótko do szpitala, gdzie mógł napisać kilka listów do swoich bliskich[35]. W jednym z nich opisał, kim byli „nasi wszyscy święci”, którzy mu pomagali, do których zwracał się w obozach radzieckich przedstawiając swoje intencje modlitewne:

> A teraz moje drogie Maminko i Lulko, wymienię Wam po kolei tych, których przez cały ten czas, przynajmniej dwa razy dziennie, prosiłem o pomoc: Najmiłosierniejsze Serce Pana Jezusa, Niepokalane Serce Najświętszej Maryi Panny, Anioł Stróż, św. Teresa od Dzieciątka Jezus i István Kaszap, św. Jan Ewangelista, św. Józef, św. Tomasz, św. Piotr Apostoł, św. Paweł Apostoł, św. Jakub Apostoł, św. Benedykt, św. Gellert, św. Stefan Król, św. Emeryk, św. Władysław Król, Matka Boża Patronka Węgrów, św. Małgorzata Arpadówna, św. Elżbieta Węgierska, św. Jadwiga Królowa, św. Elżbieta z Hesji, św. Anna,

---

31 I. Molnár, *Ułaskawionyna śmierć*, dz. cyt., s. 49.

32 J. Orosch, *Nie bójmy się nazywać Esterhazyego świętym*, „Magyar Nemzet” („Naród Węgierski”), 21. X. 2021 https://magyarnemzet.hu/kulfold/2021/10/orosch–janos/ [stan z dn. 23.01. 2023].

33 Czyli ze Stwórcą.

34 I. Molnár, *Ułaskawiony na śmierć*, dz. cyt., s. 85.

35 Te listy oraz pamiętniki i listy jego siostry, Marii Esterházy–Mycielskiej, stanowią jeden z głównych dowodów w procesie beatyfikacyjnym sługi Bożego, Jánosa Esterházy’ego.

Matka Boża Dzikowska [36], św. Stanisław Kostka, św. Andrzej Bobola, św. Kinga, Matka Boska Częstochowska, Matka Boska Ostrobramska [37], św. Franciszek, św. Ignacy, św. Antoni, św. Alojzy, św. Ilona, Matka Boska Fatimska, Matka Boska z Lourdes, Matka Boska z Máriavölgy [38], Matka Boska z Csiksomlyó [39]. Miłosiernie wysłuchiwali moich próśb i pomagali mi [40].

Dla Sługi Bożego Jánosa Esterházyego modlitwa była środkiem, za pomocą którego jego relacja z Bogiem została wzmocniona i spełniona. Niektórzy ze współwięźniów, po uwolnieniu, osobiście opowiadali siostrze Marii, że „faktycznie modli się cały dzień" [41]. Ktoś opowiadał też, że János „głównie się modli, wcześniej służył do mszy, czyta gazety, czasem żartuje lub udziela im (duchowych) rad" [42].

W listach pisanych do najbliższych po powrocie z Gułagu w Bratyslawie widoczne są wyraźnie intencje, w jakich modlił się Sługa Boży János Esterházy, coraz bardziej zbliżając się do Chrystusa. Prześledźmy kolejno te intencje.

4. Za siebie samego

Będąc jeszcze czynnym politykiem, w jednym ze swoich wystąpień w 1939 roku wspomniał o wyznawanym przez siebie systemie wartości:

> Żyjemy w nieskończenie poważnych i niezwykle trudnych czasach, w których wzrosła nasza odpowiedzialność wobec Boga, naszego narodu, naszej rodziny, naszych potomków i nas samych. Ale bierzemy na siebie tę odpowiedzialność [...] ponieważ nasze zaufanie i wiara w Boską prawdę są niezachwiane [43].

---

36 Wizerunek Matki Boskiej w prywatnej kaplicy pałacu Tarnowskich.

37 Wizerunek Matki Boskiej w kaplicy ostrobramskiej w Wilnie.

38 Wizerunek Matki Boskiej w kościele paulinów w Marianke (Marientahl) pod Bratysławą.

39 Wizerunek Matki Boskiej w kościole franciskanów w Csíkszereda (Siedmogród, Rumunia).

40 Z listu Jánosa Esterhazyego (rękopis) napisanego do jego siostry Luizy 24.05.1949, (rękopis) archiwum rodziny Esterházy.

41 I. Molnár, *Ułaskawiony na śmierć*, dz. cyt., s. 173.

42 Tamże, s. 175.

43 Tamże, s. 287.

Cierpiąc w niewoli i doświadczając własnej słabości i grzechu, János Esterházy „myślał też o sobie i modlił się też za siebie samego. Ale nie prosił o zdrowie, ani o uwolnienie lecz o to, co było dla niego najważniejsze, aby mógł dobrze przygotować się do spotkania z Bogiem, które mogło nastąpić w każdej chwili" [44].

> Najbardziej bałem się, że będę musiał umrzeć bez spowiedzi i Komunii Świętej. Dlatego modliłem się codziennie do św. Teresy i Istvána Kaszapa [45] prosząc o wstawiennictwo u Pana Jezusa, aby pozwolił mi przed śmiercią przyjąć sakramenty... a gdybym nie mógł wyspowiadać się i przyjąć Komunii Świętej zanim umrę, to prosiłem o świadomość w godzinie mojej śmierci, abym z Jego pomocą mógł modlić się gorliwie i żałować za grzechy, by doczekać się zbawienia [46].

Dla Sługi Bożego Jánosa Esterházyego ważniejsze ponad wszystko było pozostanie w stanie łaski uświęcającej w chwili, gdy Bóg powoła go do siebie. Nie bał się tej chwili, lecz obawiał się utraty relacji, dzięki której żył i która utrzymywała go przy życiu. Życiu w łasce, którą w łagrze czerpał z ofiary duchowej, a później w czechosłowackich więzieniach z rzeczywistych sakramentów. W swojej głębokiej pokorze zdawał sobie sprawę, że nie będzie w stanie wytrwać sam bez pomocy. Dlatego błagał o wstawiennictwo świętych i zwracał się do tych, o których wiedział, że poddani próbie przeszli ją pomyślnie, ponieważ otrzymali wszystko, co było im do tego niezbędne. Wiedział, że może liczyć na ich pomoc.

---

44 L. Paxy, *Przesłanie...*, dz. cyt., s. 64.

45 István Vilmos Kaszap (1916–1935), węgierski nowicjusz Towarzystwa Jezusowego, wcześniej utalentowany sportowiec. Zmarł w opinii świętości. Pochowany w Székesfehérvár, w kościele poświęconym pamięci Ottokára Prohászki. Proces beatyfikacyjny Kaszapa został zainicjowany przez diecezję Székesfehérvár w 1942 roku. Dnia16 grudnia 2006 roku papież Benedykt XVI uznał heroiczność cnót. J. Schäfer, *Stephan Kaszap* [w:] *Ökumenischen Heiligenlexikon* – https://www.heiligenlexikon.de/BiographienS/Stefan_Istvan_Kaszap.html, [dostęp 8.2.2023].

46 List Jánosa Esterhazyego, 1949, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 52. Prośba Jánosa Esterházyego została spełniona w chwili jego śmierci. Patrz: wypowiedź Jána Janků na ten temat [w:] I. Molnár, *Ułaskawiony na śmierć*, dz. cyt., s. 195–166.

5. Za odpuszczenie grzechów

W listach pisanych do rodziny János Esterházy wielokrotnie porusza temat łaski skruchy, która była dla niego ważniejsza ponad wszelkie inne prośby. Akt skruchy wiąże się z łaską dźwigania krzyża:

> Teraz mam jeszcze jedną wielką prośbę. Módlcie się o to, abym ja potrafił modlić się naprawdę gorliwie, szczerze żałować za grzechy oraz z pokorą i radością nieść swój krzyż. O to was proszę i z góry bardzo dziękuję [47].

Częste kontemplacje i żarliwe modlitwy ukształtowały w jego duszy głęboką skruchę:

> Kiedy wyrażałem żal za grzechy, od razu naszła mnie myśl, że jako ojciec byłbym w stanie zabić każdego, kto by torturował lub zabił moje niewinne dzieci. To jest zrozumiałe! A jeśli tak jest i jest to zrozumiałe, to co mam myśleć o Maryi Pannie? Jak musiało cierpieć Jej dobre, Matczyne Serce podczas męki Jej jedynego dziecka, Syna Bożego? To ja grzesząc, przysporzyłem cierpienia naszemu Panu Jezusowi. To ja Go ubiczowałem i cierniem ukoronowałem, ja wymierzyłem Mu policzek swoimi grzechami i to przeze mnie krzyż naszego Pana Jezusa był tak ciężki, że upadł On trzykrotnie pod jego ciężarem, a potem umarł na krzyżu za moje grzechy. Co musiała czuć Najświętsza Maryja Panna? Jaki ból musiało odczuwać Jej Matczyne Serce, widząc straszne cierpienia Syna, tę krzywdę, którą ja wyrządziłem naszemu Panu Jezusowi? Ta przepełniona dobrocią Matka Boża, pomimo mej niegodziwości, trwa przy mnie, pomaga mi i błogosławi. To porównanie poruszyło mnie wielce i wzbudziło we mnie tak ogromny smutek, że od tej pory zacząłem modlić się zupełnie inaczej i całkiem inna stała się moja miłość do Najświętszej Maryi Panny [48].

„Tylko otwarta dusza, która potrafi wyjść spod skorupy egoizmu, jest w stanie współczuć swoim bliźnim i doceniać wszystko to, co Bóg zrobił i robi dla nas" — pisze w swoich rozważaniach na ten temat ks. Paxy i dodaje:

---

[47] Z listu Jánosa Esterhazyego napisanego do jego siostry Luizy 24.05.1949, rękopis — archiwum rodziny Esterházy.

[48] Tamże.

> Jedynie miłość, która doświadczyła cierpienia, można nazwać prawdziwą Miłością. Jeśli nauczymy się przyjmować cierpienie w tym samym duchu, co János Esterházy, pozwoli nam to dostrzec nasze udręki, ale nie dlatego, żebyśmy czuli się zgnębieni, lecz po to, by skłonić nas do prawdziwej pokuty i zwiększyć nasze życie modlitewne. Hrabia nauczył się modlić, a jego modlitwy miały wielką moc [49].

6. Za powrót do domu

Uwolniony János odbył również swoją wewnętrzną podróż. Chciał wrócić do domu, ale były też sprawy, które uważał za ważniejsze od tego. Pisał o tym wszystkim w liście do swojej siostry Luize:

> A gdybym nie mógł wrócić do domu, niech Pan Jezus Chrystus sprawi, abym trafił w takie miejsce, gdzie będę mógł każdego ranka udać się na mszę i jak najczęściej przyjmować „komunię świętą, abym — umocniony przyjęciem najmiłosierniejszego ciała Pana Jezusa", mając łaską uświęcającą — mógł żyć głęboko religijnym, katolickim życiem jak w Manrezie [50] i abym już za życia mógł należeć do Pana Jezusa, jako i w godzinie mojej śmierci. Chciałbym mieć mszał i modlitewnik, by przy ich pomocy móc się lepiej modlić [51].

János Esterházy musiał znosić cierpienia z powodu fałszywych zarzutów, zbliżył się więc do Boga. Zwracał się z prośbami o pomoc do św. Teresy od Dzieciatka Jezus i do Istvána Kaszapa. O co prosi Boga za ich wstawiennictwem, będąc w piekle Gułagu? O wolność dla siebie jako cierpiący w obozie jeniec? Nie! O sprawiedliwość lub rehabilitację jako niewinny człowiek? Nie! O przywrócenie mu majątku lub odszkodowania jako hrabiemu? Nie! O władzę jako polityk? Ależ gdzie tam! Nie modli się też o uzdrowienie swojego ciała, które jest w fatalnym stanie fizycznym. W swoim liście nawet nie wspomina o tych, przyziemnych, w jego mniemaniu, sprawach. Zamiast tego prosi w modlitwie, by mógł się wyspowiadać. A odpowiedź Pana nadchodzi szybko: „A dziś, kochana Lulko, jestem

---

[49] L. Paxy, *Przesłanie...*, dz. cyt., s. 62.

[50] Manresa, miasteczko w Hiszpanii, gdzie św. Ignacy Loyola u początku swój drogi poświęcał się ćwiczeniom duchowym. J. Kołacz, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Warszawa 2006, s. 166.

[51] List Jánosa Esterhazyego [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 53.

w szpitalu w Bratysławie (więc nie w domu), jest tu kaplica, w której codziennie jest msza (w dni powszednie o 6 rano, w niedziele o 7 rano, ale nie chodzę codziennie, bo byłoby to trochę męczące), mam mszał (ten Twój stary), a Maryszka przyniesie mi modlitewnik... Cóż, jeśli nie jest to cudownym i stuprocentowym wysłuchaniem modlitwy, to jest niczym. Naprawdę nie da się bez łez podziękować za tyle łaski i miłosierdzia" [52] — pisze János Esterházy w liście do swojej siostry Luizy, mając serce i duszę przepełnione wdzięcznością. To wdzięczność, podobnie jak to „stuprocentowe wysłuchanie" modlitwy, odczuwa się w wyniku doświadczenia boskiej łaski, która nauczyła Jánosa, aby porzucił podejście instynktowne i spojrzał na otaczający go świat z perspektywy życia wiecznego.

7. Za towarzyszy niedoli

Po powrocie ze zsyłki, w jednym z listów do krewnych, pisanym w nieco lepszych warunkach szpitala zakaźnego w Bratysławie, Esterházy wspomina swoich towarzyszy, którzy jako młodzieńcy trafili do Gułagu i przetrzymywani byli w równie nieludzkich warunkach jak on. Pisał: „bardzo mi ich było żal". Uczucia litości i solidarności skłoniły go do próby niesienia im pomocy jedyną bronią jaką posiadał — mocą modlitwy. Sługa Boży pisał:

> Kiedy w 1946 roku trafiłem do tego obozu, w którym poznałem Leosię [53], mieszkałem w jednym baraku z pewnym młodym Łotyszem (miał 19 lat). To dziecko pracowało tam gdzie ja.... Był bardzo miły. Było mi bardzo przykro, że znalazł się w takich warunkach w tak młodym wieku (skazano go na dziesięć lat). Ten chłopiec trafił do szpitala 25.12.46. Ja zachorowałem 9.01.47 (zapalenie płuc) i 13.01. przywieziono mnie do szpitala [54] i znalazłem się w jednej sali ze wspomnianym chłopcem. Nazywał się Peter Janulatis (reformackiego wyznania). [...] Kiedy trafiłem do szpitala bardzo źle się czułem, bo przed południem miałem gorączkę 40°C. [...] Gdy po kilku dniach poczułem się lepiej, zauważyłem, że mój mały przyjaciel jest tak słaby, że nawet nie może się ruszać, nie je, strasznie cierpi. Zapytałem panią doktor, co mu dolega,

[52] Tamże, s 53.

[53] Leosia to prawdopodobnie polska pielegniarka, która pomogła doręczyć list Esterhazyego do rodziny.

[54] Sangorodok (Sanitarnij Gorod — obóz szpitalny) w Protoku.

na co odpowiedziała, że chłopak został przyjęty do szpitala z zapaleniem opłucnej. Potem rozwinęło się u niego ropne zapalenie płuc, a na dodatek ma gruźlicę jamistą. Nie ma serca na właściwym miejscu, lecz bardziej w prawo, a jest ono tak słabe i niestabilne, że w każdej chwili może przestać bić. Na domiar złego, jego płuca i żołądek są w takim stanie, że nie da się ich uratować, zostało mu kilka dni życia. Wierzyłem jej, bo wyglądał okropnie. Był prawie nieprzytomny i nic nie jadł. Było mi go ogromnie żal. I wtedy zdecydowałem, że zacznę odmawiać nowennę [55] do św. Teresy od Dzieciątka Jezus i do Istvána Kaszapa. Ponieważ sam byłem jeszcze bardzo słaby i męczyła mnie nawet modlitwa, pomyślałem, że jeśli będę modlić się do obojga razem, św. Teresa i István Kaszap też to pochwalą. Niestety nie pamiętam dokładnie, w którym dniu zacząłem odmawiać nowennę, więc nie wiem też, kiedy ją skończyłem, ale zacząłem gdzieś pod koniec stycznia i skończyłem na początku lutego. Zacząłem się więc modlić. Dzień za dniem upływał, a stan chłopca bez zmian, nie je, jest praktycznie nieprzytomny. Pani doktor dziwiła się, że on jeszcze żyje, bo według niej powinien był już umrzeć. Ja zaś modliłem się i trzymałem za niego kciuki. Minął ósmy dzień, ale sytuacja się nie zmieniła. Lekarka powiedziała tego dnia, że zostały mu najwyżej 1–2 dni. Rankiem dziewiątego dnia zerkam z łóżka w jego stronę. Leży taki otumaniony i jęczy. Odmówiłem codzienną poranną modlitwę i zacząłem ostatnią modlitwę nowenny. Skończyłem i przysnąłem na chwilę. Gdy się obudziłem (nie wiem, która była godzina, bo nie mieliśmy zegarka), spojrzałem na łóżko chłopca i zobaczyłem go w pozycji półsiedzącej! Mogę powiedzieć, że w godzinie, w której skończyłem odmawiać nowennę, nastąpiła nagła poprawa stanu jego zdrowia — z przykrego, letargicznego stanu, który trwał przez wiele dni. Można rzec, że od procesu umierania przeszedł do takiego stanu, że wszyscy byli zdumieni, a najbardziej lekarka. Jeszcze tego samego dnia wrócił mu apetyt, przestał odczuwać ból i po dwóch tygodniach zaczął wstawać z łóżka. W marcu zabrali go na prześwietlenie i stwierdzili, że jamy opłucnej wróciły do normy. Od tej pory do mojego wyjazdu (15.02.1949) byliśmy razem, a on był zdrowy, palił papierosy i wychodził nawet w najzimniejsze dni. Wyzdrowiał całkowicie [56].

Nagłe i niewytłumaczalne wyzdrowienie łotewskiego chłopca jest wspaniałe, ale wspanialsze są wiara i zaufanie, które skłoniły hrabiego do walki całym sercem i duszą o życie młodego, nieznanego mu człowieka, podczas gdy według wszelkich praw

[55] Cykliczna modlitwa odmawiana przez 9 kolejnych dni.

[56] List Jánosa Esterhazyego, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 51–52.

natury ludzkiej stan chłopca był całkowicie beznadziejny. Czym to było, jeśli nie walką nadziei z beznadziejnością, walką duszy z marnym ciałem? [...] O szlachetnym duchu hrabiego Jánosa Esterházyego świadczy fakt, że o zdrowie dla siebie nie błaga, ale z niesamowitym zapałem walczy i modli się o życie łotewskiego chłopca, będącego innego wyznania. Czymże to jest, jeśli nie bezinteresowną, pozbawioną egoizmu miłością Chrystusową, stanowiąca dla nas przykład? — pisze ks. Paxy w swoich komentarzach [57].

Opinię tę potwierdza również mały epizod związany z Esterházym, który miał miejsce bezpośrednio po jego powrocie do aresztu policyjnego w Bratysławie i o którym bliski znajomy rodziny pan Szlovák doniósł siostrze Jánosa, Marii.

Płacząc, mówił nam, że słyszał, jak chory jest János, a jeszcze troszczy się o zdrowie współwięźniów. Ponieważ w policyjnym areszcie (pomimo wysokiej gorączki) nie dostał osobnej szklanki, wolał nie pić przez trzy dni, żeby nie zarazić innych. Niewiarygodne (ale prawdziwe) [58].

Mária odnotowała w swoim pamiętniku, że jeden ze współwięźniów Jánosa w Gułagu został wyleczony z ciężkiego szkorbutu dzięki Jánosowi, bo ten „oddał mu swój zapas cebuli", jaką otrzymał w paczce od wdowy po ciężko chorym polskim profesorze, który też był jego towarzyszem niedoli, i którym opiekował się aż do śmierci w szpitalnym baraku [59].

Ze wspomnień Mihálya Csákyego, który został razem z nim wywieziony na Syberię, dowiadujemy się, że więzień János Esterházy „był w tak samo ciężkim położeniu jak inni, a mimo to znajdował sposoby, aby im pomagać, dzielić się marnym obiadem, służyć radą i dawać przykład" [60].

Podobnie wspominał Béla Teszár, którego deportowano wraz z Esterházym, ale wrócił z Gułagu do Bratysławy. W rozmowie z Marią:

również podkreślał altruizm i hojność (Esterházy'ego), a także jego solidarność z towarzyszami. Np. po wydaniu wyroku, zostali umieszczeni z dużą grupą nieznajomych ludzi w jakiejś dużej celi. Było ich ok. 70–80 osób, które zaczęły bijatykę o prycze, których

[57] L. Paxy: *Przesłanie...*, dz. cyt., s. 63–64.

[58] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 38.

[59] Tamże, s. 54.

[60] M. Csáky, *Heroizm...*, dz. cyt., s. 17.

było za mało. On po prostu stał i czekał, nie chciał się położyć, dopóki nie zobaczył, że Jego jedenastu ludzi ma już miejsce. Albo pewnego razu, gdy sąsiad pewnej nocy skradł Béli chleb, János podzielił się z nim swoim, mimo iż dostawali jedynie 60 dkg za cały dzień! [61].

Ale nie tylko dbał o ich zdrowie. Jego siostra odnotowała, że po powrocie z łagru do Bratysławy, napisał list pełen otuchy do krewnych osób, które wraz z nim zostały wywiezione, a w szpitalu zakaźnym bronił innego chorego wdając się w spór z jednym z lekarzy, „który traktował pacjenta w niemalże nieludzki sposób" [62].

8. Grzesznych wybawienie

Młody jeniec József Heténi zauważył, że wycieńczony fizycznie János Esterházy, gdy tylko nabrał więcej siły, zaczął natychmiast uczyć i wychowywać swoich młodych rodaków „jak dobry ojciec". Leżało mu na sercu również zbawienie ich dusz. Miał poczucie wewnętrzne, że poza modlitwą powinien sprowadzać ich na właściwą drogę, stosując napomnienia i obdarzając ich ojcowską miłością, „ponieważ w obozie panowała straszna prostytucja" [63]. Esterházy pisał o tym:

Ponieważ w obozie panowała straszna prostytucja, bo zamknięci byliśmy razem, mężczyźni i kobiety, uważałem za swój obowiązek powstrzymanie przed nią Węgrów. A ponieważ do popełnienia tego najcięższego grzechu, który sprawił Panu Jezusowi tyle bólu, potrzebne były pieniądze, które można było zdobyć tylko sprzedając chleb, powiedziałem do nich: — Chłopcy, jesteście głodni i modlicie się każdego dnia do Pana Boga słowami „chleba naszego powszedniego" itd. A nieskończenie miłosierny Pan Bóg daje wam codziennie niezbędny do życia chleb. A wy co robicie z tym darem od Boga? Sprzedajecie go, a za zarobione pieniądze kupujecie ogromny batog i w haniebny sposób idziecie biczować Pana Jezusa, który jest tak miłosierny wobec was i tak bardzo was umiłował. Pomyślcie zatem, że skoro cierpieniem nazywacie życie w tym miejscu, to jak bardzo cierpi Pan Jezus przez waszą niegodziwość i brak wdzięczności? Rezultat

61 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 111.

62 Tamże, s. 57.

63 *List Jánosa Esterhazyego*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 53.

był niewiarygodny. Zaprzestali haniebnych czynów i staliśmy się prawdziwymi, kochającymi przyjaciółmi. Byłem najstarszy, więc nazywali mnie wujkiem Jánosem. Bardzo ich polubiłem i naprawdę serce mi krwawiło, gdy tam pozostali [64].

Nic dziwnego, bo przecież János nie tylko wychowywał ich, pocieszał i otaczał miłością, ale będąc towarzyszem ich niedoli, dzielił się z nimi własną porcją chleba, gdy taka potrzeba zaistniała. Nieludzki świat w Gułagu nie wygasił w Jánosu Esterházym umiłowania bliźniego, którym przepełniony był również jako polityk, ale można śmiało powiedzieć, że dzięki swojej pogłębionej wierze potrafił jeszcze bardziej przejawiać i umacniać to uczucie. „Tą miłością sprawiał, że jego współwięźniowie wyrzekali się grzechu wszeteczeństwa, a to jest cud łaski. Ten, który tak boleje nad upadkiem moralnym innych, jest podobny do Mistrza, Jezusa, który będąc w agonii, zalany krwią myślał o grzechach całego świata" — to kolejna wypowiedź ks. Paxyego [65]. I faktycznie tak było. W jednym z listów do matki Maryszka również opisywała podobne doznania związane z duchowym stanem brata:

On, który wcześniej tak bardzo pamiętał każdą zniewagę, teraz z daleka od siebie trzyma choćby cień nienawiści czy odrzucenia wobec innych! Lituje się nad tymi, którzy kiedyś go skrzywdzili i boli go, że tak wielu jest ludzi, którzy w ten sposób obrażają Boga [66].

Wielkość duchowości Esterházy'ego najlepiej oddaje to zdanie. Urazy i upokorzenia, których doświadczył, interpretuje jako grzechy obrażające Boga. I ma całkowitą rację, ponieważ każda nieludzkość wynika z bezbożności, będącej konsekwencją grzechu. Tak samo jak odwrotność tego twierdzenia. Każdy bezbożny system prędzej czy później staje się nieludzki. To jedno z aktualnych do dziś przesłań sługi Bożego Jánosa Esterházy'ego, skierowane do nas. Dlatego do ostatniego tchnienia starał się odwrócić swoich współwięźniów od grzechu i skierować ich na dobrą drogę. Kiedy w Bratysławie niespodziewanie przerwano umożliwiające na trochę swobody leczenie choroby u Jánosa i przewieziono go

[64] *List Jánosa Esterhazyego*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 53. Można to odnieść bezpośrednio do słów: „Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata" (Mt 18,15).

[65] L. Paxy, *Przesłanie...*, dz. cyt., s. 66.

[66] János Esterhazy węgiersko–polski męczennik, oprac. I. Molnár, dz. cyt., s. 47.

z powrotem do więzienia, on nie rozpaczał i nie myślał o swojej sytuacji. Maria odnotowała jedną z jego pierwszych próśb: „prosi o książki i mszał słowacki dla kogoś, kogo chce nawrócić" [67] w więzieniu. Widząc głębię jego wiary, możemy być pewni, że kiedy Esterházy przestrzegał swoich towarzyszy przed konsekwencjami ich ciężkiego stanu życia duchowego, a nie tylko fizycznego, robił to wszystko z niekłamaną miłością, zdając się jednocześnie na opiekę swoich niebiańskich pomocników i „modlił się za grzeszników, tak jak kiedyś Jezus na krzyżu" [68].

9. Postanowienie poprawy i zadośćuczynienie

Maria, siostra Jánosa, zobaczyła się z nim w szpitalu zakaźnym w Bratysławie w czerwcu 1949 roku, po czterech latach niewidzenia. Z tego poruszającego spotkania zdawała relację rodzinie, mieszkającej już wówczas w Europie zachodniej:

> Człowiek, który wrócił, to już nie ten, którego wywieźli. To całkowicie inna osoba, w porównaniu z poprzednią o niebo inna. Jest szlachetniejszy, bardziej zdyscyplinowany, doświadczony cierpieniem, z którego z Bożą pomocą wyszedł zwycięsko. Z duszą całkowicie skoncentrowaną na Bogu. Stuprocentowy mężczyzna, stuprocentowy katolik. Jakże mogłam go rozpoznać, skoro te wszystkie cierpienia i zmagania, których doświadczył całkowicie wyniszczyły jego ciało [69].

Mária, widząc ponownie swojego brata, z bólem odkrywała jego przemianę fizyczną i wycieńczenie (spowodowane cierpieniem), ale jednocześnie z radością zauważyła jego odnowę duchową: „Byłam niezmiernie szczęśliwa — żałuję tylko, że nie miałam z kim podzielić się moją radością z odnowy duchowej Jánosa" [70]. Jakby odzwierciedleniem tej obserwacji był list sługi bożego Jánosa Esterházyego, w którym napisał do swojej siostry Luizy:

> Wróciłem i jestem dziś takim, jakim mnie uformowało najmiłosierniejsze Serce naszego Pana Jezusa, na Mamy, Twoją i Maryszki prośby [modlitwy]. Wiem, że prze-

[67] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 60.

[68] L. Paxy, *Przesłanie...*, dz. cyt., s. 66.

[69] *János Esterházy wegiersko–polski...*, dz. cyt., s. 36.

[70] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 48.

> szedłem wielką przemianę — ale nie można mnie chwalić z tego powodu, a nawet nie wolno — bo nawet dzisiaj, kiedy się już zmieniłem, jestem tak nieskończenie daleko od tego, bym stał się prawdziwie takim człowiekiem, w którym Jezus, nasz Pan mógłby znaleźć radość [71].

Biorąc pod uwagę powyższe słowa nasuwa się pytanie, jak ukształtowało go najmiłosierniejsze Serce Jezusa? Aby poznać odpowiedź, ponownie można zacytować Esterházyego, który nawet w otaczającym go piekle cierpienia uważa, że jego głównym zadaniem jest odkrywanie pokuty i ofiarowanie się innym. W tym celu poprosił swoich bliskich o duchowe wsparcie poprzez modlitwę:

> I proszę Was tylko o skuteczne wymodlenie dla mnie łask u Pana Jezusa, Najświętszej Maryi Panny, Świętej Tereski i Istvána Kaszapa, a także siły i wytrwałości, abym mógł odpokutować i spełnić moje dobre intencje [72].

Na pierwszy rzut oka zdumiewa, że János Esterházy, który znając okrucieństwa i cierpienia, jakich doznaje się w łagrach, nie prosi, aby jego siostra Luiza modliła się o jego szybkie uwolnienie od cierpień wynikających z niesprawiedliwego uwięzienia, lecz o to, by Pan Jezus pozwolił mu odpokutować i spełnić dobre intencje (czyli ofiary) nawet w takich okolicznościach.

Luiza Esterházy najwyraźniej zdawała sobie sprawę z tego, co oznacza w liście brata określenie „moje dobre intencje", bo w odpowiedzi zapewnia brata: „tak, możesz być spokojny, spełnię, o co prosisz i modlić się będę za Ciebie całym sercem, aby łaskawy Bóg dał Ci siłę i wsparcie w spełnianiu Twoich dobrych intencji" [73].

---

[71] *List Jánosa Esterhazyego*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 50. Nawrócenie dokonuje się tu w ujęciu głębszym i polega na odwróceniu się od grzechu i zwróceniu się do Chrystusa, które obejmuje całą osobę: intelekt, wolę i emocje (Dz 2:37–38, 2Kor 7:10, Hbr 6:1). Także w tym duchu przyjęcia zbawczego cierpienia: „Ojcze umiłowany, oto jestem w Twych rękach i chylę głowę pod Twą karcącą rózgę. Uderzaj mnie w kark i szyję, niech moja nieszczerość nagnie się pod Twoją wolę. Postąp ze mną tak, jak zawsze to czyniłeś, abym się stał dobrym i pokornym uczniem i był gotów odpowiedzieć na każde Twe skinienie". Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Księga III, rodz. 50, 6, Kraków 2014.

[72] *List Jánosa Esterhazyego*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 50.

[73] *List Luizy napisany w odpowiedzi do jej brata Jánosa*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 56.

Postanowienie Sługi Bożego Jánosa Esterházyego, nazwane przez niego „dobrymi intencjami", zawiera także ofiarę życia. Dowodem na to jest biogram obejmujący najważniejsze wydarzenia z życia Jánosa Esterházyego, napisany w imieniu rodziny przez jego siostrę Luizę w Paryżu 15 marca 1957 roku, wkrótce po otrzymaniu wiadomości o śmierci brata. W biogramie czytamy:

> Zdaniem uwolnionych więźniów János Esterházy utrzymał ducha w nich wszystkich pomimo przeszkód. Często powtarzał: „Chętnie znoszę cierpienia i ofiarowuję je Bogu jako błaganie o wolność i szczęście dla Węgier i innych zniewolonych krajów" [74].

W liście napisanym 20 maja 1955 roku do siostry Marii, gdy pozbawiono go możliwości kolejnej amnestii [75], mówi o sobie w trzeciej osobie (z powodu cenzury):

> Narzucone mu nowe przeszkody przyjął z wielkim spokojem, ponieważ ma bardzo dobrą równowagę psychiczną i jest w dobrym nastroju. Przyjął wszystko z wdzięcznością, bo wierzy, że w ten sposób przyczyni się również do lepszego i łatwiejszego życia swoich bliskich [76].

Ten fragment listu świadczy o całkowitej zgodzie z wolą Bożą, tak samo jak jego ostatni list, którego pozwolono mu napisać do siostri Marii. Tu również w zaszyfrowanej formie pisał: „Powiedz jej, żeby nie martwiła się o Mukiego [77]. Dobrze go znam i wiem, że pracuje z radością [78], żeby Livii [79] i Totowi [80] żyło się le-

---

[74] Rękopis listu Luizy Esterhazy — własność autora.

[75] Amnestia powszechna dla więźniów politycznych 1 maja 1955, z okazji 10. rocznicy wyzwolenia Czechosłowacji, nie objęła Esterházyego. Wynikające z rozczarowania cierpienie János także ofiarował za „swoich".

[76] List Jánosa Esterházyego napisany w więzieniu 20.05.1955 (rękopis)— archiwum rodziny Esterházy.

[77] János używa tutaj w odniesieniu do siebie samego terminu MUKI, który jest parafrazą określenia stosowanego w odniesieniu do więźniów politycznych: MUKL — *Muž určeny k likvidacii* (osoba przeznaczona do likwidacji).

[78] Czyli cierpi.

[79] Lívia. János wielokrotnie używa imienia swojej żony mieszkającej na Węgrzech, aby oznaczyć Węgry.

[80] Totot — pseudonim używany w odniesieniu do sióstr (Lujzy i Marii). Maria symbolizuje Polaków, ze względu na swoje miejsce zamieszkania w Polsce, a Lujza symbolizuje Słowaków ze względu na swoje wcześniejsze miejsce zamieszkania na Słowacji.

piej". Te słowa Sługi Bożego można śmiało porównać do fragmentu listu apostoła Pawła do Kolosan, piszącego o tajemnicy odkupieńczej wartości cierpienia: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam niedostatki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1,24) [81].

Przebaczenie bliźnim oraz przyjęcie na siebie cierpienia nie były obce ani Luizie Esterházy, ani innym członkom rodziny. W spuściźnie Luizy natrafiłem na tekst ofiary za pokutę, którego treścią rodzeństwo Esterházych przypuszczalnie dzieliło się nawzajem w zrozumieniu duchowym:

> Panie, z miłości do Ciebie z ochotą zniosę utratę mojego domu: jako zadośćuczynienie za zniszczenie niezliczonych domostw i jako błaganie, aby wszystkie dusze dotarły do nieba i abyśmy tu, na ziemi, mogli wskrzesić wygasły ogień domowy. Panie, z miłości do Ciebie, z ochotą zniosę utratę naszego majątku: jako zadośćuczynienie za grzechy, które tak wielu ludzi popełnia na rzecz dóbr materialnych i jako błaganie, aby ludzkie serca widziały w Tobie swoje największe dobro i abyś Ty dawał nam wszystkim chleb powszedni. Panie, z miłości do Ciebie z ochotą zniosę prześladowania ze strony innych narodów: jako zadośćuczynienie za grzechy popełnione przez tak wielu w imię interesu narodowego i jako błaganie, aby ludzkie serca poddały swoje narody Twojemu prawu, dzięki czemu zapanuje pokój. Amen [82].

„Wierzę, że poprzez życie Jánosa Esterházyego Bóg przekazuje nam przesłanie także na dziś: wzięcie na siebie cierpienia i ofiarowanie go za naszych bliźnich ma ogromną moc, można dzięki niemu osiągnąć więcej, niż wieloma spektakularnymi działaniami" [83] — napisał jeden z jego czcicieli w odpowiedzi na pytanie związane z Esterházym, zadane w ankiecie przez katolicką stację telewizyjną EWTN.

Do osiągnięć głębokiego życia modlitewnego Sługi Bożego Jánosa Esterházyego możemy dołożyć jeszcze dodatkowe cnoty, poparte jego listami i wyznaniami.

---

[81] Także o przyjęciu odkupieńczej roli cierpienia: „Dla przyjaciela Twego łaską jest cierpieć na tym świecie i doznawać udręki z miłości ku Tobie, ilekroć zezwolisz na to, od kogokolwiek i jak zechcesz". Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Księga III, rodz. 50, s. 3.

[82] Luiza Esterhazy: *Ofiara przebłagalna*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 70–71.

[83] Wypowiedź w filmie dokumentalnym katolickiej telewizji EWTN, w 120. rocznicę urodzin Sługi Bożego Jánosa Esterházy'ego w r. 2022. (Rękopis w posiadaniu autora.).

10. Dusza skupiona na Bogu i szacunek wobec Eucharystii

Integralną częścią życia modlitewnego Jánosa Esterházyego była wielokrotnie wyrażana przez niego tęsknota za Eucharystią. W tej kwestii wzorem do naśladowania była gorliwość jego siostry Luizy. Sam wyznał to w 1949 roku, w liście pisanym ze szpitala więziennego w Bratysławie:

> Moja droga, zawsze widziałem Cię w kościele w Újlaku [84], klęczącą przed ołtarzem, żegnającą się przed i po przyjęciu Komunii Świętej. Obserwowałem Cię od dawna i uświadomiłem sobie, że nigdy nie widziałem nikogo, kto by przyjmował Komunię z tak szczęśliwym i radosnym wyrazem twarzy i tak pięknie czynił znak krzyża. Już wówczas wywarło to na mnie ogromny wpływ i bardzo przyczyniło się do tego, że zacząłem częściej chodzić do Komunii [85].

To, że dobry przykład odniósł skutek, relacjonuje sama Luiza w części wspomnień, gdzie opisuje ostatnie spotkanie ze swoim bratem Jánosem, po jego aresztowaniu w Bratysławie:

> Teraz zrozumiałam, czym był ten anielski blask w jego oczach: to była wiara, która trzymała go przy życiu. Zawsze był wierzący, podobnie jak wielu jemu współczesnych. Ale już na kilka miesięcy przed aresztowaniem zauważyłam, że jego wiara znacznie się pogłębiła; od poprzedniego lata nie opuścił ani jednej niedzielnej mszy [86].

Z relacji młodszej siostry Marii dowiadujemy się, że „praktykował tam [w gułagu] też pierwsze piątki, pamiętał także o duchowej Komunii świętej, ale w pierwszy piątek zawsze starał się dowiedzieć, kiedy jest Wielkanoc, choć było to bardzo trudne ze względu na brak kalendarza lub różnicę w datach" [87]. Jak już wcześniej wspomniano, wśród stałych intencji modlitewnych Jánosa Esterházyego była prośba: „abym mógł ponownie przystąpić do spowiedzi

---

84 Rodna wioska Jánosza, dzisz Veľké Zalužie na Słowacjii.

85 *János Esterhazy więzienie w Bratysławie*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 50.

86 L. Esterhazy, *Protestujące serca*, Budapeszt 1994, s. 164.

87 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 48.

i przyjąć Komunię Świętą” [88]. Po powrocie z łagrów jego prośba została spełniona, o czym z radością i wdzięcznością donosił siostrze:

> Piszę w pośpiechu, bo wielkie jest szczęście moje, gdyż wczoraj, po raz pierwszy od ponad czterech lat, wyspowiadałem się i przyjąłem św. Komunię, a dziś rano byłem na mszy i ponownie przyjąłem Komunię. Przez całe cztery lata [89] ani razu nie zapłakałem, ale kiedy ksiądz mnie rozgrzeszył i kiedy przyjąłem do siebie najświętsze ciało Pana naszego Jezusa, wówczas zalałem się łzami. I nie wiem, od czego zacząć modlitwy dziękczynne i następne błagania — tak wielkie łaski i tak nieskończone miłosierdzie, którymi Dobry Bóg mnie obdarzył, są naprawdę niewiarygodne [90].

W wyniku nasilającej się wrogości reżimu komunistycznego wobec Kościoła, osadzeni w więzieniu księża mogli odprawiać nabożeństwa tylko potajemnie. Przez jakiś czas siostra Eszterhazyego Maria przemycała dla niego Eucharystię w chlebie, ale rzadko zezwalano na dostarczanie paczek żywnościowych. Poza tym ten sposób niósł za sobą ryzyko świętokradztwa, albowiem strażnicy niejednokrotnie konfiskowali zawartość paczki. W tym okresie Esterházy był kilkakrotnie skazywany na odosobnienie, ponieważ „mimo zakazu, przebywał w celach innych” [91]. Jego koledzy z więzienia w Lipótvár [Leopoldov, Słowacja] donosili, że Esterházy przebywał w innej celi, kiedy osadzeni tam księża potajemnie odprawiali mszę dla więźniów.

Jeden z jego współwięźniów, skazany na 12 lat więzienia Kapelan Jego Świątobliwości Karoly Lénár, tak wspominał Esterházyego:

> Spotkałem go w więziennym szpitalu w Lipótváraku [Lipótvár]. Również tam dawał przykład innym. Odprawialiśmy potajemnie msze na żelaznym łóżku więziennym,

---

88 *List Jánosa Esterhazyego*, [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 52.

89 Czyli czas spędzony Gułagu na zesłaniu.

90 *List Jánosa Esterhazyego*, Bratysława, szpital zakaźny, 24.05.1949. Analogicznie o radości z przyjmowania Eucharystii T. À Kempis: „O, tak! W Twojej obecności i wobec Twych świetych aniołów moje serce powinno pałać z radości i tonąć we łzach. Bo w tym Sakramencie mam Ciebie prawdziwie obecnego, choć ukrytego pod inna postacią”, Tomasz. á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Księga IV, rodz. 11, 1.

91 I. Molnár, *Życie i męczeństwo...*, dz. cyt., s. 364.

a najbardziej zaufani więźniowie cywilni — na czele z hrabią Esterházy — roznosili innym więźniom Komunię Świętą [92].

František Mikloško zarejestrował relację pewnego zakonnika redemptorysty Jana Mastiliaka, dotyczącą Esterházego: „po tajnej mszy dawano ciężko choremu Esterházyemu do przechowania konsekrowany Chleb (czyli Przenajświętszy Sakrament — przyp. red.). A on, gdy tylko słyszał w celi wulgarne słowa z ust więźniów, wychodził na korytarz, by nie przebywać ze Świętym Chlebem w towarzystwie bluźnierców" [93]. W związku z tym, jego były współwięzień ks. Károly Lénárt powiedział o Esterházym, że był jak chodzące tabernakulum [94].

Ksiądz Ján Mastiliak w krótkiej relacji [95] wspominał, że w owym czasie János Esterházy zawsze trzymał przy sobie polskie wydanie książki Tomasza à Kempisa *O naśladowaniu Chrystusa* [96] oraz listów św. Cypriana, co było wielkim źródłem wsparcia i zachęty dla towarzyszy niedoli. Cytat zaczerpnięty z tego ostatniego mógłyby być także katechezą dla tych, którzy zawsze cierpią z powodu wyznania wiary:

Moi drodzy, odważni bracia! Mając na uwadze wartości waszej wiary, nie dziwi mnie nawet fakt, że Pan, który sam dostąpił chwały, przyznał wam najwyższy stopień w hierarchii chwały w Niebie. Bo przecież czuwaliście, aby zachować wiarę Jego Kościoła i wiernie przestrzegaliście przykazań Bożych: niewinnej prostoty ducha, zgody w miłości, skromności i pokory, gorliwości w służbie Panu, wytrwałości w niesieniu pomocy cierpiącym, miłosierdzia dla ubogich, wytrwałości w obronie prawdy, rygoru w ćwiczeniu dyscypliny. I aby nie brakło wzorów do naśladowania, które zachęcają do dobrych uczynków, teraz swoim wyznaniem wiary i fizycznym cierpieniem zachęcacie dusze waszych braci do Boskiego męczeństwa, będąc przywódcami w praktykowaniu cnót.

---

92 Relacja Mons. Karolya Lénára, Kapelana Jego Świątobliwości, w filmie dokumentalnym pt. *Triptichon* (Budapeszt, 2021, reżyseria: Dezső Zsigmond).

93 F. Mikloško, *Arisztokraták* (*Arystokraci*), „Életünk" („Nasze Życie"), 1991, nr 6, s. 545.

94 Z relacji ustnej Mons. Karolya Lénára do Alice Esterházy Malfatti i Imrego Molnára.

95 J. Mastiliak, *Hrsť spomienok* (*Garść wspomnień*), Prešov 2011.

96 Na podstawie tych danych trudno ustalić, o które wydanie i jakie tłumaczenie chodzi. Pod koniec XIX wieku często wydawano dzieło À Kampisa w tłumaczenia Aleksandra Jałowieckiego (np. w 1897, 1898, 1904, 1935 roku) lub wydania z Jerozolimy z 1944 roku, w grę wchodzą także tłumaczenia o. Jana Wielowieckiego SJ (np. 1909), o. Henryka Jackowskiego SJ (1935). T. Łysiak, *Wstęp* [w:] T. À Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2014, s. 6–7.

> Chrystus jest obecny przy was i raduje się wytrwałością swoich sług, którzy podążają Jego śladami i kroczą Jego drogą do królestwa niebieskiego! Codziennie z radością możecie oczekiwać dnia odejścia, a oddalając się od życia ziemskiego zmierzacie w kierunku chwały męczeństwa; w ciemności świata ujrzycie najjaśniejszą światłość, a wszystkie wasze cierpienia i zmagania otoczone zostaną zasłużoną chwałą [97].

Tak, w nielicznych listach, które pozostały po Jánosu Esterházym, kilkakrotnie możemy natknąć się na pełną optymizmu myśl, którą potwierdzają słowa św. Cypriana „Chrystus jest obecny wśród was". 24 maja 1949 roku János napisał: „Miłosierdzie Boże nieustannie było i jest przy mnie…", a pod koniec tego samego listu dodaje:

> Pan Jezus wiele razy pomagał mi w tak namacalny sposób (np. kilkakrotnie, kiedy byłem tak głodny, że nawet nie wiedziałem jak się nazywam, prosiłem Pana Jezusa o kawałek chleba, jeśli On uzna żem godzien tego) i częstokroć po modlitwie ktoś, kogo ledwo znałem, niespodziewanie obdarowywał mnie kawałkiem chleba. Było wiele podobnych sytuacji. Pomału będę Wam o tym pisać [98].

Niestety Esterházy nie był już w stanie pisać o wspomnianych przeżyciach. Po powrocie z Gułagu jego leczenie w szpitalu zakaźnym w Bratysławie, gdzie miał stosunkowo łatwiejsze warunki do pisania, po miesiącu niespodziewanie przerwano, zabierając go z powrotem do więzienia, gdzie pisał tylko krótkie listy pod presją restrykcyjnej cenzury. Przeważnie mógł pisać o swoim stanie zdrowia do swojej siostry Marii. Tak więc wszelkie dalsze szczegóły dotyczące jego duchowego stanu pochodzą z ukrywanych w ocenzurowanych listach zaszyfrowanych wiadomości, informacji ukradkiem przekazywanych uprawnionym rozmówcom, osobistych doświadczeń Marii oraz relacji innych więźniów. Maria listownie dzieliła się tymi informacjami z matką i siostrą Luizą, które mieszkały

---

[97] Z korespondencji św. Cypriana, biskupa i męczennika (Epist. 60, 1–2. 5: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. 3. S. Thasti, *Caecili Cypriani opera omnia ex recensione*. G. Hartelii, Pars 2. *Thasti Caecili Cypriani Epistolae*, Vindebonae 1871, s. 691–692 i 694–695).

[98] Z listu Jánosa Esterhazyego napisanego w szpitalu więziennym w Bratysławie do krewnych 24.05.1949. Niestety słowa „Było wiele podobnych sytuacji. Pomału będę Wam o tym pisać" (Rękopis — archiwum rodziny Esterházy) nigdy się nie spełniły, ponieważ w krótkim czasie z więziennego szpitala został przewieziony do zakładu karnego o zaostrzonym rygorze.

we Francji. Z jednego z tych listów wynika, jak bardzo potajemne, ale regularne przystępowanie do sakramentu Eucharystii pomogło jej bratu ze spokojem znosić cierpienie z powodu choroby i doznawanych w więzieniu krzywd (zamykanie w karcerze, pozbawianie korespondencji, itp.). W listach Marii znajdujemy zapis:

> Pomimo wszystko mówi, że nie czuje się źle, wręcz przeciwnie, jak zawsze jest zadowolony i radosny, choć zrobili mu kiepski żart — nie dostał na święta ani jednego listu, a przecież wysłałam do niego aż cztery. Z taką anielską cierpliwością przyjmuje wszystko, że człowiek sam przed sobą wstydzi się swojego narzekania. Na Boże Narodzenie i Nowy Rok mógł przyjąć Komunię, mógł się wcześniej do tego przygotować [99], więc wszystko inne nie miało dla niego znaczenia.

11. Przebaczenie i poddanie się woli Bożej

„Jego wytrwałość w życiu duchowym to jakiś cud!" [100] — tak w pamiętniku pisze Maria o swoim bracie, który bez narzekania i w spokoju znosił męczarnie i upokorzenia w więzieniu. Maria, podobnie jak więźniowie osadzeni z Jánosem, nie mogła wyjść z podziwu dla wewnętrznej mocy, z jaką akceptował niesprawiedliwy wyrok oraz przeżywane choroby i udręki. A oto jeden z najbardziej szokujących fragment jej pamiętnika:

> Zapytałam czy nie czuje nienawiści lub pragnienia zemsty na tych, którzy zrzucili na niego taką masę straszliwego cierpienia", a on odpowiedział: „No, coś Ty! Dlaczego? Wszystko jest dobrze tak, jak chce tego dobry Bóg. Skoro On uznał, że tak ma być, to znaczy, że jest to dobre i dla mnie. Kimże jestem, by sprzeciwiać się woli dobrego Boga?" [101].

Ta odpowiedź wstrząsnęła Marią, co widać w kolejnych słowach jej pamiętnika: „W tym momencie miałam ochotę całować go po rękach. Przecież dawniej

[99] Przystępował do spowiedzi.

[100] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 76.

[101] Tamże, s. 47. Podobna aprobata cierpienia: „Pożyteczne to dla mnie, że wstydem się okryła twarz moja, teraz nie u ludzi, ale u Ciebie będę szukał pocieszenia. Nauczyło mnie to także odczuwania lęku przed Twymi niezbadanymi wyrokami: bo pogrążasz w smutku sprawiedliwego, zawsze jednak słusznie i sprawiedliwie". Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Księga III, rodz. 50, 4.

(jako polityk — red.) zapamiętywał każdą obrazę! Cierpienie całkiem go odmieniło. Niegdyś życzliwy, beztroski, grzeczny chłopiec, dzięki niekończącej się łasce dobrego Boga, stał się teraz prawdziwym mężczyzną i świętym człowiekiem w ogniu cierpienia" [102]. W jednym z listów do matki Maria dodała jeszcze: „On, który dawniej zapamiętywał każdą obrazę, teraz nie dopuszcza do siebie nawet cienia nienawiści do innych, ani chęci ich odtrącenia!" [103].

Podobne zdanie miał zmarły w 2019 roku czeski więzień Ján Janků [104]:

> Esterházy znosił swój los ze szlachetną godnością, nigdy nie narzekał. Jego wysoka, szczupła sylwetka z daleka rzucała się w oczy na więziennym korytarzu, gdzie zawsze chodził z podniesioną głową oraz wzrokiem skierowanym w dal. Był chudy, jego ciało było niemal przezroczyste. Szczególnie utkwiły mi w pamięci jego palce. Same kości i skóra. Bardzo dużo wycierpiał, ale to cierpienie nie złamało go, gdyż wszystko znosił z wielką duchową siłą, wyprężony jak struna. Rzadko mówił o sobie. Najczęściej, prawie zawsze pocieszał swoich towarzyszy niedoli, rozmawiając o Bogu i sprawach duchowych [105].

Wszystko to potwierdził Karel Kukal [106], współwięzień Esterházyego w Lipótvár, a następnie w Mírovie, który przyznał, że węgierski hrabia cieszył się szacunkiem wszystkich, ponieważ nie wywyższał się, nie uważał się za kogoś lepszego od innych skazanych. Nie dzielił ich ani pod względem narodowości, ani innej przynależności. „Mentalnie osiągnął już taki poziom, że z radością

---

[102] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 47.

[103] *János Esterházy węgiersko–polski...*, dz. cyt., s. 47.

[104] Ján Janků (1921–2019)— czeski działacz ruchu skautowskiego, robotnik przymusowy w III Rzeszy. W roku 1949 został aresztowany i skazany na 20 lat więzienia, zwolniono go w 1958 roku. Większość wyroku odbył w Mirovie, aktywnie uczestnicząc w życiu duchowym i intelektualnym więźniów. Jan Janků (1921–2019) (pametnaroda.cz/cs/janu–jan–1921) [stan z dn. 12.01.2023].

[105] Ján Janků, *Moja niedokończona partia szachów*, [w:] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 159.

[106] Karel Kukal (1927–2016) — w młodości działacz harcerstwa i antykomunistycznej organizacji młodzieżowej. Skazany w 1948 roku przez komunistyczne władze czechosłowacji. Po próbie ucieczki, wyrok więzienia wydłużono mu do 25 lat. Wypuszczony w 1962 roku, w 1968 wyemigrował do Szwajcarii, gdzie wydał książkę *Deset křížů* (*Dziesięć krzyży*), o ucieczce z jachimowskiego więzienia, na emigracji współtworzył czeski ruch skautowski. Karel Kukal (1927–2016), (pametnaroda.cz/cs/karel–kukal–1927) [stan z dn. 12.01.2023].

przyjmuje te codzienne niedostatki i cierpienia”[107] — napisała Mária do ich siostry Luizy, po jednym ze spotkań a Jánosem.

Po tym wszystkim zapytać by można — a co ze wszystkimi upokorzeniami, znieważaniem i torturami, które przyszło mu znosić często ze strony ludzi innych narodowości? Odpowiedź na to pytanie również znajdujemy w pamiętniku Marii: „Lituje się nad każdym, kto kiedykolwiek go skrzywdził i boleje nad tym, że tak wielu ludzi w taki sposób krzywdzi Boga”[108].

János Esterházy wykracza poza nienawiść oraz pragnienie zemsty, a co za tym idzie, wkracza na drogę cnoty przebaczenia. W jednym z listów do matki i siostry odnajdujemy słowa, będące jego wyraźnym przekazem:

> Chcę, żebyś wiedziała, bo zapomniałem o tym powiedzieć (a to już dawna [ofiara] z czasów Rosji). Modlitwa różańcowa[109] z komunią w każdy poniedziałek odmawiana jest za Maminkę, we wtorek za Livię, w środę za Jánosa, w czwartek za Alice, w piątek za Lulu, w sobotę za Ciebie i Twoich, a w niedzielę za wszystkich naszych dobroczyńców i wrogów[110].

W życiu Sługi Bożego następuje pojednanie z wolą Bożą, zrodzony z pokory duch pokuty, przebaczenie tym, którzy go skrzywdzili, umiejętność umiłowania wroga, którą można uznać za „szczyt chrześcijaństwa”, jak również nieustanna modlitwa za wrogów.

> Dla mnie János Esterházy jest wielkodusznym, pełnym oddania świętym. Jego sekretna ofiara pozwala wejrzeć w bogactwo jego serca. Oddał się Jezusowi bez namysłu i bez zastrzeżeń. Dzięki bezwarunkowemu zaangażowaniu poświęcił się dla tych, których kochał i dla tych, których kochać zechciał, a więc także dla swoich wrogów. Niedziela rzeczywiście mogła być dla niego dniem Pańskim, bo przecież pierwszy dzień

---

107 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 178.

108 *János Esterházy wegiersko–polski...*, dz. cyt., s. 47.

109 Wzruszającym dowodem nieustannej modlitwy różańcowej jest ręcznie wykonany różaniec, który córka Esterházy Alice znalazła wśród rzeczy odesłanych z więzienia po śmierci ojca. Różaniec ten został prawdopodobnie wykonany przez samego Esterházy'ego z cienko pociętego papieru papierosowego i nici lnu, a koraliki różańca zostały wykonane z przeżutych kawałków chleba więziennego.

110 *List Jánosa Eszterhazyego z Lipótvár* (ob. słow. Leopoldov — przyp. tłum.) z 6.08.1950, rękopis — Archiwum rodziny Esterházy.

tygodnia ofiarował z głębi swego serca, które Jezus przeobraził na podobieństwo swojego świętego Serca, poprzez cierpienia i udręki. Według mnie, najdrobniejszym, a zarazem największym dowodem przebaczenia i akceptacji jest to, że nie tylko pisze o swoich dobroczyńcach i wrogach na tej samej kartce, ale także święci dla nich ten sam dzień, składając im dzięki. Tylko ci, którzy kochają już nie własnym sercem, są do tego zdolni — pisze jeden z jego czcicieli [111].

Rzeczywiście, w jednym z listów Jánosa do siostry znajduje się również (niemalże pełna skruchy) prośba, będąca jednocześnie świadectwem jego bliskości z Bogiem:

Na miłość Boską proszę, nie próbuj mnie chwalić moja kochana, po prostu cieszmy się tym, co się wydarzyło, bo dzięki temu zbliżyliśmy się do Serca Pana Jezusa, a ja nauczyłem się Go kochać naprawdę [112].

Być może właśnie doświadczenie tej bliskości z Bogiem skłoniło Marię do opowiedzenia matce o jednym ze spotkań z bratem:

Przysięgam, Mamo, że żadne rekolekcje nigdy nie wywarły na mnie tak głębokiego wpływu, jak spędzone z nim cztery godziny. Naprawdę mamy powody, by dziękować Bogu [113].

12. Wolność Ducha

„Nie wiem od czego zacząć mam modlitwy dziękczynne i nowe błagania — tak wielkie łaski i tak nieskończone miłosierdzie, którymi dobry Bóg mnie obdarzył, to naprawdę niewiarygodne” [114] — pisał do swoich bliskich János Esterházy po powrocie z Gułagu, ale wciąż pozostający w cieniu szubienicy.

---

[111] Wypowiedź w filmie dokumentalnym katolickiej telewizji EWTN, w 120. rocznicę urodzin Sługi Bożego Jánosa Esterházy’ego w r. 2022. (rękopis programu — własność autora).

[112] *List Jánosa Esterhazyego do siostry Luizy*, napisany w więziennym szpitalu 16.06.1949 (w Boże Ciało), [w:] *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 49.

[113] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 170.

[114] *List Jánosa Esterhazyego do krewnych*, napisany w więziennym szpitalu 24.05.1949, rękopis — archiwum rodziny Esterházy.

Wszystko to jest jednym z dowodów wolności duszy, jak mówiła o nim jego siostra Mária: „Nasz ukochany jest w takim stanie ducha, że nie ma na to słów. Patrząc na niego, widzimy absolutne zwycięstwo duszy nad materią. Tego się nie da opisać. Należało by porównać go do św. Franciszka z Asyżu, albo do św. Teresy" [115]. Mária zauważyła ze zdumieniem, że mimo wszystko jego pobyt w gułagu nie wstrząsnął Jánosem, a kiedy opowiadał o tym, calkowicie zachowywał wewnętrzny spokój. Zdumiał ją również fakt, że brat potrafił przy tym zachować i zdrowy rozsądek. List do Luizy zakończyła słowami: „Dotychczas go tylko kochałam, a teraz jeszcze mam dla niego wielki szacunek za potężną siłę duchową" [116].

O tej wewnętrznej wolności wspominał również przebywający w więzieniu były rektor seminarium Nitrze, ks. Rudolf Bošňák [117], który wiele lat spędził w więzieniu u boku Jánosa:

> Jego postawa była przykładem dla nas wszystkich. Wewnętrznie znosił swoją niewolę tak spokojnie, jakby nie był w więzieniu, ale gdzieś w domu. W głębi duszy był wolnym człowiekiem, potrafił wznieść się ponad wszystko, co go otaczało, a zawdzięczał to swojej wierze, głębokiej wierze w Boga. [...] Promieniowała od niego cudowna duchowa równowaga. Oznacza to, że jego życie wewnętrzne było uporządkowane. Wiedział, dlaczego cierpi. [...] Heroicznie znosił cierpienia i nie zatracił swojej ludzkiej, duchowej postawy i godności, mimo lat spędzanych za kratami. Jego głęboka wiara utrzymywała go w tej postawie i pozwalała na zachowanie godności. Potrafił odnieść duchowe zwycięstwo [118].

Z pamiętnika Marii wiemy również, że odrzucał wszelkie sztuczki, dające możliwość łagodzenia jego cierpień. W jednym z najbardziej krytycznych momentów, kiedy po powrocie z łagru jego leczenie w szpitalu zakaźnym Czerwony Krzyż zostało niespodziewanie przerwane i ponownie trafił do więzienia, Mária odnotowała w swoim pamiętniku następujące zdarzenie: „Doktor Virsik (specja-

[115] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 106.

[116] Tamże, s. 95.

[117] Rudolf Bošňák (19198–2009) — ks. katolicki, dr teologii, publicysta, wykładowca. Od 1950 roku, przez 10 lat więziony przez czechosłowackie władze komunistyczne. K. Varga, *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában 3*, Lámpás Kiadó Abaliget 1996, s. 555–556.

[118] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 155.

lista od chorób płuc) zaproponował Jánosowi symulację plucia krwią, bo wtedy na pewno zostałby przewieziony z powrotem do Czerwonego Krzyża" [119]. Ta okazja stanowiła kolejną szansę na ucieczkę, ponieważ jego siostra Maria zorganizowała, że z tego słabo strzeżonego miejsca znajomy rodziny, angielski konsul, przewiózłby Jánosa samochodem dyplomatycznym do Austrii. Mária spotkała się z bratem potajemnie, kiedy był na prześwietleniu i jak dalej pisze: „gorączkowo szeptałam mu, żeby symulował plucie krwią, dodałam też szpilkę i medalik, który Ila–bila [120] przysłała mu z Fatimy. Medalik przyjął ode mnie, ale powiedział, że symulować nie będzie!" [121]. Jednocześnie odrzucił możliwość ucieczki, pozostając wiernym swoim wcześniejszym słowom: „pozostanę pośród Was i razem z Wami będę przeżywał również dni ciemności" [122]. Mária później bardzo żałowała, że nie próbowała bardziej przekonać brata do ucieczki. Jednak nawet w tej trudnej sytuacji wybrał wierność swojej ojczyźnie, swemu ludowi i swojej wierze.

W swojej korespondencji Maria wspomina o pewnym księdzu, również więźniu (niestety jego nazwisko nie zachowało się w jej pamiętniku):

> spotkałam jego przyjaciela. Jest bardzo miły, po prostu nie mógł znaleźć słów, mówiąc mi o nim. Powiedział, że choć z powodu powołania nie powinien tego mówić [123], ale uważa go za świętego. Nie ma w nim gniewu, ani nienawiści do nikogo. Wybacza wszystko i wszystkim. Jest wesoły i dobry, mówi o wszystkim, interesuje się wszystkim. A ponieważ ten człowiek jest bardzo uczony, wyszkolił go w liturgii, w prawie kanonicznym itp. Zdecydowanie stwierdził, że nie mają czasu na nudę. Ich głównym zajęciem jest modlitwa, mają mały pokój (czyli celę — przyp. red.) gdzie spędzają całe godziny. [...] Zwykle nie odpoczywa po obiedzie, choć wtedy jest do tego okazja, bo nawet wówczas się modli [124].

Sługa Boży János Esterházy do dziś daje przykład, bo pozostał wierny swoim zasadom w naśladowaniu Chrystusa nawet wtedy, gdy musiał zaakceptować

---

119 Tamże, s. 64.

120 Ilona Sajni, dawna niania dzieci Esterhazyego.

121 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 60.

122 Dziennik „Magyar Néplap" („Ludowa Gazeta Węgierska"), 30. XII. 1944. s. 1.

123 Ponieważ był księdzem katolickim.

124 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 177.

najwyższą cenę, ofiarować całymi latami ciągnące się pasmo cierpienia oraz własne życie. Podążał śladami Chrystusa, czynił to, co czynił Mistrz, dzięki czemu stawał się coraz bardziej podobny do Niego. Tak jak życie nabiera mocy z ran Jezusa, tak życiodajna moc Boga promieniuje do nas z głębi ran złamanego cierpieniem życia Jánosa Esterházyego. Poza świadectwami współwięźniów Jánosa, również Mária opisuje swoje odczucia po widzeniach w więzieniu: „Czułam się, jakbym była na rekolekcjach duchowych… ta niesamowita świętość, która emanowała z niego, czyniła go tak porywającym, jak nigdy wcześniej" [125].

Kiedy spotkali się po raz ostatni, jej brat w zasadzie był już w stanie agonii. Cierpienie spowodowane wyniszczonymi płucami i trudności z oddychaniem powodowały, że nie mógł jeść, spać, siedzieć, ledwie mówił. Mimo to, po wizycie Maria zapisała w pamiętniku: „Wychodząc chciałam zostawić różaniec, ale mi nie pozwolili. A jednak mimo wszystko jedyną modlitwą, jaka przyszła mi wtedy do głowy, był *Magnificat*!"

13. Męczeństwo

„Kiedy pomyślę o Jego cierpieniu, ogarnia mnie czarna rozpacz i czuję się jakbym była nikim. Człowiek świadomie myśli o męce na Górze Oliwnej, ale kochana moja, ta udręka trwała tylko jedną noc i jeden dzień. A On już dziewiąty rok przechodzi tę swoją Golgotę. Wiem, że brzmi to wszystko prawie jak herezja i staram się przezwyciężyć w sobie to uczucie najlepiej jak potrafię… ale nie mam już siły, nawet nie potrafię się już modlić [126]. Ostatnią szansą będzie pierwsza komunia Królika (tak nazywali bliscy Jadwigę Mycielską, córkę Marii — przyp. red.)" [127] — pisze w liście do swojej siostry Luizy Maria, która sama zmaga się z głębokimi cierpieniami psychicznymi i fizycznymi, patrząc na udrękę brata. „Cierpi bardzo, a ja razem z nim..." [128] — napisała w swoim pamiętniku

[125] Tamże, s. 51.

[126] Tamże, s. 89.

[127] Maria nawiązuje do faktu, że kiedy jej córka Klementyna swą pierwszą Komunię Świętą ofiarowała w intencji wujka, spowodowało to znaczący zwrot w losów Jánosa Esterhazyego w Gułagu. I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 46.

[128] Tamże, s. 87.

po tym, jak jej brat został przeniesiony do nowego, gorszego miejsca, zwiększając tym samym jego męczarnie z powodu choroby.

Podczas dwunastoletniej odsiadki poddawany był fizycznym i psychicznym torturom, co oznaczało dla niego powolną śmiercią. Nie otrzymał profesjonalnej pomocy medycznej, a jego prośba o leczenie szpitalne, czyli o czasowe zawieszenie kary pozbawienia wolności, została odrzucona, mimo że podobne prośby innych więźniów wielokrotnie były pozytywnie rozpatrywane. Mária składała swoje petycje i prośby w sprawie brata do najróżniejszych czechosłowackich instytucji państwowych (Ministerstwa Sprawiedliwości, Zdrowia, Prokuratury Generalnej, Kancelarii Prezydenta itp.), ale o jego losie zawsze decydowały organy partyjne lub ówczesne Ministerstwo Spraw Wewnętrznych.

> Z partii odpisali, że wniosek został przeanalizowany, ale z przyczyn technicznych i braku kompetencji urzędowych nie mogą go przenieść! [129]. Nie odnieśli się nawet do pierwszego punktu o całkowitym uwolnieniu go. Kancelaria odpisała, że szef nie ma teraz czasu na odpowiedź. Zamierzam spotkać się z nim osobiście, bo wydaje się, że pisemne prośby nie mają sensu. Oczywiście wiem, że to też nie pomoże. Ale teraz nie przychodzi mi do głowy nic innego, a to wszystko jest już dla mnie koszmarem [130].

Jego prośba o amnestię została kylka razy odrzucona, ponieważ — jak napisano — „jego resocjalizacja nie osiągnęła jeszcze odpowiedniego poziomu" [131]. Wśród wielu odrzuconych sposobności skorzystania z amnestii warto jeszcze raz powrócić do kwestii jego najokrutniejszej kary, czyli pozbawienia amnestii z 1955 roku. W tym przypadku zamiast już wcześniej obiecanego zwolnienia z uwięzienia, zawrócono go od więziennej bramy, z upokarzającym i cynicznym uzasadnieniem, że dla niego amnestia oznaczała skrócenie kary do 25 lat więzienia. W związku z tym, w jego przypadku decyzja o zwolnieniu nie miała zastosowania. Mária pisała o tym do Luizy:

> Pod koniec wizyty uraczył mnie taką oto historią: kiedy ogłoszono powszechną amnestię, powiedziano mu, że wraca do domu. Dali mu ubrania, które włożył na siebie.

---

129 Maryszka kolejny raz prosiła o przeniesienie go do szpitala na leczenie i zawieszenie wykonania kary.

130 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 100.

131 Tamże, s. 100.

> Szef zapytał, czy mają po mnie zadzwonić, bo przecież widzi, że sam nie jest w stanie wracać. On poprosił, żeby tego nie robić, bo większa będzie radość, gdy wpadnie niespodziewanie. Prosił tylko, żeby ktoś odprowadził go na stację kolejową, a wracający do domu koledzy już zaopiekują się nim po drodze. Szef powiedział, że sam go odprowadzi. Spędził noc we własnym złachmaniałym ubraniu z tymi, którzy czekając na powrót do domu przez całą noc śpiewali i szaleli z radości. A rano, kiedy nadszedł czas, tamtych wypuścili, a jego zawrócili od bramy. Możesz to sobie wyobrazić? Sama przecież wiesz, co znaczy wyjść na wolność [132]. Lepiej niż ktokolwiek inny możesz wyobrazić sobie piekło, które się przed nim otworzyło. Wiem, że całkiem już się uodporniłam na to wszystko, ale kiedy mi o tym powiedział, to myślałem, że dostanę apopleksji. Tym bardziej, że mówił to tak, jakby uczynili dla niego coś wyjątkowego. Bez cienia przesady, goryczy czy przechwałek. Ale wcześniej powiedział mi, że ten jeden, który od początku wiedział, że go nie wypuszczą, zażył tej nocy całe opakowanie Rimifonu i ledwo go odratowali. Oczywiście sam nie zrobiłby czegoś takiego, ale byłoby ludzką rzeczą, gdyby powiedział sobie: dość już, to nie ma sensu, a potem odwracając się od bramy umarłby. Po prostu w głowie się nie mieści, że można przeżyć coś takiego... Mówię Ci, wyszłam stamtąd jak jakaś obłąkana do tego stopnia, że zapomniałam nawet o dokumentach i przez całą drogę buczałam [133].

Odnośnie tego zdarzenia w późniejszym liście Maria dodała: „Naprawdę trzeba być świętym tak jak on, aby się nie załamać" [134].

W jego kartotece więziennej zapisano, że nadal „trzyma się swoich starych, ustalonych zasad", czyli swojej chrześcijańskiej religii katolickiej i wiary w zwycięstwo prawdy. Traktowali go stosownie do tego. Odmawiano mu udogodnień (hospitalizacja, niezbędna opieka medyczna, zawieszenie wykonania kary, amnestia), nie dali mu nawet swetra, kiedy cierpiał z powodu choroby. Maria w rozpaczliwym liście do Luizy napisała:

> Nic, absolutnie nic nie można zrobić w tym systemie. W odpowiedzi na jedną z moich licznych (łaskawych) próśb napisano, że łaska nie jest przejawem miłosierdzia,

---

[132] Nawiązanie do kary pozbawienia wolności Luizy Esterhazy, którą odbyła w Czechosłowacji w latach 1923–1924.

[133] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 95–96.

[134] Tamże.

i że może być udzielona tylko wtedy, gdy kara spełni swą resocjalizacyjną rolę. Dobry Bóg wie, co czyni, ale strach pomyśleć, jak On strasznie cierpi w tych warunkach [135].

Historyk medycyny László Kiss, po przestudiowaniu dokumentacji medycznej Jánosa Esterházyego, napisał: [Po powrocie z Gułagu] „pod wpływem streptomycyny i lepszego odżywiania udało się nieco powstrzymać pogarszanie się choroby w szpitalu. […] Ta droga do wyzdrowienia została zamknięta dla Esterházyego przez powrót do więzienia, gdzie po kilku tygodniach przerwy ponownie otrzymywał streptomycynę w zastrzykach, a zatem „na zdjęciu rentgenowskim płuc z 22 sierpnia widać po prostu przerażający obraz . Jednak ten »przerażający obraz« nie świadczył o słabym działaniu streptomycyny, ale o ponownym nawrocie gruźlicy, do którego mogło dojść z powodu świadomego ludzkiego zaniedbania. Ponieważ koroner nie wspomina o żadnej innej poważnej chorobie, śmiało można stwierdzić, że Esterházy cierpiał na chorobę, którą w zasadzie można było wyleczyć. Chorobę, której sposób leczenia był już wówczas znany. Gdyby został zwolniony w 1950 roku i otrzymał stosowne leki, byłaby szansa na spowolnienie procesu rozwoju gruźlicy i »zmniejszenie jego aktywności«, czyli wyzdrowienie [136]. Jednak nigdy go nie uwolniono, ani [nie] zapewniono [mu] profesjonalnej opieki medycznej. Mária musiała zmagać się z tymi faktami podczas każdej wizyty. W listopadzie 1956 roku tak relacjonowała jedną z takich wizyt:

Niestety, nie mam dobrych wieści o jego stanie fizycznym. Same kości i skóra. Waży 48 kg. Kaszle stosunkowo mało i nie ma gorączki. Jednak tak dyszy, że widząc to, człowiekowi też zaczyna brakować powietrza. Najczęściej skarży się na słabość. Kilkakrotnie powtarzał: „Jestem tak słaby, że z trudem się modlę". Cały czas się kładzie, a kiedy leży, nie może oddychać, ale ataki duszności ma tylko rano i wieczorem. Nasz lek nie zadziałał, ponieważ spowodował u niego rozstrój żołądka, wymioty, a co gorsza, bezsenność! Nie może jeść... Na dodatek jest zimno, a tej starej twierdzy nie da się w ogóle ogrzać. On leży na górze [137], a tam wszędzie jest taki przeciąg, że zwala

[135] Tamże, s. 104.

[136] L. Kiss, *Droga do „białej śmierci"*, [w:] *Sługa Boży Jnáos Eszterházy, księga pamięci*, t. II, Budapeszt 2019, s. 53–63.

[137] Odosobniona cela dla chorych na gruźlicę znajdowała się na ostatnim, trzecim, piętrze twierdzy położonej na wzgórzu.

człowieka z nóg. Oczywiście przynieśli go na noszach. Zaniosłam mu sweter, który obiecałam mu już we wrześniu. Był tam strażnik więzienny, który przyszedł porozmawiać ze mną, kiedy czekałam i powiedział, że mogę go tam zostawić, a on mu go przekaże. W końcu okazało się, że nie pozwolili. Biedak po prostu umiera tam z głodu i zimna [138], i nie ma absolutnie żadnego sposobu, aby mu pomóc. Wiesz, że staram się zwalczać każdą chwilę nienawiści, ale już jestem na granicy wytrzymałości moralnej. Po tym widzeniu załamałam się totalnie. Modląc się słowami „odpuść nam nasze winy" itd., mam wrażenie, że oszukuję siebie samą oraz Tego, do którego się zwracam. Są rzeczy, których nie da się wybaczyć, nasze własne krzywdy. Po raz pierwszy zrozumiałam słowa: „Bójcie się tych, którzy zabijają nie tylko ciało, ale i duszę". Oni to robią. Nie znają jego duszy, dzięki Bogu, nie, bo On nawet teraz jest w stanie im przebaczyć [139].

Nie wolno nam zapomnieć, że przez cały czas odbywania kary, oprócz bólu fizycznego Jánosowi Esterházyemu towarzyszyło też cierpienie psychiczne. Z dala od rodziny i ukochanego narodu, musiał stawić czoła niekończącym się przejawom ostracyzmu i nienawiści wobec siebie. Mária również o tym pisze w swoim pamiętniku: „Ukazał się plugawy artykuł atakujący Jánosa" [140]. Potem w innym miejscu pisze:

Brak ciepła i złe odżywianie nie pozwalają mu wyzdrowieć. Tylko Bóg raczy wiedzieć, co z tego wyniknie, On ocenia zarówno zasługi, jak i cierpienia. Nic nie można zrobić. Jego imię jest otoczone taką nienawiścią, że aż przeraża. Trzeba siedzieć cicho... Człowiek jest bezsilny wobec gniewu szatana. Skala bezprawia nie zna granic. Lepiej, jeśli nie będę o tym pisać [141].

Jednocześnie Maria zauważa z podziwem, że nawet za pomocą tych szatańskich narzędzi nie będą w stanie złamać duszy brata:

---

[138] „W każdej celi był piec. Zimą mogliśmy zużyć 6–8 kg węgla dziennie. Nawet w najgorszą zimę mogliśmy grzać tylko dwie godziny dziennie, od 7 do 9 wieczorem. O dziewiątej należało wygasić żar i wygarnąć popiół, bo piec trzeba było „oddać" w stanie wyczyszczonym. Po wygarnięciu popiołu piec prawie natychmiast wystygał, a noc spędzaliśmy w przenikliwym zimnie" (opis Jána Janků, kolegi więziennego w Mirovie, [w:] *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 159).

[139] I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 103.

[140] Tamże, 58.

[141] Tamże, 103.

> Oni bardzo dobrze wiedzą, co robią i właśnie to chcą robić. A do tego wszystkiego ten list od Niego, który jest tak pełen nieskrywanej radości. On jest naprawdę święty! Tylko niech Bóg da mu łaskę wytrwania do końca [142].

János Esterházy, świadom tego wszystkiego, przygotowany był do przyjęcia roli męczennika, na co wskazują również te chwile w jego życiu, w których decydował się na trudniejszą drogę, mając możliwość wyboru łatwiejszej. Kilkakrotnie odrzucił opcje wyjazdu i ucieczki, biorąc w zamian krzyż cierpienia, który go czekał: „Z naszej historii dowiadujemy się, że zwyciężają tylko te przedsięwzięcia, które mają męczenników" — mówił kilkakrotnie jako polityk. Czy zdawał sobie wówczas sprawę, że mówi też o swoim nadchodzącym przeznaczeniu? W ostatnim liście prosił o przewiezienie go do ziemi ojczystej, do szpitala w Nitrze, ale jakby sam wiedział, że tak jak poprzednio jego prośba pozostanie bez echa i tak zakończył swój list:

> Moja najdroższa Maryszko, napisałem ci to wszystko z ciężkim sercem. Wybacz mi komplikacje, wydatki i wszystko. Błogosławię was, przytulam i całuję z całego serca. W swoich modlitwach uproś Pana Boga o łaskę dobrej śmierci dla mnie. Niech was Bóg błogosławi. János Esterházy [143].

Jego siostra Mária relacjonuje treść ostatniego listu Jánosa, pisząc do ich siostry Luizy:

> Prześlę ci jego list... ten z 17 lutego, który napełnił mnie takim przerażeniem i bólem, że nie da się tego wyrazić słowami... Bezbronny do granic możliwości, umierający człowiek, zmuszony do napisania takiego listu — i jeszcze biedak przeprasza za kłopot i pisze to wszystko z ciężkim sercem, bo wie, że nam to sprawia ból ... A na dodatek prosi nas o modlitwę o łaskę dobrej śmierci. Czy będzie miał dobrą śmierć albo jaką, tego nie dowiemy się nigdy. To wszystko jest tak strasznie nieludzkie! Ale teraz musimy stłumić i przezwyciężyć w sobie każdy przejaw ludzkiego gniewu lub buntu, aby nie przyćmić spełnienia Jego ofiary [144].

---

142 Tamże, 101.

143 *List Jánosa Esterhazyego do Marii*, Mirov, 27.02.1957, rękopis — archiwum rodziny Esterházy.

144 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 105.

Choć podczas ostatniej wizyty w mirowskim więzieniu Maria konfrontowała się z całym bólem i cierpieniem brata, to jednak napisała o tym spotkaniu do Luizy:

> Nie był w stanie przełknąć nawet okruszka chleba, bo wciąż miał nudności. Wziął mnie za rękę, aż w końcu pocałowałam go w czoło i zrobiłam znak krzyża, a on zrobił to samo na moim czole. Wychodząc chciałam zostawić mu różaniec, ale nie pozwolili. I znów, mimo wszystko, jedyną modlitwą, która przyszła mi wtedy do głowy był *Magnificat*! [145].

Po dwunastu latach ciężkiego cierpienia w niewoli, Sługa Boży János Esterházy, mając pięćdziesiąt siedem lat, dokonał żywota w zakładzie karnym dla więźniów politycznych w Mirowie, w ramionach błogosławionego Bazylego Hopko, greckokatolickiego biskupa, który był więziony razem z nim. Jego modlitwa odmawiana w Gułagu za to, aby nie umierał bez sakramentów, została wysłuchana i spełniona.

Jego ciało zostało poddane kremacji w Ołomuńcu. Jednak notka „Nevydávat" (nie wydawać), zapisana w księdze kremacyjnej, nie miała żadnego uzasadnienia, ani w przepisach medycznych, ani higienicznych! [146]. Wiedziała o tym również Maria, która po mszy żałobnej odprawionej w Újlaku za zmarłego brata, w liście do Luizy odniosła się do postępowania władzy: „Ukarali żywego człowieka, ale nawet zmarłemu nie są w stanie przebaczyć". Ból żałoby łagodziło jedynie, okazywane modlitwą, współczucie bliskich Marii i całej rodziny Esterházych:

> W niedzielę była msza za naszego Jánosa. Oburzenie ludzi nie zna granic. Fakt, że został poddany kremacji i nie wydali prochów, wstrząsnął wszystkimi w sposób nie do opisania. Ludzie odebrali to jako osobistą zniewagę. Na mszy było dużo ludzi, w tym Verona, która po wszystkim powiedziała: „Nie za niego powinniśmy się modlić, lecz do niego!". To samo mówi też moja przyjaciółka. A mąż Sáry uważa Jánosa za największego i najbardziej niewinnego męczennika naszej wielkiej rodziny [147].

---

145 Tamże, s. 106.

146 L. Kiss, *Droga...*, dz. cyt., s. 63.

147 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 108.

Sługę Bożego Jánosa Esterházyego można uznać za męczennika miłości, prawdy i sprawiedliwości. Można go porównać do św. Jana Chrzciciela — patrona wsi Alsóbodok — Dolné Obdokovce, która przyjęła doczesne szczątki Sługi Bożego, by mogły spocząć w ojczystej ziemi. Św. Jan jako prorok głosił Bożą prawdę, bronił Bożego prawa. Nie został zabity bezpośrednio za Chrystusa. Poniósł męczeństwo za odważną obronę prawdy o małżeństwie, która wynika z Bożego prawa. Podobnie, w aktach oskarżenia Jánosa Esterházyego nie znajdziemy imienia Zbawiciela. W związku z tym kard. Péter Erdő, prymas Węgier, zwrócił uwagę, że Sługę Bożego na śmierć skazali ci, którzy nienawidzili go z powodu jego słów i czynów na rzecz miłości, prawdy i sprawiedliwości. János Esterházy został zamęczony za postawę, której inspiracją była wiara w Boga i wierność Ewangelii. Oddał życie za miłość Boga i bliźniego [148].

Jego przeciwnicy, komuniści, chcieli zabić Jezusa, ale ponieważ nie byli w stanie tego zrobić, mordowali jego uczniów, jego naśladowców myśląc, że w ten sposób usuną Jezusa z historii ludzkości. Tak samo postąpili ze sługą Bożym Jánosem Esterházym, którego po powolnej męczeńskiej śmierci pochowali w tajemnicy, w nieoznakowanym grobie, a surowo zabronione było napisać, albo wypowiedzieć jego imienię aż do upadku komunizmu. Wszystko po to, aby nigdy nie wyszły na jaw jego prawdziwe czyny ewangelicznego życia naśladowcy Chrystusa, jego głęboka wiara i wierność jako świadectwo wobec Boga.

14. Epilog

Sługa Boży był nie tylko formalnym naśladowcą ideałów chrześcijańskich, ale także przykładem pełnego oddania Chrystusowi, a swym cierpieniem i ofiarowaniem życia w Jego imieniu przerodził naukę Jezusa w realne czyny. Jak powiedział jeden z jego czcicieli: „Wierzę, że życie Jánosa Esterházyego jest dla nas Bożym przesłaniem: wzięcie na siebie cierpienia i ofiarowanie go bliźnim ma ogromną moc, która pozwoli osiągnąć więcej, niż częstokroć dokonywane imponujące czyny” [149]. Najbardziej wiarygodnym świadectwem tego wszystkiego jest fakt, że Esterházy krocząc swoją drogą krzyżową modlił się za wrogów

[148] P. Cebula OFM Conv., *Naszym Znakiem jest Krzyż*, Dolné Obdokovce 2020, s. 1.

[149] Wypowiedź w filmie dok. katolickiej telewizji EWTN, w 120. rocznicę urodzin Sługi Bożego Jánosa Esterházy’ego w r. 2022.

i przebaczał swym oprawcom. „Jestem tak słaby, że już nawet nie starcza mi sił, aby się modlić. A przecież tak bardzo pragnę pomodlić się jeszcze" — wyszeptał jeszcze na łożu śmierci, o czym pisała w swym ostatnim liście do rodziny jego siostra Maria [150]. Swoją postawą dał przykład wszystkim chrześcijanom i ludziom dobrej woli, że człowiek pokładający ufność w Bogu, przez Chrystusa jest w stanie odpowiedzieć na największą nawet niesprawiedliwość, jaka może go spotkać. Jak powiedział św. Paweł: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12, 21).

Wzorzec życia Jánosa Esterházyego oraz towarzyszy jego niedoli, cierpiących wraz z nim w komunistycznych więzieniach, którzy według słów Sołżenicyna poznali każdy zakamarek piekła, wciąż powinien mieć wpływ na odzieraną z wiary i człowieczeństwa Europę. Aby tak się stało, jak najwięcej osób powinno poznać przesłanie świadectwa jego chrześcijańskiego życia, które powinno znaleźć się w szkolnych podręcznikach do historii. Prawdziwa wielkość Esterházyego polega na tym, że wszystko to, co mówił i czynił podczas swojej 12–letniej kariery politycznej, potwierdził kolejnymi 12 latami cierpienia, powodując, że stało się wiecznie ważne. Dający świadectwo o Esterházym František Mikloško powiedział:

> Jestem przekonany, że męczeńska śmierć Jánosa Esterházyego ma moc odkupienia. Tak samo jak śmierć Jezusa na krzyżu przyniosła zbawienie, jak wiara Abrahama przyniosła błogosławieństwo Żydom, tak śmierć tego wybitnego człowieka, który celowo się poświęcił, według mojego przekonania, nosi znamiona odkupieńcze [151].

Na koniec chciałbym zacytować słowa Metropolity Krakowskiego Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego z listu pasterskiego, uzasadniającego proces beatyfikacyjny Jánosa Esterházyego:

> Sługa Boży János Esterházy żył na co dzień Ewangelią i wszystkie podejmowane przez niego decyzje były opromienione jej światłem. Dlatego można go porównać „do człowieka, który buduje dom: wkopał się głęboko i fundament założył na skale". Dwanaście lat katorgi przyjmował w duchu całkowitego poddania się woli Bożej.

[150] *List Marii Mycielskiej do Lujzy*, 11.27.1956, Rękopis — archiwum rodziny Esterházy.

[151] Wypowiedź w filmie dokumentalnym pt. *Triptichon*, dz. cyt.

Wszystkie cierpienia przyjmował jako krzyż, który wewnętrznie łączył z cierpieniami Chrystusa. Jego siostra Maria Mycielska wspominała: „każdy dzień tygodnia ofiarowywał za kogoś. W niedziele modlił się jednakowo za swoich dobroczyńców i za swoich wrogów". W swoich więziennych notatkach zapisał następującą prośbę, skierowaną do Chrystusa: „Ty umierałeś z miłości do mnie, ja również chcę przyjąć moją śmierć z miłości do Ciebie. Obdaruj mnie potrzebną do tego łaską" [152]. Tą łaską miała być możliwość odejścia z tego świata po przyjęciu sakramentów pokuty i Eucharystii. Miłosierny Bóg wysłuchał jego modlitw. János Esterházy umarł w ramionach współwięźnia, którym był biskup grecko–katolicki Vasil Hopko [153], skazany na piętnaście lat więzienia. W swoim ostatnim przesłaniu do rodaków János Esterházy napisał: „Na tej ziemi przyszedłem na świat, korzenie mojego serca i duszy tak mocno wrośnięte są w tę ziemię, że tu pozostanę pośród Was i razem z Wami będę przeżywał również dni ciemności... O jedno Was proszę: nie straćmy choćby na chwilę sprzed oczu wielkiego skarbu naszej duszy, tożsamości narodowej i naszej wiary w Chrystusa" [154]. Swoim życiem w pełni pokazał, co znaczy — wobec totalitarnych potęg dwudziestego wieku — heroicznie oddawać pokłon Panu Bogu i tylko Jemu samemu do końca wiernie służyć. Przykład jego życia pozostaje dla nas niezmiernie aktualny, zwłaszcza gdy obecnie ważą się losy chrześcijańskiej Europy.

Sługa Boży János Esterházy to człowiek, który w chwilach narastających konfliktów wzywał do pokoju i pojednania. Potrafił dostrzec słabszych. Jednoznacznie opowiadał się po stronie prawdy i czynił to w wierze chrześcijańskiej, z miłością do Boga i bliźnich. Utrzymywał wiarę nawet w najcięższych warunkach.

Za radykalny wybór Jezusa Chrystusa i kształtowanie życia na Jego podobieństwo, przyszło zapłacić Jánosowi Esterházyemu najwyższą cenę. Oddał życie za swoich bliskich. Jego serce zostało napełnione miłością Bożą, dzięki czemu nie uległ nienawiści wobec swoich prześladowców, ale im błogosławił i przebaczał — nie raz, ale siedemdziesiąt siedem razy, czyli zawsze.

---

152 I. Molnár, *Ułaskawiony...*, dz. cyt., s. 152.

153 Vasil Hopko (1904–1976) — duchowny czechosłowacki, Słowak, greckokatolicki biskup pomocniczy w Preszowie. W 1950 został internowany, a następnie, po ponad roku ciężkich przesłuchań, w październiku 1951 roku skazany przez sąd w Bratysławie na 15 lat więzienia. Poważnie chory, w roku 1964 został zwolniony. Dnia 14 września 2003 został beatyfikowany przez papieża św. Jana Pawła II w Bratysławie; P. Brzoza, *Blahoslavený Vasil' Hopko, prešovský pomocný biskup (1904–1976)*, Prešov 2003.

154 Dziennik „Magyar Néplap" („Ludowa Gazeta Węgierska"), 30. XII. 1944. s. 1.

Niech nie zaginie pamięć o życiu wielkiego męczennika narodu Węgierskiego i narodu Polskiego. Niech nie zatrą się wartości, za które oddał życie. Ufam, że Sługa Boży János Esterházy zostanie wkrótce wyniesiony do chwały ołtarzy [155].

Bibliografia

Adamczyk A., *János Esterházy (1901–1957): polityk, parlamentarzysta męczennik*, Warszawa 2019.

Adamczyk A., *János Esterházy na miarę ojca narodu*, „Pedagogika Ojcostwa. Katolicki Przegląd Społeczno–Pedagogiczny", 1/2011.

Brzoza P., *Blahoslavený Vasil' Hopko, prešovský pomocný biskup (1904–1976)*, Prešov 2003.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 3:. S. Thasti Caecili Cypriani opera omnia ex recensione G.Hartelii, Pars 2:Thasti Caecili Cypriani Epistolae, Vindebonae 1871.

Csáky M., *Heroizm w XX wieku*, „Nowa Hungaria", 30.05.1959.

Dziennik „Esti Újság" („Gazeta Wieczorna"), 14. V. 1939.

Dziennik „Magyar Néplap" („Ludowa Gazeta Węgierska"), 30. XII. 1944.

Dziennik „Magyar Hírlap" („Kurier Węgierski"), 1. I. 1942.

Dziennik „Új Hírek" („Nowe Wieści"), Bratysława, 1940, nr 1 świąteczny.

Esterhazy J., *List do siostry Luizy 24.05.1949*, (rękopis) archiwum rodziny Esterházy.

Esterhazy J., *List z Lipótvár z 6.08.1950*, (rękopis) archiwum rodziny Esterházy.

Esterhazy J., *List do krewnych 24.05.1949*, (rękopis) archiwum rodziny Esterházy.

Esterhazy J., *List do Marii, Mirov, 27.02.1957*, (rękopis) archiwum rodziny Esterházy.

Hedvig Górny K., *Hrabia niezłomny. János Esterházy (1901–1957)*, „Biuletyn IPN. Pismo o Najnowszej Historii Polski", 12 (169) /2019.

Heténi J., *Cierpiący Chrystus Węgrów*, [w:] I. Molnár, *Ułaskawiony na śmierć*, Budapeszt 2021.

János Esterházy: męczennik dwóch narodów: polskiego i węgierskiego, red. I. Molnár, Budapeszt–Warszawa 2015.

Kempis T. á, *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 2014.

Kiss L., *Droga do „białej śmierci"*, [w:] *Sługa Boży Jnáos Eszterházy. Księga pamięci*, t. II, Budapeszt 2019.

Kołacz J., *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Warszawa 2006.

[155] *List pasterski Metropolity Krakowskiego Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego na Wielki Post 2019 roku*. https://diecezja.pl/aktualnosci/list–pasterski–na–wielki–post–2019–roku/ [dostęp 23.01. 2023].

Księga Pamięci Sługi Bożego Jánosa Esterházyego, t. III, oprac.: I. Molnár, Budapeszt 2021.
Kuźniar M., *Psychofizyczny i duchowy wymiar cierpienia ludzkiego*, [w:] *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. J. Stala, Kraków 2014.
Lang A., *Fundamentaltheologie*, Bd. 2: *Der Auftrag der Kirche*, 3 Aufl. München 1962.
Leon XIII, *Rerum novarum*, oprac. J. Piwowarczyk, Kraków 1933.
Łysiak T., *Wstęp* w: T. À Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2014.
Mastiliak J., *Hrsť spomienok*, Prešov 2011.
Mikloško F., *Arisztokraták*, „Életünk" („Nasze Życie"), 1991, nr 6.
Molnár I., *„Kierować się głosem sumienia i przykazaniem miłości". Biografia Jánosa Esterházego (1901–1957) w świetle kontaktu z Polską*, „Wieki Stare i Nowe: Tom specjalny: Ludzie i elity pogranicza", Katowice 2012, s. 272–296.
Molnár I., *Ułaskawiony na śmierć*, Budapeszt 2021.
Molnár I., *Zdradzony bohater. János Esterházy (1901–1957)*, Warszawa 2004.
Molnár I., *Życie i męczeństwo Jánosa Esterhazyego*, Budapeszt 2022.
Mycielska M., *List do Lujzy 11.27.1956*, (rękopis) archiwum rodziny Esterházy.
Nagy S., *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.
Orosch J., *Nie bójmy się nazywać Esterhazyego świętym*, Dziennik „Magyar Nemzet" („Naród Węgierski"), 21. X. 2021.
Pagacz M., *Gotowość do cierpienia z Chrystusem w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej*, „Forum Teologiczne", 22/2021.
Paxy L., *Przesłanie ze szpitala zakaźnego*, [w:] *Sługa Boży János Eszterházy. Księga pamięci* t. III.
Strojek I.M., *Wybór i zestawienie tekstów Jana Pawła II na temat sensu i godności ludzkiego cierpienia*, Łódzkie Studia Teologiczne, 24/2015, z. 3.
Varga K., *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában III*. Lámpás Kiadó Abaliget 1996.

Netografia

Jan Janků (1921–2019), [w:] pametnaroda.cz/cs/janu–jan–1921), [stan z dn. 12.01.2023].
Jędraszewski M., *List pasterski Metropolity Krakowskiego Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego na Wielki Post 2019 roku*. https://diecezja.pl/aktualnosci/list–pasterski–na–wielki–post–2019–roku/ [stan z dn. 23.01. 2023].
Karel Kukal (1927–2016), [w:] pametnaroda.cz/cs/karel–kukal–1927) [stan z dn. 12.01.2023).
Schäfer J., *Stephan Kaszap* [w:] *Ökumenischen Heiligenlexikon*, https://www.heiligenlexikon.de/BiographienS/Stefan_Istvan_Kaszap.html, [dostęp 8.2.2023].

AN OVERVIEW OF THE HEROIC VIRTUES OF GOD'S SERVANT, JAN ESTERHÁZY, DURING HIS IMPRISONMENT

Summary

The text discusses the fate of János Esterházy, an aristocrat and activist of the Hungarian minority in Czechoslovakia. Arrested in 1945 and deported to the Soviet Union, he returned to Czechoslovakia in 1949. Pardoned from the death sentence, he spent the rest of his life in prison, where he died of exhaustion in 1957. The essence is his deep inner spiritual transformation, which took place in the most difficult period of his life. It led to the search for the meaning of suffering in the cross of Christ. Its fruit was a steadfast attitude of forgiveness and reconciliation in the spirit of mercy, confirmed by numerous accounts.

Keywords: *János Esterházy (1901–1957), theology of suffering, recent history of Central Europe*

BŁAŻEJ KMIECIAK [1], DOROTA PODGÓRSKA–JAHNIK [2]
PIOTR SOBAŃSKI [3], DAMIAN TARNACKI [4]

EUTANAZJA OSÓB DOŚWIADCZAJĄCYCH ZABURZEŃ PSYCHICZNYCH: WYBRANE KONTEKSTY HISTORYCZNE, WSPÓŁCZESNE SPOJRZENIE SPOŁECZNO–PRAWNE ORAZ WNIOSKI W ODNIESIENIU DO NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI INTELEKTUALNEJ

1. Wprowadzenie. 2. Perspektywa teoretyczna, 3. Kluczowe konteksty społeczne — Przypadek Martina — granice geopolityczne a granice etyczne. 4. Akcja T4 — działania, przebieg. 5. Eutanazja — kluczowe konteksty, dyskusja [5]. 6. Podsumowanie

Abstrakt

Temat eutanazji na stałe zagościł w debacie medycznej, prawnej oraz społecznej. Co pewien czas pojawiają się informacje dotyczące konkretnych osób, które

[1] Dr hab., prof. ucz., Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie, bkmieciak@aps.edu.pl, ORCID: 0000–0002–6347–179.

[2] Dr hab., prof. ucz., Uniwersytet Łódzki, dorota.podgorska@now.uni.lodz.pl, ORCID: 0000–0001–9272–8960.

[3] Dr, LL.M., Uniwersytet Zielonogórski, piotr.sobanski@adwokatura.pl, ORCID: 0000–0001–8303–1125.

[4] Mgr, dtarnacki@wp.pl, ORCID: 0009–0008–3655–9160.

[5] W tej części opracowania wykorzystano materiały zebrane przez jednego z autorów w trakcie przygotowywania książki B. Kmieciak, M. Kowalski, *Bioetyka, między prawem, a pedagogiką*, Kraków 2016.

zdecydowały się na złożenie oficjalnej prośby o zakończenie własnego życia. Bardzo często sprawy te połączone są ze szczególnymi okolicznościami. Mowa tutaj np. o konkretnych schorzeniach, które — wywołując cierpienie pacjenta — stały się motywacją do złożenia wniosku o eutanazję. W gronie podobnych schorzeń na szczególną uwagę zasługują szeroko rozumiane zaburzenia psychiczne. Kolejne kraje decydują się na liberalizację przepisów, w wyniku czego decyzję o własnej, przyspieszonej śmierci podjąć mogą osoby doświadczające psychozy, niepełnosprawności intelektualnej lub innych zaburzeń psychicznych. Informacje dotyczące podobnych zagadnień bardzo często porównywane są z doniesieniami historycznymi, odnoszącymi się do praktyk podejmowanych przez Niemców w czasach III Rzeszy. Czy podobne skojarzenia są uzasadnione? Czy osoba doświadczająca zaburzeń psychicznych może w sposób świadomy wyrazić zgodę na podobne działania? Czy aktywności te podejmowane są zgodnie ze standardami ochrony praw człowieka? Być może obserwujemy nową odsłonę działań eugenicznych doskonale znanych z historii XX wieku? Prezentowany artykuł ma na celu udzielenie odpowiedzi na postawione w tym miejscu pytania.

Słowa kluczowe: *akcja T4, choroba psychiczna, eugenika, eutanazja, Niemcy, nazizm, niemiecki narodowy socjalizm, niepełnosprawność intelektualna, śmierć, zabijanie, II wojna światowa, III Rzesza.*

1. Wprowadzenie

Słowo eutanazja wzbudza szczególne emocje. Z jednej strony, kieruje ono nas w stronę konkretnej osoby doświadczającej cierpienia. Silny, często nieprzerwany ból, implikuje pojawienie się u pacjenta chęci zakończenia własnego życia. Z drugiej strony, wskazane pojęcie kieruje nas w stronę obecnych — znanych m.in. w części krajów europejskich — rozwiązań prawnych pozwalających lekarzowi na podjęcie działań, których finałem jest śmierć pacjenta. Z trzeciej strony, dostrzegamy istotne elementy: historyczne, społeczne i etyczne.

Eutanazja to przykład odsyłający nas do zbrodniczych działań, których realizacja nastąpiła na masową skalę w trakcie II wojny światowej. To ideologia „nadludzi" niemieckiego narodowego socjalizmu stała się podstawą aktywności zmierzających do uśmiercenia osób doświadczających chorób — w tym chorób

psychicznych. W literaturze przedmiotu powraca się do pojęcia „nazistowskiej eutanazji". Z tego też powodu pojawienie się w poszczególnych krajach ustaw zezwalających na uśmiercanie pacjentów, kojarzone jest z praktykami niemieckich lekarzy. Szczególne skojarzenia pojawiają się w momencie, w którym przedstawiane są publiczne informacje, dotyczące eutanazji osób doświadczających szeroko rozumianych zaburzeń psychicznych. Obecnie w Holandii oraz w Belgii istnieje możliwość przeprowadzenia eutanazji wobec wskazanej tutaj grupy pacjentów.

Czy łączenie podobnych praktyk z działaniami niemieckich narodowych socjalistów jest uprawnione? Jaka jest podstawa obecnej akceptacji eutanazji osób z zaburzeniami psychicznymi? Czy w czasach legalnej zgody na eutanazję pacjentów szpitali psychiatrycznych możemy mówić o „kryzysie praw człowieka"? To główne pytania, jakie stawiają sobie autorzy poniższych analiz oraz rozwazań odnosząc się do interdyscyplinarnej perspektywy. Obok tego wyłania się jednak drugie, dotyczące osób z niepełnosprawnością intelektualną. Próba udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania podjęta zostanie poniżej. Działanie to realizowane będzie na podstawie metod: studium przypadku, analizy przekazu masowych, analizy literatury oraz formalnych aktów prawnych.

2. Perspektywa teoretyczna

Niepełnosprawność intelektualna jest wymieniana wśród zaburzeń psychicznych [6], choć nie mieści się ściśle ani w pojęciu zaburzenia, ani w pojęciu choroby [7]. Jest jedną z postaci dysfunkcji intelektualnej o charakterze globalnym i trwałym. Przez długie wieki utożsamiana była jednak z chorobą psychiczną, a i dziś tak też niestety bywa traktowana przez wiele osób. Zaburzenie rozwoju intelektualnego nie wyklucza także choroby psychicznej. To co łączy osoby doświadczające zaburzeń psychotycznychi z niepełnosprawnością intelektualną w podjętym tu dyskursie o eutanazji, to zależność — czasem całkowita

[6] Ustawa z dnia z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego (Dz.U. 1994 nr 111 poz. 535), https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19941110535/U/D19940535Lj.pdf [stan z dn. 28.12.2025].

[7] Por. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, fifth edition (DSM–5)*, American Psychiatric Association, Arlington 2013.

— od innych, przekonania społeczne o ubezwłasnowolniającym stanie umysłu tych osób oraz przypisywana ich życiu niska jakość (wartość?), nawet podważająca sens ich istnienia. Tym co je różni — to często kluczowe dla etycznej i administracyjnej decyzji o eutanazji poczucie cierpienia.

Osobom z niepełnosprawnością intelektualną często w sposób stereotypowy przypisuje się brak trosk, ogólne zadowolenie. Trudno więc mówić o przesłance cierpienia czy trudnego do zniesienia bólu, które uzasadniają eutanazję. Ale jednocześnie sens takiego życia z łatwością bywa podważany, np. przez uzasadnienie dla tzw. aborcji eugenicznej. To nie ta sama kategoria, co eutanazja, jednak w kwestiach etycznych w obu przypadkach życiu z chorobą psychiczną lub niepełnosprawnością intelektualną przeciwstawia się „rozwiązanie" w postaci śmierci. Na pograniczu aborcji eugenicznej i eutanazji są decyzje rodziców o nieratowaniu życia małych dzieci z wadami wrodzonymi — dzieje się to w Belgii czy Holandii na mocy tego samego prawa, które zostało przywołane kilka wierszy wcześniej.

> Eutanazja stała się w Belgii najczęstszą przyczyną śmierci dzieci poniżej 1. roku życia. Decyzja rodziców o przerwaniu życia niemowlęcia odpowiada aż za 61% zgonów maluchów w tym wieku [8].

Przy tym stosowana wobec belgijskich i holenderskich niemowląt eutanazja przybiera formę zaprzestania terapii, niepodjęcia jej lub podania specjalnych wyrobów farmaceutycznych, mających za zadanie skrócić ich życie [9]. Trudno powiedzieć o skali tego zjawiska w innych krajach. Niestety, na tym etapie życia wady uzasadniające przewidywanie „niskiej jakości życia" zacierają granicę między stanem fizycznym a kondycją psychiczną, w tym potencjalną niepełnosprawnością intelektualną (którą stwierdza się znacznie później — w czwartym/piątym roku życia). Te poważne wady, dostrzegalne u dziecka już po urodzeniu, to w większości przyszłe przypadki niepełnosprawności intelektualnej: w zespołach wad wrodzonych, często w połączeniu z cechami

---

[8] K. Wojteczek K., *60% zmarłych niemowląt to ofiary decyzji swych rodziców. Eutanazja dzieci zbiera krwawe żniwo m.in. w Belgii*, „Aleteia" [w:] https://pl.aleteia.org/2022/01/26/60–zmarlych–niemowlat–to–ofiary–decyzji–swych–rodzicow–eutanazja–dzieci–zbiera–krwawe–zniwo–m–in–w–belgii/ [stan z dn. 12.11.2022].

[9] Tamże.

dysmorficznymi, etiologię niepełnosprawności intelektualnej określa się w około 50–60% przypadków dzieci [10].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę także na dyskurs publiczny, rozumiany jako wiedza potoczna i to jeszcze historyczna. Z tego punktu widzenia mniej istotne było, co na temat niepełnosprawności intelektualnej (dawniej: upośledzenia umysłowego czy idiotyzmu) mówiła nauka, ale odczucia zwykłych ludzi, a za tym i politycznych decydentów (często decyzje polityczne są odpowiedzią na oczekiwania mas). Podobne, awersyjne podejście do osób chorujących psychicznie i z upośledzeniem umysłowym wynikało zarówno z niegdysiejszego uogólnionego lęku i niewiedzy — w tym niewiedzy naukowej i stawiania znaku równości między tymi zaburzeniami, z braku pozytywnych wzorców adaptacji tych osób w społeczeństwie, a wtórnie do tego tendencji izolacyjnych, braku zainteresowania zachowanymi przez nie zasobami. Także naukowo uzasadnione zjawisko współchorobowości [11] przekładało się w społecznym odczuciu na łączenie w jeden kompleks podobnych objawów i uznawanie za jedno: upośledzenia, autyzmu, chorób i innych zaburzeń psychicznych i ogólnie pojmowanej „dziwaczności" i „nienormalności". Tytułowe „zaburzenia psychiczne" to w poruszanym kontekście pojęcie zbiorcze, przekładające się na działania segregacyjne, eliminacyjne i eksterminacyjne, które dotyczyły także osób z niepełnosprawnością intelektualną, nawet gdy czasem brak odrębnych dokumentów, które pozwalają przeprowadzić analizę różnicową w tym zakresie. Uwagi te uzasadniają łączenie zagadnień niepełnosprawności intelektualnej i choroby psychicznej w odniesieniu do współczesnego sposobu pojmowania zjawiska eutanazji osób doświadczających zaburzeń psychicznych.

---

[10] R. Śmigiel, A. Stembalska, *Niepełnosprawność intelektualna uwarunkowana genetycznie — wybrane aspekty*, „Nowa Pediatria", 4/2007, s. 89–96; *Dzieci z zaburzeniami łączonymi: trudne ścieżki rozwoju*, red. B. Winczura, Kraków 2012.

[11] J. J. Błeszyński, *Analiza różnicująca wybranych zespołów zaburzeń autystycznych: zarys rewalidacji*, Toruń 2010; tenże, *Autyzm a niepełnosprawność intelektualna i opóźnienie w rozwoju. Skala Oceny Zachowań Autystycznych*, Gdańsk 2011; *Dzieci z zaburzeniami łączonymi: trudne ścieżki rozwoju*, dz. cyt.

3. Kluczowe konteksty społeczne: przypadek Martina

W połowie 2020 r. polska opinia publiczna została powiadomiona o sprawie 7–letniego Martina. Dziecko to wraz z rodzicami uciekło z Holandii do Polski. Zdarzenie to było finałem wielomiesięcznego sporu, jaki zaistniał w chwili odebrania dziecka od rodziny. Jak podawały media, Martin doświadczał zaburzeń rozwojowych ze spektrum autyzmu. Jego pobudzone oraz głośne zachowanie stało się przyczyną powiadomienia holenderskich władz socjalnych o konieczności wsparcia rodziny. W efekcie powyższego zgłoszenia, chłopiec na wiele miesięcy został odizolowany od swoich rodziców, z którymi jako jedynymi potrafił nawiązać bliską relację interpersonalną. Jak zaznaczali pełnomocnicy rodziny:

> Władze holenderskie, które zainteresowały się rodziną z uwagi na sygnały od sąsiadów, zlekceważyły rozpoznane u Martina zaburzenie rozwojowe polegające m.in. na braku komunikacji z rówieśnikami, adekwatnego do wieku czy niekontrolowane wybuchy złości, przypisując ich przyczynę zaniedbaniom rodzicielskim i rzekomej przemocy ze strony rodziców [12].

Gdy rodzina udała się do Polski — wbrew zakazowi opuszczania kraju — wydany został Europejski Nakaz Aresztowania rodziców Martina. Sprawa trafiła ostatecznie do polskiego sądu, który miał zadecydować o dalszych losach dziecka oraz jego rodziców. W dniu 21 wrzenia 2020 r. Sąd Okręgowy w Warszawie wydał postanowienie, w którym odmówiono przekazania z terytorium Rzeczypospolitej dziecka oraz jego rodziców [13]. Decyzja ta wpisuje się w istotną, kształtującą się linię orzeczniczą polskich sądów, które w sytuacji jawnie bezprawnej ingerencji władz na terytorium innych państw, decydują się wyrazić akceptację pobytu w Polsce rodzin, którym w sposób bezprawny ogranicza się władze rodzicielską.

Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia na przełomie 2019 r. i 2020 r., gdy obywatel Szwecji Denis Lisow uciekł do Polski z trójką swoich córek, które

---

[12] *Uciekli z Holandii do Polski z autystycznym synem. Wydano za nimi Europejski Nakaz Aresztowania*, „Polsat", [w:] https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020–07–20/uciekli–z–holandii–do–polski–z–autystycznym–synem–wydano–za–nimi–europejski–nakaz–aresztowania [stan z dn. 28.01.2022].

[13] Postanowienie SO w Warszawie, sygn. akt VIII Kop 180/20, https://archiwumosiatynskiego.pl/images/2020/10/holandia1–Sygn.–akt–VIII–Kop–180–20.pdf

w sposób niespodziewany i nagły zostały odebrane rodzicom w związku z nagłym pogorszeniem się stanu zdrowia psychicznego matki dzieci [14]. W sprawie Martina oraz jego rodziców dostrzec można jednakże dodatkowy, nowy, bardzo istotny element. Polski sąd nie tylko powstrzymał się przed realizacją naruszającego interes dziecka Europejskiego Nakazu Aresztowania, pod którego rygorem znajdowali się jego rodzice. W pisemnym uzasadnieniu postanowienia z 21 września 2020 r. przewodniczący składu orzekającego stwierdził:

> w tym miejscu należy zwrócić uwagę, że w Holandii od 1 kwietnia 2002 roku prawnie dopuszczalne jest zabijanie ciężko chorych lub nawet ciężko przygnębionych ludzi, w tym dzieci od 12 roku życia, przez lekarzy w ramach tzw. eutanazji [15]. Wystarczy, aby lekarz (po konsultacji z innym lekarzem) był przekonany, że prośba pacjenta o dokonanie eutanazji jest dobrowolna i została głęboko przemyślana, jego cierpienie było nie do zniesienia (*ondraaglijk*) i bez szans na poprawę (*uitzichtloos*). Przerażające jest jednak, że możliwość zabijania ludzi chorych przez lekarzy odnosi się także do osób chorych psychicznie, w tym na demencję (najczęściej w formie choroby Alzheimera) a nawet depresję. Przy tym decyzja o zabiciu psychicznie chorych może zapaść także wobec dzieci po ukończeniu 12 roku życia. Powyższe sytuacje nie są niestety teoretyczne [16].

Wskazane tutaj stwierdzenie spotkało się z krytyką części polskich mediów, zwracających uwagę na jego zaskakujący, wręcz niespodziewany charakter. W cytowanym postanowieniu wprost wyjaśniono, dlaczego podniesiony został przywołany, eutanazyjny wątek. Jak wskazano:

> Należy wyjaśnić, dlaczego sąd w sprawie niniejszej kwestię tę podnosi: Otóż dziecko, to konkretne dziecko — M. d. H., w przypadku odebrania rodzicom pełni praw rodzicielskich (co jest wysoce prawdopodobne), jego powrotu do Holandii, znaczącego pogorszenia stanu zdrowia i pogłębienia się dolegliwości psychicznych (co także jest

[14] *Uciekł z dziećmi ze Szwecji do Polski. Denis Lisow dziękuje za pomoc*, „polskieradio24.pl" [w:] https://www.polskieradio24.pl/5/1222/Artykul/2396874,Uciekl–z–dziecmi–ze–Szwecji–do–Polski–De0nis–Lisow–dziekuje–za–pomoc [stan z dn. 28.01.2022].

[15] Ustawa z dnia 1 kwietnia 2002 r. *Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*, https://wetten.overheid.nl/BWBR0012410/2021–10–01 [stan z dn. 28.12.2025].

[16] Postanowienie SO w Warszawie, sygn. akt VIII Kop 180/20, https://archiwumosiatynskiego.pl/images/2020/10/holandia1–Sygn.–akt–VIII–Kop–180–20.pdf [stan z dn. 13.01.2026]

> w izolacji od rodziców wysoce prawdopodobne) po ukończeniu 12 roku życia może zostać pozbawione życia przez lekarzy, bez zgody a nawet bez wiedzy swoich rodziców. Zatem kwestią najistotniejszą rozstrzyganą w sprawie niniejszej jest nie tylko kwestia naruszania przez Holandię praw człowieka przysługujących rodzicom, dobro, czy zdrowie dziecka ale życie — biologiczne przetrwanie tego konkretnego dziecka. Sąd Okręgowy w Warszawie nie mogąc wykluczyć takiego biegu wydarzeń nie weźmie na swoje sumienie życia tego dziecka już pokrzywdzonego przez los i władze holenderskie [17].

Co interesujące, a kluczowe dla poruszanego zagadnienia, w połowie października 2020 r. rząd holenderski zatwierdził plany wprowadzenia rozwiązań prawnych zezwalających na eutanazję dzieci między 1, a 12 rokiem życia. Jak wskazywał w liście skierowanym do parlamentu holenderski minister zdrowia, „Studium pokazuje, że wśród lekarzy i rodziców nieuleczalnie chorych dzieci, cierpiących bez nadziei i nie do zniesienia, i mających umrzeć w możliwej do przewidzenia przyszłości, istnieje potrzeba aktywnego skrócenia życia" [18]. W pewnym sensie zatem profetyczne stwierdzenie polskiego sądu, stało się realnym obecnie scenariuszem działań, jakie kierowane będą wobec (spełniających określone kryteria) chorych oraz niepełnosprawnych dzieci mieszkających na terenie Holandii.

Zaznaczyć jednakże trzeba, że odniesienie się przez polski sąd do kwestii eutanazji, w tym eutanazji dzieci doświadczających zaburzeń psychicznych, w sposób nieuchronny kieruje nas także w stronę zdarzeń historycznych, w których osoby cierpiące stawały się ofiarami działań władz realizujących plan eksterminacji osób chorych. Podnoszone tutaj wątki w sposób bezpośredni korelują z systematycznymi praktykami, jakie podejmowały władze III Rzeszy Niemieckiej przed drugą wojną światową oraz w jej trakcie. W literaturze przedmiotu wielokrotnie spotkać można nadal liczne informacje wskazujące na niemieckie działania eksterminacyjne, przybierające postać eutanazji osób chorych, w tym chorych psychicznie. Coraz powszechniej znane są informacje dotyczące Akcji T4, której ofiarami byli pacjenci, w tym zwłaszcza pacjenci szpitali psychiatrycznych. Podobne skojarzenia nadal pojawiają się w tracie podejmowania aktualnych dyskusji dotyczących eutanazji, w tym eutanazji

---

[17] Tamże.

[18] *Śmierć na życzenie również dla najmłodszych. Holenderski rząd zatwierdził plany zezwolenia na eutanazję dla dzieci w wieku 1–12 lat*, „wPolityce.pl" [w:] https://wpolityce.pl/swiat/522308–holandia–zezwala–na–eutanazje–dzieci–w–wieku–1–12–lat [stan z dn. 28.01.2022].

pacjentów, u których wykryto zburzenia psychiczne. Czy jednak podobne powiązania są uprawnione? Czy Akcja T4 posiadała *de facto* „eutanazyjny obraz"? W jaki sposób uzasadniane są obecnie tego typu praktyki przez lekarzy, w tym lekarzy psychiatrów, którzy na terenie Holandii akceptują oraz praktykują wskazane aktywności? Czy sposób uzasadniania przewidzianych przez prawo działań wpływa na ich etyczną ocenę?

Na przedstawione powyżej wątpliwości podjęta zostanie próba udzielenia odpowiedzi. Odbywać się ona będzie przede wszystkim na podstawie analizy prawno–historycznej oraz wtórnej analizy danych prezentowanych w trakcie wywiadów pogłębionych. Kluczowe będzie również odniesienie się do informacji przedstawianych przez współczesną literaturę przedmiotu.

4. Akcja T4 — działania, przebieg

Na wstępie warto zwrócić uwagę na historyczne konteksty odsyłające nas do początków tzw. Akcji T4.

W celu dokonania masowej eutanazji osób nieuleczalnie chorych, Hitler udzielił swojemu osobistemu lekarzowi Karlowi Brandtowi oraz Philippowi Bouhlerowi, będącemu szefem Kancelarii Hitlera, upoważnienia do zezwolenia lekarzom na umożliwienie pacjentom śmierci z litości (*Gnadentod*) w razie uznania, że stan zdrowia pacjentów jest krytyczny. Upoważnienie zostało antydatowane na dzień 1 września 1939 r.[19]. Upoważnienie, o którym mowa wyżej, było jedyną podstawą do eutanazji osób uznanych za nieuleczalnie chore[20]. Hitler odrzucił w 1940 r. projekt ustawy legalizującej eutanazję, uznając,

[19] Treść upoważnienia brzmiała następująco: „Reichsleiter Bouhler und Dr. med. Brandt sind unter Verantwortung beauftragt, die Befugnisse namentlich zu nennender Ärzte so zu erweitern, daß unheilbar Kranken bei kritischster Beurteilung ihres Krankheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann. gez. Adolf Hitler" za: S. Mende, *Die Wiener Heil — und Pflegeanstalt Am Steinhof in der Zeit des NS–Regimes in Österreich*, [w:] *NS–Euthanasie in Wien*, red E. Gabriel, W. Neugebauer, Wien–Köln–Weimar 2000, s. 5. (http://gedenkstaettesteinhof.at/sites/default/files/Volltextarchiv/Wiener–Heil–und–Pflegeanstalt.pdf) [stan z dn.23.06.2020].

[20] D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, Dissertation, Faculty of Medicine, München 2010, s. 16 (https://d–nb.info/1000694364/34) [stan z dn. 25.06.2020]; S. Mende, Die Wiener Heil — und Pflegeanstalt Am Steinhof in der Zeit des NS–Regimes in Österreich, dz. cyt., s. 5.

że morderstwa osób chorych powinny przebiegać w sposób wolny od przeszkód natury administracyjnej i ograniczeń prawnych. Przez okres trwania Akcji T4 w niemieckim porządku prawnym nie istniały ustawowe podstawy do jej przeprowadzenia [21]. Przez cały okres II wojny światowej dokonanie eutanazji w Niemczech podlegało karze [22]. Poprzez antydatowanie wydanego Bouhlerowi i Brandtowi upoważnienia w październiku 1939 r., planowana akcja zagłady pacjentów została świadomie połączona z dniem wybuchu II wojny światowej [23]. Dokonanie masowych morderstw osób chorych przebywających w położonych na terytorium Niemiec szpitalach zostało jednak zaplanowane przed wojną [24].

Administracyjny nadzór nad przebiegiem Akcji T4 został powierzony zastępcy szefa Kancelarii Hitlera Viktorowi Brackowi. Kancelaria została wybrana do koordynowania działaniami związanymi z Akcją nieprzypadkowo. Podlegała ona bowiem bezpośrednio Hitlerowi, a masowe uśmiercanie osób nieuleczalnie chorych miało być utajnione, aby nie wzbudzać niepokoju wśród społeczeństwa niemieckiego [25].

Kancelaria utworzyła szereg organizacji. Centrala T4 miała swoją siedzibę w Berlinie przy ul. Tiergartenstraße 4. Od adresu siedziby Centrali wywodzi się kryptonim programu eksterminacji pacjentów — T4 [26]. Ewidencją pa-

[21] Por. H.–W. Schmuhl, *Sozialsanitäres Großprojekt: Arzt am „Volkskörper"*. „Deutsches Ärzteblatt", Heft 45/2010, s. 2226; B. W. Matz, *Die Konstitutionstypologie von Ernst Kretschmer. Ein Beitrag zur Geschichte von Psychiatrie und Psychologie des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Med. Diss, Berlin 2000, s. 431 (http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/diss/2003/fu–berlin/2002/205/) [stan z dn.25.06.2020].

[22] Por. H.–W. Schmuhl, *Sozialsanitäres Großprojekt: Arzt am „Volkskörper"*, dz. cyt., s. 2226; J. Tapfer, *Schloss Hartheim — von der Pflege— zur Tötungsanstalt: Historischer Abriss und exemplarische Quellenarbeit mit Briefen von Angehörigen der Ermordeten*, „historia.scribere", 8/2016, s. 229.

[23] S. Hördler, M. Rachbauer, F. Schwanninger, *Die Ermordung der „Unproduktiven" — Zwangsarbeiter als Opfer der NS–Euthanasie* [w:] *Zwangsarbeit im Nationalsozialismus. Begleitband zur Ausstellung*, red. S. Hördler, V. Knigge, R.–G. Lüttgenau, J.–C. Wagner, Göttingen 2016, s. 232.

[24] Por. G. Lehmkuhl, *Von der Verhütung zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, „Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie", 50(2001)3, s. 158; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens". Euthanasie — Wandlung eines Begriffes*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 7/1989, s. 373.

[25] T. Stöckle, E. Zacher, A. Hagemann, S. Esders, *„Euthanasie" im NS–Staat: Grafeneck im Jahr 1940*, Stuttgart 2000, s. 9; S. Mende, *Die Wiener Heil — und Pflegeanstalt „Am Steinhof" im Nationalsozialismus*, Frankfurt–am–Main 2000, s. 35; F. Bauer, *Justiz und NS–Verbrechen: Sammlung deutscher Strafurteile wegen nationalsozialistischer Tötungsverbrechen 1945–1966*, Amsterdam 1968, s. 737.

[26] G. Egger, *Ausgrenzen — Erfassen — Vernichten. Arme und Irre in Vorarlberg*, Bregenz 1990, s. 168; H. Czech, *NS–Medizinverbrechen in der Heil — und Pflegeanstalt Gugging. Hintergründe und historischer Kontext*, Klosterneuburg 2008, s. 4 (http://www.menschenfolter.de/PDF/NS–Medizinverbre-

cjentów przebywających w szpitalach oraz wszelkimi kwestiami związanymi z ich opiniowaniem zajmowała się organizacja występująca na zewnątrz pod nazwą Reichsarbeitsgemeinschaft Heil– und Pflegeanstalten (RAG) [27]. Spółka o nazwie Gemeinnützige Krankentransportgesellschaft (GEKRAT) zajmowała się transportem pacjentów do ośrodków zagłady [28]. Fundacja o nazwie Gemeinnützige Stiftung für Anstaltspflege zatrudniała osoby biorące udział w wykonaniu Akcji T4. Zajmowała się ona także sprzedażą biżuterii i złotych zębów należących do ofiar eutanazji, które zostały usunięte przed kremacją zwłok [29]. W kwietniu 1941 r. utworzono Wydział Rozliczeniowy Zakładów Zdrowotnych i Opiekuńczych (Zentralverrechnungsstelle Heil– und Pflegeanstalten). Do jego kompetencji zaliczały się wszelkie sprawy związane z finansami, w tym rozliczenia z osobami, które ponosiły wydatki na cele przeprowadzenia Akcji T4 [30].

Na potrzeby dokonywania zabójstw zostało przejętych sześć szpitali psychiatrycznych, w celu przeobrażenia ich w ośrodki zagłady [31]. Pierwszy z ośrodków utworzono w Grafeneck, kolejne w: Brandenburg, Bernburg, Hadamar. Ostatnie dwa ośrodki umiejscowiono w Hartheim i Sonnenstein. Do położonego na terytorium Austrii ośrodka w Hartheim przewożono pacjentów z zakładów

chen–Heil–und–Pflegeanstalt–Gugging.pdf) [stan z dn. 25.06.2020]; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 16; C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 4/2019, s. 185.

27 Szerzej: D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 17–18; M. Burlon, *Die „Euthanasie" an Kindern während des Nationalsozialismus in den zwei Hamburger Kinderfachabteilungen*, Hamburg 2009, s. 20 (https://ediss.sub.uni–hamburg.de/volltexte/2010/4578/pdf/Kindereuthanasie_Hamburg.pdf) [stan z dn. 24.06.2020]; R. Winau, Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens", dz. cyt., s. 374.

28 Szerzej: M. Burlon, *Die „Euthanasie" an Kindern während des Nationalsozialismus in den zwei Hamburger Kinderfachabteilungen*, dz. cyt., s. 20; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374; A. Burkhardt, *Das NS–Euthanasie–Unrecht vor den Schranken der Justiz*, dz. cyt., s. 97; P. P. Sandner, *Die „Euthanasie" — Akten im Bundesarchiv. Zur Geschichte eines lange verschollenen Bestandes*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", Heft 3/1999, s. 388.

29 D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten*, dz. cyt., s. 18.

30 R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 18. Na temat Wydziału Rozliczeniowego Zakładów Zdrowotnych i Opiekuńczych szerzej: A. Burkhardt, *Das NS–Euthanasie–Unrecht vor den Schranken der Justiz*, dz. cyt., s. 97 i n.

31 A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie. Eine kritische Betrachtung*, Berlin 2008, s. 44 (https://www.irrenoffensive.de/kontinuitaeten_zwangspsychiatrie.pdf) [stan z dn. 20.06.2020].

znajdujących się m.in. w zaanektowanej Czechosłowacji [32]. Utworzono także tzw. zakłady przejściowe (*Zwischenanstalten*), co miało na celu większe utajnienie masowych morderstw pacjentów poprzez zatarcie śladów faktycznych miejsc ich zagłady, a także umożliwienie sprawnej logistyki transportowania pacjentów do ośrodków zagłady [33].

W październiku 1939 r. Hitler zarządził, aby zakłady, w których znajdowali się pacjenci, dokonały ich ewidencji za pomocą formularzy, co miało na celu ustalenie kręgu potencjalnych ofiar eutanazji [34]. Formularze zostały przesłane do poszczególnych szpitali [35]. Rejestracją zostali objęci m.in. pacjenci, którzy cierpieli na pląsawicę Huntingtona, schizofrenię, zapalenie mózgu, epilepsję oraz osoby przebywające w zakładach co najmniej 5 lat [36]. W zakładach położonych na terenie zaanektowanej Austrii wypełnianiem formularzy nie zajmował się personel zakładów, lecz lekarze, którzy przyjeżdżali z Niemiec [37].

[32] Na temat ośrodków szerzej m.in.: H. Czech, *NS–Medizinverbrechen in der Heil — und Pflegeanstalt Gugging*, dz. cyt. s. 5; U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung. Das kulturelle Gedächtnis des nationalsozialistischen Behinderten — und Krankenmordes in Hadamar. Eine erinnerungssoziologische Studie*, Bad Heilbrunn 2008, s. 25; V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 5/2018, s. 191; S. Hördler, M. Rachbauer, F. Schwanninger, *Die Ermordung der „Unproduktiven" — Zwangsarbeiter als Opfer der NS–Euthanasie*, dz. cyt., s. 233.

[33] Por. G. Egger, *Ausgrenzen — Erfassen — Vernichten. Arme und Irre in Vorarlberg*, dz. cyt., s. 168; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374; U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung*, dz. cyt., s. 25. Na temat położenia i funkcji zakładów przejściowych szerzej: U. Hoffmann, D. Schulze, *„...wird heute in eine andere Anstalt verlegt": nationalsozialistische Zwangssterilisation und „Euthanasie" in der Landes–Heil — und Pflegeanstalt Bernburg — eine Dokumentation*, Dessau 1997, s. 34 i n.

[34] C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 186; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 18–19.

[35] V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, dz. cyt., s. 190; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374.

[36] Na temat kryteriów rejestracji pacjentów i treści formularzy szerzej: H. Czech, *NS–Medizinverbrechen in der Heil — und Pflegeanstalt Gugging*, dz. cyt., s. 4–5; V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, dz. cyt., s. 190; J. Tapfer, *Schloss Hartheim — von der Pflege— zur Tötungsanstalt*, dz. cyt., s. 229 i n.; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374; S. Mende, *Die Wiener Heil — und Pflegeanstalt Am Steinhof in der Zeit des NS–Regimes in Österreich*, dz. cyt., s. 6.

[37] H. Czech, *Von der „Aktion T4" zur „dezentralen Euthanasie". Die niederösterreichischen Heil — und Pflegeanstalten Gugging, Mauer–Öhling und Ybbs* [w:] *Fanatiker, Pflichterfüller, Widerständige. Reichsgaue Niederdonau*, Groß–Wien, Wien 2016, s. 223 (https://www.doew.at/cms/download/ddlje/jb2016_czech.pdf) [stan z dn. 23.06.2020]

Następnie formularze były przesyłane do Berlina. Komisja biegłych lekarzy (*Gutachterausschuß*) rozstrzygała na podstawie przesyłanych formularzy, którego pacjenta należy zamordować [38]. Decyzja o życiu lub śmierci pacjentów następowała jedynie przez zakreślenie w określonej rubryce znaku plusa lub minusa przez biegłych na podstawie danych zawartych w formularzu [39]. Formularze z zaznaczonym plusem były przekazywane spółce GEKRAT, jako podmiotowi odpowiedzialnemu za transport osób chorych do ośrodków zagłady [40]. Poszczególne szpitale, w których przebywali pacjenci, były także poinformowane o konieczności ich wydania celem dokonania transportu w inne miejsce [41].

Należy przy tym mieć na uwadze, że celem Akcji T4 nie była jedynie likwidacja pacjentów uznanych za nieuleczalnie chorych, w tym cierpiących na choroby psychiczne. H. Czech wskazuje, że najpóźniej w 1941 r. decydującym kryterium biurokratycznej selekcji ofiar stała się ocena możliwości wykonywania pracy, w tym w zakładzie, w którym przebywał pacjent, a nie sama kwestia choroby pacjenta. Zatem uzasadnienie przeprowadzenia Akcji T4 koniecznością eliminacji jedynie osób nieuleczalnie chorych mijało się z prawdą [42].

---

38 Na temat roli biegłych lekarzy szerzej m.in.: A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie*, dz. cyt., s. 44–45; S. D. Yada–Mc Neal, *Heim ins Reich — Hitlers willigste Österreicher*, Norderstedt 2018, s. 135, 137, 157; H. Czech, *Von der „Aktion T4" zur „dezentralen Euthanasie"*, dz. cyt., s. 223; V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, dz. cyt., s. 190–191; por.: C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 186; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374.

39 C. Jabloner, B. Bailer–Galanda, E. Blimlinger, G. Graf, R. Knight, L. Mikoletzky, B. Perz, R. Sandgruber, K. Stuhlpfarrer, A. Teichova, *Vermögensentzug während der NS–Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich. Forschungsbericht der Historikerkommission der Republik Österreich. Zusammenfassungen und Einschätzungen*, Wien 2003, s. 159; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt.

40 J. Tapfer, *Schloss Hartheim — von der Pflege— zur Tötungsanstalt*, dz. cyt., s. 230.

41 D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 19.

42 Szerzej: H. Czech, *Von der „Aktion T4" zur „dezentralen Euthanasie"*, dz. cyt., s., s. 224.

Uśmiercanie pacjentów rozpoczęło się w styczniu 1940 r.[43]. Ofiary były przewożone ze szpitali, w których przebywały do zakładów przejściowych[44]. Następnie pacjentów transportowano do ośrodków zagłady szarymi busami z zaciemnionymi szybami, które należały do GEKRAT, a także pociągami[45]. Listy transportowe pacjentów GEKRAT otrzymywała od organizacji Reichsarbeitsgemeinschaft Heil– und Pflegeanstalten[46]. Wraz z pacjentami do ośrodków trafiały zarówno ich akta osobowe, jak i historie choroby[47].

Po przetransportowaniu do ośrodków zagłady, pacjentów poddawano pobieżnym oględzinom lekarskim, aby ustalić, co mogłoby stać się w danym przypadku przyczyną naturalnej i nagłej śmierci. Lekarz wybierał tę przyczynę spośród około 70 potencjalnych przyczyn, decydując się zazwyczaj na infekcję, gdyż ona mogła przydarzyć się nagle i nieoczekiwanie[48].

Przed dokonaniem morderstw osób chorych, robiono im zdjęcia. Ofiary były zabijane w tym samym dniu, w którym dotarły do ośrodka zagłady[49]. Pacjentów doprowadzano do imitujących prysznice komór gazowych[50]. Celem uspokojenia

---

43 A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie*, dz. cyt., s. 45; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 19]; V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, dz. cyt., s. 191; C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 190.

44 D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 19; U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung*, dz. cyt., s. 25.

45 U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung*, dz. cyt., s. 25; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374; S. Hördler, M. Rachbauer, F. Schwanninger, *Die Ermordung der „Unproduktiven"*, dz. cyt., s. 234; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 17.

46 Por.: U. Hoffmann, D. Schulze, *„...wird heute in eine andere Anstalt verlegt"*, dz. cyt., s. 62; U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung*, dz. cyt., s. 25.

47 G. Hohendorf, M. Rotzoll, P. Richter, P. Fuchs, A. Hinz-Wessels, Chr. Mundt, W. U. Eckart, *NS-„Euthanasie" — Vom Wahn zur Wirklichkeit*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 41/2003, s. 2626.

48 U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung*, dz. cyt. s. 25.

49 Tamże.

50 A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie*, dz. cyt., s. 45; R. Winau, *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 374.

pacjentów, byli oni informowani, że czeka ich kąpiel[51]. Dokonywanie morderstw było kompetencją lekarzy, jednak czynili oni to dobrowolnie[52].

Po zamordowaniu ofiar, wyrywano im złote zęby i pobierano mózgi oraz inne organy na potrzeby badań naukowych. Zwłoki były kremowane[53]. Akta pacjentów trafiały do wydziałów administracyjnych ośrodków, gdzie przygotowywano zafałszowane dane, sugerujące zaistnienie naturalnych przyczyn śmierci[54]. Przygotowane informacje o przyczynach, miejscu i dacie zgonu przesyłano do rodzin ofiar w specjalnych listach, które zawierały wyrazy współczucia (*Trostbriefe*). Na żądanie rodzin wysyłano także odpisy korespondencji prowadzonej z instytucjami państwowymi, w tym z Urzędami do spraw Zdrowia[55].

Proceder masowych morderstw w ośrodkach zagłady osób uznanych za nieuleczalnie chore, w tym cierpiących na choroby psychiczne, był wśród społeczeństwa niemieckiego powszechnie znany od wiosny 1941 r.[56]. Nie spowodowało to jednak większych protestów ze strony Niemców. Dnia 24 sierpnia 1941 r. Hitler wstrzymał przeprowadzanie eutanazji w dotychczasowy sposób[57]. Przyczyniło się do tego w dużej mierze publiczne kazanie biskupa Clemensa

---

51 J. Tapfer, *Schloss Hartheim — von der Pflege— zur Tötungsanstalt*, dz. cyt., s. 231.

52 D. D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 16, 20; V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, dz. cyt., s. 186, 190; H.–W. Schmuhl, *Sozialsanitäres Großprojekt*, dz. cyt., s. 2226–2227.

53 U. George, *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung*, dz. cyt., s. 25; C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 186; C. Jabloner, B. Bailer–Galanda, E. Blimlinger, G. Graf, R. Knight, L. Mikoletzky, B. Perz, R. Sandgruber, K. Stuhlpfarrer, A. Teichova, *Vermögensentzug während der NS–Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich*, dz. cyt., s. 160.

54 G. Hohendorf, M. Rotzoll, P. Richter, P. Fuchs, A. Hinz-Wessels, Chr. Mundt, W. U. Eckart, *NS-„Euthanasie" — Vom Wahn zur Wirklichkeit*, dz. cyt., s. 2626; P. Sandner, *Die „Euthanasie" — Akten im Bundesarchiv*, dz. cyt., 394 i n.

55 Szerzej: A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie*, dz. cyt., s. 45; C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 186; G. Hohendorf, M. Rotzoll, P. Richter, P. Fuchs, A. Hinz-Wessels, Chr. Mundt, W. U. Eckart, *NS-„Euthanasie"*, dz. cyt., s. 2626; P. Sandner, *Die „Euthanasie"*, dz. cyt., s. 390.

56 A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie*, dz. cyt., s. 45.

57 Szerzej: S. Hördler, M. Rachbauer, F. Schwanninger, *Die Ermordung der „Unproduktiven" — Zwangsarbeiter als Opfer der NS–Euthanasie*, dz. cyt., s. 234; J. Tapfer, *Schloss Hartheim — von der Pflege— zur Tötungsanstalt*, dz. cyt., s. 235; S. D. Yada–Mc Neal, *Der Tod kam in Weiß: Hitlers mörderische Ärzte*, Norderstedt 2019, s. 186; H. A. Winkler, *Der lange Weg nach Westen, Zweiter Band, Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich" bis zur Wiedervereinigung*, München 2000, s. 84–85.

Augusta Grafa von Galena z 3 sierpnia 1941 r., w którym określił on wprost eutanazję mianem morderstwa [58].

W ramach Akcji T4 w ośrodkach zagłady od stycznia 1940 r. do sierpnia 1941 r. zostało zamordowanych około 70.000 osób [59]. W samym tylko ośrodku położonym w Hartheim zamordowano w tym czasie ponad 18.000 pacjentów [60]. Bez wsparcia ze strony niemieckich instytucji państwowych, Kancelaria Hitlera nie miałaby możliwości sprawnego dokonywania masowych zabójstw w ramach Akcji T4 [61].

Po zakończeniu Akcji T4 eutanazja osób chorych trwała nadal. Pacjenci byli uśmiercani, a miało to miejsce zazwyczaj w poszczególnych szpitalach i zakładach, w których oni przebywali [62]. Ośrodki zagłady w Bernburg i Sonnenstein funkcjonowały jednak do kwietnia 1943 r., a ośrodek w Hartheim aż do grudnia 1944 r. [63].

Należy przy tym podkreślić, że eutanazja osób chorych dokonywana po 24 sierpnia 1941 r. przynieść mogła znacznie więcej ofiar śmiertelnych niż Akcja T4. Pacjenci nie byli już centralnie ewidencjonowani i m.in. z tego powodu liczba ofiar nie jest możliwa do ustalenia nawet w przybliżeniu [64].

---

58 C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 186; D. A. Kroth, *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 23.

59 C. Goddemeier, *Erinnerungskultur unverzichtbar*, dz. cyt., s. 186; H. Czech, *Von der „Aktion T4"*, dz. cyt., s. 219; V. Renkenberger, *Der tötende Handgriff von Grafeneck*, dz. cyt., s. 191; G. Hohendorf, M. Rotzoll, P. Richter, P. Fuchs, A. Hinz-Wessels, Chr. Mundt, W. U. Eckart, *NS-„Euthanasie"*, dz. cyt., s. 2626.

60 Por. C. Jabloner, B. Bailer–Galanda, E. Blimlinger, G. Graf, R. Knight, L. Mikoletzky, B. Perz, R. Sandgruber, K. Stuhlpfarrer, A. Teichova, *Vermögensentzug während der NS–Zeit sowie Rückstellungen*, dz. cyt., s. 158.

61 H. Czech, *NS–Medizinverbrechen in der Heil — und Pflegeanstalt Gugging*, dz. cyt., s. 4; tenże, *Von der „Aktion T4" zur „dezentralen Euthanasie"*, dz. cyt., s. 222.

62 Szerzej: A. Halmi, *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie*, dz. cyt., s. 45.

63 Szerzej: U. Hoffmann, D. Schulze, *„...wird heute in eine andere Anstalt verlegt"*, dz. cyt., s. 24; G. Lehmkuhl, *Von der Verhütung zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, dz. cyt., s. 165–166; C. Jabloner, B. Bailer–Galanda, E. Blimlinger, G. Graf, R. Knight, L. Mikoletzky, B. Perz, R. Sandgruber, K. Stuhlpfarrer, A. Teichova, *Vermögensentzug während der NS–Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich*, dz. cyt., s.160; S. Hördler, M. Rachbauer, F. Schwanninger, *Die Ermordung der „Unproduktiven" — Zwangsarbeiter als Opfer der NS–Euthanasie*, dz. cyt., s. 238 i n.

64 Por. m.in. C. Jabloner, B. Bailer–Galanda, E. Blimlinger, G. Graf, R. Knight, L. Mikoletzky, B. Perz, R. Sandgruber, K. Stuhlpfarrer, A. Teichova, *Vermögensentzug während der NS–Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich*, dz. cyt., s. 160; M. Burlon, *Die „Euthanasie" an Kindern während des Nationalsozialismus in den zwei Hamburger Kinderfachabteilungen*, dz. cyt., s. 20–21, 25.

5. Eutanazja — kluczowe konteksty, dyskusja

Powyżej, w celu scharakteryzowania zachowania Niemców względem osób z zaburzeniami psychicznymi, wielokrotnie użyte zostało słowo eutanazja. Istnieje jednakże pewna nieścisłość w zakresie łączenia niemieckich zbrodniczych procederów z zabójstwem o charakterze automatycznym. Zakres tematyczny proponowanych tutaj analiz oraz refleksji uniemożliwia dokładne scharakteryzowanie czym jest eutanazja. Warto jednakże zwrócić uwagę na pewne istotne konteksty, które wyjaśnią pewien dysonans poznawczy, jaki pojawia się słysząc o eutanazji osób z zaburzeniami psychicznymi, jakiej dokonywano w nazistowskich Niemczech, tym bardziej iż, jak wskazano, proceder „zabójstwa z litości" był w III Rzeszy Niemieckiej zakazany.

Po raz pierwszy pojęcia eutanazji użył grecki komediopisarz Kratinos w V w. p.n.e. W jednej z jego komedii pojęcie to się pojawiło i odnosiło się do śmierci szybkiej i bezbolesnej. Utrata życia miała zatem być szybka, łatwa oraz wyzbyta cierpienia i bólu. Zwrot ten pojawia się także 300 lat przed narodzinami Chrystusa. Grecki autor Poseidippos w utworze *Myrmex* kierował do bogów prośbę o dobrą śmierć [65]. Wśród myślicieli, np. starożytnej Grecji, trwały spory dotyczące tego, kto jest aktywnym uczestnikiem działania zmierzającego ostatecznie do pojawienia się owej „dobrej śmierci". Np. Arystoteles uważał, że nowo narodzone dzieci „ułomne oraz niekształtne" należy uśmiercać, np. topić. Platon był zdania, że z powodów kontroli liczebności populacji oraz z racji schorzeń stwierdzonych u narodzonego dziecka, istnieje podstawa do odebrania życia. Działać miała tutaj jednak inna osoba, niż samo dziecko [66]. Filozof ten nauczał, że śmierć osoby ciężko chorej będzie znacznie lepszym rozwiązaniem dla społeczeństwa oraz pacjenta. Jego zdaniem, eliminując długotrwałe doświadczanie bólu, pozbawiany życia pacjent, doświadcza dobra [67]. Wartym zwrócenia uwagi jest pogląd wyrażony przez Sokratesa, który podkreślał, że to lekarz powinien podejmować decyzję o zaniechaniu leczenia chorego,

---

[65] W. Bołoz, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2006, s. 210; (gr. *euthanasía* — „dobra śmierć", „łatwa śmierć").

[66] J. M. Cooper, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide* [w:], *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, red. B. A. Brody, Dordrecht 1989, s. 11.

[67] Tamże, s. 11–14.

nawet wbrew jego woli [68]. Podobne poglądy nieustannie rezonują w dyskusjach dotyczących tzw. dobrej śmierci osób chorych, o czym szerzej będzie jeszcze mowa poniżej. W tym natomiast miejscu dostrzegamy, że już na samym początku podejmowanych przez ludzi dyskusji dotyczących eutanazji, pojawił się spór odnośnie jej rozumienia. Ciekawym w tym kontekście jest zwrócenie uwagi na sposób, w jaki polskie prawo charakteryzuje przestępstwo eutanazji.

Zgodnie z art. 150 polskiego kodeksu karnego: „§1. Kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5" [69]. Dostrzegamy w tym miejscu opis pewnego procesu. Z jednej strony mamy co najmniej dwóch uczestników zdarzenia. Osobę, która w jakiś sposób cierpi oraz osobę, która widząc owo cierpienie pozbawia ją życia. Z drugiej zaś perspektywy, zabójstwo to podyktowane może być wyrażonym przez cierpiącego żądaniem, bądź też współczuciem, jakie wywołuje np. tragiczne położenie osoby chorej. Nie ma tutaj zatem mowy o tzw. eutanazji biernej polegającej na niepodejmowaniu wobec chorego działań leczniczych. Zdaniem Justyny Zajdel, cechą charakteryzującą takie działanie jest prośba samego pacjenta, a motywacją lekarza je podejmującego musi być współczucie dla sytuacji chorego. Tutaj jednak — co paradoksalne — postępowanie medyka polega w swej istocie na niepodjęciu żadnych działań [70]. Powracając do rzeczywistości III Rzeszy Niemieckiej oraz zabójstw dokonywanych przez Niemców na pacjentach szpitali psychiatrycznych trudno nie doświadczać pewnego dysonansu pojęciowego. Lekarze pełniący np. służbę w SS oraz wykonujący ich polecenia żołnierze, nie podejmowali przecież swoich aktywności z racji prośby osoby chorej, jej żądania bądź też w wyniku doświadczenia współczucia dla np. osoby zaburzonej psychicznie długotrwale przebywającej w szpitalu. Ich celem była eliminacja grupy osób uważanych za gorsze [71]. Dlaczego zatem sformułowanie „eutanazja osób chorych psychicznie" jest pojęciem kojarzonym i wiązanym z ww. wojennymi zbrodniami? Dojść można do przekonania — i wsparciem są tu również powyższe uwagi dotyczące starożytnego podejścia do tematu eutanazji — że termin ten powiązany został

[68] J. Malczewski, *Eutanazja: z dziejów pojęcia*, „Diametros", 1/2004, s. 45.

[69] Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. — Kodeks karny (Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553), https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970880553/U/D19970553Lj.pdf [stan z dn. 28.12.2025].

[70] J. Zajdel, *Prawo w medycynie*, Łódź 2006, s. 221.

[71] J. Malczewski, *Eutanazja: z dziejów pojęcia*, dz. cyt., s. 35.

w szeroko pojętym dyskursie nie tyle z cechami i postawami osoby pozbawiającej życia, ile raczej z sytuacją, w której owo życie odbierane jest osobie chorej lub cierpiącej. To właśnie ból, cierpienie i choroba są tutaj bazą dla dalszych działań. W nazistowskich Niemczech były to oznaki i cechy charakteryzujące „podludzi". Dzisiaj cierpienie i ból osób chorej nadal stanowi podstawę do pozbawienia życia określonej osoby. Jak słusznie dostrzega ks. prof. Artur Katolo, elementy te definiują i uzasadniają pojawienie się wręcz — uznawanego przez niektórych — nowego prawa człowieka do odbierania życia pacjentowi [72]. Eutanazja stała się zatem synonimem działania, którego celem nadrzędnym jest pozbawienie chorego człowieka życia. Dalsze elementy, jak prośba z jego strony, współczucie, lub też uznawanie, że ktoś nie spełnia z powodu choroby określonego kryterium normalności, są nieistotne [73].

Przedstawione we wstępie zagadnienia dotyczące dokonywanych na terenie Holandii działań eutanazyjnych, powiązane zostały ze znanymi w historii zdarzeniami wprost odnoszącymi się do eksterminacji w okresie II wojny światowej osób chorych, w tym zwłaszcza chorych psychicznie. Z całą pewnością bezpośrednie powiązanie podobnych praktyk budzić może słuszne wątpliwości [74]. Nadużyciem byłoby bowiem uznanie, iż w Holandii dokonuje się na masowa skalę systemowej eliminacji ze społeczeństwa osób doświadczających szeroko pojętej niepełnosprawności, w tym także niepełnosprawności intelektualnej oraz psychicznej. Zapoznając się jednakże z prawno–medycznymi podstawami działania Niemców, a także z obecnie obowiązującymi zasadami, a nade wszystko głoszonym przez holenderskich medyków uzasadnieniem uśmiercania chorych pacjentów, dostrzec można wyraźne podobieństwa, zmuszające do dłuższej refleksji, którą warto zaproponować poniżej.

Wpierw należy dostrzec, że akceptacja eutanazji na terenie Holandii to proces, którego istotnym elementem było pojawienie się głośnych spraw sądowych, których bohaterami byli oskarżeni o „zabójstwo z litości" lekarze. Trzeba pamiętać, że w gronie tym byli również psychiatrzy. Należy tutaj przypomnieć

---

72 A. Katolo, *Eutanazja i eugenika. Doświadczenia hitlerowskie*, Gliwice 2012, s. 95.

73 W dalszej części opracowania wykorzystano materiały zebrane przez jednego z autorów w trakcie przygotowywania książki pt: *Bioetyka, między prawem, a pedagogiką*. (B. Kmieciak, M. Kowalski, *Bioetyka Między prawem a pedagogiką*, Kraków 2016).

74 Zob. szerzej: B. Kmieciak, *Prawno–psychiatryczne refleksje nad książką Artura Katolo: „Eugenika i eutanazja, doświadczenie hitlerowskie*, „Psychiatria i psychologia kliniczna", 3/2013, s. 197–201.

sprawę dr Gertrudy Postma. Lekarka ta podała swojej matce śmiertelną dawkę morfiny. Orzekający w tej sprawie Sąd w Leewandren dostrzegł winę lekarki. Jednocześnie zastosowano wobec wskazanej osoby nadzwyczajne złagodzenie kary. Dr Postma spędziła w więzieniu siedem dni. Już w latach 80. XX w. zbliżone spojrzenie na eutanazję wyraził Sąd Najwyższy Holandii, który w 1985 r. utrzymał w mocy uniewinniający wyrok, jaki wydał sąd w Alkmaar. Dotyczył on lekarza, którego oskarżono o zabójstwo swojej pacjentki. W opinii sądu, działanie to było uzasadnione z racji na długotrwały ból oraz cierpienie osoby chorej. Jak zaznaczono, stanu tego nie można było zlikwidować za pomocą środków farmaceutycznych. W Holandii istniało przez kolejne lata swoiste przyzwolenie na tego typu działania. Jednocześnie nie stworzono żadnej podstawy prawnej (ustawowej) legalizującej tego typu medyczne aktywności.

Sytuacja ta zaczęła się zmieniać, gdy lekarze zrzeszeni w Królewskim Towarzystwie Medycznym przygotowali standardy dotyczące skrócenia życia pacjenta. Grono to zwróciło uwagę, że eutanazję musi poprzedzać: trwałe żądanie śmierci, wyrażone, a także powtarzane, przez pacjenta doświadczającego cierpienia. Zgodnie z tym stanowiskiem, lekarz otrzymujący od osoby chorej dany komunikat musiał mieć przekonanie, że stan jego podopiecznego nie ulegnie pozytywnej zmianie. Jego obowiązkiem była w podobnej sytuacji konsultacja z innym specjalistą [75]. Przedstawione wówczas kryteria uległy rozszerzeniu. W 1990 r. Sąd Najwyższy Holandii wypowiadał się w tzw. „sprawie dra Chabota". Sędziowie orzekli wówczas, że uzasadnionym jest uniewinnienie lekarza, który wcześniej oskarżony został o przepisanie śmiertelnej dawki leków cierpiącej na depresje pacjentce. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, stworzona została w tym czasie linia orzecznicza, której istotnym elementem jest przekonanie, iż nie jest ważne źródło cierpienia pacjenta, ale jego doświadczany subiektywnie rozmiar. Podejście to stało się kluczowym elementem akceptacji eutanazji dokonywanej w stosunku do m.in. osób wskazujących na trwałe zmęczenie własnym życiem. Była to również *de facto* podstawa dla tłumaczenia przypadków eutanazji dokonywanych na osobach doświadczających zaburzeń psychicznych. W tym też kontekście znane są konkretne przypadki działań psychiatrów aktywnie uśmiercających swoich pacjentów. W 2000 r. obywatele Holandii usłyszeli o sprawie psychiatry „dra Sitoriusa". Lekarz ten oskarżony

[75] B. Wach, *Eutanazja w Europie*, „Głos dla życia", 4/2013, s. 16.

został o zabójstwo pacjenta. Działania tego medyka nie spełniały kryteriów eutanazji, jakie wówczas obowiązywały na terenie Niderlandów. Sąd zdecydował jednakże o odstąpieniu od wymierzenia kary. Uznano bowiem, że współczucie, jakim kierował się psychiatra, posiadało kluczowy element wpływający na ocenę jego działania, którego istotnymi motywami miało być złagodzenie cierpienia starszego mężczyzny, który wyznał, że jest zmęczony własnym życiem [76].

Należy nadmienić, że z perspektywy formalno–prawnej zmiana podejścia przez Holandię do problemu eutanazji nastąpiła w 2002 r. Weszły wówczas w życie ustawy: o trybie kontroli pozbawienia życia na życzenie i wspomaganego samobójstwa, o zmianie kodeksu karnego oraz ustawy o pochówku i kremacji, uchwalone 10 kwietnia 2001 r. Jak podkreśla Grzegorz Stefanowicz: „Ustawa ta znowelizowała treść przepisów art. 293 i 294 holenderskiego kodeksu karnego, wyłączając ich zastosowanie w przypadkach aktywnej eutanazji i pomocy w samobójstwie dokonanej przez lekarzy wobec pacjentów, pod warunkiem spełnienia określonych w niej przesłanek o charakterze materialnoprawnym oraz zastosowania przewidzianej w niej procedury" [77]. Autor ten dodaje, że „Kluczowy dla dokonanej zmiany jest ust. 2, dodany do art. 293 kodeksu karnego [78] o następującej treści: „Czyn wymieniony w ust. 1 nie jest karalny, jeżeli jest popełniony przez lekarza, który zastosował się do wymagań troskliwej staranności, wskazanych w art. 2 ustawy i zawiadomił o swym czynie municypalnego lekarza patologa zgodnie z art. 7 ust. 2 ustawy o chowaniu zmarłych". Identyczną konstrukcję zastosowano także w przepisie art. 294, postanawiając, że ust. 2 art. 293 odnosi się również do przestępstwa pomocy w samobójstwie uregulowanego z art. 294" [79].

Przedstawione tutaj podstawy prawne działania holenderskich lekarzy mają, co oczywiste, istotne znaczenie. Jak już jednak wspomniano, w przywołanym w tym miejscu kraju przez szereg lat nie istniały żadne formalne podstawy

[76] Tamże, s. 17.

[77] G. Stefanowicz, *Prawne aspekty eutanazji w Holandii*, „Opolskie Studia Administracyjno–Prawne", 14(2016)3, s. 244.

[78] „Osoba, która pozbawia życia innego człowieka na wyraźne, stanowcze jego życzenie, podlega karze więzienia do lat 12 lub karze grzywny piątej kategorii" — dodane przez Autorów.

[79] Mowa tutaj o przepisie zgodnie z którym „Osoba, która świadomie nakłania innego człowieka do popełnienia samobójstwa, podlega karze więzienia do lat 3 lub karze grzywny czwartej kategorii, jeżeli w następstwie tego dochodzi do samobójstwa". Cyt. za G. Stefanowicz, *Prawne aspekty eutanazji w Holandii*, dz. cyt., s. 243–244.

uśmiercania chorych osób. Zatem warto w tym miejscu odwołać się do opinii wyrażanych przez przedstawicielkę środowiska medycznego, w znacznej mierze akceptujące stosowanie na terenie Niderlandów praktyk eutanazyjnych. Zasadnym jest, aby te uwagi poddać krytycznej ocenie, bazującej przede wszystkim na spojrzeniu odmiennym, ukazywanym przez przedstawiciela środowiska polskich psychiatrów, dla których temat eutanazji osób doświadczających zaburzeń psychicznych stanowi nadal istotny wątek badawczy.

W pierwszym rzędzie należy oddać głos Suzanne van de Vathorst. Jest to holenderska badaczka (profesor — lekarz i filozof) od wielu lat zajmująca się analizą zjawiska eutanazji na terenie Niderlandów. Była członkiem Holenderskiego Komitetu ds. Eutanazji w latach 2008–2013. Obecnie prowadzi badania dotyczące oceny (m.in. dokonywanej przez lekarzy) holenderskiego prawa zezwalającego lekarzom na uśmiercenie pacjenta. Poniżej przedstawione zostaną wypowiedzi tej badaczki, jakie pojawiły się w obszernej rozmowie, jaką w 2016 r. przeprowadziła z nią Katarzyna Szaulińska z polskiego magazynu „Psychiatria — pismo dla praktyków". Wypowiedzi te w sposób bardzo dobitny przedstawiają poglądy dotyczące nie tylko eutanazji, ale także interesującego nas wątku uśmiercania pacjentów doświadczających zaburzeń psychicznych[80].

Już na początku rozmowy wspomniana badaczka zwraca uwagę, że 80–90% eutanazji oraz wspomaganych samobójstw realizują lekarze rodzinni. W odniesieniu do pacjentów doświadczających zaburzeń psychicznych prof. van de Vathorst podkreśla, że jest to najliczniejsza grupa osób, którym odmówiono realizacji wniosku. Analizując podstawy formalne działania, wspomniana lekarka zaznacza, że „Pacjent ponadto musi cierpieć bez perspektywy poprawy". W rozmowie tej pojawia się interesujący wątek. Z jednej bowiem strony, lekarka podkreśla konieczność pojawienia się drugiej opinii lekarza, będącej elementem umożliwiającym realizację procedury uśmiercającej pacjenta. Z drugiej natomiast perspektywy, przeprowadzająca wywiad, red. Szaulińska, zauważa: „Niedawno ukazał się artykuł opisujący 66 pacjentów psychiatrycznych, którzy zostali poddani eutanazji. W 24 z tych przypadków opinie lekarzy były sprzeczne, a eutanazję przeprowadzono mimo to". Van de Vathorst zwraca uwagę, że sprawy psychiatryczne są tutaj bardziej skomplikowane. Twierdzi, że sytuacji, gdy opinie są różne, jest mało, dodając, że najczęściej pojawia się wówczas

[80] K. Szaulińska, *Prawo do śmierci*, „Psychiatria — pismo dla praktyków", 13(2016)2, s. 10–13.

opinia kolejnego lekarza. Jednocześnie jednak chwilę później dodaje, że „istnieje kilka obszarów, które nadal wywołują ogromną dyskusję. Mówię o ludziach chorych psychicznie, chorych na demencję, dzieciach oraz grupie osób, które są bardzo stare i po prostu nie chcą już żyć, bo są zmęczone życiem". Cytowana badaczka dostrzega w tej grupie wzrost liczby eutanazji, dodając jednak, że jest on odzwierciedleniem zwiększającej się ogólnej liczby próśb o skrócenie życia.

Przywołana tutaj rozmowa jest nie tylko opisem rzeczywistości, jaka panuje na terenie Niderlandów. Oddaje ona w sposób niebudzący wątpliwości sposób pojmowania eutanazyjnej „misji" lekarza, która wyraża się w konkretnych wypowiedziach. W trakcie wywiadu red. Szaulińska zadaje pytanie w pewien sposób techniczne, dotyczące środków medycznych, jakie są wykorzystywane w procesie eutanazji pacjentów. Jej rozmówczyni odpowiada w następujący sposób: „Jeśli chodzi o iniekcję, to system jest dwuetapowy. Najpierw należy podać dużą dawkę tiopentalu. Gdy pacjent jest w głębokiej śpiączce, podaje się lek zwiotczający mięśnie. A jeśli chodzi o wspomagane samobójstwo, to pacjentowi po prostu daje się napój z pentobarbitalu i to wszystko". W żadnej mierze, nie można w tym miejscu podchodzić do wykazanych tutaj wypowiedzi w sposób wybiórczy. Użyty jednak przez van de Vathorst zwrot „i to wszystko" stanowi kwintesencję technicznego spojrzenia na proceder uśmiercania osób cierpiących somatycznie lub psychicznie. Znajduje to swoją kontynuację w kolejnych zwrotach badaczki, gdy zaznacza: „Jeśli chodzi o osoby z ciężką depresją, moją główną tezą jest to, że nie powinniśmy ich dyskryminować i twierdzić, że tak naprawdę nie cierpią" — jest to odpowiedź na pytanie dotyczące stosunku lekarki do eutanazji osób doświadczających zaburzeń psychicznych. Następnie dodaje odnosząc się do tej grupy pacjentów: „Oni również cierpią, ich życie jest złe. Szczególnie w przypadkach depresji, która istnieje np. 20 lat i nie ma perspektywy na poprawę […] Fakt, że będziesz w takim stanie w pewnym momencie, jest cierpieniem samym w sobie. Traci się godność". We wskazanych tutaj wypowiedziach postawiona zostaje teza wskazująca na konieczność stosowania eutanazji wobec osób doświadczających zaburzeń psychicznych, z racji na obawę o ich dyskryminację w chwili pojawienia się zakazu oraz przekonanie, że ich życie jest *de facto* złe i pozbawione godności, określając w innym miejscu ich mianem „beznadziejnych przypadków". Badaczka idąc dalej neguje argumenty sugerujące, że rezygnacja z życia pojawić się może jako efekt właśnie zaburzeń psychicznych, a praca nad zmianą podobnego stanu jawi się

jako mało realna. Jak dodaje cytowana lekarka: „uważam również, że możliwości interwencji psychospołecznych bywają przereklamowane. Utraty relacji społecznych nie da się rozwiązać tylko przez towarzystwo". Swoiste umniejszenie roli nauki w tym kontekście pojawia się również w innej wypowiedzi. Red. Szaulińska chciała dowiedzieć się, czy pacjenci z grupy psychiatrycznej mieli stwierdzoną demencję lub depresję. Jak czytamy w odpowiedzi przywoływanej profesor: „W większości mieli oba te zaburzenia. Jeśli ktoś jest naprawdę psychotyczny, trudno ocenić, czy życzenie śmierci jest dobrowolne. Jeśli mają nawracające epizody psychotyczne, a pomiędzy nimi myślą racjonalnie, to ich nie dyskwalifikuje jako zdolnych do wnioskowania o eutanazję. Ale nie sądzę, żeby ktokolwiek mógł utrzymywać, że w ostrej psychozie życzenie jest dobrowolne". Podobny opis ukazuje nam niezwykle płynną i ocenną w swej istocie, przyjętą przez lekarzy, podstawę działania. Po pierwsze, badaczka pominęła w swojej wypowiedzi pacjentów z demencją, u których możliwość wyrażenia świadomej zgody najczęściej jest w jakiejś mierze utrudniona ograniczonymi możliwościami intelektualnymi. Po drugie natomiast, obserwujemy sytuację, w której to opiekując się pacjentem mającym psychotyczne objawy (urojenia i omamy) postrzegany jest on pod kątem zdolności do formułowania racjonalnych wypowiedzi dotyczących chęci doświadczenia śmierci.

W ostatniej części prezentowanej tutaj rozmowy z czasopisma „Psychiatria — pismo dla praktyków", van de Vathorst zwraca uwagę na perspektywę lekarską omawianej tutaj eutanazyjnej tematyki. Badaczka wskazuje, że prawo holenderskie w omawianej tematyce mocno odnosi się do lekarza: to jego postępowanie jest badane przez odpowiednie organy, np. w Kanadzie pacjent wpierw sam jest wysłuchiwany przez organy państwowe w sytuacji chęci odebrania sobie życia przy pomocy eksperta medycznego. Jak sama jednak dostrzega: „Myślę, że dawniej przyjmowałam raczej perspektywę pacjenta, uważałam, że ma pełne prawo zadecydować o swoim życiu. Teraz myślę, że owszem, każdy ma prawo do decydowania o swoim życiu, ale jeśli to angażuje kogoś innego, czyli lekarza, to on też ma prawo do swojego zdania na ten temat". Jednocześnie jej obserwacje wskazują, że znaczna większość holenderskich lekarzy w pełni akceptuje praktyki uśmiercania pacjentów: „Myślę, że około 90 procent holenderskich lekarzy zgadza się z naszym prawem. Ale nie znaczy to, że są gotowi wykonywać eutanazję sami — ten odsetek jest mniejszy. Zależy to też od przypadku — im bardziej wątpliwy, tym lekarze są mniej chętni do wykonywania

eutanazji". Zdaniem wspomnianej tutaj profesor, ok. 70% lekarzy holenderskich wykonałoby eutanazję pacjenta w ostatnim stadium raka: „Są lekarze, którzy twierdzą, że jest to dla nich bardzo trudne, że nie śpią, dużo o tym myślą, wątpią". I są też tacy, którzy mówią: „Robię dobrą rzecz dla mojego pacjenta, więc cieszę się, że mogę pomóc w potrzebie". „Lekarze są różni, jak wszyscy ludzie" — dodaje Suzanne van de Vathorst.

Przywołane tutaj spojrzenie należy uzupełnić oddając głos również lekarzowi, którego spojrzenie na prawne oraz etyczne możliwości uśmiercania pacjenta jest diametralnie inne. Mowa tutaj o prof. Stanisławie Pużyńskim, który do tematu tego odniósł się szeroko w ostatniej książce napisanej przed śmiercią. Mowa o wydanej w 2015 r. publikacji pt. *Dylematy współczesnej psychiatrii: problemy kliniczne, etyczne i prawne*[81].

Przywołany w tym miejscu psychiatra zwraca uwagę przede wszystkim na pewne zjawisko. Jego zdaniem, akceptacja uśmiercania pacjentów przez lekarzy pojawia się najczęściej w wypowiedziach naukowców niebędących lekarzami. Dlatego właśnie badacz ten oraz klinicysta snując swoje refleksje dotyczące omawianej tematyki, odnosi się m.in. do ważnych dla niego (oraz zapewne dla istotnej grupy polskich lekarzy) wypowiedzi nestorów polskiej deontologii lekarskiej. Przypominając wypowiedzi Tadeusza Kielanowskiego z początku lat 60. XX w., przywołany tutaj psychiatra zwraca uwagę, że wśród polskich lekarzy istniało zawsze przekonanie o solidarnej krytyce działań eutanazyjnych. Wynikała ona nie tylko z określonych racji filozoficznych, ale także przekonania opartego na relacji, jaka istnieje między lekarzem, a pacjentem. Dopuszczenie możliwości uśmiercania pacjenta sprawia, iż lekarz przestaje być obiektem zaufania osoby chorej. Medyk w każdej bowiem chwili może pozbawić (z określonych powodów) swojego pacjenta życia. W kontekście tym padają ważne słowa:

> Ani wyobrażenie o tym, co jest dobrem człowieka, ani żadna ustawa nie dają lekarzowi prawa zadawania śmierci z litości, nawet jeśli chory o to prosi. Lekarz jest i musi pozostać obrońcą życia, a powierzający mu się człowiek musi wiedzieć, że lekarz zrobi wszystko, co jest w jego zawodowej i ludzkiej mocy, by mu życie ratować i przedłużyć[82].

---

81 S. Pużyński, *Dylematy współczesnej psychiatrii: problemy kliniczne, etyczne i prawne*, Warszawa 2015, s. 222–236.

82 T. Kielanowski, *Propedeutyka medycyny*, Warszawa 1961, s. 165.

Prezentowane przez Pużyńskiego cytaty w sposób jednoznaczny prezentują jego krytyczne nastawienie nie tylko do eutanazji, ale w szczególności do eutanazji osób doświadczających szeroko pojętych zaburzeń psychicznych. Zdaniem wskazanego tutaj psychiatry, zgoda na uśmiercanie przez lekarzy wskazanej tutaj grupy pacjentów, wyraźnie przywołuje wspomnienia czasów II wojny światowej oraz Akcji T4. Choć sam krytykuje używanie zwrotu eutanazja do zbrodniczych działań Niemców, to jednocześnie podnosi, że społeczeństwo oraz społeczność lekarzy powoli zapomina w niektórych krajach o istotnych zdarzeniach, które doprowadziły do cierpienia wielu osób. Przypomina, że wyniki badań psychiatrów holenderskich z początku drugiej dekady XXI w. wskazują, że ponad 60% z nich akceptuje możliwość uśmiercenia pacjenta z powodu doświadczanych przez niego zaburzeń i chorób psychicznych. Pużyński w swoich krytycznych refleksjach jednoznacznie wskazuje na naganny etycznie charakter tych działań. Jednocześnie jednak odnosi się do bliskich mu płaszczyzn klinicznych, uwzględniających również rzeczywistość prawną.

W pierwszym rzędzie lekarz ten przypomina, że zniechęcenie do życia stanowi jedną z głównych cech występujących u osób, które doświadczyły zaburzeń depresyjnych. Następnie Pużyński przypomina, że stany depresyjne wcześniej były diagnozowane u większości osób, które odebrały sobie następnie życie (wg części badań u nawet 90%). Innymi słowy, chęć odebrania sobie życia, pojawienie się myśli wskazujących na pragnienie „rezygnacji z życia" oraz wystąpienie zamachów samobójczych to elementy wprost powiązane z obrazem klinicznym części zaburzeń. Stanisław Pużyński zwraca w tym kontekście uwagę na dwa elementy. Po pierwsze, psychiatrzy rzadko, jego zdaniem, mają do czynienia z pacjentami terminalnie chorymi. Stąd też ich zdolności obiektywnej oceny poziomu cierpienia pacjenta są w kontekście jego somatycznych objawów istotnie ograniczone. Po drugie natomiast, zgoda na eutanazję pacjentów psychiatrycznych podważa fundamenty oraz cel działania lekarzy specjalizujących się w ochronie zdrowia psychicznego. Obecnie istnieje wiele coraz lepszych metod leczenia pacjentów, umożliwiających stabilizację ich nastroju. Leki nowej generacji działają nie tylko dłużej i skuteczniej, ale również mniejsze jest ryzyko pojawienia się niepożądanych objawów ubocznych. Po trzecie, jak podkreśla prof. Pużyński, niezwykle kontrowersyjnym jest stawianie tezy, zgodnie z którą pacjent doświadczający istotnych stanów depresyjnych, jest w pełni kompetentny do świadomego oraz swobodnego wyrażenia zgody

na działanie medyczne, którego celem będzie jego uśmiercenie. Po czwarte — bazując m. in. na przepisach polskiej ustawy o ochronie zdrowia psychicznego — możemy stwierdzić, że pojawienie się myśli samobójczych, pragnienie śmierci oraz zachowania autoagresywne to elementy, które winny uruchamiać proces działań pomocowych, mający na celu zabezpieczenie pacjenta przed nim samym. Zdaniem Pużyńskiego, całkowicie odmienne spojrzenie coraz wyraźniej dominujące u holenderskich i belgijskich psychiatrów, wynika ze szczególnego rodzaju infekcji psychicznej. Charakteryzuje ją proces przejmowania przez ekspertów udzielających pomocy od osób myślących o samobójstwie ich „suicydalnego obrazu myślenia o rzeczywistości".

Pużyński podsumowując swoje krytyczne refleksje na temat procederu eutanazji osób z zaburzeniami psychicznymi zwraca uwagę, że:

— pragnienie śmierci przez pacjentów psychiatrycznych bardzo często jest wprost powiązane ze stanem ich zdrowia psychicznego,
— ocena świadomego charakteru tych działań, bądź też wpływu na nie czynników psychopatologicznych, jest bardzo często niemożliwa do dokonania,
— pragnienie śmierci nie jest zjawiskiem stałym, jest powiązane z innymi czynnikami, a „nieuleczalność depresji" to termin nieprecyzyjny, bagatelizujący możliwości współczesnej farmakoterapii oraz psychoterapii,
— na decyzję o eutanazji wpływ mogą mieć nie tyle przekonania pacjenta, ile raczej wpływ opinii lekarza,
— „atrakcyjność" rozwiązania w postaci eutanazji np. osób w stanach depresyjnych oraz osób zmęczonych życiem wynika z coraz silniejszego kryzysu rodziny (samotności osób starszych) oraz kryzysu medycyny, która mając możliwość wydłużenia okresu życia człowieka, jednocześnie nie ma możliwości zniwelowania pewnej grupy ludzkich cierpień.

6. Podsumowanie

Przechodząc do podsumowania zaproponowanych refleksji oraz analiz, należy odnieść się do przedstawionych we wstępie pytań oraz wątpliwości.

Z całą pewnością w szeroko pojętym dyskursie utrwaliło się podejście wskazujące, że zbrodnicze działania Niemców wobec osób chorych psychicznie, w okresie II wojny światowej były eutanazją. Termin ten, jak zaznaczono powyżej,

przez lata był interpretowany w sposób wieloraki. W podobny sposób określane było dzieciobójstwo w czasach starożytnych, pozbawianie życia osób chorych, uśmiercanie pacjentów, którzy prosili o pomoc w skróceniu cierpienia. Eutanazja była — i wydaje się, że nadal jest — zwrotem, który łączy intencjonalne pozbawienie życia z sytuacją pacjenta, który jest nieuleczalnie chory, choć niektóre interpretacje wykraczają poza pojęcie choroby: przytoczony na początku przykład związany z autyzmem, który we współczesnej medycynie nie ma statusu choroby tylko zaburzenia neurorozwojowego. Warto zaznaczyć, że w tej samej kategorii zaburzeń klasyfikowana jest niepełnosprawność intelektualna. Aktualnie termin eutanazja przypisywany jest działaniom, które są efektem nie tylko np. dostrzegania bólu u drugiego człowieka, ale również wysłuchanie jego prośby o śmierć, której towarzyszy współczucie. Z całą pewnością u niemieckich narodowych socjalistów podobnych działań nie możemy dostrzec. Również intencja pozbawienia życia pacjentów szpitali psychiatrycznych daleka była od postawy pełnej empatii. Fundamentem podobnych aktywności było przekonanie o gorszej jakości życia osób, u których stwierdzono określoną niepełnosprawność psychiczną, bądź fizyczną (mowa była o tzw. życiu niegodnym życia — określenie, wielokrotnie pojawiające się w dyskursie historii pedagogiki specjalnej w kontekście praktyk eliminacyjnych). Wydaje się, że słowo eutanazja mylnie w tym kontekście używane jest jako synonim „uśmiercania pacjenta" najczęściej przez lekarza. Stąd też istniejące, także w czasach dzisiejszych, powiązania.

Z całą pewnością trudno ich nie dostrzec obserwując dynamikę zmian związanych z legalizacją eutanazji w kolejnych państwach, w tym zwłaszcza w Holandii. Wyrażone we wstępie obawy polskiego sądu, dotyczące przyszłości dziecka z zaburzeniami autystycznymi, mają o tyle uzasadnienie, iż obserwując zmiany społeczno–prawne w Niderlandach można mieć niepokój związany z bezpieczeństwem pacjentów szpitali psychiatrycznych oraz osób, które miały rozpoznaną chorobę/zaburzenie właśnie przez psychiatrę. Trzeba bowiem pamiętać, że pierwotnie uśmiercanie pacjentów dotyczyło w większości osób w stanach terminalnych, których cierpienie oraz ból były trudne do m.in. farmakologicznego opanowania. Dzisiaj dostrzegamy akceptację (skutkujących śmiercią chorego) interwencji medyków w stosunku do pacjentów: chorych/zaburzonych psychicznie, z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, uzależnionych, zmęczonych życiem itd. W czasach III Rzeszy Niemieckiej zabijanie pacjentów wprost związane było z dominującą ideologią „nadludzi".

W czasach obecnych rozszerzająca się zakresowo w niektórych krajach praktyka uśmiercania pacjentów oparta jest na przyjęciu stanowiska, zgodnie z którym utrata akceptowalnej przez pacjenta jakości życia uprawnia lekarza do zadania mu śmierci (także w formie aborcji eugenicznej). Działanie to, co paradoksalne i tragiczne, traktowane jest jako forma interwencji terapeutycznej, a więc leczniczej, szanującej prawa pacjenta — podejmowanej „dla jego dobra". Czy jednak lekarz odbierający życie osobie, którą się opiekuje i leczy, nadal jest lekarzem? Poruszając się w sferze niełatwych i zazwyczaj niejednoznacznych wyborów etycznych, odpowiedź wraz ze zgromadzonym materiałem faktograficznym pozostawiamy czytelnikom, dołączając jednak słowa Przysięgi Hipokratesa:

> Nikomu, nawet na żądanie, nie dam śmiercionośnej trucizny, ani nikomu nie będę jej doradzał, podobnie też nie dam nigdy niewieście środka poronnego. W czystości i niewinności zachowam życie swoje i sztukę swoją [83].

Bibliografia

Bauer F., *Justiz und NS–Verbrechen: Sammlung deutscher Strafurteile wegen nationalsozialistischer Tötungsverbrechen 1945–1966*, Amsterdam 1968.

Błeszyński J. J. *Analiza różnicująca wybranych zespołów zaburzeń autystycznych: zarys rewalidacji*, Toruń 2010.

Błeszyński J.J. *Autyzm a niepełnosprawność intelektualna i opóźnienie w rozwoju. Skala Oceny Zachowań Autystycznych*, Gdańsk 2011.

Bołoz W., *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2006.

Burkhardt A., *Das NS–Euthanasie–Unrecht vor den Schranken der Justiz: eine strafrechtliche Analyse*, Tübingen 2015.

Burlon M., *Die „Euthanasie" an Kindern während des Nationalsozialismus in den zwei Hamburger Kinderfachabteilungen*, Hamburg 2009. (https://ediss.sub.uni–hamburg.de/volltexte/2010/4578/pdf/Kindereuthanasie_Hamburg.pdf). [stan z dn. 24.06.2020].

Cooper J. M., *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, [w:] *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, red. B. A. Brody, Dordrecht 1989.

[83] *Przysięga Hipokratesa*, [w:] http://www.oil.org.pl/xml/oil/oil50/tematy/prawo_oil/hipokr [stan z dn. 10.05.2024].

Czech H. *NS–Medizinverbrechen in der Heil — und Pflegeanstalt Gugging. Hintergründe und historischer Kontext*, Klosterneuburg 2008 (http://www.menschenfolter.de/PDF/NS–Medizinverbrechen–Heil–und–Pflegeanstalt–Gugging.pdf) [stan z dn. 23.06.2020].

Czech H., *Von der „Aktion T4" zur „dezentralen Euthanasie". Die niederösterreichischen Heil — und Pflegeanstalten Gugging, Mauer–Öhling und Ybbs*, [w:] *Fanatiker, Pflichterfüller, Widerständige. Reichsgaue Niederdonau*, Groß–Wien, Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hrsg), Wien 2016 (https://www.doew.at/cms/download/ddlje/jb2016_czech.pdf) [stan z dn. 23.06.2020].

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, fifth edition (DSM–5), American Psychiatric Association, Arlington 2013.

Dzieci z zaburzeniami łączonymi: trudne ścieżki rozwoju, red. B. Winczura, Kraków 2012.

Egger G., *Ausgrenzen — Erfassen — Vernichten. Arme und Irre in Vorarlberg, Vorarlberger Autoren Gesellschaft*, Bregenz 1990.

George U., *Kollektive Erinnerung bei Menschen mit geistiger Behinderung. Das kulturelle Gedächtnis des nationalsozialistischen Behinderten — und Krankenmordes in Hadamar. Eine erinnerungssoziologische Studie*, Bad Heilbrunn 2008.

Goddemeier C., *Erinnerungskultur unverzichtbar*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 4/2019.

Halmi A., *Kontinuitäten der (Zwangs–)Psychiatrie. Eine kritische Betrachtung, Irrenoffensive*, Berlin 2008 (https://www.irrenoffensive.de/kontinuitaeten_zwangspsychiatrie.pdf) [stan z dn. 18.01.2026]

Hoffmann U, Schulze D., *„...wird heute in eine andere Anstalt verlegt": nationalsozialistische Zwangssterilisation und „Euthanasie" in der Landes–Heil — und Pflegeanstalt Bernburg — eine Dokumentation*, Regierungspräsidium Dessau, Dessau 1997.

Hohendorf G., Rotzoll M., Richter P., Fuchs P., Hinz-Wessels A., Mundt Chr., Eckart W. U., *NS–„Euthanasie" — Vom Wahn zur Wirklichkeit*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 41, Berlin 2003.

Hördler S., Rachbauer M., Schwanninger F., *Die Ermordung der „Unproduktiven" — Zwangsarbeiter als Opfer der NS–Euthanasie*, [w:] *Zwangsarbeit im Nationalsozialismus. Begleitband zur Ausstellung*, red. Hördler S., Knigge V., Lüttgenau R–G., Wagner J.–C., Wallstein, Göttingen 2016.

Jabloner C. Bailer–Galanda B., Blimlinger E., Graf G., Knight R., Mikoletzky L., Perz B., Sandgruber R., Stuhlpfarrer K., Teichova A., *Vermögensentzug während der NS–Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich*. Forschungsbericht der Historikerkommission der Republik Österreich. Zusammenfassungen und Einschätzungen, Wien 2003.

Katolo A., *Eutanazja i eugenika. Doświadczenia hitlerowskie*, Gliwice 2012.

Kielanowski T., *Propedeutyka medycyny*, Warszawa 1961.

Kmieciak B., Kowalski M., *Bioetyka. Między prawem a pedagogiką*, Kraków 2016.

Kmieciak B., *Prawno–psychiatryczne refleksje nad książką Artura Katolo: „Eugenika i eutanazja, doświadczenie hitlerowskie*, „Psychiatria i psychologia kliniczna", 3/2013.

Kroth D. A., *Untersuchungen zum Verlegungsverhalten der Nervenklinik München während des Zeitraumes der „Aktion T4"*, Dissertation, München 2010 (https://d–nb.info/1000694364/34) [stan z dn. 25.06.2020].

Lehmkuhl G., *Von der Verhütung zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens"*, „Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie", 50(2001)3.

Malczewski J., *Eutanazja: z dziejów pojęcia*, „Diametros", 1/2004.

Matz B. W., *Die Konstitutionstypologie von Ernst Kretschmer. Ein Beitrag zur Geschichte von Psychiatrie und Psychologie des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Med. Diss, 2000 (http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/diss/2003/fu–berlin/2002/205/) [stan z dn. 25.06.2020].

Mende S., *Die Wiener Heil — und Pflegeanstalt „Am Steinhof" im Nationalsozialismus*, Frankfurt–am–Main 2000.

Mende S., *Die Wiener Heil — und Pflegeanstalt Am Steinhof in der Zeit des NS–Regimes in Österreich*, [w:] *NS–Euthanasie in Wien*, red. E. Gabriel, W. Neugebauer Wien–Köln–Weimar 2000, http://gedenkstaettesteinhof.at/sites/default/files/Volltextarchiv/Wiener–Heil–und–Pflegeanstalt.pdf. [stan z dn. 23.06.2020].

Przysięga Hipokratesa, Okręgowa Izba Lekarska w Białymstoku. http://www.oil.org.pl/xml/oil/oil50/tematy/prawo_oil/hipokr [stan z dn. 10.05.2024].

Pużyński S., *Dylematy współczesnej psychiatrii: problemy kliniczne, etyczne i prawne*, Warszawa 2015.

Renkenberger V., Der tötende Handgriff von Grafeneck, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 5/2018.

Sandner P., *Die „Euthanasie" — Akten im Bundesarchiv. Zur Geschichte eines lange verschollenen Bestandes*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", Heft 3/1999.

Schmuhl H.–W., *Sozialsanitäres Großprojekt: Arzt am „Volkskörper"*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 45/2010.

Śmigiel R., Stembalska A., *Niepełnosprawność intelektualna uwarunkowana genetycznie — wybrane aspekty*, „Nowa Pediatria", 4/2007.

Stefanowicz G., *Prawne aspekty eutanazji w Holandii*, „Opolskie Studia Administracyjno–Prawne", 14(2016)3.

Stöckle T., Zacher E, Hagemann A., Esders S., *„Euthanasie" im NS–Staat: Grafeneck im Jahr 1940*, Stuttgart 2000.

Szaulińska K., *Prawo do śmierci*, „Psychiatria — pismo dla praktyków", 13(2016)2.

Tapfer J., *Schloss Hartheim — von der Pflege— zur Tötungsanstalt: Historischer Abriss und exemplarische Quellenarbeit mit Briefen von Angehörigen der Ermordeten*, „historia. scribere", 8/2016.

Wach B., *Eutanazja w Europie*, „Głos dla życia", 4/2013.

Winau R., *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens". Euthanasie — Wandlung eines Begriffes*, „Deutsches Ärzteblatt", Heft 7/1989.

Winkler H. A., *Der lange Weg nach Westen, Zweiter Band, Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich" bis zur Wiedervereinigung*, München 2000.

Wojteczek K., *60% zmarłych niemowląt to ofiary decyzji swych rodziców. Eutanazja dzieci zbiera krwawe żniwo m.in. w Belgii*, „Aleteia" [w:] https://pl.aleteia.org/2022/01/26/60–zmarlych–niemowlat–to–ofiary–decyzji–swych–rodzicow–eutanazja–dzieci–zbiera–krwawe–zniwo–m–in–w–belgii/ [stan z dn. 12.11.2022].

Yada–Mc Neal S. D., *Der Tod kam in Weiß: Hitlers mörderische Ärzte*, Norderstedt 2019.

Yada–Mc Neal S. D., *Heim ins Reich — Hitlers willigste Österreicher*, Norderstedt 2018.

Zajdel J., *Prawo w medycynie*, Łódź 2006.

Netografia

Uciekł z dziećmi ze Szwecji do Polski. Denis Lisow dziękuje za pomoc, „polskieradio24.pl" [w:] https://www.polskieradio24.pl/5/1222/Artykul/2396874,Uciekl–z–dziecmi–ze–Szwecji–do–Polski–De0nis–Lisow–dziekuje–za–pomoc [stan z dn. 28.01.2022].

Uciekli z Holandii do Polski z autystycznym synem. Wydano za nimi Europejski Nakaz Aresztowania, „Polsat", [w:] https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020–07–20/uciekli–z–holandii–do–polski–z–autystycznym–synem–wydano–za–nimi–europejski–nakaz–aresztowania [stan z dn. 28.01.2022].

Śmierć na życzenie również dla najmłodszych. Holenderski rząd zatwierdził plany zezwolenia na eutanazję dla dzieci w wieku 1–12 lat, „wPolityce.pl" [w:] https://wpolityce.pl/swiat/522308–holandia–zezwala–na–eutanazje–dzieci–w–wieku–1–12–lat [stan z dn. 28.01.2022].

Wykaz aktów prawnych i orzeczeń sądowych

Postanowienie SO w Warszawie, sygn. akt VIII Kop 180/20.

Ustawa z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego (Dz.U. 1994 nr 111 poz. 535).

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. — Kodeks karny (Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553).

Ustawa z dnia 1 kwietnia 2002 r. *Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*.

EUTHANASIA OF PEOPLE EXPERIENCING MENTAL DISORDERS: SELECTED HISTORICAL CONTEXTS, CONTEMPORARY SOCIO–LEGAL PERSPECTIVES AND CONCLUSIONS IN RELATION TO INTELLECTUAL DISABILITIES

Summary

The topic of euthanasia has become a permanent fixture in medical, legal, and social debates. Periodically, information emerges about individuals who have officially requested the end of their lives. These cases are often linked to specific circumstances. These include, for example, specific medical conditions that—causing the patient's suffering—motivated the request for euthanasia. Among similar conditions, mental disorders, broadly defined as such, deserve special attention. More and more countries are liberalizing their regulations, allowing people experiencing psychosis, intellectual disabilities, or other mental disorders to decide on their own hastened death. Information on similar issues is often compared with historical accounts of practices undertaken by Germans during the Third Reich. Are such associations justified? Can a person experiencing mental disorders consciously consent to such actions? Are these activities undertaken in accordance with human rights standards? Perhaps we are witnessing a new version of eugenic practices well–known from 20th–century history? This article aims to answer the questions posed here.

Keywords: *euthanasia, human rights, eugenics, disability, mental illness, special education.*

IRENEUSZ KAMIŃSKI[1]

TEOLOGICZNA WIZJA SEKTY (NOWEGO RUCHU RELIGIJNEGO) JAKO GRZECHU IDOLATRII (TRANSGRESJI PIERWSZEGO PRZYKAZANIA) WEDŁUG ALEKSANDRA POSACKIEGO[2]

1. Wprowadzenie w tematykę; 2. Punkt wyjścia koncepcji: idolatria, kontrinicjacja i samodeifikacja człowieka; 3. Obiektywizm naukowy — jako postulat w badaniu sekt i nowych ruchów religijnych; 4. Krytyka religioznawstwa i innych nauk szczegółowych (ograniczenia ich metod badawczych); 5. Konieczność badania światopoglądu — doktryn sekt; 6. Główne problemy badania sekt — płaszczyzny badawcze sekt; 7. Wymiary rozumienia sekt; 7.1. Wymiar antropologiczny; 7.2. Wymiar psychologiczno–społeczny; 7.3. Wymiar teologiczno–moralny; 8. Zróżnicowane podejście wobec odmiennych sekt — elementy dobra w sektach; 9. Podsumowanie

[1] Mgr Ireneusz Kamiński, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Teologiczny, Katedra Teologii Systematycznej, Pracownia Dokumentacji i Badań Alternatywnych Ruchów Religijnych i Parareligijnych, ORCID: 0000–0002–2331–4569; e–mail: irrreeek@tlen.pl.

[2] W artykule wykorzystano przetworzony fragment książki: Ireneusz Kamiński, *Współczesne teorie sekty i psychomanipulacji. Teoretyczne modele opisujące sekty, nowe ruchy religijne i psychomanipulacje w ujęciu wybranych autorów*, Toruń 2011, s. 23, 176–188; oraz część artykułu: I. Kamiński, *„Przebóstwienie" kontra transformacja człowieka w „boską samoświadomość". Soteriologia głównych nurtów chrześcijańskich a ezoteryczne samozbawienie w New Age,* [w:] *Ezoteryzm w Zachodniej kulturze*, red. R. T. Ptaszek, D. Sobieraj, Lublin 2013, s. 213–247.

Abstrakt

Jezuita A. Posacki zbudował nowatorski model sekt, który w pewnym sensie sprzeciwia się ich wizji socjologicznej, psychologicznej i religioznawczej. Uważa, że badacz ma prawo — a nawet obowiązek — demaskować sekty, gnozę, ezoteryzm, satanizm i niebezpieczne ideologie, które zwalczają chrześcijaństwo. Według jego autorskiego modelu, w sektach zachodzi: (1) błąd światopoglądu — fałszywy obraz świata i wzajemnych relacji Boga i człowieka; ale też (2) grzech bałwochwalstwa (idolatrii), który jest najpoważniejszym zagrożeniem dla człowieka i przyczyną jego destrukcji duchowej. Chrzest jest inicjacją chrześcijańską, natomiast późniejsze przyjmowanie innych, obcych inicjacji (wtajemniczeń) jest kontrinicjacją — wejściem w obcą przestrzeń mistyczną; jest grzechem bałwochwalstwa — idolatrii. Co jest jakby reaktywacją grzechu pierworodnego, czyli pierwotnego aktu pychy i utrwalenia upadłej duchowości. Idolatria jest najpoważniejszym, najcięższym grzechem, co powoduje prawdziwe spustoszenia psychoduchowe, a nawet doprowadza do późniejszych ingerencji demonicznych (np. opętań). Kontrinicjacja prowadzi do samoubóstwienia — kult Człowieka (antropolatria, czyli deifikacja człowieka: racjonalistyczny kultu Rozumu albo kult własnego „ja" — ideologia selfizmu), a także do deifikacji kosmosu — elementów stworzenia lub do deifikacji aniołów — demonów (demonolatria). A. Posacki podkreśla ograniczenia nauk szczegółowych, szczególnie ich redukcjonizmu metodologicznego (czasami ontologicznego), brak ich światopoglądowej neutralności, bazowanie na metodzie indukcyjnej, a wszystko powoduje przekraczanie przez te nauki swoich kompetencji (stając się ideologiami, albo quasi–religiami) i prowadzi do poważnych błędów poznawczych. Przy badaniu sekt nie wystarczą narzędzia, którymi dysponuje socjologia, religioznawstwo czy antropologia kulturowa. Dodaje, iż teologia to także nauka, a teologia, antropologia filozoficzna i filozofia to „nauki o duchu". Podkreśla także konieczność badania światopoglądów oraz wskazuje na istnienie w sektach elementów dobra.

Słowa kluczowe: *Aleksander Posacki, sekty, idolatria, inicjacja i kontrinicjacja, indukcja, deifikacja człowieka.*

1. Wprowadzenie w tematykę

Postęp w studiach nad sektami i nowymi ruchami religijnymi (dalej: nrr), dokonał się w ciągu ostatniego 50–lecia[3]. W Polsce tematyką tą zainteresowali się badacze, począwszy od lat 80. XX w. Badania nad sektami nie mają u nas zbyt długiej tradycji, lecz można sądzić, że proces ten będzie się rozwijał z niesłabnącym dynamizmem, w miarę wyjaśniania kolejnych problemów badawczych.

Początkowo ukazywały się w Polsce prace skupiające się na opisie i analizie pojedynczych, konkretnych ugrupowań religijnych zaliczanych do sekt[4] czy nrr (zdecydowana większość powstałej w tym zakresie literatury poświęcona była świadkom Jehowy). Najpierw były to próby dosyć powierzchowne, potem starano się podejmować bardziej dogłębną analizę konkretnych grup. Następnie pojawiła się specjalizacja przedmiotowa w przekrojowym badaniu niektórych kwestii sekt i dlatego powstało wiele studiów traktujących o sektach w wąskiej perspektywie danej dziedziny naukowej (np.: psychologia, socjologia, prawo, pedagogika). Tworzono również publikacje starające się charakteryzować tylko pewne pojedyncze, wyrywkowe problemy badawcze związane z sektami — pojawiły się szczegółowe prace poświęcone analizie jakiegoś jednego zagadnienia, dotyczącego tylko niewielkiego wycinka fenomenu sekt (poszczególne tematy prac, np.: definicje sekty, typologie sekt, przyczyny powstawania sekt, podatność na oddziaływanie sekt, werbunek do sekty, mechanizmy działania, szkodliwość itd.), analizowanego na przykładzie większej liczby konkretnych sekt. Jednak nadal istnieje dzisiaj żywa potrzeba — z wielu powodów — intensyfikacji badań naukowych nad zjawiskami religijnymi, bowiem świat staje się coraz bardziej pluralistyczny, także w zakresie religii i sekt[5].

---

[3] I. Kamiński, *Sekty i alternatywne ruchy religijne. Stan wiedzy — próba systematyzacji*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2021, t. 12, nr 4, s. 18–40.

[4] Na ten temat także: M. Pytlak, *Rozpoznać sektę. Kryteriologia sekt*, Lublin 2002; tenże, *Rozpoznać sektę*, Radom 2005, s. 11–12.

[5] I. Kamiński, *Wprowadzenie do zagadnienia sekt i alternatywnych ruchów religijnych (etymologia; etiologia; teoretyczne opisy: źródła, definicje, klasyfikacje, modele i ich typologie; skala; konsekwencje; profilaktyka, terapia i ruch pomocowy),* [w:] *Sekty i nowe ruchy religijne — wolność czy zniewolenie? Zagadnienia interdyscyplinarne*, red. I. Kamiński, P. Chrzczonowicz, Toruń 2012, s. 13–55; I. Kamiński, *Perspektywy badań nad sektami i nowymi ruchami religijnymi (sektoznawstwo/sektologia i teoria sekty),* [w:] *Sekty. Społeczne i prawno–polityczne aspekty zjawiska. Zbiór studiów*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Olsztyn 2009, s. 14–35; I. Kamiński, *Badania nad sektami i nowymi rucha-*

Obecnie w literaturze polskojęzycznej można napotkać co najmniej kilkadziesiąt poważnych prób stworzenia pewnych całościowych modeli (systemów teorii) funkcjonowania sekty i psychomanipulacji tam występującej lub ograniczających się do wybranych elementów tych zjawisk.

Z punktu widzenia katolickiej teologii religii, pewnym nowatorskim, teoretycznym ujęciem zagadnienia sekt i nrr jest koncepcja, którą zbudował Aleksander Posacki.

Ks. dr hab. A. Posacki SJ (ur. 1957) to filozof, teolog, wykładowca akademicki, publicysta, rekolekcjonista, duszpasterz, znawca demonologii, historii mistyki, okultyzmu, ezoteryzmu, nowych ruchów religijnych (sekt). Studiował w Krakowie (filozofia), Warszawie (teologia) i w Rzymie (filozofia, teologia, duchowość chrześcijańskiego Wschodu, antropologia mistyki, parapsychologia, demonologia). Prowadził badania we Włoszech, USA i w Rosji, a także w Kazachstanie. Konsultant egzorcystów katolickich w Polsce i za granicą. Jest uznanym ekspertem klasy międzynarodowej, wykładowcą np. na Międzynarodowych Zjazdach Egzorcystów w Częstochowie, Niemczech i we Włoszech. Uczestnik konferencji naukowych m.in. poświęconych nowym ruchom religijnym (sektom) czy też problemom z nimi związanym (np. psychomanipulacji) lub innym formom światopoglądowym i duchowym (mistyka, duchowość, ezoteryzm, okultyzm, demonologia). Jest autorem wielu książek i artkułów (tłumaczonych m.in. na język angielski, hiszpański, niemiecki, włoski, francuski, rosyjski czeski i litewski) i ponad 100 artykułów–haseł w *Encyklopedii Białych Plam* oraz kilkudziesięciu innych artykułów naukowych, które znalazły się w publikacjach zbiorowych czy czasopismach naukowych. Jest też redaktorem naukowym wielu książek tłumaczonych na język polski (głównie z języka włoskiego, francuskiego i niemieckiego) oraz autorem naukowych wstępów, do polskiej edycji tychże pozycji. Prowadził wykłady na licznych uniwersytetach w Polsce (m.in. na KUL–u). Wykładał też w seminariach duchownych, dawał konferencje w kościołach i prowadził sesje duszpasterskie w ośrodkach duchowości oraz sesje formacyjne dla księży i sióstr zakonnych. Prowadził też wielokrotnie rekolekcje dla osób duchownych i świeckich — w Polsce i za granicą (Niemcy, USA). Publikuje tak-

mi religijnymi. Statystyka, literatura i inne źródła wiedzy o sektach, [w:] *Sekty. Obrona czy tolerancja? Zagadnienia społeczno–prawne*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Toruń–Olsztyn 2008, s. 9–19.

że w dziennikach i czasopismach popularnych (głównie katolickich), udziela wywiadów, występuje w radiu i telewizji.

Swoją teologiczną koncepcję nrr/sekt wyłożył w kilkunastu artykułach i książkach [6]. Dużo miejsca poświęcił krytyce pewnych założeń i metod badawczych religioznawstwa, socjologii, psychologii, antropologii kulturowej w zakresie badania sekt i nrr. Zwraca także uwagę na kwestie, dotyczące powagi zła, grzechu, idolatrii, fałszywych inicjacji (kontrinicjacji), samodeifikacji człowieka, ale także wagi badania światopoglądów, czyli także doktryn sekt. Dodatkowo wskazuje na konieczność analizy historii i filozofii idei, co także dotyczy etiologii wierzeń sekt. Zazwyczaj zamiast skupiać się na kwestiach socjologiczno–ilościowych (co jest charakterystyczne dla metod empirycznych, praktykowanych w religioznawstwie), koncentruje się na znacznie bardziej istotnej tematyce światopoglądowej, podejmowanej jednak w sposób krytyczny i polemiczny [7].

[6] Np.: A. Posacki, *Sekty — zagrożeniem i wyzwaniem. Pytania i odpowiedzi. Sekty z punktu widzenia zagrożeń światopoglądowo–duchowym*, Częstochowa 2004; A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996; A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzm. Podstawy chrześcijańskiej walki duchowej*, Kraków 1997; A. Posacki, *Dlaczego sekta?*, „List" 1996, nr 2, s. 4–5; A. Posacki, *O. Aleksander Posacki odpowiada. Jak pomóc ludziom, którzy weszli do sekt?*, „Biuletyn. Gdańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach" 1996, nr 2, s. 8–9; A. Posacki, *Sekty biblijne (pseudochrześcijańskie)*, „List" 1996, nr 2, s. 6; S. Pyszka, W. Dzieża, A. Posacki, *Katolik wobec sekt*, Kraków 1997; A. Posacki, *Sekty, nowe ruchy religijne, psychokulty — geneza, definicje, typologia*, [w:] *Sekty, sekty…*, red. M. Renkielska, Kielce 1997, s. 7–31; A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002; A. Posacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, Kraków 2000; A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, Radom 2009, t. I i II.

[7] A. Posacki jednak — obok prezentowanej w niniejszym artykule koncepcji sekty (nrr), która jest wynikiem dokonania pewnej szerokiej i pogłębionej metaanalizy zjawiska sekt i nrr w oparciu o teologię i filozofię — zajmuje się także prezentacją i analizą poszczególnych ugrupowań o cechach sekt w wielu artykułach, np.: A. Posacki, *Sekta Wissariona — „Kościół Ostatniego Testamentu" a sekta „Białego Bractwa"*, [w:] *Alternatywne światy zagubienia. Religie, ideologie, kulty i New Age*. Tom V. *Quasi–religie Wschodu i Zachodu*, red. I. Kamiński, J. Perszon, J. Kulwicka–Kamińska, Toruń 2015, s. 49–64; A. Posacki, *Ruch Iwanowców w Rosji — czyli uzdrowienie jako zbawienie. Ocena zjawiska pomiędzy religioznawstwem, teologią a antropologią kulturową*, [w:] *Alternatywne światy zagubienia. Religie, ideologie, kulty i New Age*. Tom V. *Quasi–religie Wschodu i Zachodu*, red. I. Kamiński, J. Perszon, J. Kulwicka–Kamińska, Toruń 2015, s. 35–47; A. Posacki, *Scjentologia*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009, s. 273–277; A. Posacki, *Teozofia*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom II, Radom 2009, s. 311–316; A. Posacki, *Wiccanizm*, [w:] *Encyklopedia „białych plam"*, red. H. Kiereś, Radom 2008, s. 66–68.

Jego autorską koncepcję sekt/nrr przedstawimy w następującym schemacie:

(1) punkt wyjścia koncepcji: idolatria, kontrinicjacja i samodeifikacja człowieka
(2) obiektywizm naukowy — jako postulat w badaniu sekt i nrr,
(3) krytyka religioznawstwa i innych nauk szczegółowych oraz ograniczeń ich metod badawczych,
(4) konieczność badania światopoglądu — doktryn sekt,
(5) główne problemy badania sekt — płaszczyzny badawcze sekt,
(6) rozumienie sekt, czyli wymiary: antropologiczny, psychologiczno–społeczny i teologiczno–moralny,
(7) zróżnicowane podejście wobec odmiennych sekt — elementy dobra w sektach,
(8) podsumowanie.

Zanim jednak przejdziemy do prezentacji teoretycznego modelu opisującego sekty/nrr, według A. Posackiego, może warto wspomnieć, że ów autor zajmował się także badaniem, analizą i opisem innych fenomenów, częściowo pokrewnych sektom i związanych z duchowością. Jako jeden z pierwszych lub pierwszy w Polsce poddał krytyce — z punktu widzenia zagrożeń duchowych — takie fenomeny jak: NDE (*near–death experiences*, czyli doświadczenia bliskie śmierci), kinezjologię edukacyjną, metodę Hellingera, metodę uzdrawiania reiki, metodę Silvy, NLP, hipnozę, parapsychologię czy rozmaite koncepcje psychologii *New Age*, albo inne pseudoduchowości[8]. Jego ujęcie tych i innych tematów było nowatorskie, priorytetowe w czasie i czasami ekskluzywne, bowiem nikt inny nie poruszał tych wątków, tak aby ostrzegać chrześcijan przed zgubnością tych praktyk. Wszystko to stanowi ważny wkład w katolicką apologetykę ostatnich lat w Polsce oraz w naukę w ogóle.

[8] Czytelników odsyłamy do ponad 100 artykułów–haseł w 20 tomach *Encyklopedii Białych Plam (Encyklopedia „białych plam"*, Radom 2000–2008, red. H. Kiereś) oraz do wielu książek i artykułów autorstwa A. Posackiego.

2. Punkt wyjścia koncepcji: idolatria, kontrinicjacja i samodeifikacja człowieka

Definicja sekty — jest nią organizacja, która zawłaszcza ludzką wolność ducha i wolność umysłu, a są to płaszczyzny w człowieku, które wymagają bezwzględnego poszanowania. To zawłaszczenie przejawia się w formie manipulacji, która dokonuje się na gruncie:

(1) intelektualnym oraz
(2) uczuciowym
oraz na poziomie
(1) duchowym i
(2) psychofizycznym.

Każda sekta posiada swój światopogląd, czyli całościowy obraz świata — odzwierciedlający stosunek jednocześnie do Boga, człowieka, kosmosu — dzięki któremu na gruncie intelektualnym dochodzi do m a n i p u l a c j i s u m i e n i e m, czyli najwyższej wartości, jaką posiada człowiek, i która jest „głosem Boga".

M a n i p u l a c j a n a g r u n c i e e m o c j i przebiega w ramach „dynamiki grupy". Na czele sekty stoi guru, lider — najwyższy autorytet. Członkowie sekty posyłani są do pracy dla dobra sekty na zasadzie niewolniczego, ślepego posłuszeństwa, które jest motywowane (1) autorytetem guru oraz samej (2) doktryny sekty, którą reprezentuje. Ma tu miejsce „koncepcja jedynej drogi", czyli zamknięcie na myślenie i myślenie zniewolone. W przypadku „myślenia zniewolonego" dochodzi czasem do „grzechu przeciwko Duchowi Św." lub przynajmniej manipulacji sferą *sacrum*.

M a n i p u l a c j a *s a c r u m* to istota magii, a dotyczy ona Boga i człowieka, jego sumienia, jego duszy, które są świętą tajemnicą: „głosem Boga", „obrazem Boga". Na gruncie tzw. sekt biblijnych dochodzi do manipulacji *Biblią*, w której Bóg objawia człowiekowi swoją Świętą Wolę. Manipulacja *sacrum* w tych sektach przybiera postać reinterpretacji *Biblii*. Guru albo założyciel sekty nagina treści zawarte w *Biblii* do swego światopoglądu i nadaje im charakter kultu, a czczeni religijnie mogą być aniołowie, lub inne duchy, a nawet sam guru, który uważany jest za kogoś nieomylnego, doskonałego, zajmującego miejsce Boga, a czasami uchodzi wprost za Boga. Jeśli tak właśnie jest to, nie jest to tylko:

(1) błąd światopoglądu, który oznacza fałszywy obraz świata i wzajemnych relacji Boga i człowieka, ale jest to

(2) grzech bałwochwalstwa (idolatrii), który jest najpoważniejszym zagrożeniem dla człowieka i przyczyną jego destrukcji duchowej. Tak więc manipulowanie *Biblią* jest niebezpieczne dla zbawienia! Sama zaś *Biblia* jest historią grzechu idolatrii (Xavier Léon–Dufour)[9].

A. Posacki pyta: dlaczego zagrożenia duchowe w sektach nie są zawsze doceniane? Okazuje się, że w badaniach socjologicznych czy psychologicznych niechętnie używa się takich pojęć jak: 'sumienie', czy 'duch', bo są one niewygodne i wychodzą zresztą poza kompetencje tych nauk. Dlatego też nauki te mówią np. o destrukcji psychicznej, psychofizycznej, o przemocy, zniewoleniu. (1) Teologia czy antropologia chrześcijańska ma inny punkt widzenia i interpretacji sekt, (2) niż socjologia, psychologia, czy antropologia świecka, które patrzą na problem sekt z punktu widzenia nauk laickich, humanistycznych, czyli czysto ludzkich. Z takiej wizji sekt korzysta policja, sądy, urzędy państwowe, które na sekty patrzą wyłącznie z pozycji humanistycznych. Wizja teologiczna sekt, do której odwołują się chrześcijanie, ujmuje problem głębiej, dlatego może uchronić człowieka ochrzczonego przed manipulacją sumieniem, duchem czy duszą.

Chrzest chrześcijański jest inicjacją chrześcijańską a złamanie, lekceważenie tego sakramentu jest grzechem bałwochwalstwa[10]. Obca, zewnętrzna religijna inicjacja (wtajemniczenie) dokonana przez chrześcijanina, grozi grzechem bałwochwalstwa. Jest możliwą i niebezpieczną duchowo kontrinicjacją. Chrześcijanin, będąc ochrzczony reprezentuje pewną własną duchowość i wierzenia, których nie powinien mieszać z innymi, obcymi. Chrześcijan nie może przyjmować innych, obcych inicjacji religijnych, ponieważ jest człowiekiem ochrzczonym (zainicjowanym w Chrystusie), który przyjął już wcześniej własną inicjację duchową, która włączyła go w pewien duchowy świat, w określoną przestrzeń mistyczną. Posiada ona charakter rodzimy dla niego i jest tożsama z kulturą europejską. Chrześcijanin nie ma prawa przyjmować obcych, często wrogich mu inicjacji — powinien stanowczo unikać kontrinicjacji[11].

---

[9] Por. *Słownik teologii biblijnej,* red. X. Léon–Dufour, tłum. K. Romaniuk. Poznań 1994.

[10] Przed lekceważeniem sakramentu Chrztu przestrzegał np. św. Ludwig Grignon de Monfort.

[11] A. Posacki, *Wstęp teologiczny*, [w] G. A. Mather, L. A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, Warszawa 2006, s. 20.

Kontrinicjacja[12] jest wejściem na duchową drogę sprzeciwiającą się chrześcijaństwu. Jest utwierdzeniem odejścia od Boga jako samozamknięcie, przy jednoczesnym otwarciu się na „pomoc" spirytystyczno–demoniczną, co jest obecną praktyką u niektórych kultów i sekt. Z teologicznego punktu widzenia rodzi się pytanie, czy takie kontrinicjacje nie stanowią zwykłego samoubóstwienia, autodeifikacji, samowyniesienia — jakby reaktywacją grzechu pierworodnego, czyli pierwotnego aktu pychy i utrwalenia (a nawet rozwijania) upadłej duchowości[13].

Grzech bałwochwalstwa — idolatrii, czyli złamanie I przykazania *Dekalogu* uważne jest za najpoważniejszy, najcięższy grzech (Wj 34,16; Pwt 6,14–15; Mt 22,37 i n.). Idolatria powoduje — szczególnie u chrześcijan — prawdziwe spustoszenia psychoduchowe, a nawet doprowadza do późniejszych (możliwych) ingerencji demonicznych, na które bezpośrednio otwiera właśnie grzech idolatrii. Zupełnie podobnie twierdzi słynny teolog Paul Tillich:

> Poczucie jakby zabobonnego lęku w stosunku do sekty ma w sobie dlatego coś uzasadnionego, ponieważ tam, gdzie pewna odrębność życia rości sobie pretensje do bezwarunkowości, przypisuje sobie walor absolutny, mamy zawsze do czynienia z czymś demonicznym[14].

W ten sposób Tillich łączy idolatrię z następstwami demonicznymi, co potwierdzają w praktyce egzorcyści wszystkich wyznań chrześcijańskich[15].

Warto tu dodać, iż według opinii A. Posackiego — rodzice i pedagodzy często nie doceniają inicjacyjnej roli symboli nie tylko satanistycznych, ale także okultystycznych, sprawiających wrażenie neutralnych czy nawet pozytywnych, bo znanych z historii religioznawstwa, kultury czy też ze zwykłej poetyki ulicy. Istnieją symbole inicjacyjne, a właściwie znaki zachęcania dawane światu ciemności, będące znakiem zaproszenia, na które nie trzeba zbytnio czekać i o które nie trzeba zbytnio zabiegać. Szatan ochoczo przybywa do świata ludzi, zapra-

---

12 Zob. więcej: A. Posacki, *Inicjacja*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009, s. 318–327.

13 A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno–teologiczne i praktyczno–duszpasterskie*, Radom 2009, s. 35, 38.

14 P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 238.

15 A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005, s. 78.

szany przez tych ostatnich. Zresztą wkracza w życie, psychikę i rzeczywistość człowieka nawet nie proszony.

Do tego musimy być świadomi faktu bombardowania nas nieustannie (i wbrew naszej woli) symbolami i znakami, które mogą oznaczać inicjacyjne zaproszenie do satanistycznego świata [16]. Banalizujące, relatywizujące i płaskie wypowiedzi psychologów często przyczyniły się do tego rodzaju uwikłań kończących się tragedią jednostek i rodzin. Arbitralna i arogancka ślepota na ontologiczno–teologiczny wymiar satanizmu przyczynia się w skali społecznej do propagowania go w sposób masowy, chociaż ukryty [17].

Te bardzo istotne kwestie umykają optyce wszelkiego rodzaju humanistów, jednak Kościół chrześcijański szanuje świecki punkt widzenia na problem sekt, uważając, że jest on słuszny, ale dodaje, iż chrześcijański punkt widzenia powinien również być brany pod uwagę, także przez świeckich humanistów. To bardziej całościowe spojrzenie na problem sekt oznacza nie tylko porozumienie badaczy chrześcijańskich z świeckimi, ale oznacza też skuteczniejszą pomoc osobom uwikłanym w ten problem.

Ukrywanie prawdy w sekcie ma swoje przyczyny. „Prawda" w sekcie, wymyślona albo reprezentowana przez poglądy guru, jest utajniana i nie wydostaje się na zewnątrz, a to nadaje każdej sekcie charakter e z o t e r y c z n y. Guru nie ujawnia swojej prawdy, ponieważ — jak można przypuszczać — boi się poddać swoją doktrynę weryfikacji osób, które są poza sektą.

Destrukcja w sektach ma charakter psychiczny, a często też fizyczny. Jednak przemoc psychiczna, czyli przemoc nad umysłem, zniewolenie umysłu łączy się z manipulacją duchem czy sumieniem. Laickie interpretacje zwracają uwagę na skutek, jakim jest destrukcja psychiczna, przemiana osobowości, która sprawia wrażenie osobowości niezdrowej, chorej i zamkniętej. Jednakże groźniejsze zagrożenie stanowią te czynniki duchowe, które wynikają z rozeznania duchowego. Chodzi tu o sprawę sumienia, manipulowania sumieniem, problem inicjacji chrzcielnej, problem g r z e c h u b a ł w o c h w a l s t w a czy problem herezji, czyli złej, błędnej doktryny. Np. w sektach biblijnych Chrystus jest szano-

[16] Podobny tok myślenia ujawnia P. Tillich, gdy pisze, że symbol, który „coś, co uwarunkowane podnosi do rangi Nieuwarunkowanego, nie jest wprawdzie fałszywy, ale jest demoniczny", por. tamże, s. 175.

[17] A. Posacki, *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, Kraków 2002, s. 17–18, 21, 22.

wany, doceniany, ale nie uważa się go za Boga albo za jedynego Boga. Zazwyczaj ktoś inny jest uważany tam za Boga, a to jest niebezpieczne i wchodzi nie tylko w obszar manipulacji rozumianej psychologicznie, ale po prostu w obszar grzechu bałwochwalstwa, który jest także niebezpieczny dla zdrowia psychicznego.

W różnych sektach — podobnie jak w starożytnej gnozie — pojawiają się czasami dwie skrajne drogi:

(1) ascetyczna — przypomina starą gnozę, która zachęcała do ascezy, postów, do wyrzeczenia się ciała i

(2) droga libertyńska — hołduj ciału, używaj, wchodź w doświadczenie cielesne, seksualne.

Obie drogi mają rzekomo prowadzić do Boga. Istnieją sekty, które myślą libertyńsko lub ascetycznie, dlatego dopasowują się do różnego rodzaju skłonności człowieka, zarówno liberalnych, jak i idealistycznych.

Nowe ruchy magiczne, inspirowane starą gnozą i dawną ezoteryką, ewoluują w kierunku satanizmu. Magia, podobnie jak współpracująca z nią gnoza, to problem grzechu bałwochwalstwa w formie samoubóstwienia człowieka (co postuluje i propaguje gnostycka antropologia). Magia i gnoza zadają pytanie, kto jest naprawdę bogiem? [18].

Samoubóstwienie, połączone zazwyczaj z samozbawieniem (kult Człowieka), jest wyrazem grzechu pychy czy idolatrii, a może nawet dotykać „grzechu przeciwko Duchowi Św.", który Jan Paweł II definiuje jako „radykalną odmowę przyjęcia zbawienia z zewnątrz" (*Dominum et vivificantem*, 46). Człowiek zajmuje miejsce Boga, przypisując sobie nieskończone możliwości. Idolatria — przed, którą A. Posacki wielokrotnie ostrzega — dotyczy tu także (1) antropolatrii — deifikacji człowieka (kult Człowieka — też racjonalistyczny kult Rozumu; kult własnego „ja" — ideologia selfizmu [19]), (2) kosmolatrii — deifikacji kosmosu lub jego elementów, (3) demonolatrii (deifikacji aniołów czy raczej złych aniołów — tu mamy problem reaktywacji demonologii na polu teologii). Każde z wyznań chrześcijańskich musi się zgodzić, iż z teologicznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z najbardziej niebezpiecznym i podstępnym grzechem — i najbardziej lekceważonym — z grzechem ideolatrii. Jest on po-

[18] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005, s. 25–26.

[19] A. Posacki, *New Age*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, dz. cyt., Tom II, Radom 2009, s. 142, 152–153.

krewny innym, najcięższym i najniebezpieczniejszym grzechom duchowym: (1) grzechowi pychy, (2) grzechowi przeciwko Duchowi Św., i jak tamte jest zagrożeniem dla zbawienia wiecznego [20].

Idolatria, czyli bałwochwalstwo jest pewną subiektywną postawą, wewnętrznym aktem psychologiczno–duchowym, który polega na trwałym skierowaniu swej adoracji ku jakiemuś innemu celowi niż Bóg, oraz zbawienie. Ta trwałość wewnętrzna wyraża się zewnętrznie jako inicjacyjny akt czy też pakt — przymierze, a więc działanie typu kultycznego, dokumentujący czy pieczętujący ów ludzki wolny wybór serca dotyczący rzeczywistości, która nie jest Bogiem. Ten pozytywny i wolny wybór może być mniej lub bardziej radykalny [21]. Zakłada odmowę daną Bogu, co może być wyrażone w jakimś akcie np. profanacji.

Mamy tu jakby dwa akty (1) odmowa prawdziwemu Bogu i (2) pozytywne przyjęcie jakiegoś idola do swojego serca, co może się wzajemnie wzmacniać i sprzęgać. Zgodnie z dogmatem wolności człowieka, o zbawieniu wiecznym czy potępieniu wiecznym decyduje stopień głębi oraz radykalizm odmowy danej Bogu, łącznie ze stopniem głębi i radykalizmu pozytywnego aktu idolatrii. W świetle tradycji biblijnej i Kościoła unikanie bałwochwalstwa (czyli m.in. czarów, magii, wróżbiarstwa, spirytyzmu, fałszywego uzdrowicielstwa) jest bezwzględnie koniecznym warunkiem osiągnięcia zbawienia. Idolatria jest zagrożeniem dla zbawienia.

Bałwochwalstwo odrzuca panowanie Boga, nie dotyczy tylko fałszywych kultów pogańskich i sekt, ponieważ polega na ubóstwieniu tego, co nie jest Bogiem, a co zachodzi wtedy, gdy człowiek czci i wielbi stworzenie zamiast Boga i to bez względu na to, czy chodzi o innych bożków — demony, czy chodzi o władzę, przyjemność, rasę, klasę społeczną, przodków, państwo, naród, pieniądze, albo władzę. W idolatrii następuje degradacja tego, co Boskie i nieskończone do poziomu ograniczonej skończoności. Istotą zakazu idolatrii jest dystans — podkreślenie ontologicznej różnicy i granicy, chodzi o postulat niezrównania, nie mylenia tego, co Boskie z tym, co ludzkie.

Kult człowieka występuje jako forma idolatrii — może przybrać postać utajoną w: gnozie, sektach, ale także w wielu nurtach filozofii zachodniej, zwykle

[20] A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno–teologiczne i praktyczno–duszpasterskie*, Radom 2009, s. 113, 418.

[21] Znaczenie egzystencjalno–duchowego wyboru podkreśla Ignacy Loyola w swoich *Ćwiczeniach Duchownych*.

uważanej za neutralną i uczciwą intelektualnie, ale pozostającą pod wpływem gnozy (masoneria, iluminizm, ezoteryzm, hermetyzm, okultyzm, satanizm) i działającą w horyzoncie anty–Teizmu i anty–Eklezjalizmu. Kult człowieka przybierał postać (1) mistyczną (okultystyczne, gnostyckie, kabalistyczne), ale też i (2) racjonalistyczną (kult Rozumu). Dzisiejsza kultura także przejawia cechy idolatryczne (bałwochwalcze) — ubóstwienie człowieka (dwuznaczność tzw. „praw człowieka"; zabsolutyzowany antropocentryzm kultury Zachodu). Dzisiejszy człowiek ulega idolatrii także wtedy, kiedy ulega iluzji, że Bóg nie jest wystarczający, aby go zbawił — dał mu szczęście i życie, dlatego działając dobrowolnie, poszukuje jakiejś inne siły czy mocy, co ma mu uzupełnić i zagwarantuje mu spełnienie pragnień. Wtedy zaczyna służyć innym bogom, a prawdziwy Bóg jest tylko jedną z „rzeczy" tego świata [22].

Jak pisze A. Posacki — idea Bogoczłowieceństwa ma swą podstawę w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26–28). Ta idea zawarta jest we wpisanym w człowieka obrazie Bożym, jako odwiecznym przeznaczeniu istoty ludzkiej do przebóstwienia i życia „dwunaturowego" — życia Bożego (przez uczestnictwo w naturze Boga) i stworzonego (zgodnego ze stworzoną naturą człowieka), co oczywiście stanowi w rzeczywistości jedno niepodzielne życie. Nie jest ono jednak pozbawione pewnej nieusuwalnej „dwoistości" antropologicznej, której odpowiada teoria hylemorfizmu, który nie jest ani dualizmem, ani monizmem.

Natomiast gnostycka deifikacja człowieka (jako procesu naturalnego i niewymagającego pomocy czy daru łaski), która głęboko jest wpisana w upadłą naturę człowieka i jest duchową pokusą, stanowi symetryczną alternatywę dla przebóstwienia (*theosis*). Przeciwne Bogoczłowieczeństwu człowiekobóstwo (czy człekobóstwo) jest *perversa imitatio*, która odwołuje się do koncepcji „boga wewnętrznego" — czyli naturalnej boskości człowieka o nieograniczonym potencjale. Terminologia: „Bogoczłowieczeństwa i człowiekobóstwa" była stosowana — jak to zaznaczono już wyżej — w chrześcijańskiej filozofii rosyjskiej, gdzie spopularyzował ją i rozwinął Włodzimierz Sołowjow, lecz niemal każdy filozof czy teolog prawosławny interpretował ją na swój sposób: F. Dostojewski, M. Bierdiajew. S. Bułhakow, uważał, że Bogoczłowieczeństwo jest odwieczne jako ideal-

[22] A. Posacki, *Idolatria*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, dz. cyt., Tom I, Radom 2009, s. 315–318.

ny prototyp człowieka w Bogu i obraz Boga w człowieku, a dla P. Evdokimowa jest to obraz analogii: przebóstwieniu człowieka odpowiada człowieczeństwo Boga.

Człowiekobóg czyli człowiek–bóg jest zaprzeczeniem nie tylko Boga, ale i człowieka, nie chodzi tylko o spór z Bogiem, ale jest to próba wygnania Go z życia człowieka i tego świata. M. Bierdiajew uważał, że jest to działanie satanistyczne, ponieważ przeciwko Bogu–Człowiekowi powstaje nie człowiek neutralny, z pośredniego królestwa, ale człowiek–bóg, który zajął miejsce Boga. Odpowiednikiem takiej antropologii gnozy jest monizm czy holizm, który zamazuje różnicę pomiędzy Bogiem i człowiekiem, a także między dobrem a złem.

Rzekomy i nieskończony rozwój boskiej samoświadomości człowieka, propagowany i proponowany w niezliczonych formach idealizmu niemieckiego (np. Hegel), jak i neognozy (np. Jung), to fałszywa deifikacja człowieka, co oznacza także nieograniczony magiczny i demiurgiczny woluntaryzm [23]. Wybór Chrystusa rodzi udział w życiu Bożym, a nawet w jego naturze, zaś Chrystus w swoim Bogoczłowieczeństwie — jeśli spotka się z odpowiedzią człowieka na zaproszenie do Bożego życia, obdarowuje człowieka boskością. Jest to udział w tajemnicy Bogoczłowieczeństwa, gdzie Bogo–ludzie i Bogo–ludzkość stają się w pełni synami Bożymi.

Jednakże konieczne jest rozeznanie skonfliktowanych duchów, aby nie pomylić Bogoczłowieczeństwa z człowiekobóstwem (1J 4,1–4). Szatan jako twórca kłamstwa i ułudy realizuje się na sposób pozornej egzystencji pasożyta, który imituje Boga, także parodiując Go, a imitacja dokonuje się poprzez inwersję, z przeciwnym znakiem, negatywnie, co jest podstawą wszelkiej parodii. Stąd także parodia przebóstwienia w formie samozbawienia człowieka i osiągnięcia przez niego boskości samodzielnie — samoubóstwienie [24].

Zachowania, techniki i praktyki sekt są zawsze konsekwencją ich światopoglądu. Każda sekta ma swoją określoną wyraźnie doktrynę, a w związku z tym posiada również określoną praktykę. Sekty oferują swym wyznawcą spójny światopogląd, który najczęściej nie jest pozbawiony błędów logicznych, ale na zewnątrz wydaje się być spójny. Jest tam zawarta odpowiedź na zagadki dotyczące ludzkiej egzystencji, istnienia itd. Można jednak przewidzieć praktyczne zagrożenia płynące ze światopoglądu

[23] A. Posacki, *Prolegomena, czyli Wprowadzenie do Encyklopedii Zagrożeń Duchowych,* [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, dz. cyt., Tom I, Radom 2009, s. 30–31.

[24] A. Posacki, *Antychryst,* [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, dz. cyt., s. 61–62.

sekty. Np. z reinkarnacji wynika relatywny stosunek do świata, do czasu, własnego ciała, rodziców itd. Członek takiej sekty myśli: „Ty nie jesteś moim prawdziwym rodzicem, bo ja, krążąc w kole wcieleń, musiałem mieć wielu rodziców, a więc nie jesteście pełnowartościowymi rodzicami". Takie myślenie jest konsekwencją ideologii reinkarnacji, według której dusza wciela się wielokrotnie w różne ciała. Konsekwencje myślenia — wynikające z doktryny, światopoglądu można natychmiast przewidzieć, badając ów światopogląd. Gdyby ludzie badali dogłębnie światopogląd Lenina czy Hitlera — jeśli to w pełni byłoby możliwe przed dojściem ich do władzy — to również mogliby przewidzieć przyszłość.

O. Posacki nie wyolbrzymia technik czy metod manipulacji, stosowanych przez sekty. Uważa, iż nie są to jakieś niesamowite środki, zazwyczaj na początku jest to rozmowa, życzliwość, czyli zwyczajne metody perswazji. Największa manipulacja nie jest w stanie zniszczyć struktury antropologicznej człowieka, która jest bardziej pierwotna od skutków manipulacji, które w dużej mierze są odwracalne.

Najlepszym sposobem na zabezpieczenie się przed wpływami sekt jest właściwe ustawienie światopoglądu chrześcijańskiego i przyjęcie go w jego aspektach religijnych i duchowych, jak: walka duchowa, powaga grzechu, powaga zła. Ideologie sekt po części oczywiście zawierają prawdę, ale to tym gorzej, albowiem tym łatwiej może to zwieść wielu. Jeśli w chrześcijaństwie nie znajdziemy odpowiedzi na potrzeby człowieka, na jego pragnienia duchowe, na problem grzechu, problem walki duchowej itd., to te kwestie zagospodarują i przejmą sekty i będą nimi manipulowały, traktując instrumentalnie adepta sekty–człowieka. Nie ma jednak sensu wszędzie dostrzegać i mówić o manipulacji oraz ją absolutyzować, bo oznaczałoby to wyłączną koncentrację na psychologii (gloryfikacja psychologii), a przecież musimy brać pod uwagę antropologię, czy w ogóle teologię, które ten problem widzą nieco inaczej, tj. znacznie szerzej i głębiej.

3. Obiektywizm naukowy — jako postulat w badaniu sekt i nrr

A. Posacki porusza niezmiernie interesującą kwestię tzw. „obiektywizmu naukowego", którego definicja ma niezmiernie ważne znaczenie w praktycznym podejściu do sekt, a także dotyczy badania tychże. Zastanawia się, w jaki sposób należy badać sekty i nowe ruchy religijne. Zauważa, że M. Eliade — re-

ligioznawca, M. Introvigne — socjolog religii i E. Barker także socjolog religii: „nie są wbrew pozorom czystymi empirykami, preferującymi nieskazitelne obiektywne doświadczenie, ale odwołują się często, w sposób jawny lub ukryty, do twierdzeń światopoglądowych, pozwalając sobie na formowanie ocen w zakresie filozofii bytu, antropologii, czy nawet teologii" [25].

Stwierdza, że M. Introvigne zupełnie arbitralnie wypowiada się w kwestiach światopoglądowych i teologicznych, do czego nie jest uprawniony jako socjolog. I tak: M. Introvigne mówi o:

• ruchach antysektowych — zwalczających sekty z pobudek świeckich i

• ruchach kontrsektowych — czyniących to samo z pobudek religijnych.

Oba typy ruchów mają posługiwać się dwoma odrębnymi rodzajami argumentacji:

(1) racjonalistyczną — podkreślającą rolę oszustwa i manipulacji oraz,

(2) postracjonalistyczną, która dotyczy nadprzyrodzoności i świata cudów.

Jednakże nadprzyrodzoność „nie jest jakimś postracjonalizmem, lecz drogą poznania komplementarną wobec drogi *ratio*" — co jest podkreślane w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Takie rozumienie nadprzyrodzoności, a więc tajemnicy Objawienia (nadprzyrodzoność jako postracjonalizm), jest także lekceważeniem teologii — zdaniem A. Posackiego. Zauważa jednak, iż M. Introvigne uznaje i potwierdza niebezpieczeństwo magii, jako manipulacji *sacrum* [26].

A. Posacki podkreśla, iż t e o l o g i a r ó w n i e ż j e s t n a u k ą (o b o k f i l o z o f i i n a j s t a r s z ą n a u k ą u n i w e r s y t e c k ą , r o z w i j a n ą d z i ś w O x f o r d z i e c z y H a r w a r d z i e), a zaangażowanie religijne chrześcijan, których często w sposób ukryty skłania się do konwersji (termin psychologiczno–socjologiczny), polegającej na zmianie przynależności religijnej, sprawia, że może mieć tu miejsce apostazja (termin teologiczny). Konwersja, o której mówią socjolodzy, może być problemem duchowym i moralnym, gdyż może to być forma apostazji. Ten gwałt na sumieniu — destrukcja duchowa — jest rzadko podkreślany przez psychosocjologiczne metodologie, programowo rezygnujące z rozstrzygnięć ontologicznych czy metafizycznych w kwestii powagi zła.

---

[25] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 6.

[26] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005, s. 17.

Jak zauważa A. Posacki, błędne traktowanie teologii i jej lekceważenie występuje nawet u wybitnych badaczy. W związku z lekceważeniem teologii, tajemnicy Objawienia chrześcijańskiego, nadprzyrodzoności i rażących błędów teologicznych, a także metodologicznych (np. wypowiadanie się religioznawców, socjologów religii w dziedzinach i kwestiach teologicznych i filozoficznych, w których nie są oni kompetentni), autora tego nie dziwi wcale słuszna — z punktu widzenia intelektualnego — reakcja chrześcijan, pracujących w ośrodkach antysektowych, na zło sekt[27].

Pyta także: czy słusznie w nomenklaturze naukowej unika się określenia „sekta"? Czy w tych organizacjach mamy do czynienia faktycznie z religią, a może z antyreligią lub magią? Jaka nauka ma określać różnice pomiędzy magią a religią, czy między religią a chrześcijaństwem, jaka jest relacja między wiarą a „religią gnozy", powszechnie obecną w sektach? Kto ma oceniać religijne treści, dogmaty wiary, poszukiwanie Boga, eksperymenty mistyczne, pokusy magii, czy gnostyckie przedefiniowanie chrześcijaństwa? Czy socjolog religii, religioznawca czy antropolog kultury ma prawo wypowiadać się na tematy religii tak, by jego określenia i klasyfikacje wprowadzały jeszcze większe zamieszanie? Odpowiada, że tych ważnych kwestii filozoficznych i teologicznych nie poruszają zwykle naukowcy zajmujący się sektami i nrr, którzy interpretują te problemy w utartym — modnym dziś kluczu religioznawczym, który zazwyczaj preferuje rzekomo „obiektywne" religioznawstwo zamiast „subiektywnej" teologii.

Te istotne problemy filozofii i teologii pozostawia się osobom pracującym w ośrodkach antysektowych, którzy nie muszą być teologami lub filozofami, lecz muszą udzielać odpowiedzi na te pytania, choćby ze względów praktycznych. Stwierdza, że żarliwa przesada, którą dostrzega się czasem w działaniu organizacji antysektowych wynika z jednostronności lub nawet tendencyjności interpretacji, które prezentuje tzw. „obiektywizm naukowy", który jest „ślepy często na fakty bardzo oczywiste" lub redukuje tajemnicę bytu na zasadzie r e d u k c j o n i z m u o n t o l o g i c z n e g o. Działania organizacji antysektowych są, więc zwykłą reakcją na rzekomo „obiektywne" religioznawstwo. Autor ten przypomina, że „Istnieje tendencja, a nawet moda, wyrażająca się

[27] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 9–10.

w przekonaniu, że obiektywnie i naukowo można mówić o tajemnych organizacjach, sektach czy nrr tylko wtedy, gdy przedstawia się je »pozytywnie«".

Naukowcy często arbitralnie deprecjonują informację pochodzące od tzw. organizacji antykultowych czy kontrkultowych, opierających się na świadectwach byłych członków sekt i ich rodziców — pisze A. Posacki — uważając je z góry za nieobiektywne". Owszem świadectwa te pochodzą od osób bezpośrednio poszkodowanych, noszących w sobie zranienia i choroby wyniesione z czasów bycia w sekcie oraz od ich rodziców, realnie dotkniętych jakąś prawdą relacji z sektami. Przyznaje, że są to źródła uwarunkowane sytuacją i nie zawsze obiektywne. Jednak zwraca uwagę na to, że np. C. G. Trocchi wypowiada się zdecydowanie negatywnie o badanych przez siebie organizacjach, a przez to potwierdza w swoich badaniach wnioski organizacji antysektowych, których „praca jednak jest jednostronnie deprecjonowane przez religioznawców, socjologów i psychologów religii czy antropologów kultury".

Zazwyczaj punkt widzenia przedstawicieli nauk empirycznych jest jednostronnie propagowany w mediach, zaś racjonalne metanauki czy „nauki o duchu", jak: filozofia i teologia, rzadko brane są pod uwagę. Wynika to z wielu przyczyn, także z panującego relatywizmu światopoglądowego. Dlatego chętniej przyjmuje się mniej zobowiązujące (intelektualnie i moralnie) nauki empiryczne, oparte na metodzie indukcyjnej. Tymczasem nauki oparte na metodzie dedukcji: filozofia, metodologia nauk, czy teologia, posiadają także wymiar intelektualny i naukowy, który zresztą wcale nie oznacza jednostronnej i ciasnej apologetyki. Wręcz przeciwnie — otwarcie się na wnioski tych nauk oznacza większą uczciwość intelektualną i możliwość pełniejszego oglądu rzeczywistości, pełniejszej prawdy o sektach, nowych zjawiskach religijnych i pseudoreligijnych. Ten racjonalny sposób poznania jest w stanie zapobiec rozmaitym nadużyciom, których dokonują naukowcy powołujący się na doświadczenie empiryczne, a w istocie forsujący swoje własne arbitralne tezy światopoglądowe!

A. Posacki wspomina, że zazwyczaj lekceważono znaczenie bractw tajemnych i ich wpływów na politykę, religię i kulturę. Ustawicznie ośmieszano — nawet tylko jako teorię — „spisek", preferując tendencyjnie „przypadek" — tak uczynił np. U. Eco w powieści *Wahadło Foucaulta*. Pomniejszano znaczenie inicjacji przyjmowanej w bractwach tajemnych i pomijano milczeniem antykościelny charakter ich działalności i wspieranej przez nie kultury, badając np. wielorakie wpływy marynistów na francuskie środowisko artystyczne i literackie

czy wpływy gnozy, teozofii, antropozofii oraz spirytyzmu na literaturę rosyjską XIX i XX w. „Humanizm inicjacyjny" w bractwach tajemnych jest czymś więcej niż „neutralnym", czy „świeckim" humanizmem. Dzisiejszy humanizm obecny w kulturze wyrasta na podłożu ateizmu czy nawet satanizmu. Nowożytny humanizm jest bardzo daleki od światopoglądowej neutralności, a rodził się on w kontekście antyteizmu, bogobójstwa (F. Nietzsche), czy „buntu metafizycznego" (A. Camus), prezentując coś w rodzaju idolatrycznej deifikacji człowieka. Podkreśla, że w „religii nadczłowieka" u F. Nietzschego i K. Marksa można znaleźć postawy wyraźnie satanistyczne. Także antychrześcijańska działalność teozofii H. Bławatskiej, spirytystki, związanej z masonerią, miała wpływ na ideologię nazizmu w Niemczech oraz na ruch *New Age*. Zauważa, że tzw. orędzia spirytystyczne, przekazywane przez media, prawie zawsze są antychrześcijańskie i antykościelne (ich twórcami mogą być realne duchy!), stąd tłumaczenie ich wyłącznie w duchu socjologicznym są niewystarczające. Z punktu widzenia chrześcijańskiej antropologii, teologii czy demonologii, duchowość nie tylko jest wytworem psychologii, czy socjologii — tu po raz kolejny ujawnia się różnica między ontologią i teologią, a psychologią i socjologią. Tymczasem wpływ antychrześcijańskiego okultyzmu na naukę i kulturę był i jest realny, choć ciągle pozostaje to kwestia nie do końca zbadana [28].

Istnieją organizacje sceptyków (np. CSICOP), odwołujące się do autorytetu „rozumu i nauki". Obowiązuje w nich paradygmat oświeceniowo–pozytywistyczny czy materialistyczny, który bezkrytycznie utożsamiany jest z podejściem naukowym, czyli uczciwym i bezstronnym [29]. Podobnie, w ideologii komunizmu światopogląd naukowy utożsamiano ze światopoglądem materialistycznym. Jednakże tzw. naukowe ujęcia naznaczone są niekiedy syndromem patologicznego wręcz sceptycyzmu ontologicznego (raczej redukcjonizmu ontologicznego) zamiast tylko uprawnionego sceptycyzmu metodologicznego. Organizacje takie próbują z góry obalić każde twierdzenie na temat sił paranormalnych, co ostatecznie musi uderzać w każdą religię. Podobne tendencje obserwuje się w psychiatrii, gdzie materialistyczna paranoja na punkcie duchów sięga szczytów. Problem istnienia duchów jako filozoficzno–metodologiczny (nie tylko teologiczny) jest

[28] A. Posacki, *Wstęp teologiczny*, [w] G. A. Mather, L. A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, Warszawa 2006, s. 20; A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, dz. cyt., s. 22–24.

[29] A. Posacki, *CSICOP*, [w:] *Encyklopedia Zagrożeń Duchowych...,* dz. cyt..

bezwzględnie i arbitralnie pomijany nie tylko w psychiatrii, ale też w psychologii, w imię ukrytego materializmu. Jeśli psychologia i psychiatria tendencyjnie „psychopatologizuje" doświadczenie wiary, to trudno taką wizję „naukowości" zaakceptować, ponieważ jest ona zwykłą propagandą ideologii materializmu i naturalizmu. Podobnie, jeśli badając tzw. „panikę satanistyczną" w społeczeństwie, zakłada się z góry, że lęk przed szatanem jest subiektywną iluzją psychopatologiczną, to jako dowodu używa się teorii psychoanalitycznych (które, np. K. Popper uważał za pseudonaukę), a istnieją badania wykazujące związek psychoanalizy (zarówno freudowskiej i jungowskiej) z gnozą i okultyzmem, np. z magią [30].

Uznane za naukowe teorie tłumaczące okultyzm mogą mieć również charakter okultystyczny. Czyż psychoanaliza może tłumaczyć okultyzm, skoro sama posiada okultystyczne korzenie i ezoteryczną strukturę wiedzy? Nawet jeśli uznamy w jakimś stopniu naukowość psychoanalizy, to takich zjawisk jak: satanizm, spirytyzm, mediumizm i inne, nie można wyjaśnić za pomocą psychologii, ponieważ nie są one wyłącznie psychopatologiami, a taka interpretacja byłaby wyrazem redukcjonizmu ontologicznego.

Funkcjonują więc praktyki i teorie, które nie są neutralnymi teoriami naukowymi, dlatego wyjaśnianie np. magii przy pomocy niepewnych i zarazem antychrześcijańskich teorii „psychologicznych" nie jest działaniem neutralnym, obiektywnym, czy nawet uczciwym intelektualnie. Jednak stało się to dziś „modą" w kręgach akademickich i naukowych [31].

4. Krytyka religioznawstwa i innych nauk szczegółowych (ograniczenia ich metod badawczych)

Według analizowanych poglądów badacza sekt — A. Posackiego, kiedy dotykamy szerokiej płaszczyzny i przestrzeni religii (czyli sfery kultu, mistyki, sumienia, inicjacji duchowej itd.), należy zwracać pilną uwagę na to, aby psychologia, socjologia, religioznawstwo nie zdeformowały tego wymiaru, podczas interpretowania i badania sekt, satanizmu czy okultyzmu, co może nastąpić

[30] Więcej na ten temat: L. Kolankiewicz, *Magia mimo woli. Performans jako operacja pomostowania semiotycznego*, [w:], A, Gregorczyk, A. Kaczmarek, K. Machtyl, *Claude Levi–Strauss. Struktura i nieoswojone*, Poznań 2019, s.99–128.

[31] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, dz. cyt., s. 18–22.

z powodu przyjmowania bardzo często redukcjonistycznego punktu widzenia, spowodowanego: (1) osobistymi poglądami naukowca (subiektywizm), (2) stosowaniem ograniczonych poznawczo metodologii tych dziedzin (indukcjonizm), do badania tych wymiarów: duchowości, mistyki i religii. Kwestie te związane z powagą religii, jej głębi czy nawet jej deformacji — w postaci sekt, satanizmu i okultyzmu — po prostu wymykają się metodologii socjologicznej, psychicznej i religioznawczej [32].

Socjologowie religii i religioznawcy oraz antropolodzy kultury stosują „poznanie uczestniczące" oraz analizę światopoglądów i teorii będących oparciem dla praktyki danych grup, jednakże nie jest tak, że posiedli oni jakiś metodologiczny „złoty klucz" do otwarcia „skarbu wiedzy" o sektach i… jednak „nie wiedzą wszystkiego", ponieważ są także uwarunkowani (różnymi czynnikami), podobnie jak osoby poszkodowane przez sekty i ich rodzice.

Wątpliwości metodologiczne A. Posackiego szczególnie budzi „poznanie uczestniczące" — „obserwacja uczestnicząca", „którą polecała E. Barker jako warunek zrozumienia sekt". Uważa on, że metoda ta jest wysubtelnieniem indukcji socjologicznej, a ponadto osłabia jej ścisłość naukową jako indukcji, a wzmacnia subiektywizm zawarty w procesie „zrozumienia", tak „mocno podkreślany przez E. Barker". Na marginesie zauważa, że jest ona apologetką, broniącą organizacji Moona (Kościół Zjednoczenia) w przeróżnych procesach, a czasami robiła to wbrew oczywistym faktom. A. Posacki zauważa, że autorka ta z aprobatą cytuje pracę E. J. Moody'ego na temat Kościoła Trapezoidu, odłamu Kościoła Szatana La Veya, „z której wynika, że satanizm może okazać się pożytecznym zarówno dla jednostki, jak i całego społeczeństwa" [33].

Znając pewne szczegóły i trudności związane z wykorzystaniem „obserwacji uczestniczącej", A. Posacki powątpiewa w zapewnienia G. Trocchi, która oświadcza, że uczestniczyła w kilkudziesięciu grupach od wewnątrz. Pisze on, że: „Być może nie przekroczyła kręgu ezoterycznej inicjacji, skoro wyszła cało z tego rodzaju przygód (co nie udało się wielu członkom sekt). Być może uległa uspokajającej iluzji, co nie jest wykluczone, jeśli dotyka się organizacji znanych ze sztuki manipulacji psychiką czy umysłem" [34].

---

[32] A. Posacki, *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, Kraków 2002, s. 10.

[33] F. Barker, *Nowe Ruchy Religijne*, Kraków 1997, s. 99.

[34] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 12.

A. Posacki stwierdza, że jednakże i sami „naukowcy mogą być ograniczeni i uprzedzeni, a często nieświadomi manipulacji, której podlegają ze strony tych organizacji, powszechnie dbających o swój dobry wizerunek (szczególnie w oczach ludzi wpływowych)". Takie działania należą do strategii niektórych sekt, co nieraz już zostało udowodnione. Pisze on, że „o prawdzie w sektach świadczą, więc także byli członkowie, procesy sądowe i świadectwa rodziców, tak jednostronnie deprecjonowane przez naukowców jako rzekomo czysto subiektywne i uwarunkowane zranionymi emocjami (tak jakby naukowcy nie posiadali emocji czy uwarunkowań)". Podkreśla, że i b a d a c z e — „wb r e w p o z o r o m — s ą c z ę s t o s u b i e k t y w n i e n a s t a w i e n i (imają wielu przyjaciół spośród członków badanych organizacji)" lub nawet członków swoich rodzin. Ich próby bycia obiektywnymi są także zagrożone zbytnim zawierzeniem indukcyjnym metodom socjologicznym, pomijając np. znaczenie światopoglądów i teorii, które leżą u podstaw myślenia i działania członków sekt.

Socjologowie uprawiają raczej dogmatyczną „antyontologię" — co oczywiście jest rodzajem pewnej zniekształconej, fałszywej, zredukowanej ontologii (nieuprawnionej) czy światopoglądu. Im bardziej złożony i wielopoziomowy przedmiot badań, tym łatwiej o ukryty redukcjonizm ontologiczny, który często wprowadza się do badań pod pozorem uprawnionego redukcjonizmu metodologicznego, który w takim wymiarze staje się zamaskowaną formą pseudonauki. Ukrywa ona swoje założenia epistemologiczne, ontologiczne i antropologiczne. Ujęcia: (1) zjawiskowe (socjologiczno–psychologiczne) są jednostronnie preferowane, a (2) ontologiczne (próbują tłumaczyć głębszą genezę zjawisk) są odrzucane czy ignorowane.

A. Posacki nazywa to po prostu rodzajem pseudonauki [35]. Wspomina, że dziś mocno są preferowani w religioznawstwie i psychologii religii niektórzy naukowcy (np. M. Eliade, C. G. Jung, S. Grof), pomimo problematycznej metodologii, u których utajone i redukcyjne tezy światopoglądowe trudno oddzielić od opisywanych faktów. Zagraża to nieuprawnionym dogmatyzmem, eklektyzmem, relatywizmem czy subiektywizmem. Co interesujące, sekty także chętnie posługują się pseudonauką, szczególnie w kwestii parapsychologii, zjawisk paranormalnych czy cudownych, bowiem pseudonauka silnie wspiera

[35] Zob. więcej: A. Posacki, *Pseudonauka*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych...*, dz. cyt., Tom II, Radom 2009, s. 204–205.

okultyzm, gnozę i magię, a także sekty, szczególnie w ich dziwnych doktrynach. Dodatkowo warto pamiętać, iż u podstaw politycznych systemów totalitarnych (komunizm, nazizm) leżały pseudonaukowe teorie antropologiczne i polityczne.

Chodzi o to, by tworząc hipotezy socjologiczne czy psychologiczne, dobrze znać i rozumieć historię idei oraz światopoglądów filozoficzno–historycznych oraz ich wewnętrzną logikę. Np. magię należałoby wyjaśniać nie tylko w „zewnętrznym" zjawiskowym kluczu psychologiczno–socjologicznym, w duchu sceptycyzmu czy redukcjonizmu ontologicznego, lecz trzeba na nią patrzeć także jakby od wewnątrz ontologicznych mechanizmów mistyczno–okultystycznych. Socjolog — jego zdaniem — powinien wystrzegać się pochopnych sądów na temat teologii, by nie przekraczać swych kompetencji [36].

Ocena teologiczna jest „ontologizująca", zaś 'manipulacja', 'profanacja', 'antysacrum', to pojęcia z szeroko pojętego *ratio* — wyrażane w języku socjologii religii i religioznawstwa, czy szeroko pojętej antropologii kulturowej. Jednak wiara i teologia z łatwością wchodzą w to racjonalne pole, i je przekraczają w kierunku swoistego „nadracjonalizmu", co oznacza dojście do kresu „spraw człowieka", czyli przekraczamy granicę tego, co pojmowalne. Klucz wiary, który odsłaniany jest w języku teologii, dopełnia te wcześniejsze ludzkie intuicje. Magia to bałwochwalstwo czy idolatria, co jest bliskie pojęciu 'manipulacji *sacrum'*, 'profanacji', czy 'anty–*sacrum*', a zarazem znaczy coś więcej. W języku teologii i doświadczeniu duchowym bałwochwalstwo to najpoważniejszy grzech (zaś pojęcie grzechu pochodzi z „nadracjonalnego" obszaru Objawienia i oznacza coś więcej niż zwykły błąd). Bałwochwalstwo jest radykalną formą antyteizmu, antykultu, co wyrażane jest często w różnych symbolach i rytuałach. Tak właśnie ocenia magię praktyka teologiczna i mistyczna, która opiera się na autorytecie Objawienia, i która posiada własne i w pełni uprawnione podejście do zjawiska magii, co jest rodzajem ujęcia ontologicznego, głębokiego, ale w innym sensie niż proponuje to freudowska psychoanaliza czy jungowska psychologia głębi, w której interpretacja symbolu jest naturalistyczno–okultystyczna. Magii nie można wyjaśnić wyłącznie w kategoriach psychologii czy socjologii, ponieważ należy ona — podobnie jak religia czy wiara — do przestrzeni „nadracjonalizmu". W takim sensie magia jest zjawiskiem realnym i racjonalnym, obiektywnym i respektuje określone prawidłowości.

---

[36] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, dz. cyt., s. 7–8, 15.

Jednak dzisiejsza filozofia świecka uznała duchy za mity i wraz z bogami usunęła („wygnała") duchy i demony z przestrzeni badawczej, co należy uznać za zabieg ściśle ideologiczny i niemający żadnego poparcia w rzeczywistości. Współczesna demitologizacja jest ponowną racjonalizacją, a zabieg ten jest bezprawny w sensie intelektualnym i wcale nie trzeba odwoływać się do teologii, by to stwierdzić, wykryć czy ujawnić. Inaczej podchodzi do wyjaśnienia sekt, okultyzmu, magii czy satanizmu racjonalista, a inaczej teolog, co także przypomina różnicę pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym punktem widzenia [37].

A. Posacki podkreśla, iż badając sekty i satanizm ważne jest ustalenie stanowisk, poziomów ontologicznych (teorii bytu), warstw metafizyczno–etycznych czy kontekstu teologicznego. Z punktu widzenia antropologii, a szczególnie antropologii teologicznej, analizy psychologiczno–socjologiczne uderzają często swym banałem i płaskością, zwłaszcza jeśli przekraczają poziom własnej kompetencji stając się jednocześnie miejscem jakiegoś zafałszowania poznawczego, nieuczciwości intelektualnej czy nawet pretekstem do duchowego zwodzenia. Takie fałszywe interpretacje wahają się pomiędzy humanizacją diabła a usprawiedliwianiem człowieka. Podobne rozgrzeszanie sekt i satanizmu jest jednocześnie, z punktu widzenia antropologii filozoficznej czy też teologicznej, degradacją człowieka, niesłusznym pomniejszaniem jego godności, która wyraża się w radykalizmie jego wolności. Jak wiadomo, człowiek nie jest marionetką, a Bóg nie jest władcą marionetek. Paradoksalnie jednak człowiek, rezygnując z własnej wolności w sposób wolny, staje się marionetką szatana, a nie tylko kodem manipulatywnych, podświadomych informacji. Porzucając własną wolność dobrowolnie, wchodzi do „królestwa ciemności", gdzie staje się przymusowym niewolnikiem. W świetle antropologii teologicznej, niewłaściwa eksploracja obszaru mentalnego i stosunek do świata symboli mogą się okazać inicjacją duchową w świat ciemności czy też sił wrogich Bogu, a nie tylko działaniem kompensacyjnym w obszarze nieświadomych sił psychiki.

Dodatkowo należy zawsze pamiętać, iż psychologia, nawet jeśli słusznie ocenia sytuację psychologiczną, nie ma władzy, by rozgrzeszać człowieka w wymiarze duchowym, nie ma prawa porywać się na tajemnicę ludzkiego ducha.

Dla równowagi można dodać, iż swoisty kryptosatanizm szerzą niektórzy zbyt optymistyczni teologowie negujący naukę Kościoła, odgrzewający stare, gnostyc-

[37] Tamże, s. 12–17.

kie, śmiercionośne teorie o powinowactwie szatana z Chrystusem czy o „ciemnej stronie" Boga. Niektórzy z nich zachęcają do sentymentalnego „współczucia" szatanowi, co z punktu widzenia praktyki egzorcystycznej, a nawet wiedzy psychotronicznej może być okazją do nawiązania mentalnego kontaktu z szatanem i nieświadomego, a przez to niechcianego, otwarcia na tę rzeczywistość [38].

5. Konieczność badania światopoglądu — doktryn sekt

A. Posacki podkreśla, że należy badać także kwestię światopoglądu sekt. Wagę światopoglądu w sektach podkreśla również psychiatra je badający J. M. Abgrall [39] oraz H. El Mountacir [40]. Dla badania nrr i sekt nieodzowna wydaje się konieczność studiowania „światopoglądów", czyli całościowego obrazu świata, który motywuje do działania i jest teoretyczną podstawą wszelkiej praktyki, począwszy od praktyki medytacyjnej, a skończywszy na politycznej. Wszelkie nowe grupy religijne posiadają swoją wizję świata, kosmosu, człowieka, Boga, czyli chodzi wyraźnie o całościową wizję świata (rzeczywistości). Wystarczy zbadać światopoglądy, by na zasadzie konsekwencji logicznej w szeroko pojętej metodzie dedukcyjnej przewidzieć skutki działania sekt [41].

Sekty stosują argumentację pseudologiczną i pseudonaukową, lecz czasami — co jest jeszcze bardziej niebezpieczne — rzeczywiście naukową. Wypracowują fałszywe wnioski filozoficzne, ontologiczno–doktrynalne, a w konsekwencji doktryna sekty zawiera racjonalizację ideologii „totalitarnej", jak również wypracowany model życia, konstytuowany przez ową ideologię jako obowiązkowy i działający jako system przymusu fizycznego, który wywiera wpływ na adepta. Ta teoretyzacja i izolacja od świata wymaga stosowania nowomowy lub metamowy.

M. Włosiński pisze:

---

38 A. Posacki, *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, Kraków 2002, s. 20, 22.

39 J.–M. Abgrall, *Sekty. Manipulacja psychologiczna. Terapia ofiar, charyzma guru, techniki uzależniania*, Gdańsk 2005.

40 A. Posacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, dz. cyt., s. 6–7.

41 A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 7, 11, 14.

> Jeżeli studiuje się światopogląd, to można przewidzieć skutki. Gdyby wiedziano wcześniej, co czyta A. Hitler, od kiedy interesował się satanizmem, to można przewidzieć, co on zrobi. [...] Ważny jest, więc związek światopoglądu ze zdrowiem psychicznym oraz istotna jest znajomość światopoglądu konkretnej sekty.

Dodaje on, że należy badać intelektualnie światopoglądy, co może być elementem profilaktyki przed sektami [42]. A. Posacki uważa, iż:

> Należy wejść w polemikę ze światopoglądami, które uprzyczynawiają pewne postawy etyczne lub nieetyczne. Patologia sekty destrukcyjnej (badana szczególnie przez psychologów i socjologów, a także kryminologów i policję) jest precyzyjnie określoną strukturą przyjętej uprzednio ideologii, światopoglądu czy wierzenia, którego badanie i ocena polega na innych zasadach, niż badanie patologii psychologicznej i społecznej określonej grupy czy organizacji. [...] to raczej teoria określa praktykę, a nie odwrotnie.

Dodaje też, że:

> Totalitaryzm, ten nieudany eksperyment XX w., uczy, że nie możemy bez krytycznej podejrzliwości przypatrywać się pewnym ideologiom, jako ogonom totalitarnej mentalności [43].

A. Posacki podkreśla, że socjologowie religii i religioznawcy oraz antropolodzy kultury opierają swe dociekania na metodzie indukcyjnej i przekraczają często swoje kompetencje, wypowiadają się o rzeczywistości ontologicznej czy metafizycznej w sposób redukcyjny, czy nawet lekceważący, a ich poglądy są lansowane, także w środkach masowego przekazu oraz w różnego rodzaju komisjach ekspertów, oceniających nowe zjawiska religijne przy instytucjach rządowych, zaś nauki takie jak: filozofia czy teologia, są pomijane. To wprowadza w błąd poznawczy.

---

[42] M. Włosiński, *Sekty przedmiotem fascynacji i zagrożeń integrującej się Europy*, [w:] *Zagrożenia i ikonosfera religijnych przekonań integrującej się Europy. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2005, s. 7.

[43] A. Posacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, Kraków 2000, s. 6–7.

Redukcjonizm ontologiczny jest bardzo niebezpieczny w przypadku badania religii, często, bowiem naukowcy, którzy np. badają kulturę, wypowiadają się o religii, np. C. G. Trocchi jest tendencyjna w ujęciu zjawiska *sacrum*, ponieważ opiera się na M. Eliade jako autorytecie. Jednakże Eliade — zdaniem A. Posackiego — reprezentuje nienaukowy i nieobiektywny światopogląd, który posiada wizję *sacrum* jako zjawiska immanentnego i naturalistycznego [44].

Napięcie pomiędzy religią a kulturą może przybierać formę konfliktu pomiędzy teologią a socjologią. A. Posacki przywołuje G. Kehrera, który stwierdza, że obcość teologii i socjologii oraz wszystkich innych nauk, przejawiających neutralny stosunek do religii jako przedmiotu badań, wynika stąd, że teologia jako jedyna nauka zakłada realność przedmiotu, który umyka ludzkiemu poznaniu. Przedmiotem teologii jest Bóg lub jego objawienie, zaś przedmiotem nieteologicznych nauk o religii są czynności (też wypowiedzi), odnoszące się do Boga lub do form jego objawienia. Jest to bardzo istotna różnica metodologiczna. Tylko z punktu widzenia teologii i wynikającej z niej duchowości — jako doświadczenia i praktyki życia — można mówić o Prawdzie (z dużej litery), natomiast inne nauki, z racji swego dystansu metodologicznego, a także ontologicznego, są obojętne, czy nawet relatywne [45]. Także J. Vernette uważa, że sekty są zjawiskiem jednocześnie socjologicznym i teologicznym [46]. P. Lichacz stwierdza zaś:

> Przy opisie więc nrr i sekt nie wystarczą narzędzia, którymi dysponuje socjologia czy też religioznawstwo — choć są one niezbędne; konieczne jest jednak przyłożenie miary etyki dla oceny i przyporządkowania danej grupy kultowej do sekt destruktywnych [47].

Sam szacunek dla pełnej prawdy powinien narzucić naukowcom krytyczne podejście do ideologii sekt, poprzez stosowanie kryteriów właściwych filozofii, antropologii filozoficznej czy teologii, co wymyka się powierzchownemu „obiektywizmowi", którego definicję jedynie słuszną chciałaby narzucić psychologia,

---

[44] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 15–16.

[45] G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996, s. 11–12.

[46] J. Vernette, *Sekty*, Warszawa 1998, s. 13 i n.

[47] P. Lichacz, *Dlaczego sekty są niebezpieczne? Rozm. przepr. J. Gołonóg*, „Cywilizacja" 2002, nr 3, s. 310–311.

socjologia czy antropologia kulturowa. Z tego to powodu nauki te nie zauważają błędów intelektualnych przywódców sekt, które często zawiera także ideologia i wierzenia sekty oraz nie zauważają negatywnych świadectw dotyczących sekt.

Światopogląd sekt należy badać z punktu widzenia wewnętrznej logiki, spójności metodologicznej oraz wiarygodności poznawczej, a także z punktu widzenia konsekwencji tych teorii w praktyce życia codziennego w obszarze cywilizacyjno–kulturowym, społecznym i politycznym. Tylko filozofia, antropologia filozoficzna i teologia — „nauki o duchu" „umożliwiają rozstrzygnięcia normatywne w obszarze natury ludzkiej czy etyki oraz poszukiwania opartych na nich zasad sprawiedliwości społecznej i politycznej"[48]. Chodzi o wykazywanie obiektywnego błędu w zakresie logiki światopoglądowej, błędu w teologii, i nie jest to apologetyka, ale zwykła uczciwość intelektualna czy zwykła obrona prawdy, w postaci obrony poprawności myślenia. Natomiast „socjologia religii nie chce dziś wykazywać destrukcyjności ruchów religijnych, ale chce zasadniczo ich bronić, co wynika częściowo z ograniczoności socjologicznych metod". Antropologia kultury, psychologia i socjologia nie dostrzegają pełnego obszaru zagrożeń ze strony sekt. Jeśli już dostrzegają to zagrożenie, to nie widzą pełnego ich zakresu, koncentrując się tylko na (1) destrukcji psychologicznej, pomijając (2) destrukcję duchowo–religijną (światopoglądowo–kultyczną). Tym drugim typem destrukcji może zająć się antropologia filozoficzna i teologia, stosując metodę dedukcyjną przy badaniu światopoglądu, zaś problematyczną metodą indukcyjną „używaną i nadużywaną przez nauki empiryczne" posłuży się psychologia i socjologia.

A. Posacki stwierdza, że:

> słaba znajomość światopoglądów oraz historii idei u psychologów i socjologów (nieznających często metodologii własnych nauk oraz historii idei, np. psychologii zawsze zależnej od pojęć filozoficznych) powoduje niekonsekwencje, jakie widzimy u E. Barker, która broni sekt Moona, nie widząc, iż jest w sprzeczności z własnymi założeniami. Co ciekawe, na końcu swej książki podaje 6 kryteriów organizacji religijnych potencjalnie groźnych, które akurat wszystkie odnoszą się do sekty Moona![49].

[48] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 17–19.

[49] Tamże, s. 19–21.

Autor ten uważa, że np. satanizm nie może być całościowo wyjaśniony w kategoriach ani nauk empirycznych, ani spekulacji humanistycznych; także spór na temat spirytyzmu czy tzw. „spór o duchy" przekracza poziom opisów socjologicznych, czy wąsko pojmowanej naukowości. Są to problemy światopoglądowe (związane z filozofią bytu). Jeśli dla E. Barker „opętanie" jest „wyobrażeniem" człowieka, to już „obiektywnie" traktuje się je jako coś subiektywnego; naukowiec zaś powinien zawiesić sąd, co do statusu opętania, a nie sugerować, że mówienie o opętaniu powodowanym przez duchy jest sprawą niepoważną. Tak więc opętanie nie powinno być z góry, *a priori* określane jako „wyobrażenie", lecz powinna tu zostać postawiona hipoteza: „opętania przez ducha" może być, ale wcale nie musi być wyobrażeniem, może więc istnieć jakiś byt w kontekście opętanego — „duch" lub może go nie być. Poprawnie naukowo powinno się mówić nie o „wyobrażeniu" opętania, co sprawę przesądza (na podstawie czego?), lecz powinno się mówić o „możliwym bycie" — duchu, który powoduje opętanie. Te „możliwe byty" mogą być już badane eksperymentalnie. Jednak E. Barker posługuje się dla opisania wydarzenia „opętania" określeniem „wyobrażenie" i stwierdza: „Wyobrażenia mogą być słuszne bądź nie, nie ma jednak naukowego sposobu oceny ich trafności". Tak więc redukcjonizm ontologiczny jest pierwszym „grzechem" źle pojętej naukowości, która przekracza swe kompetencje. Widać tu kolejną różnicę pomiędzy teologią a religioznawstwem [50]. Należy dodać za M. Wasiak, że w spojrzeniu na problematykę sekt tylko z poziomu jednej nauki, np. psychologii czy socjologii, zawiera się duże ryzyko zniekształcającego redukcjonizmu, a dopiero integracja głębokiej refleksji każdej z dziedzin może nas przybliżać do zrozumienia fenomenu sekt [51].

Analizowany autor wyraża opinię, iż należy także podjąć szeroko zakrojone i szczegółowe badania nad pojęciem i doświadczeniem „inicjacji", co jest także ważne w tradycjach ezoteryczno–okultystycznych, a w zasadzie chodzi o „kontrinicjację". Problem inicjacji wydaje się być zaniedbany zarówno w teologii, jak i w religioznawstwie [52].

---

[50] Tamże, s. 29–30.

[51] W. Wasiak, *Modele pomocy rodzinom i członkom grup psychomanipulacyjnym — próba spojrzenia w świetle systemowego rozumienia rodziny*, [w:] *Psychomanipulacja a młodzież. Zjawisko — zagrożenie — pomoc*, red. E. Narecka, E. Ziarek, Lublin 2002, s. 61.

[52] A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno–teologiczne i praktyczno–duszpasterskie*, Radom 2009, s. 418–419.

W badaniu religii, sekt i nrr należy eliminować przesądy intelektualne, zabsolutyzowane dogmaty i nie należy tworzyć „pewników", które mogą stać się zwykłym przesądem. Zdaniem A. Posackiego,

> nrr nie są świętymi krowami, ale aktywnymi organizacjami, które szerzą błędne ideologie, skierowane zarówno przeciwko człowiekowi, jak i przeciwko chrześcijaństwu, a Kościół jest deprecjonowany i zwalczany, lecz posiada on prawo bronić swych wiernych przed prozelityzmem rozmaitych organizacji, co jest uprawnione — nie tylko z punktu widzenia dokumentów Kościoła — ale i dokumentów prawa międzynarodowego [53].

Określając swoje stanowisko wobec szkodliwości lub nieszkodliwości sekt pisze on:

> Zdaniem wielu badaczy istnieją sekty szkodliwe, a przynajmniej potencjalnie niebezpieczne. Socjologiczne pojęcie „niskiej szkodliwości społecznej" jakiegoś zjawiska nie może być wyznacznikiem stopnia zaangażowania profilaktycznego. Pojęcie „niskiej szkodliwości społecznej", które ostatnio przeważa w wielu ekspertyzach socjologów, opisujących problematykę nrr i sekt, jest samo w sobie pojęciem nieostrym. Jest ponadto aplikowaniem kategorii ilościowych do rzeczywistości jakościowych, jakimi są pojedyncze osoby. Rzeczywiste zagrożenie społeczne zaczyna się na poziomie rodziny, a jeszcze wcześniej jednostki.

Uważa, że nawet, jeśli zjawisko sekt nie stanowi zagrożenia dla państwa i społeczeństwa, to jest ono groźne dla pojedynczych osób, a w konsekwencji także dla rodzin, co potwierdzają choćby raporty: Cottrella z 1984 r., Guyarda z 1995, czy Raport dla niemieckiego Bundestagu z 1998 r. oraz polski Raport BBN z 1995 r.

> W demokratycznym państwie nie można popierać, nawet w imię wolności religijnej i wolności sumienia, organizacji, które mają charakter totalitarny, a taki wykazują

[53] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 34–35.

niektóre sekty [...]. Nie można być naiwnym i nieuważnym tam, gdzie dokonuje się destrukcja, prozelityzm czy oszukiwanie człowieka [...] [54].

6. Główne problemy badania sekt — płaszczyzny badawcze sekt

W badaniach nad sektami należy — zdaniem analizowanego badacza — uwzględnić trzy podstawowe problemy:

(1) zagrożenia zdrowia psychicznego (psychomanipulacja),

(2) manipulacje umysłem,

(3) zagrożenia duchowe (zwodzenie sumienia).

Są to jednocześnie płaszczyzny badawcze sekt:

- Zagrożeniami zdrowia psychicznego zajmują się nauki psychologiczne i socjologiczne, a większość dotychczasowych opracowań dotyczących problematyki sekt ogranicza się do tego aspektu.
- Manipulacja umysłem to kwestia zakłamania na gruncie światopoglądu czy ideologii: dezinformacja i niedoinformowanie, które należy badać w sferze kultury i nauki.
- Zagrożenia duchowe, czyli zwodzenie duchowe, dotyczy sumienia, czyli oceny w kategoriach dobra i zła, i zagrożenia te są ściśle związane z przynależnością do określonego wyznania. Tu spustoszeniem duchowym jest, np. apostazja — zaparcie się wyznawanej wiary, które jest czymś poważniejszym i głębszym niż zwykła „konwersja światopoglądowa", o której mówi socjologia. Badania wykazują, że spustoszenia w dziedzinie sumienia są najgroźniejsze, ponieważ dotyczą najbardziej intymnych i najgłębszych sfer człowieka.

A. Posacki podkreśla więc różnice pomiędzy: zagrożeniami zdrowia psychicznego (np. psychomanipulacja), a zagrożeniami w obszarze kultury (np. manipulacja umysłem) i religii (np. zagrożenia duchowe). Istnieje potrzeba badania zjawisk sekt i to nie tylko przez psychologię i socjologię (jak to ma miejsce do tej pory w Polsce), ale też przez kulturologów, filozofów, teologów, antropologów i prawników. Oczywiście badania sekt powinny

[54] A. Posacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, dz. cyt., s. 16.

wykraczać poza poziom sensacyjności, powierzchownych przesądów, powinny też mieć charakter interdyscyplinarny, stały i powinny uwzględniać kulturowe procesy rozwojowe, trwające na przestrzeni wielu lat [55].

W badaniach nad sektami istotny jest „syndrom sekty" — czyli sekta jako „destrukcyjny system", najczęściej pod postacią organizacji, która niszczy wolność jednostki, a także jej sumienie: chodzi nie tylko o destrukcję psychiczną czy manipulowanie umysłem, ale także o zagrożenia duchowe i zwodzenie duchowe w najgłębszym wymiarze sumienia. Wydaje się, iż badacze lekceważą fakt, iż najgorsze problemy pojawiają się wtedy, gdy następuje pogwałcenie sumienia. Dobro jednostki — a więc wolność człowieka i jego sumienia, którego wybory decydują nie tylko o zdrowiu psychicznym, ale i o zbawieniu wiecznym — powinno być na pierwszym planie.

A. Posacki uważa, że w takiej koncepcji sekta to pewien „terminus technicus", czyli przedmiot badań uniwersalnych, w których poszukuje się „systemu destrukcyjnego", co nie wiąże się tylko z konkretnymi organizacjami religijnymi czy z religijnym szyldem. Nawet, jeśli światopogląd religijny sekty jest jakoś prawdziwy, godny szacunku, to „destrukcyjny system", w którym on istnieje, niszczy wszystko. W takim sensie sektę można napotkać właściwie wszędzie: w religiach, w łonie niewiary: ateizmu, liberalizmu, współczesnej kulturze, a także w organizacjach, firmach, urzędach czy rodzinie. „Wolność jednostki i jej sumienie mogą być więc niszczone gdziekolwiek. Nie chodzi o nagonkę na poszczególne organizacje uznane za sekty, zwłaszcza że mogą one ewoluować, zmieniać swe oblicze, czyli »ulepszać się«. Trzeba też odróżnić ludzi — ofiary systemu, od stojących nad nimi guru, hierarchów, założycieli i liderów, którzy rzeczywiście wykorzystują idealizm, szlachetność, albo zagubienie młodych ludzi po to, by uczynić z nich darmowych niewolników. Konkretne organizacje skażone »syndromem sekty« powinny być przedmiotem uwagi społecznej, ale też mają prawo się bronić i przez to jakby udoskonalać" [56].

Niektórzy zwalczają sekty w ramach zwalczania wszelkich wierzeń religijnych, z pozycji racjonalistycznych czy humanistycznych i objawiają swego rodzaju nieufność do religii w ogóle. A można tu podejrzewać chęć zamachu

[55] Tamże, s. 16–17.

[56] Tamże, s 19.

na „naturę religii". Można tu naruszać prawo człowieka do wyznawania religii, ponieważ wolność religii jest czymś więcej niż jednym z praw człowieka. Wolność religii jest najpełniejszym wyrażeniem wolności sumienia. Walcząc z sektami w imię praw człowieka, można też gwałcić właśnie prawo człowieka do wolności sumienia i wyznania. Tym argumentem posługują się często sekty i nierzadko mają rację. Czy rzeczywiście jednak mamy do czynienia z wolnością i sumieniem, jeśli stwierdzamy empirycznie istnienie przemocy psychofizycznej lub zwykłego zwodzenia intelektualnego, czego przejawem jest dezinformacja, niedoinformowanie potencjalnych adeptów.

Analizowany autor zauważa, iż apologetyka kościelna przez wiele lat rozwijała się w niewłaściwym kierunku, zajmowała się bowiem dyskusją z ateizmem, a nie z np. panteizmem, który jest podstawą większości filozofii ezoterycznych, które są kręgosłupem światopoglądowo–kultycznym towarzystw tajemnych. Panteizm lub przynajmniej monizm miał być także ukrytą podstawą materializmu dialektycznego [57]. Należy też dostrzec i zrozumieć, iż zagrożenia wiary chrześcijańskiej nie dokonują się w prostej negacji, ale w subtelnych przedefiniowaniach o charakterze „syntezy" (pełnych sympatii, pozytywności czy miłości — *New Age*). Czego znamiennym przykładem jest przedefiniowanie chrystologii. Chrystus (ale już nie Jezus z Nazaretu) jest traktowany z sympatią i szacunkiem, ale już nie jest Bogiem i Zbawicielem [58].

7. Wymiary rozumienia sekt

Zdaniem A. Posackiego, aby właściwie zrozumieć sekty/nrr, należy na całość zagadnienia spojrzeć z uwzględnieniem trzech podstawowych wymiarów czy punktów widzenia.

7.1 Wymiar antropologiczny [59]

[57] A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, dz. cyt., s. 24.

[58] A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno–teologiczne i praktyczno–duszpasterskie*, Radom 2009, s. 417.

[59] A. Posacki, *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, dz. cyt., s. 6–10.

Punkt widzenia antropologiczno–teologiczny czy antropologiczny w szerokim sensie wskazuje na to, że chodzi tutaj o patologię dyspozycji religijnej. Jeśli chodzi o sekty, to można założyć z punktu widzenia antropologicznego (również antropologii teologicznej), że szuka się Boga czy bóstwa, poszukując w jakiś sposób „istoty najwyższej". W świetle antropologii integralnej (nieredukcyjnej), to pragnienie i dążenie zapisano w ludzkiej duszy, w ludzkim istnieniu, co wynika z prostej racji stworzenia czy „boskiego pochodzenia" człowieka. Owa patologia dyspozycji religijnej może mieć także dwa ukierunkowania dotyczące: (1) natężenia, (2) ukierunkowania. W przypadku złego natężenia możemy mówić o fanatyzmie religijnym. W przypadku złego ukierunkowania możemy mówić o nieadekwatnym obiekcie kultu.

Odwołując się do tradycji teologicznej, szczególnie św. Tomasza z Akwinu, A. Posacki stwierdza, iż chodzi tu o pojęcie 'zabobonu', które jest dzisiaj rozumiane głównie w kontekście jakiegoś irracjonalnego przesądu, niemającego uzasadnienia racjonalnego. To wynikało m.in. ze sposobu myślenia scholastyki, która sądziła, że to, co racjonalne, jest zarazem moralne, skierowane ku Bogu. Jeśli zaś jakiś kult jest niemoralny, to jest także nieracjonalny (i odwrotnie), stąd też jest przesądem. Jednak gdy chodzi o sekty, to nie możemy powiedzieć, iż są one nieracjonalne. Posiadają one bowiem pewne jądro realizmu, a tym samym jądro racjonalności, z tego powodu, że występują w nich pewne prawidłowości, które mają wpływ na rzeczywistość. Nie jest to zjawisko irracjonalne, jedynie w świetle pewnej koncepcji rozumu może to być irracjonalne. W szerokim sensie jest ono racjonalne także dlatego, że współczesna psychotronika czy parapsychologia potwierdza działanie magii, świata magicznego, oddziaływań magiczno–spirytystycznych. Zabobon to „niewłaściwe oddawanie czci Bożej" i „zabobon polega na oddawaniu czci temu, komu się nie należy" oraz „zabobon ma miejsce nie tylko, gdy ktoś szatanom składa ofiary przez bałwochwalstwo, ale także gdy ktoś wzywa ich pomocy do zrobienia lub poznania czegoś" (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*).

W każdym przypadku, gdy dotykamy sfery kultu, inicjacji, a ma to przecież charakter religijny (nawet jeśli jest inwersją czy parodią religii), to należy tu dbać, aby socjologowie i psychologowie (albo przedstawiciele innych nauk szczegółowych) nie dokonali redukcji, spłaszczenia tego fenomenu w swoich interpretacjach i analizach sekt.

Niewłaściwa eksploracja obszaru mentalnego i stosunek do świata symboli w świetle antropologii teologicznej mogą się okazać inicjacją duchową w świat

ciemności czy też sił wrogich Bogu, a nie tylko działaniem kompensacyjnym w obszarze nieświadomych sił psychiki.

7.2 Wymiar psychologiczno–społeczny[60]

Skoro mamy do czynienia z religią lub parareligią (lub antyreligią), to bardzo istotny jest tu obraz Boga, jaki posiada człowiek. W świetle współczesnej psychologii religii wiemy, że doświadczamy rzeczywistości duchowych w sposób zapośredniczony przez rozmaite obrazy, które są zapisane w naszej psychice, a które mózg zapamiętuje). W psychice człowieka kodują się pewne symbole, które pośredniczą w doświadczeniu religijnym. Nie można bagatelizować tego wymiaru.

W kontekście sekt pojawia się podejrzenie o głęboki uraz czy swoistą psychologię zranienia, traumy, która może się zakodować w ludzkiej pamięci. Człowiek nie odrzuca Boga dlatego, że Go nienawidzi, ale z tej racji, że ma negatywny (demoniczny) obraz Boga i wówczas jego psychika potrzebuje pewnego mechanizmu inwersji, pewnego odwrócenia jako swoistej kompensacji. Np. jeśli się postrzega Boga jako tyrana, sadystę, legalistę, który krępuje wolność — a to dotyczy szczególnie ludzi młodych, którzy na punkcie wolności są naturalnie uczuleni — to wówczas szatan na zasadzie odwrócenia (a funkcjonuje to na poziomie nieświadomym) identyfikowany jest jako ten dobry, albowiem oferujący wolność, a nie uciskający. Dobry, bo dający perspektywy w rozwoju wewnętrznej mocy. Szatan jest postrzegany jako ten, który nie zakazuje przyjemności i także z tego powodu jawi się fałszywie jako dobry. Postrzegany jest jako ten, który daje możliwość odniesienia przez człowieka sukcesu w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, także metafizycznym. Następuje więc pewnego rodzaju inwersja, g d y s z a t a n a s p o s t r z e g a s i ę j a k o d o b r e g o, a B o g a j a k o z ł e g o, chociaż nie musi to być działanie tylko nieświadome (mechanizm kompensacji). Ponadto, jeżeli w wychowaniu dziecka np. dużo się mówi o dobroci czy moralności, rysując świetlane, idealistyczne obrazy (niektóre rodziny katolickie), to może rodzić u wychowanka poczucie „nadmiaru światła". Wówczas psychika szuka swoiste-

[60] A. Posacki, *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 11–21.

go „cienia", pewnego kontrastu czy uzupełnienia, poszukując tego, co straszne, ciemne czy negatywne. Psychologia religii czy psychoanaliza, które badają te prawidłowości, wpadają tu jednak często w pewną przesadę redukcjonizmu. Widać to chociażby na przykładzie klasycznej psychologii „cienia" u C.G. Junga, który często miesza poziomy ontologiczne, myląc warstwę psychiczną z duchowym wymiarem grzechu czy szatana. Wtedy szatana czy też duchy bezprawnie utożsamia się z kompleksami nieświadomości, które jako odłączone części psychiki imitują jedynie autonomię duchów osobowych i transcendentnych.

Z jednej strony, należy (1) uwzględniać niektóre badania psychologiczne (dotyczące psychologii głębi, psychologii „cienia"), z drugiej zaś strony, (2) nie ulegać redukcjonizmowi, który by rzeczywistość ontologiczną zła (grzechu i szatana) redukował do wymiaru psychologicznego. W egzorcyzmie mamy kierunek wypędzania, a w integracji (łączącej rozszczepioną psychikę) kierunek integrowania, scalania. Jeżeli założymy, że satanizm czy demonologia są tylko przesądem kulturowym, gdzie chodzi w istocie o personifikację odłączonych części psychiki, które trzeba połączyć (jak np. dysocjacja psychiczna, którą trzeba zintegrować przez terapię), to wówczas wchodzimy na pozycje niebezpiecznego redukcjonizmu. Nie tylko niebezpiecznie przedefiniowujemy treści teologiczne czy demonologiczne, ale również w praktyce realizujemy zupełnie odwrotny kierunek działania — zamiast wypędzić zło (poprzez egzorcyzm), szukamy dwuznacznego zaprzyjaźnienia się z ciemnością, integracji z nią (poprzez terapię). W podobnym kontekście można jednak pomylić depresję ze „zdemonizowaniem". Te doświadczenia pochodzą jakby z jakiegoś „podziemia" („depresja"). Oba postrzegane są też jako „piekło", gdzie wiążą się ponadto z utratą sił życiowych: obniżeniem poziomu energii. Tymczasem, nawet jeśli odróżniamy depresję od „nocy ciemnej" wg św. Jana od Krzyża, to w obu mogą występować ataki demoniczne. Należy zatem nieustannie odróżniać poziomy ontologiczne.

Zrozumiałe są w tym kontekście demoniczne obrazy Boga, które mogą mieć genezę zarówno psychologiczną, jak i demonologiczną. Istnieje wiele negatywnych czy też demonicznych obrazów Boga, będących owocem najczęściej negatywnych przekazów rodzicielskich, które układają się w specyficzne, kluczowe „wzorce zachowań", zogniskowane wokół tychże obrazów. Mogą to być np. cztery rodzaje deformacje obrazów Boga:

(1) Bóg jako „karzący sędzia", napawając strachem człowieka, który czuje się bezwarunkowo karany za każde uchybienie w nieubłagany i niemiłosier-

ny sposób, co jednak przypomina obraz diabelskiego Oskarżyciela, który jest jednym z imion szatana w *Biblii* (Ap 12,10).

(2) Bóg jako „bóg śmierci", którego można by nazwać „demonem śmierci", tym bardziej że demony, czyli duchy destrukcji (Asmodeusz, zły duch Niszczyciel: grecki Apollyon, hebrajski Abaddon, łaciński Exterminans) [61] próbują przeciągnąć człowieka ze strony Boga Życia na stronę śmierci. Używają one przy tym śmiercionośnych przekazów rodzicielskich, co przypomina strukturę czarnej magii (magii niszczycielskiej w formie swoistej magii śmierci). Z punktu widzenia duszpasterstwa, wiele przekleństw dokonywanych przez rodziców w stosunku do dzieci ma charakter specyficznego, szczątkowego rytuału magicznego, wiążącego dzieci z mocami ciemności. „Bóg śmierci" przeciwstawiający się nie tylko Bogu Żywemu, ale w ogóle samemu życiu, może spowodować kompensacyjne reakcje — przesadne, nie kontrolowane i naznaczone duchem odpłaty — w kierunku witalizmu, naturalizmu, hedonizmu, obleczonych często w ideologię satanizmu.

(3) Bóg jako demoniczny, niezaspokojony „bóg osiągnięć", który ciągle stawia wymagania i wyzwala przez to nerwicorodny perfekcjonizm i chorobliwą ambicję.

(4) Bóg jako „demoniczny buchalter", który jawi się jako groźna instancja kontrolna, która wszystko widzi na wylot, pedantyczny bóg prawa, strażnik przepisów, szpieg, policjant, księgowy, bóg dłużników itp., który jest niezaspokojony w swoich żądaniach [62].

Dwa ostatnie obrazy Boga są z pewnością źródłem nerwicorodnego perfekcjonizmu i „chorobliwej ambicji", zdemaskowanych już w obrazach nerwicy.

Związek rodzice — dziecko zostaje praktycznie przeniesiony na relację dziecka z Bogiem. Specjalne znaczenie posiada źródłowe poczucie własnej wartości. Powstawanie tych obrazów wynika ze zwykłych praw ludzkiej psychologii — zapośredniczenia wszelkich doświadczeń wewnętrznych (w tym także religijnych) przez doświadczenie z innymi ludźmi, szczególnie rodzicami. Badania wykazują, iż w powstawaniu wczesnodziecięcych wizerunków Boga największe znaczenie ma wpływ rodziców, zarówno matki, jak i ojca. Obok wpływu rodziców, wielką rolę odgrywają kontakty z innymi bliskimi osobami (dziadkowie, wychowawcy,

---

61 Zob.: Tob 3,8; 2 Sm 24,16; Mdr 18,25; Ap 9,1; por. także J 8,44; 1 Kor 10,10; 15,26; Hbr 2,15.

62 K. Frielingsdorf, *Demoniczne obrazy Boga*, Kraków 1997.

duchowni) oraz z grupami, wspólnotami, a także nauka religii (obiektywne informacje na temat Boga i Jego stosunku do ludzi) oraz praktyka religijna (osobista modlitwa, liturgia, katechezy, kazania czy wreszcie rozmowy na tematy religijne).

7.3 Wymiar teologiczno–moralny [63]

Jeżeli wspomniany wyżej zabobon jest niewłaściwym oddawaniem czci Bożej (także w sektach), to w tym kontekście można adepta sekty nieco usprawiedliwić, gdyż szuka ona Boga, choć w sposób niewłaściwy. Jednak w przypadku satanizmu wchodzimy już konkretnie w wymiar idolatrii (grzechu przeciwko I przykazaniu *Dekalogu*), która jest formą zabobonu. Sama idolatria to egzemplifikacja owego niewłaściwego oddawania czci Bogu i jest to bezsprzecznie kategoria teologiczno–moralna. Satanizm w nauce Kościoła ma ten wymiar klasyfikacji, abstrahując od różnych obciążeń subiektywnych czy okoliczności łagodzących (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2113).

Z tych powodów, po raz kolejny należy pamiętać, by nie pozwolić socjologom i psychologom zbagatelizować tego wymiaru, zwłaszcza że w teoriach psychologicznych, niezależnie od ich rodzajów, bardzo często przyjmowany jest w sposób ukryty dogmat o ograniczonej wolności człowieka lub nawet braku tej wolności (co jest oczywiście błędem). Oznacza to, że p s y c h o l o g i a b ę d z i e d ą ż y ł a d o r o z g r z e s z a n i a c z ł o w i e k a i w y j a ś n i a n i a w s z y s t k i e g o c z y n n i k a m i g o d e t e r m i n u j ą c y m i, bowiem taka jest jej metoda; a nawet przy dobrej woli psychologa metoda ta posiada pewną siłę i autonomię. Tymczasem nigdy nie da się wykluczyć, że nawet człowiek bardzo zdeterminowany czynnikami psychologicznymi posiada jednak bardzo wyraźną, obiektywną, realną winę w kontekście grzechu idolatrii (bałwochwalstwa), czyli transgresji I przykazania *Dekalogu*, co jest uważane za najpoważniejszy, najcięższy grzech. Wolność człowieka jest dogmatem wiary, zaś według Objawienia chrześcijańskiego (biblijnego) idolatria jest — jak wspomniano — najcięższym grzechem.

Musimy brać pod uwagę te wszystkie wymiary. Idąc tym śladem widzimy, że inicjacje, który są dokonywane w sektach, mogą mieć różne formy: od form

[63] A. Posacki, *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, dz. cyt., s. 16–17.

łagodnych do najbardziej zbrodniczych, polegających na zabijaniu ludzi (satanizm). Wszystkie one mają na celu inicjacyjne pieczętowanie owej przynależności kultycznej, idolatrycznej. Trzeba to widzieć w funkcji związku z grzechem idolatrii. Oczywiście, kryminolodzy, humaniści, etycy będą to widzieć zawsze jako wykroczenie przeciwko człowiekowi, etyce czy prawu.

Należy dopowiedzieć, że jest to także (a może przede wszystkim) kwestia transgresji I przykazania, czyli grzechu idolatrii, co jest ważne dla chrześcijan, a co zmierza do destrukcji psychicznej, ale także i duchowej. Grzech idolatrii może doprowadzić do ingerencji demonicznych wobec osoby grzeszącej. Czynnik inicjacji ma charakter aktu przynależności do fałszywego boga, w sposób idolatryczny, czyli *par excellence* grzeszny.

8. Zróżnicowane podejście wobec odmiennych sekt — elementy dobra w sektach

Nie należy wszystkich sekt traktować jednakowo i nie wolno wszystkich sekt utożsamiać z sobą, o czym mówią teksty teologiczne Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich. Należy, bowiem rozróżniać:

(1) elementy dobra, elementy pozytywne od elementów negatywnych,
(2) ludzi o wysokiej, czystej i szlachetnej motywacji, od tych, którzy tę motywację u innych wykorzystują i nią manipulują,
(3) szczerą radość w dzieleniu się duchowymi odkryciami od nachalnego prozelityzmu — narzucaniu innym własnego obrazu świata przemocą lub podstępem,
(4) jakościową różnicę pomiędzy propozycjami światopoglądowymi, które są wartościowe, od tych, które są prymitywną redukcją obrazu rzeczywistości,
(5) dobre i słuszne pytania, które zadają ludzie, od złych i niebezpiecznych odpowiedzi, jakie dają sekty.

Nie należy porzucać dialogu z sektami tam, gdzie jest to możliwe, lecz nie wolno lekceważyć znaczenia obrony własnych przekonań (obrony wiary — apologia), a także obrony ludzi przed zwodniczą manipulacją i zwykłym błędem. Zawsze jednak trzeba starannie i konkretnie rozeznawać, przyjmując

postawę raczej rozumiejącą niż potępiającą, a samo potępienie powinno dotyczyć, niektórych idei czy czynów, a nigdy osób [64].

A. Posacki pisze również, że „syndrom sekty" powinien być badany, co nie wyczerpuje jednak złożoności, czy wręcz tajemniczości zjawiska sekt. Redukcja motywacji członków sekt do perwersji, psychopatologii (lub nawet kompensacji) to jednak przejaw redukcjonizmu, który niebezpiecznie upraszcza zjawiska duchowe, mistyczne, ale też zubaża problematykę człowieka, antropologię. Sekta to nie tylko przykrywka psychopatologii czy złej woli. W sektach można spotkać poszukiwanie wolności i twórczości, także religijnej. Poszukiwanie — widoczne w sektach — doskonałości, może być wyrazem archetypowej tęsknoty czy świętego pragnienia złożonego w duszy ludzkiej przez Boga, co realizuje najgłębsze ludzkie pragnienia, które w dzisiejszym świecie spotykają się z niezrozumieniem i odrzuceniem. Realizacja tych „świętych pragnień" przymusza sekty do walki lub przynajmniej polaryzacji ze społeczeństwem i kulturą, ponieważ one te „święte pragnienia" odrzucają.

Kiedyś pojawiła się opinia, że religia zanika lub że nie będzie się rozwijać, jednakże powodzenie sekt zadaje kłam tego rodzaju sekularyzacyjnym i nihilistycznym tendencjom. Sekty to nie tylko ucieczka od wolności, ale też poszukiwanie wolności, twórczości czy „religii cudów". Ten cel jest bardzo zdrowy, ale może on kierować się na manowce fałszywych środków realizacji tego głębokiego i uzasadnionego antropologicznie pragnienia. Diagnoza kultury mówiąca o jej sekularyzacji była niepełna, dzisiejsze czasy są wiekiem religijnego odrodzenia i powrotu *sacrum*, bardziej niż erą gwałtownych sekularyzacji i upadku religii.

A. Posacki stwierdza, że nie do wszystkich sekt odnosi się jednostronne podejrzenie, iż są tylko maską dla brudnych interesów. Światopogląd sekt nie jest jedynie przykrywką psychopatologii czy złej woli. W sektach spotykamy się często z poszukiwaniem wolności i twórczości, także religijnej, Może też chodzić o antropologiczne czy teologiczne, szczere poszukiwanie lepszego świata, tęsknoty za rajem „ery mesjanistycznej" jako powtórzenia „raju utraconego". Sekty ukazują czasami wrażliwość na tematy dotyczące sensu życia i śmierci człowieka, a te tematy w dzisiejszej „cywilizacji śmierci" traktowane są raczej pesymistycznie lub tragicznie, a nawet są wprost eliminowane ze świadomości. Ruchy te podejmują również próby filozoficznego czy teologicznego rozwiązania

[64] A. Posacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, dz. cyt., s. 18–20.

zagadki, tajemnicy zła, przeciwstawiając się w sobie właściwy sposób (czasem błędny) banalizacji problematyki zła lub popadaniu w kompletny nihilizm, czy relatywizm, co jest udziałem współczesnej kultury zachodniej. Ten niepokój poszukiwań, kontestacja czy nawet bunt wobec zastanych ideologii i obyczajów społecznych, reprezentowany przez sekty, mimo iż często reprezentuje formy błędne czy nawet patologiczne, może mieć istotny sens w pogłębianiu świadomości społecznej oraz może skłonić do zadawania trudnych i głębokich pytań. Poszukiwanie doskonałości przez sekty może być obsesyjne — neurotyczne czy psychiczne — lub perwersyjne czy okrutne. W takim wypadku jest zagrożeniem dla wolności wewnętrznej i zewnętrznej. Poszukiwanie doskonałości może też być wyrazem archetypowej tęsknoty czy też świętego pragnienia złożonego w duszy ludzkiej przez Stwórcę. Może być ono wyrazem Bożego podobieństwa i jakby najwyższej cnoty realizującej najgłębsze ludzkie pragnienia i potencje, które we współczesnym społeczeństwie spotykają się z niezrozumieniem lub odrzuceniem. Może mieć to znaczenie także dla Kościoła, dlatego Kościół katolicki w swoich dokumentach mówi o „wyzwaniu" ze strony sekt, a także o pewnego rodzaju „znakach czasu".

J. Mariański podkreśla, że nrr wypełniają niekiedy duchową pustkę i próżnię naszych czasów, przezwyciężają nihilizm kulturowy. Mogą zapobiec — przynajmniej częściowo — negatywnym skutkom postępu naukowo–technicznego i przełomu kulturowego. Niektóre sekty i nrr są „światami alternatywnymi" wobec realnego świata. „[…] sieją one zamęt i zamieszanie, ale mogą poszczycić się pewnymi osiągnięciami" [65].

Dlatego też nie można powiedzieć — według A. Posackiego — że każda grupa, która izoluje się (w jakiejś rozsądniej mierze) od społeczeństwa przeżartego nierzadko konsumpcjonizmem, pornografią czy korupcją, jest grupą złą lub sektą. Jeśli grupa ta dokonuje pewnego rodzaju oceny czy nawet osądu tego społeczeństwa z pozycji swojego sumienia i doświadczenia praw duchowych i religijnych, to oczywiście nie świadczy to, że jest to sekta destrukcyjna, nawet jeśli osądy te i diagnozy mogą być bardzo niewygodne, niekorzystne czy nawet radykalne. Istnieje potrzeba coraz większej umiejętności wnikliwego

[65] J. Mariański, *Pluralizm religijny w nowoczesnym społeczeństwie*, [w:] *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*. VI Interdyscyplinarne Sympozjum Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 58, 59.

rozeznawania na różnych poziomach owych nowych rzeczywistości duchowych, światopoglądu, nrr i sekt [66].

Nigdy w sposób jednoznaczny nie można używać sformułowań typu: sekta — źródło zła, sekty — źródłem absolutnego zła, bo jest to bardzo niebezpieczne. To byłoby wyrazem projekcji, czyli wylewaniem swych żalów, kompleksów, złości i szukaniem „kozła ofiarnego". Inna musi być ocena moralna założycieli sekt, inna ich członków, a jeszcze inna osób werbowanych — istnieją tu duże różnice.

A. Posacki dodaje, iż w katolickiej teologii religii, jeśli chodzi o religie niechrześcijańskie, podkreśla się, że występują tam niebezpieczne drogi magiczno–gnostyckie nasycone okultyzmem, czasami nawet zabarwione satanizmem. Jednakże — z drugiej strony — posiadają one pewną prawdziwą ścieżkę mistyczną, która pod pewnymi warunkami można zaakceptować. Co stanowi pewne części pozytywne czy ziarna prawdy w religiach niechżeścijańskich — podobnie jak elementy dobra występujące w sektach [67].

9. Podsumowanie

Teoretyczny model sekty i nrr, który proponuje Aleksander Posacki, można spróbować streścić w kilku punktach:

1. Mamy pełne prawo do demaskowania sekt, gnozy, ezoteryzmu, satanizmu i wszelkich niebezpiecznych ideologii, które starają się zwalczać chrześcijaństwo. Mamy także prawo do obrony, apologetyki, a ten typ oręża intelektualnego powinien być na jak najwyższym poziomie, co było praktykowane przez chrześcijan przez wiele wieków, a co tworzyło zawsze istotny wkład w dziedzictwo umysłowe kultury światowej (np. dorobek Ojców Kościoła; *Summa contra Gentiles* Tomasza z Akwinu).
2. Zjawiska sekt nie należy generalizować, ale trzeba je badać i rozeznawać na wielu płaszczyznach: psychologii, socjologii, religioznawstwa, prawa, ale też filozofii i teologii.
3. Nie należy zaliczać wszystkich sekt do jednego klucza negatywnych czy patologicznych zjawisk, pełnych brudnych interesów, albowiem ist-

[66] A. Posacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, dz. cyt., s. 8–13.

[67] A. Posacki, *Wstęp teologiczny*, [w] G. A. Mather, L. A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, Warszawa 2006, s. 21.

nieją różne sekty, które mają bardzo zróżnicowane cechy w tym zakresie; istnieją pewne elementy dobra w sektach.

4. Działania sekt wynikają zawsze z jakiegoś światopoglądu, który trzeba badać i analizować, co pozwala przewidzieć skutki psychologiczne oraz postawy, które ze światopoglądu będą wynikać.
5. Należy być subtelnym i dociekliwym co do jednoznacznego odrzucenia sekt, gdyż niejednokrotnie podejmują one tematy głębokie i ważne dla człowieka, choć zaniedbywane i lekceważone w kulturze, gdzie występuje nagminnie banalizacja problemu zła i duchowości. Kultura — w dużej mierze — przyjmuje postać powierzchownej, a w niej samej umiejscowione się różne elementy patologiczne, które czasami także są charakterystyczne dla sekt.
6. Teologiczny punkt widzenia jest inny, niż perspektywa szczegółowych nauk laickich (np. socjologii, religioznawstwa, psychologii, antropologii kulturowej, prawa), które zazwyczaj, poprzez swoje indukcyjne metody badawcze, dokonują nieuprawnionych redukcji badanej rzeczywistości i dlatego ją zafałszowują. Nauki te czasami także przekraczają swoje kompetencję stając się czymś w rodzaju ideologii albo nowoczesnej pseudoreligii. Sekty dla Kościoła są wyzwaniem i znakiem czasu, który trzeba nie tylko rozeznać w sensie intelektualnym, ale także w sensie duchowym, należy przeprowadzić rozeznanie duchowe.
7. Kościół w tym dialogu ma prawo i obowiązek obrony wiary, a także wartości chrześcijańskich, ale ma prawo także i obowiązek obrony poszczególnych osób, wobec których czuje się odpowiedzialny za ich zbawienie czy generalnie za ich dobro. Prawdziwe chrześcijaństwo wymaga szczególnej obrony, apologetyki, w której często zawarta jest demaskatorska analiza argumentów przeciwników. Destrukcyjność sekt ma wiele wymiarów, lecz Kościół najbardziej zaniepokojony jest wymiarem duchowym tych działań, zwłaszcza w wypadku ludzi ochrzczonych. Człowiek ochrzczony ma prawa, ale i obowiązki — nie może zaprzeczać przyjętemu przez siebie sakramentowi chrztu, inicjacji chrzcielnej. A co za tym idzie, nie ma prawa wyznawać innych bogów czy bożków, np. poprzez dokonanie kontrinicjacji w inną duchowość. Inne praktyki inicjacyjne (kontrinicjacja) są niedozwolone dla chrześcijanina, gdyż grożą grzechem bałwochwalstwa (idolatrii), czyli złamaniem I przykazania *Dekalogu*.

8. Kościół zachowuje głębszą postawę niż rządy czy parlamenty, ponieważ w swoich dokumentach skłania się do zrozumienia zjawiska, a nie tylko do walki z nim, zachęca bardziej do dialogu, niż do odrzucenia czy negacji — choć dialog bywa czasem bardzo trudny, a niekiedy niemożliwy.

* * *

Człowiek w Chrystusie jest najwyższą wartością i trzeba go ochraniać i ratować, a nie potępiać, co odnosi się też do ludzi w sektach, którzy poprzez przynależność do nich (kontrinicjacja), czynnie realizują grzech bałwochwalstwa (idolatrii). Należy potępiać pewne idee, czyny, a nie osoby. Człowiek jest ważniejszy od swoich idei i większy od swoich czynów (także tych grzesznych).

Bibliografia

Abgrall J.–M., *Sekty. Manipulacja psychologiczna. Terapia ofiar, charyzma guru, techniki uzależniania*, Gdańsk 2005.

Barker F., *Nowe Ruchy Religijne*, Kraków 1997.

Encyklopedia „białych plam", red. H. Kiereś, Radom 2000–2008.

Frielingsdorf K., *Demoniczne obrazy Boga*, Kraków 1997.

Kamiński I., *„Przebóstwienie" kontra transformacja człowieka w „boską samoświadomość". Soteriologia głównych nurtów chrześcijańskich a ezoteryczne samozbawienie w New Age*, [w:] *Ezoteryzm w Zachodniej kulturze*, red. R. T. Ptaszek, D. Sobieraj, Lublin 2013.

Kamiński I., *Badania nad sektami i nowymi ruchami religijnymi. Statystyka, literatura i inne źródła wiedzy o sektach*, [w:] *Sekty. Obrona czy tolerancja? Zagadnienia społeczno–prawne*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Toruń–Olsztyn 2008.

Kamiński I., *Perspektywy badań nad sektami i nowymi ruchami religijnymi (sektoznawstwo/sektologia i teoria sekty)*, [w:] *Sekty. Społeczne i prawno–polityczne aspekty zjawiska. Zbiór studiów*, red. I. Kamiński, M. Płodowski, Olsztyn 2009.

Kamiński I., *Sekty i alternatywne ruchy religijne. Stan wiedzy — próba systematyzacji*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2021, t. 12, nr 4.

Kamiński I., *Wprowadzenie do zagadnienia sekt i alternatywnych ruchów religijnych (etymologia; etiologia; teoretyczne opisy: źródła, definicje, klasyfikacje, modele i ich typologie; skala; konsekwencje; profilaktyka, terapia i ruch pomocowy)*, [w:] *Sekty*

i nowe ruchy religijne — wolność czy zniewolenie? Zagadnienia interdyscyplinarne, red. I. Kamiński, P. Chrzczonowicz, Toruń 2012.

Kamiński I., *Współczesne teorie sekty i psychomanipulacji. Teoretyczne modele opisujące sekty, nowe ruchy religijne i psychomanipulacje w ujęciu wybranych autorów*, Toruń 2011.

Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996.

Kolankiewicz L., *Magia mimo woli. Performans jako operacja pomostowania semiotycznego*, [w:] A. Gregorczyk, A. Kaczmarek, K. Machtyl, *Claude Levi–Strauss. Struktura i nieoswojone*, Poznań 2019.

Lichacz P., *Dlaczego sekty są niebezpieczne? Rozm. przepr. J. Gołonóg*, „Cywilizacja" 2002, nr 3.

Mariański J., *Pluralizm religijny w nowoczesnym społeczeństwie*, [w:] *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*. VI Interdyscyplinarne Sympozjum Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005.

Posacki A., *Antychryst*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom 1, Radom 2009.

Posacki A., *CSICOP*, [w:] *Encyklopedia Zagrożeń Duchowych, Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009.

Posacki A., *Dlaczego sekta?*, „List" 1996, nr 2.

Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.

Posacki A., *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, Radom 2009, t. I i II.

Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno–teologiczne i praktyczno–duszpasterskie*, Radom 2009.

Posacki A., *Idolatria*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009.

Posacki A., *Inicjacja*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009.

Posacki A., *New Age*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom II, Radom 2009.

Posacki A., *Niebezpieczeństwa okultyzm. Podstawy chrześcijańskiej walki duchowej*, Kraków 1997.

Posacki A., *O. Aleksander Posacki odpowiada. Jak pomóc ludziom, którzy weszli do sekt?*, „Biuletyn. Gdańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach" 1996, nr 2.

Posacki A., *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996.

Posacki A., *Prolegomena, czyli Wprowadzenie do Encyklopedii Zagrożeń Duchowych*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009.

Posacki A., *Pseudonauka*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom II, Radom 2009.

Posacki A., *Ruch Iwanowców w Rosji — czyli uzdrowienie jako zbawienie. Ocena zjawiska pomiędzy religioznawstwem, teologią a antropologią kulturową*, [w:] *Alternatywne światy zagubienia. Religie, ideologie, kulty i New Age*. Tom V. *Quasi–religie Wschodu i Zachodu*, red. I. Kamiński, J. Perszon, J. Kulwicka–Kamińska, Toruń 2015.

Posacki A., *Scjentologia*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom I, Radom 2009.

Posacki A., *Sekta Wissariona — „Kościół Ostatniego Testamentu" a sekta „Białego Bractwa"*, [w:] *Alternatywne światy zagubienia. Religie, ideologie, kulty i New Age*. Tom V. *Quasi–religie Wschodu i Zachodu*, red. I. Kamiński, J. Perszon, J. Kulwicka–Kamińska, Toruń 2015.

Posacki A., *Sekty — zagrożeniem i wyzwaniem. Pytania i odpowiedzi. Sekty z punktu widzenia zagrożeń światopoglądowo–duchowym*, Częstochowa 2004.

Posacki A., *Sekty biblijne (pseudochrześcijańskie)*, „List" 1996, nr 2.

Posacki A., *Sekty, nowe ruchy religijne, psychokulty — geneza, definicje, typologia*, [w:] *Sekty, sekty…*, red. M. Renkielska, Kielce 1997.

Posacki A., *Teozofia*, [w:] A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*. Tom II, Radom 2009.

Posacki A., *Wiccanizm*, [w:] *Encyklopedia „białych plam"*, red. H. Kiereś, Radom 2008.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002.

Posacki A., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005.

Posacki A., *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm w Polsce i na świecie*, Kraków 2002.

Posacki A., *Wprowadzenie*, [w:] M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011.

Posacki A., *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. El Mountacir, *Dzieci w sektach*, Kraków 2000.

Posacki A., *Wstęp teologiczny*, [w] G. A. Mather, L. A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, Warszawa 2006.

Pyszka S., Dzieża W., Posacki A., *Katolik wobec sekt*, Kraków 1997.

Pytlak M., *Rozpoznać sektę. Kryteriologia sekt*, Lublin 2002.

Pytlak M., *Rozpoznać sektę*, Radom 2005.

Słownik teologii biblijnej, red. X. Léon–Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.

Vernette J., *Sekty*, Warszawa 1998.

Wasiak W., *Modele pomocy rodzinom i członkom grup psychomanipulacyjnym — próba spojrzenia w świetle systemowego rozumienia rodziny*, [w:] *Psychomanipulacja a młodzież. Zjawisko — zagrożenie — pomoc*, red. E. Narecka, E. Ziarek, Lublin 2002.

Włosiński M., *Sekty przedmiotem fascynacji i zagrożeń integrującej się Europy*, [w:] *Zagrożenia i ikonosfera religijnych przekonań integrującej się Europy. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2005.

THE THEOLOGICAL VISION OF A SECT (NEW RELIGIOUS MOVEMENT) AS THE SIN OF IDOLATRY (TRANSGRESSION AND VIOLATION OF THE FIRST COMMANDMENT) ACCORDING TO ALEKSANDER POSACKI

Summary

Jesuit Aleksander Posacki has developed an innovative model for understanding sects which, in a certain sense, stands in opposition to sociological, psychological, and religious–studies approaches to the phenomenon of sects. He maintains that a scholar has the right — and even the duty — to expose sects, Gnosticism, Esotericism, Satanism, and dangerous ideologies that are hostile to Christianity. According to his original model, two fundamental elements are present in sects: (1) a worldview error — a false image of reality and an incorrect understanding of the relationship between God and the human person; and (2) the sin of idolatry, which constitutes the most serious threat to the human person and the root cause of spiritual destruction. Baptism is understood as Christian initiation, whereas the later acceptance of other, foreign initiations (forms of esoteric initiation) constitutes counter–initiation — an entry into an alien mystical sphere. Such counter–initiation is a sin of idolatry and may be

interpreted as a reactivation of original sin, that is, the primordial act of pride and the consolidation of fallen spirituality. Idolatry is the gravest of sins, as it causes profound psycho–spiritual devastation and, in extreme cases, may lead to subsequent demonic interference, including possession. Counter–initiation results in self–deification — the cult of the human being (anthropolatry), expressed either as the rationalistic cult of Reason or as the cult of one's own „self" (the ideology of selfism). It also leads to the deification of the cosmos — elements of creation — or to the deification of angels, which in fact turns out to be the worship of demons (demonolatry). A. Posacki also emphasizes the limitations of the particular sciences, especially their methodological (and sometimes ontological) reductionism, their lack of worldview neutrality, and their reliance on the inductive method. All of this causes these sciences to exceed their proper competencies, turning them into ideologies or quasi–religions and resulting in serious epistemological errors. In the study of sects, the tools provided by sociology, religious studies, or cultural anthropology are insufficient. A. Posacki stresses that theology is also a science, and together with philosophical anthropology and philosophy belongs to the „sciences of the spirit". He also underscores the necessity of examining worldviews and points out that even sects may contain certain elements of good.

Keywords: *Aleksander Posacki, sects, idolatry, initiation and counter–initiation, induction, deification of the human person.*

AGNIESZKA PILICHOWSKA [1]

TAK DLA „NIE"

1. Wprowadzenie. 2. Nie dla „nie". 3. „Nie" w psychologii i coachingu. 4. „Nie" w psycholingwistyce i kognitywistyce. 5. „Nie" w pedagogice i terapii. 6. Silne „nie". 7. Naturalne „nie". 8. Precyzyjne „nie". 9. Praktyczne „nie". 10. Etyczne „nie". 11. Wolne „nie". 12. Rozwojowe „nie". 13. Kreatywne „nie". 14. Zdrowe „nie". 15. „Odpowiednie dać rzeczy słowo".

Abstrakt

Współczesne badania nad pracą mózgu w kontekście mowy, języka, leksyki, rezonują tematycznie z zapoczątkowanymi w latach 70. XX w. teoriami związanymi z tzw. programowaniem neurolingwistycznym (NLP). Odbijając się szerokim echem w świecie przekazów popularnonaukowych, często ilustrują, *de facto* wysoce dyskusyjną, a zalecaną w poradnikach psychologicznych, pedagogicznych, samorozwojowych, ideę wyłączenia z obiegu komunikacyjnego słowa „nie". Idea taka, zrodzona w koncepcjach psychologa Richarda Bandlera i językoznawcy Johna Grindera, wyrasta na podstawie przekonania, że ludzki mózg nie „czyta" „nie", więc posługiwanie się tym wyrazem albo nie przynosi skutku, albo przynosi skutek przeciwny do zamierzonego, albo też zmusza umysł do nieekonomicznych wysiłków pokonywania bariery „nie", w celu odnalezienia właściwej intencji nadawcy komunikatu, który posłużył się ową negacją.

Zamysł wyeliminowania słowa „nie", który, co można śmiało założyć, intuicyjnie posługującemu się mową ogółowi wydaje się tyleż rewolucyjny, co niewy-

[1] Doktor nauk humanistycznych, dziedziny badań: psychologia i literaturoznawstwo, wykłada w Collegium Verum w Warszawie, e–mail: agnieszka.pilichowska.cv@gmail.com

konalny, ma jednak grono apologetów nie tylko w kontrowersyjnej dziedzinie NLP. Argumenty na poparcie tej idei wybrzmiewają w opiniach części psychologów, pedagogów, kognitywistów, terapeutów i coachów. Jak wszystkie nowe propozycje, inne od znanych rozwiązań, omijanie, zastępowanie oraz przemilczanie „nie" zyskuje sobie ambitnych praktyków. Przyznać trzeba: nielicznych — bo niełatwo na co dzień stosować tak trudne zasady. A ponadto: czy stosowanie ich rzeczywiście prowadzi do wartościowych, pozytywnych skutków?

Słowo „nie" wydaje się być niepomijalne, niezastępowalne i bazowe. Jest też niezbędnym nośnikiem treści intelektualnych, etycznych, kulturowych oraz podstawą rozwoju i zdrowia. Wyeliminowanie go z języka komunikacji oznaczałoby zatem niewyobrażalne wręcz zubożenie ludzkich światów mentalnych i upadek wielu dziedzin, które składają się na nasze cywilizacyjne uniwersum. Choć taki scenariusz raczej realnie nie grozi, bo „nie" to siła, która zapewne sama się obroni, to jednak drobna polemika, która przypomina o randze tej prostej negacji, jest uprawniona co najmniej tak samo, jak propagowanie radykalnej leksykalnej rewolucji.

Słowa kluczowe: *„nie", programowanie neurolingwistyczne (NLP), psycholingwistyka, kognitywistyka, psychologia rozwojowa, pedagogika, coaching, terapia, leksyka.*

1. Wprowadzenie

Dogasająca już, jakby się wydawało, gwiazda popularności NLP (programowanie neurolingwistyczne) [2] od czasu do czasu nieoczekiwanie rozbłyska na nowo, by zaabsorbować sobą świat nauki. Ostatnio paliwa do reaktywacji dostarczają jej intensywne badania nad leksyką w kontekście pracy mózgu. Wiele aktualnie pisze się i mówi o wpływie różnego rodzaju komunikatów słownych na przebieg pracy ścieżek neuronalnych, czyli, praktycznie, o tym, jak świadomie posługiwać się mową i pismem, by zwiększać motywację, poprawiać nastrój oraz podnosić poziom celowości i skuteczność działań własnych albo cudzych.

[2] Zob. R. Bandler, *Sekret NLP, czyli poznaj siebie, uporaj się ze złymi nawykami i zacznij prawdziwie żyć*, tłum. A. Szmigielska, Gliwice 2011; R, Bandler, J. Grinder, *Struktura magii. Kształtowanie ludzkiej psychiki, czyli więcej niż NLP*, tłum. J. Krzemień–Rusche, Gliwice 2008.

Wskazuje się również sposoby zamieniania na lepsze ograniczających, szkodliwych i nieadaptacyjnych kolein myślenia, wyżłabianych nieodpowiednim zwrotem, nieprecyzyjnie użytym pojęciem, a nawet niefachowo sformułowaną afirmacją. Wiadomo już też, że pomocnymi narzędziami w walce z życiowym defetyzmem są jedynie afirmacje o odpowiednim szyku oraz składni [3], porozumieniu między ludźmi najlepiej służy czteroczęściowy schemat komunikatu [4], pod wieczór zaś najpoprawniej formuje ludzkie mózgi regularnie prowadzony dziennik wdzięczności, wzbogacający się codziennie o co najmniej pięć krzepiących, sformułowanych pozytywnie, wieści [5].

Naukowe wytyczne, co należy robić w kwestii słownego przekazu, bywają jednak długie i skomplikowane. Zapowiadają też wysiłki w procesie realizacji. Nic więc dziwnego, że popularność zyskują raczej krótkie i zwarte przestrogi, czego w obszarze leksyki robić nie należy. Tu wszak, jak się wydaje, wystarczy po prostu zaniechać. I już nasz mózg, wolny od nieświadomie sączonej mu słownej trucizny, ruszy właściwą ścieżką, zainicjuje proces naprawczy i uczyni progres. Tak to przynajmniej wygląda z perspektywy odbiorców wskazówek psycholingwistów oraz zgodnych z nimi w tej kwestii kognitywistów, badaczy psychologii rozwojowej oraz pedagogów. Stosowanie ich nauk wydaje się wszak proste, przy czym niezwykle opłacalne. W ramach uważnej autocenzury wystarczy bowiem nie powiedzieć, nie napisać czegoś, co niesfornie wyrywa się z ust lub wyskakuje spod pióra względnie klawiatury… Czy może stać przed nami łatwiejsze, pożyteczniejsze zadanie? Czy w drobnej, zdawałoby się, sugestii słownego zaniechania może się czaić cień albo niebezpieczeństwo? Czy ze szczególną uważnością w wyrażaniu się i pilnie stosowanym kodeksem komunikacji może być coś nie tak?...

Odpowiedź brzmi: Jak najbardziej. Szczególnie, jeśli ów psycholingwistycznie poprawnościowy kodeks, niczym kodeks Hammurabiego, autorytarnie każe usunąć wskazaną ofiarę, bez niezbitego dowiedzenia jej winy, bez uzasadnienia pożyteczności wyroku, i bez prawa do adwokata, czyli do odpowiednio

---

[3] Zob. L. L. Hay, *Pokochaj swoje życie: nauka skutecznych afirmacji wg Louise Hay*, tłum. M. Warda, Białystok 2011.

[4] Zob. M. B. Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy. O języku życia*, tłum. M. Markocka–Pepol, Warszawa 2025.

[5] Zob. J. Kaplan, *Dziennik wdzięczności. Jak jeden rok pozytywnego myślenia może zmienić twoje życie*, tłum. M. Hermanowska, Poznań 2022.

szerokiej polemiki. A jeśli dodać, że ofiarą jest coś lub ktoś, z kim lub z czym przychodzimy na świat, nasz naturalny, intuicyjny, odwieczny towarzysz?... Można powiedzieć: część nas? Cóż, wtedy zdecydowanie przestaje być łatwo. I coraz mniej wygląda na to, że sensownie.

2. Nie dla „nie"

Tak właśnie rzecz ma się z rugowanym ostatnio z obiegu krótkim, prostym, oczywistym słowem „nie". W wyniku badań z pogranicza pedagogiki, psychologii i psycholingwistyki, nieunikających związków z inspiracjami neurolingwistycznymi, sformułowano wszak postulat, który, w najogólniejszym ujęciu, brzmi: w piśmie, mowie i myśleniu powinno się unikać komunikatu „nie". W miejsce jego należy wstawiać komunikaty o wydźwięku pozytywnym, czyli zastępować negację innymi sformułowaniami [6]. *Novum* to, podchwycone przez media i pop–psychologię, łowi dziś czas i uwagę odbiorców treściami opisującymi rozliczne zagrożenia płynące z najprostszej otwartej negacji: emocjonalne, wolicjonalne, rozwojowe. Szczególnie zaś chętnie eksploatuje się w kręgu rozważań chwytliwe hasło, które nawiązuje do poważnie brzmiącej kategorii — podświadomości. „Jakiego słowa nie zna podświadomość?" — indagują nas niekiedy sprytnie podane clickbajty, by odpowiedzieć hasłem: „Podświadomość nie zna słowa „nie"! [7]. I nie pytajmy lepiej, co to oznacza w praktyce. Czym jest ta pop–psychologiczna podświadomość, jak się definiuje. I czy, skoro w myśl teorii z hasła eliminujemy „nie" w postaci części orzeczenia, to zostaje jednak „nie" w postaci dopełniacza? Nierozwikłana zagadka! Przynajmniej dla tych, którym nie wystarcza za wszystko ciekawostka podlana naukowym sosem, lecz próbują podejść do sprawy nieco bardziej wnikliwie.

Gdybyśmy nawet i wzdragali się przed pozostawaniem w zasięgu mętnych znaczeniowo treści o nieznającej „nie" podświadomości, z rzetelności badawczej przyjmijmy jednak na chwilę i roboczo założenie: Nie ma „nie". Stoi wszak za tym mniemaniem wielogłosowa argumentacja: psychologiczna, pedagogiczna, a zwłaszcza neurolingwistyczna. Stoi też na tym marketing i świat słownej

[6] Zob. M. Rosenberg, dz. cyt.

[7] Por. D. Hendler, *Podświadomość nie zna słowa nie*, [w:] https://uwazalnia.pl/podswiadomosc–nie–zna–slowa–nie/, [stan z dn. 3.01.2026].

reklamy. Żyją tym niektóre nowatorskie placówki edukacyjne. Żyją z tego liczni coache i guru od samorozwoju. Czemu by nie przywołać ich punktów widzenia i nie mieć z nimi stosownej dyskusji?

3. „Nie” w psychologii i coachingu

Spójrzmy zatem najpierw na „nie” okiem zatroskanego, popularyzującego swe nauki psychologa, a czasem także coacha, który odrzuca „nie” z powodu rzekomej jego szkodliwości afektywnej. Zauważa wszak, niebezpodstawnie, że „nie” ciągnie za sobą ciemną smugę negatywizmu. Jest zdania, że ta pomroka, generowana z wypowiadających zakazane słowo ust, rozprzestrzenia się na całą rzeczywistość osoby mówiącej. Kto zatem często i z upodobaniem mówi „nie”, ten, rzecz ekstrapolując, ogólnie też będzie na „nie”. To najwyraźniej nikt inny, jak początkujący nihilista, negatywnie ustosunkowany wobec świata. To ktoś, kto brnie w pułapkę wszechogarniającego sceptycyzmu, grozi mu zatem szereg przykrych następstw, a tu szczególnie: samotność, bierność i depresja. Bądź na „tak!” — podsuwają więc troskliwie pop–psychologiczne media w ramach oferty pokrzepienia duchowego i samorozwoju [8]. Najczęściej obok zdjęcia uśmiechniętej, bardzo ładnej osoby, często ze słoneczną łąką w tle.

Narracji takiej, po niezbyt forsownej nawet analizie faktów, nie da się jednak utrzymać. Szereg badań wskazuje, że umiarkowany sceptycyzm, a nawet pesymizm całkiem dobrze służą wewnętrznej równowadze oraz zdrowiu psychicznemu, gdyż sprowadzają w stronę ostrożności, rozwagi oraz realizmu [9]. Jeśli zaś chodzi o rzekomą szkodliwość emocjonalną, jaką ma przynosić sam akt wypowiadania negatywnych słów […]. Cóż, pewnie to zabrzmi rozczarowująco nie tylko dla psychologów, lecz i dla językowych purystów, a już na pewno dla rodziców dbających o dobre maniery potomstwa: całkiem niedawno dowiedziono, że ludzkiej równowadze emocjonalnej dobrze służy nie tylko, w tym zestawieniu

[8] A. Borkowska, *Jak przerwać cykl negatywnego mówienia do siebie? 4 wskazówki neuropsychologa*, [w:] https://ohme.pl/psychologia/jak–przerwac–cykl–negatywnego–mowienia–do–siebie–4–wskazowki–neuropsychologa/, [stan z dn. 3.01.2026].

[9] A. Głos, *Pochwała zgryzoty. Czy smutni ludzie są bardziej racjonalni?*, [w:] https://www.wielkie-pytania.pl/article/pochwala–zgryzoty–czy–smutni–ludzie–sa–bardziej–racjonalni/, [stan z dn. 18.02.2025].

mizerne i błahe, wypowiadanie słowa „nie", ale, powiedzmy to wprost: użycie w odpowiednim stanie ducha mowy niecenzuralnej [10]. Dokładnie tak. Propagowane przez zatroskanych psychologów pozytywno–ostrożne wyrażanie się nie ma z dobrostanem psychicznym aż tak wiele wspólnego.

4. „Nie" w psycholingwistyce i kognitywistyce

W sukurs wrażliwym na świat emocji, lecz pozbawionym właśnie kilku koronnych argumentów psychologom przychodzą jednak znacznie bardziej racjonalni, laboratoryjni, rzec można, kognitywiści. Ci z kolei przekonują, że nie ma sensu mówić „nie", gdyż skutek będzie odwrotny do zamierzonego. Wszak „nie" jest nieczytelne dla ludzkiego mózgu. Gdy pojawia się w postaci werbalnej, jako znak graficzny lub zjawisko multimodalne w rodzaju gestu, tonu — jest jedynie informacją o braku. Angażuje więc wiele — zbyt wiele! — złożonych procesów poznawczych, które z mozołem rozszyfrowują taki komunikat. „Nie" obciąża, utrudnia, przedłuża proces komunikacji. Lepiej zatem stosować komunikaty pozytywne i wprost [11].

W teorii, którą potwierdza argumentacja oparta na mierzalnych danych, wydaje się jednak istnieć nie do końca słuszne założenie z zakresu ekonomii pracy mózgu. Ta postrzegana jest głównie z perspektywy odbiorcy. Tu rzeczywiście: mózg łatwiej odbiera konkretną komendę. Ale proces komunikacji ma przecież dwie strony. Z perspektywy zapomnianego tu nieco nadawcy, którym bywa, jak wiemy, ta sama osoba — bez „nie" jest trudniej niż z nim. Ktoś, kto na co dzień starannie formułuje komunikaty bez „nie", wykonuje wszak nie lada wysiłek! Znacznie większy, niż gdyby po prostu mówił „nie". Pozytywny, konstruktywny komunikat musi być odpowiedni do każdej zmieniającej się okazji, sytuacji. Zastąpienie każdego „nie" najbliższym znaczeniowo sformułowania bez „nie", to wymagająca praca, iście *copywriterska*. To duży wysiłek dla mózgu, dużo energii oraz dłuższy czas. I tu właśnie zaczyna być nieekonomicznie.

---

[10] M. F. Afshar, *Przeklinanie jest zdrowsze niż przypuszczano. Ma wiele korzyści*, [w:] https://www.newsweek.pl/zdrowie–i–nauka/nauka/przeklinanie–jest–zdrowe–ma–wiecej–korzysci–niz–przypuszczano/2t4frsw [stan z dn. 3.01.2026].

[11] Zob. M. H. Johnson, M. de Haan, *Neurokognitywistyka rozwoju. Wprowadzenie*, tłum. A. Niedźwiecka, Gdańsk 2018.

A nawet i groźnie, bo, co warto podkreślić, w sytuacjach nagłych szukanie zastępczych formuł na „nie” jawi się jako zachowanie szczególnie nieadaptacyjne. W trudnych okolicznościach, które wymagają natychmiastowej reakcji, szkoda każdej sekundy na mentalne wysiłki komunikacyjne — zdecydowanie lepiej sprawdza się klarowne, krótkie: „nie”. Ponadto wydaje się, że warto zaufać mózgowi i jego możliwościom. Szybkie rozszyfrowanie komunikatu z „nie” wydaje się nie stanowić dla niego trudnego zadania. Na pewno zaś jest ono mniej obciążające od każdorazowego wymyślania pozytywnych komunikatów. O ile więc, jak się wydaje, badacze trafnie zaobserwowali przebieg procesu komunikacyjnego z „nie” w kontekście pracy mózgu, o tyle mogli nie doszacować tu obciążeń związanych z unikaniem „nie”.

5. „Nie” w pedagogice i terapii

W kręgu zainteresowanym „nie” jako przedmiotem naukowych badań, kognitywistów można porównać do mechaników, którzy w specjalnych warunkach „warsztatowych” sprawdzają skład, budowę i możliwości działania przedmiotu dociekań oraz dokonują stosownych, ich zdaniem, ulepszeń. Pedagodzy, psycholodzy rozwojowi i terapeuci w tej perspektywie są potencjalnymi operatorami oraz użytkownikami wypracowanej przez innowatorów „prototypowej” normy komunikacyjnej. W ich rękach spoczywa decyzja o jej użyciu lub nie. Od tego zaś zależą sprawy ważne, jak chociażby metody pracy terapeutycznej z osobami dorosłymi czy drogi edukowania i wychowywania dzieci.

W świetle dostępnej wiedzy na temat „mechaniki” działania najprostszego zaprzeczenia trzeba przyznać, że skorzystanie z nowej propozycji ma prawo kusić, zwłaszcza pedagogów. Mniej więcej od czasów teorii rozwoju mowy i inteligencji dziecka autorstwa Jeana Piageta [12] potwierdza się bowiem przekonanie, że w początkowych latach życia dziecko ma problem z myśleniem operacyjnym, którego elementem jest „deszyfracja” komunikatu z „nie”. Kilkulatek najefektywniej odbiera informacje oparte na konkretach i niewymuszające większej ekwilibrystyki w procesie dochodzenia do sedna. Dlatego, oczekując od niego szybkiej i adekwatnej reakcji, lepiej jest mówić jasno i pozytywnie

[12] Zob. J. Piaget, *Mowa i myślenie dziecka*, tłum J. Kołudzka, Warszawa 2012

oraz z konkretnym wskazaniem. Terapeuci zapewne zaś zgodzą się z ideą, że nieco podobnie rzecz ma się z dorosłą osobą w kryzysie. Ta z kolei, uwikłana w sieć rozmaitych trudności, niejednokrotnie nie ma wystarczających zasobów, by zmagać się z wyzwaniem skomplikowanej komunikacji w postaci zdań wielokrotnie złożonych, pełnych negacji i przeczeń. Z takimi, popartymi praktyką sądami, trudno polemizować. Można więc przyjąć, że w pewnych rodzajach terapii oraz w niektórych sytuacjach pedagogicznych warto przyznać priorytet komunikatom bez „nie". Tu jednak ważna uwaga. Wydaje się pożyteczne i zasadne, by był to raczej sposób na pokonanie doraźnych trudności, niż stały wzór komunikacji. Zarówno dziecko, jak i dorosły pacjent, mają przecież wyjść kiedyś spod skrzydeł pedagogów i terapeutów do świata pełnego negacji i zaprzeczeń — i mają umieć w nim swobodnie funkcjonować.

6. Silne „nie"

Posługiwanie się „nie" jawi się jako warunek *sine qua non* dysponowania podstawami życiowych kompetencji. Można z ogromnym prawdopodobieństwem zakładać, że naukowe ambicje wyeliminowania tego słowa nie powiodą się z wielu powodów, a świat długo jeszcze pozostanie miejscem pełnym wyrazu najprostszej negacji. „Nie" dysponuje bowiem trwałą siłą: ilościową, jakościową i bazową. Jest wszechobecne, niezastąpione, potrzebne. Gdyby było inaczej, teoretycznie łatwe do eliminacji a stanowiące, jak głosi krytyka, potężne źródło utrudnień, zapewne dawno, na skutek naturalnej eliminacji zjawisk nieadaptacyjnych, przepadłoby w pomroce historii języka. Tymczasem „nie", choć spostponowane przez niektórych współczesnych badaczy jako relikt wciskający kij w szprychy postępu, wciąż rządzi w ludzkich zasobach leksykalnych. A przynajmniej współrządzi z „tak". W żadnym razie, co słychać na ulicach, w instytucjach, w parkach, na podwórkach, w domach oraz wszędzie, nie są go w stanie wyeliminować niedorastające mu popularnością do pięt tak naukowo zalecane pozytywne komunikaty. Dość rzadko jednak słyszy się poprawne w sensie psycholingwistycznym zastępcze frazy w rodzaju: „Odmawiam", „Zaprzeczam", „Ignoruję", „Wybieram inaczej". „Nie" niezłomnie króluje i działa, w praktycznej codzienności i od święta.

7. Naturalne „nie”

Przeciętny obywatel, w przeciwieństwie do psycholingwistów, zdecydowanie woli i wybiera komunikaty z „nie”. Nie kwapi się też do wymyślania łamigłówek słownych mających je zakryć. Co więcej, nie postrzega on istoty „nie” jedynie w kategorii komunikatu osadzonego w leksyce. Z perspektywy praktyki i naturalności, „nie” jest tak bazowe i oczywiste jak oddychanie. Mieszka zaś nie tylko w słowie, ale też w geście, nastroju, w „mówiącej” niewerbalności, w nastawieniu — i w innych niuansach, które nie muszą mieć głosek, liter i decybeli, by stanowić jasny, krótki sprzeciw. Dla normalnie empatycznych osób czytelne i jednoznaczne są przecież sytuacje, gdy czyjś wzrok, gest, postawa wyraźnie wskazują na „nie”. Dlatego, na przekór clickbajtowym rewelacjom, można założyć, że podświadomość doskonale zna „nie” — może i niekoniecznie w postaci słowa, ile w formie negującego niewerbalnego sygnału. Ludzie zwykle intuicyjnie wyczuwają owo bezsłowne „nie”. Wiedzą, że chodzi właśnie o nie. Aby postąpić zgodnie z nim i właściwie, nie muszą wcale usłyszeć zastępczego pozytywnego komunikat w rodzaju: „Zaprzestań konsumpcji moich czekoladek”, „Odsuń rękę od płomienia.” czy „Zamilknij na temat fryzury cioci Jadzi”. „Nie” jest podstawowym, prostym słowem i jasnym, i szybkim, sygnałem z ciała, wyrazu twarzy i mikroekspresji [13]. Podświadomość, jakkolwiek ją rozumieć, dobrze je zna i rozpoznaje. Bazowe „nie” to idący z wewnątrz przekaz, który dociera do odbiorcy wieloma drogami. Może być słowem, ale niekoniecznie. „Nie” to coś więcej niż słowo. To część naszej natury.

8. Precyzyjne „nie”

Samo słowo „nie”, wbrew niektórym kognitywistycznym założeniom, jawi się jako ekonomiczne w komunikacji. W szerokiej perspektywie to ono właśnie jest niczym trafiająca „w punkt” krótka piłka. Działa z szybkim efektem i z odpowiednią precyzją. Aby to należycie ocenić, trzeba jednak spojrzeć nieco dalej, niż na relatywnie krótki okres życia człowieka przed uzyskaniem zdolności

[13] Zjawisko to nawiązuje do kognitywistycznych teorii multimodalności „nie”, które wydają się być jego elementem, zob. M. Johnson, M. de Haan, dz. cyt.

do myślenia operacyjnego i na relatywnie rzadkie stany, w których percepcja wymaga specjalnych ułatwień. Przeciętni ludzie mniej więcej od wieku wczesnonastoletniego nie mają już problemów z myśleniem operacyjnym. Doskonale potrafią „przetrawić" znaczeniowo komunikat z negacją w rodzaju „Nie myśl o cytrynie". Nie sprawia im wszak problemu chwilowe przywołanie desygnatu cytryny, a następnie wymazanie go. Niezmiernie kłopotliwe okazuje się natomiast dla rozmawiających wznoszenie się na komunikacyjny metapoziom, gdzie jedna osoba szyfruje „Nie myśl o cytrynie" w pozytywne „Ignoruj owoce cytrusowe za wyjątkiem... (tu lista bez jednego elementu)", a druga deszyfruje, o co właściwie chodzi nadawcy komunikatu. Na końcu zaś i tak koncypuje, że chodzi o… niemyślenie o cytrynie. W efekcie: zostaje jej ten sam ambaras, co przy komunikacie z „nie", tylko obudowany w dodatkowe wielosłowne zasieki. To nie lepiej od razu „nie"? Bo szkoda energii i czasu?...

9. Praktyczne „nie"

Zwłaszcza, że — i tu schodzimy na poziom praktyczny — rzeczywistość wymaga od nas sprawnego i niemal odruchowego posługiwania się „nie", jeśli chcemy przetrwać w świecie, jaki jest. Otóż w czasach, w których prawie wszystko jest sprzedażą, wypada włożyć między bajki opowieści, jak to źle człowiekowi robi nieskrępowana gotowość do mówienia „nie" oraz jak krzepi go „bycie na tak". Małe, ostrożne, wstępne «nie» okazuje się dziś znacznie bardziej sensowne niż ochocze, ekspresowe «tak». To właśnie ono daje czas na zastanowienie się, dotarcie do sedna, powolne wypracowanie ostatecznej decyzji. Nie wpuszcza też w nasz świat niezapraszanych zjawisk i stoi na straży naszego spokoju, bezpieczeństwa. Warto więc mieć je w osobistym zestawie podręcznym, i to na samej górze. Żeby, będąc w potrzebie, za długo nie szukać. Powinniśmy je mieć na przykład wtedy, gdy wszechobecny marketing czegoś od nas chce. Odruchowo zaznaczać „nie" w propozycjach sieciowych i wykluczyć tą drogą przytłaczające ciągi reklam, *newsletterów*, powiadomień. W rozmowach telefonicznych ze sprzedawcami też lepiej, byśmy głośno i wyraźnie podkreślali „nie", gdy nie decydujemy się na skorzystanie z oferty. To słowo magicznie ucina wszak niebezpieczeństwo uznania naszego pozytywnego słownictwa za zainteresowanie i zgodę na zakup. Wstępne, ostrożnościowe „nie" przeważnie

nie bywa determinujące. Zwykle można je zamienić w „tak” po przemyśleniu sprawy. Natomiast pochopne „tak” znacznie trudniej wycofać, odwrócić. Ono wszak wprawia w ruch machinę zdarzeń, stanowi zobowiązanie, buduje zaangażowanie, więc zmiana zdania oznacza tu prawie zawsze jakiś koszt i problem.

10. Etyczne „nie”

„Nie” jest więc znacznie uczciwsze, niż błędnie postrzegane jako grzeczne i najlepiej rokujące, formułowane „z automatu” „tak”. Jest też podstawą negocjacji w relacjach opartych na szacunku i odpowiedzialności. Dorośli, decyzyjni ludzie, działając w atmosferze dobrej woli i chęci porozumienia się, mają wszak usankcjonowany prawnie kod komunikowania się, w którym „nie” odgrywa kluczową rolę. Stanowi jasną, asertywną deklarację, wyraz poważnego traktowania drugiej strony i konkret, który nie wikła nikogo w bezzasadne nadzieje; nie marnotrawi czyichś zasobów na czynienie planów opartych na mętnych przesłankach, kreśli prawdziwy obraz sytuacji. Uczciwe i spokojne, rozważne „nie” jest etyczne. Choć niekiedy ryzykowne i niełatwe do wyartykułowania, ostatecznie przynosi lepsze, bo oparte na prawdzie, skutki, niż niejednoznaczne, manipulacyjne, trzymające w odwodzie „Innym razem”, „Być może”, czy maskujące niechęć i bierność „Tak, ale...” [14].

Warto też wspomnieć w tym momencie o świetnie zilustrowanym w niedawnym oscarowym filmie „Oppenheimer” konformistycznym unikaniu „nie”. Tytułowy bohater pracujący nad konstrukcją bomby atomowej, pomimo wyraźnie odczuwanej obawy wobec tego, co tworzy, nie potrafi we właściwym momencie powiedzieć „nie”. Zagłusza swój wewnętrznie odczuwany sprzeciw, podąża za ambicjami, ulega wpływowym mocodawcom, co w efekcie prowadzi do tragedii Hiroszimy i wyniszczającego procesu „zimnej wojny” [15] oraz powoduje wieloletnie wyrzuty sumienia Oppenheimera. Nie trzeba zresztą przykładów literackich czy filmowych, by zrozumieć, jak wiele znaczy i jak bardzo chroni przed błędami krótki, jednoznaczny wyraz „nie”, wypowiedziany w porę, zgodnie

[14] Por. E. Berne, *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, tłum. P. Izdebski, Warszawa 2024.

[15] Zob. Oppenheimer, też. Ch. Nolan, USA 2023, [w:] https://www.cda.pl/video/16675802dd [stan z dn. 3.01.2026].

z prawdą i przekonaniem. Każdy z nas chyba zna te przykre, trudne, ale w gruncie rzeczy pospolite sytuacje, gdy ktoś chciał być miły, co wiązał z „grzecznym" potakiwaniem, a więc „nie był na nie", naskładał fałszywych obietnic, ściągnął kłopoty na siebie lub innych, nie postawił granicy, zamącił, zawiódł, przyzwolił na zło.

11. Wolne „nie"

„Nie" pełni więc też rolę podstawowej broni w reakcji na zło. Dlatego powszechna umiejętność używania tego słowa, naturalność posługiwania się nim, to jeden z gwarantów wolności, szczególnie wolności słowa. Swoboda, prostota, łatwość mówienia „nie", „nie zgadzam się" leżą u podstaw zdrowych społeczeństw, w których każdy może wyrażać swoją opinię, także przeciwną do głosu większości lub wpływowego mainstreamu. Krytycy obecności „nie" zdają się jednak tłumić ekspresję słusznej i sprawiedliwej niezgody, każąc, w myśl swoich zaleceń, buntować się w jedynie słusznej formie, o paradoksie, unikającej w ramach buntu, słowa „nie"!

Pomysł takiego wyjałowionego z sedna buntowania się może się jawić jako groteskowy, podobnie jak i sama idea, by przed okazaniem sprzeciwu wpierw opracować jego formułę opartą o wskazania psycholingwistyczne. Jak bowiem miałaby w praktyce wyglądać, a raczej brzmieć, taka formuła? Jakimi komunikatami bez użycia „nie", przywołując choćby częsty temat sprzeciwu, jakim jest dewastacja przyrody, jej obrońcy mieliby skutecznie powstrzymać dewastatorów?... Czy zamiast wołać na widok drwali zmierzających w stronę drzewa–pomnika: „Nie dla wycinki Dębu Bartka!" powinni oni wystąpić z pozytywnym komunikatem „Skończcie z wycinką Dębu Bartka!"? (efekt: drwale mogą przyspieszyć robotę). A może raczej: „Drwale! Zignorujcie wycinanie!" (efekt: drwale zapytają: „A jaką mi proponujesz pracę i za jaką stawkę?"). Albo: „Drwale! Odrzućcie narzędzia i przekierujcie myśli na szum oceanu!..." (efekt: drwale popukają się w kaski. Bardzo słusznie.). Jak widać, żadne zastępcze formuły nie brzmią w takich okolicznościach przekonująco. Najwyraźniej w sytuacji buntu i sprzeciwu nie ma komunikatów bardziej wyrazistych, skutecznych niż te, w których główną rolę gra stanowcze „nie". Podworowawszy zaś z wydumanych lingwistycznych propozycji wrzuconych w wir praktycznych problemów, można dla odmiany zamknąć wątek górnolotnie i stwierdzić: „Nie" jest nieza-

stąpionym narzędziem wolności. Jest wyrazem sprzeciwu, słusznego gniewu, granic, obrony i sprawiedliwości. Dlatego każdy powinien je mieć.

12. Rozwojowe „nie”

Dlatego także, jak najbardziej mając wzgląd na fakt występowania trudności z myśleniem operacyjnym u dzieci młodszych, trzeba wdrażać je do funkcjonowania w świecie z „nie”. To, co dla dziecka najbardziej wygodne, niekoniecznie przecież musi być najbardziej rozwojowe. Przekazy w formule konkretnych wskazań i wytycznych nie powinny zatem zmonopolizować dziecięcej rzeczywistości. Na niełatwym etapie przedoperacyjności warto po prostu przeplatać komunikację nachyloną w stronę dziecka, opartą na czytelnych i pozytywnych zwrotach, powszechną w świecie dorosłych komunikacją operującą na zaprzeczeniach. W końcu kiedyś, skądś, musi do dziecka przyjść ten komunikat, który „odpali” w nim naturalną rozwojowo operacyjność myślenia i zastymuluje je do bezproblemowego obcowania z „nie”. Dobrze zatem, gdy kilkulatek ma przekaz podany „na tacy”, ale ponieważ świat wciąż, wbrew intencjom psycholingwistów, często podaje tenże przekaz w serwetce „nie” — niech uczy się także tej wersji, wersji z serwetką i niech wie, jak serwetkę tę odwijać, aby dojść do sedna. Bez tego grozi mu zostanie leksykalnym Kandydem w samotnej krainie komunikacyjnego fikcyjnego Eldorado [16]. Mówiąc prościej: Nie dogada się. A to już przestaje być zabawne jak dywagacje o drwalach. Tu rysuje się poważna deprywacja rozwojowa w sferze socjalizacji.

Podobnie, serio zagraża poprawnemu rozwojowi dziecka eliminowanie „nie” z zasobów leksykalnych około dwulatka. Dla pedagogów oraz psychologów rozwojowych nie jest wszak tajemnicą, że ten okres życia mocno wiąże się z kwestią eksplorowania granic, budowania poczucia własnej tożsamości, autonomii, zaś „nie” wybrzmiewa w związku z tym z setek powodów — a nawet bez jakiegokolwiek z nich. Jest przez dziecko ćwiczone, sprawdzane, na ogół wręcz nadużywane, co absolutnie mieści się w ramach normy rozwojowej. Poukładanie się na tym etapie z „nie”, zgodnie z teorią Eryka Eriksona oznacza pozytywne

[16] Por. Voltaire, *Kandyd, czyli optymizm*, tłum. T. Boy–Żeleński, Wrocław 2017.

przejście ważnego kryzysu [17]. Budującym efektem tegoż ma być zaś nic innego, jak sprawne posługiwanie się „nie" w ramach asertywności, sprawczości, wyrażania woli. Cnót, jak przekonuje Erikson, niezbędnych do zbudowania dojrzałej osobowości i do satysfakcjonującego przebiegu dalszych etapów życiowych. Walka z naturalnym „nie" dwulatka w tej perspektywie jawi się jako celowe hamowanie jego zdrowego rozwoju. W myśl popularnej i sprawdzającej się w praktyce teorii Eriksona — zdecydowanie nie należy tego robić.

13. Kreatywne „nie"

„Nie" rozwija, tworzy i buduje cenne jakości nie tylko w sferze indywidualnej. Jest także ważną kategorią społeczną i kulturową, otwierającą bogactwo możliwości realizowania się. Tylko z nim wszak powstaje komunikacyjna pełnia, kwitnie sztuka słowa, nabiera mocy retoryka czy publicystyka, zaś kreacja artystyczna zyskuje liczniejsze środki wyrazu. Obecność „nie" jest zatem warunkiem swobodnego rozwoju myśli w sferze społecznej, a także kultury, sztuki, bogactwa językowego. Barwne, emotywne, wolicjonalne czy etyczne walory „nie" współtworzą kształt tradycji kultury i sztuki słowa, z której czerpią dzieła polityczne, naukowe, filozoficzne, artystyczne. Myśl, by dokonać i na tego rodzaju przekazach słusznej neurolingwistycznie operacji w postaci amputacji „nie" i ewentualnego sprotezowania pustej przestrzeni pozytywnym przekazem, znowu, zapewne ku zgorszeniu wyznawców tej idei, stanowi niewyczerpane źródło komizmu z gatunku „świat na opak".

Spróbujmy zatem spojrzeć z perspektywy braku „nie" na klasykę literatury. I nie dziwmy się, że nie możemy wśród niej dostrzec „Hamleta". Hamlet w świecie bez „nie" nie miałby prawa się zdarzyć! Pozbawiony wszak byłby podstawowego swego dylematu, który składa się w pamiętne „Być albo nie być" [18]. Główna rozterka duńskiego księcia przekształciłaby się w jakieś nieporywające literacko „Być albo być", względnie w „Być albo anihilować" — i w tym niezgrabnym brzmieniu nie przetrwałaby raczej ani na scenie, ani w pamięci potomnych. Podobnie jak, odchodząc od klasyki w stronę współczesności, całe

[17] Zob. E. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań 1997.

[18] W. Shakespeare, *Hamlet*, tłum. J. Paszkowski, [w:] https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/hamlet.html [stan z dn. 3.01.2026]

plejady dzieł artystycznych mocno skompilowanych z ideą negacji. Przepadliby zatem w niebycie wszelacy zbuntowani bardowie, tudzież „poeci przeklęci” oraz muzycy rockowi wespół z raperami, wykrzykujący światu, co im się na nim nie podoba i czego nie zamierzają ani chwili dłużej tolerować. Zagrożenie takie zdaje się zwłaszcza antycypować Katarzyna Nosowska, która manipulacjom z „nie” daje stanowczy odpór w utworze [*sic*!], w którym śpiewa głośno i dobitnie: „Nie nie nie/ Nie to nie/ Mówię nie, gdy myślę nie/ czemu więc czytasz nie / jakby nie, było tak” [19]. Tym samym piosenkarka kontynuuje dzieło innej artystki, a mianowicie Miry Zimińskiej–Sygietyńskiej, która przed około stuleciem także zauważyła, jak wielkimi zaletami, w tym kulturotwórczymi, dysponuje słowo „nie”. Dowodziła albowiem w kabaretowej piosence, że bez niego z Mickiewicza nie byłoby poety, jako że to właśnie nic innego, jak krótkie „nie” panny Maryli stworzyło z młodzieńca Adama ambitnego wieszcza [20].

Co to by zatem było, gdyby wyrzucić „nie” z kultury, sztuki? Wyobraźnia nie ogarnia takiego pogromu, lecz intuicja mówi, że finalnie byłoby raczej nudno, trudno i nienaturalnie. Funkcjonowałoby się, bo nie żyło, pełnią, w świecie minoderyjnych póz i wydumanego słownictwa, wiecznej kontroli siebie i innych oraz godnego ubolewania zubożenia rzeczywistości. Konstruktywne, katartyczne, twórcze działanie „nie” w sztuce zdecydowanie dowodzi, że owo słowo nie wyrządza wcale takich szkód, jak to się niekiedy sugeruje. Przeciwnie: znakomicie służy życiu publicznemu, tradycji, kulturze.

14. Zdrowe „nie”

Zasadne będzie więc w tym momencie postawienie wniosku, że „nie” jest po prostu normalne i zdrowe. I że to właśnie brak „nie”, a nie jego obecność, może stać się podstawą upadku kultury oraz upadku na duchu. Nie wspomina-

[19] K. Nosowska (sic!), [w:] https://www.google.com/search?client=firefox–b–e&q=kasia+nosowska+sic#fpstate=ive&vld=cid:5ef66049,vid:kR252zr8ylY,st:0, [stan z dn. 3.01.2026].

[20] M. Zimińska–Sygietyńska, *Maryla*, [w:] https://www.google.com/search?client=firefox–b–e&hs=HrQU&sca_esv=8443e309cfca24ba&udm=7&q=mira+zimi%C5%84ska+sygiety%C5%84ska+piosenki&sa=X&ved=2ahUKEwjt9LuprfCRAxUrhf0HHeg–BQMQ8ccDKAJ6BAhSEAQ&biw=1366&bih=615&dpr=1#fpstate=ive&ip=1&vld=cid:143035d0,vid:VbUmjo0–xOQ,st:0, [stan z dn. 3.01.2026].

jąc już o przeciwskutecznym efekcie w kwestii zdrowych relacji, wynikającym z poprawnościowego unikania używania słowa „nie". Człowiek operujący wyłącznie na pozytywnych komunikatach werbalnych, nie jawi się wszak wcale jako najsympatyczniejszy towarzysz i osoba godna zaufania. Nadmiar pozytywności i słodyczy słusznie ostrzega otoczenie, że może mieć do czynienia z osobą zaburzoną, nie do końca zdrową i odpowiednio rozwiniętą pod względem emocjonalnym. Mistrza „okrągłych" komunikatów cechuje na ogół nieautentyczność, zewnątrzsterowność, brak kontaktu z samym sobą i trudność w dziedzinie empatii. Tak właśnie promieniuje na rozliczne sfery nadzwyczajna samokontrola werbalna, która wymaga stępienia w sobie intuicyjnego, bazowego „nie". Zaburza funkcjonowanie w świecie społecznym, zubaża emocjonalnie. Kosztuje też energię niewspółmierną do zysków, wytracaną na niełatwe wyszukiwanie zastępczych określeń na każdą sytuację z potencjalnym „nie". Niekoniecznie musi więc zachwycać ktoś, kto bardzo wysila się na froncie walk z ludzkimi przejawami zdrowej prostoty i naturalności. Kto może i sprawdzi się w reklamie, marketingu, ale raczej nie w relacjach prywatnych, gdzie oczekuje się większej autentyczności.

15. *Odpowiednie dać rzeczy słowo* [21]

„Nie" to uprawiane naturalnie, zdrowe, choć cokolwiek kwaśne jabłko w koszyku, zwanym komunikacją, jakże często pełnym sfermentowanych od nadmiaru słodyczy, pokrytych sztuczną politurą, szkodliwych owoców. Używając modnego ostatnio sformułowania: ono naprawdę „karmi". Pomaga funkcjonować w miarę bezpiecznie, pewnie, akuratnie, etycznie, naturalnie, autentycznie, inspirująco, zdrowo… Długo by wyliczać. Jest zatem w swej pożyteczności równie uprawnione i dobre jak „tak". Zgodnie z ideą będącego tytułem niniejszego podrozdziału cytatu z Norwida, powinno swobodnie trwać, bo najlepiej odpowiada pewnym zjawiskom, stanom, sytuacjom. W dodatku ma swój własny artystyczny klimat i stanowi twórczy, dopełniający biegun wobec wszelkich euforycznych treści i nastrojów. Nie trzeba zatem wcale zastępować go, maskować tudzież panicznie unikać w obawie o bycie wstecznym i niezrozu-

[21] C. K. Norwid, *Ogólniki*, [w:] https://poezja.org/wz/Cyprian_Kamil_Norwid/26835/Ogolniki [stan z dn.3.01.2026]

mianym. W praktyce nic takiego się bowiem nie zdarza i świat doskonale radzi sobie z rozumieniem naszych „nie”, choć czasem gorzej z ich respektowaniem.

Z punktu widzenia zdrowia psychicznego jednostek oraz szeroko rozumianych społecznych pożytków, nie warto dążyć do doskonałości opartej na ścisłej kontroli słownictwa. Nie warto też z zapałem godnym lepszej sprawy walczyć z „nie” — artykułowanym do dzieci, dorosłych i świata. Nie warto, najogólniej, wpadać w ekstrema swoistego puryzmu, choćby i popartego argumentami z zakresu psycholingwistyki. O wiele lepiej z dystansem oraz realizmem przyjąć, że gdzieś pomiędzy szorującym po trotuarach slangiem, a wypolerowanym niczym laboratoryjna menzura językiem nowatorskiej idei lingwistycznej, znajduje się sensowny, pożyteczny, sprawdzony, złoty środek. To język jasny, prosty, naturalny. Biblijne „tak tak, nie nie” [22]. W którym i „tak” i „nie” są zarówno dobre, a to, co ponad, zwłaszcza podane w formie hiperpoprawnościowej, a wysoce niepraktycznej — niekoniecznie.

Bibliografia

Bandler R., *Sekret NLP, czyli poznaj siebie, uporaj się ze złymi nawykami i zacznij prawdziwie żyć*, tłum. A. Szmigielska, Gliwice 2011.

Bandler R., Grinder J., *Struktura magii. Kształtowanie ludzkiej psychiki, czyli więcej niż NLP*, tłum. J. Krzemień–Rusche, Gliwice 2008.

Berne E., *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, tłum. P. Izdebski, Warszawa 2024.

Erikson E., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań 1997.

Hay L. L., *Pokochaj swoje życie: nauka skutecznych afirmacji wg Louise Hay*, tłum. M. Warda, Białystok 2011.

Johnson M. H., Haan M. de, *Neurokognitywistyka rozwoju. Wprowadzenie*, tłum. A. Niedźwiecka, Gdańsk 2018.

[22] Mt 5 37, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie*, red. Ks. M. Kiedzik, Ks. J. Warzecha; tłum. Ks. J. Banak, Ks. K. Bardski, Ks. A. Gieniusz, Ks. S. Harzęga, Ks. Stanisław Jankowski, Ks. M. Kiedzik, Ks. G. Rafiński, Ks. A. Tronina, Ks. H. Witczyk, Ks. W. Doroszkiewicz, Bp M. Cieślar, Ks. W. Preiss, Ks. A. Tschirschnitz, Ks. M. Uglorz, R. Leszczyński, Ks. R. Lipiński, Ks. W. Benedyktowicz, Ks. Z. Kamiński, L. Jańczuk, Ks. J. Pollok; Warszawa 2001, s. 20.

Kaplan J., *Dziennik wdzięczności. Jak jeden rok pozytywnego myślenia może zmienić twoje życie*, tłum. M. Hermanowska, Poznań 2022.

Piaget J., *Mowa i myślenie dziecka*, tłum J. Kołudzka, Warszawa 2012.

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie, red. Ks. M. Kiedzik, Ks. J. Warzecha; tłum. Ks. J. Banak, Ks. K. Bardski, Ks. A. Gieniusz, Ks. S, Harzęga, Ks. Stanisław Jankowski, Ks. M. Kiedzik, Ks. G. Rafiński, Ks. A. Tronina, Ks. H. Witczyk, Ks. W. Doroszkiewicz, Bp M. Cieślar, Ks. W. Preiss, Ks. A. Tschirschnitz, Ks. M. Uglorz, R. Leszczyński, Ks. R. Lipiński, Ks. W. Benedyktowicz, Ks. Z. Kamiński, L. Jańczuk, Ks. J. Pollok; Warszawa 2001.

Rosenberg M. B., *Porozumienie bez przemocy. O języku życia*, tłum. M. Markocka–Pepol, Warszawa 2025.

Voltaire, *Kandyd, czyli optymizm*, tłum. T. Boy–Żeleński, Wrocław 2017.

Netografia

Afshar M. F., *Przeklinanie jest zdrowsze niż przypuszczano. Ma wiele korzyści*, [w:] https://www.newsweek.pl/zdrowie–i–nauka/nauka/przeklinanie–jest–zdrowe–ma–wiecej–korzysci–niz–przypuszczano/2t4frsw [stan z dn. 3.01.2026].

Borkowska A., *Jak przerwać cykl negatywnego mówienia do siebie? 4 wskazówki neuropsychologa*, [w:] https://ohme.pl/psychologia/jak–przerwac–cykl–negatywnego–mowienia–do–siebie–4–wskazowki–neuropsychologa/, [stan z dn. 3.01.2026].

Głos A., *Pochwała zgryzoty. Czy smutni ludzie są bardziej racjonalni?*, [w:] https://www.wielkiepytania.pl/article/pochwala–zgryzoty–czy–smutni–ludzie–sa–bardziej–racjonalni/, [stan z dn. 18.02.2025].

Hendler D., *Podświadomość nie zna słowa nie*, [w:] https://uwazalnia.pl/podswiadomosc–nie–zna–slowa–nie/, [stan z dn. 3.01.2026].

Norwid C. K., *Ogólniki*, [w:] https://poezja.org/wz/Cyprian_Kamil_Norwid/26835/Ogolniki [stan z dn.3.01.2026].

Nosowska K., (sic!), [w:] https://www.google.com/search?client=firefox–b–e&q=kasia+nosowska+sic#fpstate=ive&vld=cid:5ef66049,vid:kR252zr8ylY,st:0, [stan z dn. 3.01.2026].

Oppenheimer, też. Ch. Nolan, USA 2023, [w:] https://www.cda.pl/video/16675802dd [stan z dn. 3.01.2026].

Shakespeare W., *Hamlet*, tłum. J. Paszkowski, [w:] https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/hamlet.html [stan z dn. 3.01.2026].

Zimińska–Sygietyńska M., *Maryla*, [w:] https://www.google.com/search?client=firefox–b–e&hs=HrQU&sca_esv=8443e309cfca24ba&udm=7&q=mira+zimi%C5%84ska+sygiety%C5%84ska+piosenki&sa=X&ved=2ahUKEwjt9LuprfCRAxUrhf0HHeg–BQMQ8ccDKAJ6BAhSEAQ&biw=1366&bih=615&dpr=1#fpstate=ive&ip=1&vld=cid:143035d0,vid:VbUmjo0–xOQ,st:0, [stan z dn. 3.01.2026].

YES TO „NO”

Summary

Since the 1970s, psychologist Richard Bandler and linguist John Grinder have been popularizing neuro–linguistic programming (NLP). This concept is controversial and does not belong to strictly scientific fields. One of its assumptions is the idea of eliminating the word „no” from messages. Recently, this idea has been re–emerging and has been taken up by cognitive science, developmental psychology, pedagogy, and coaching. However, eliminating „no” is a harmful and unrealistic idea. „No” is a fundamental and important phenomenon: lexical, mental, ethical, social, and cultural. It is a condition for proper child development and for human mental health.

Keywords: *„no”, neurolinguistic programming (NLP), psycholinguistics, cognitive science, development psychology, education, coaching, therapy, lexis.*

URSZULA WOLSKA [1]

PROLEGOMENA DO TERAPII FILOZOFICZNEJ W PRAKTYCE

1. Wprowadzenie osobiste. 2. Filozof terapeuta jako towarzysz rozmówcy. 3. Skuteczność terapii filozoficznej. 4. Podstawowe cechy i założenia terapii filozoficznej. 5. Praktyczne informacje o prowadzonej terapii filozoficznej. 6. Terapia filozoficzna z osobami religijnymi jest szybsza i skuteczniejsza. 7. Refleksje końcowe

Abstrakt

W tekście przedstawione jest wprowadzenie do procesu terapii filozoficznej w praktyce. Opisuje w skrócie charakterystykę tej terapii, jak i filozoficzny jej fundament. W terapii tej na ma żadnych kwestionariuszy, testów, metod i diagnozowania zaburzeń. Jest filozoficzny dialog, rozmowa o umiłowaniu mądrości filozoficznych pozostawionych nam przez przodków oraz przekazywanych przez żyjące autorytety, które są pomocne w poznaniu siebie, swoich problemów i dążeniu do *metanoi*/przemiany życia zawsze ku dobru. Podane są przykłady z terapeutycznych rozmów. Przedstawiono terapię filozoficzną jako krótkotrwałą i bardzo skuteczną, jako dobrą alternatywą do innych terapii.

Kluczowe słowa: *terapia filozoficzna, skuteczność terapii filozoficznej*

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

1. Wprowadzenie osobiste

Doświadczając tego, jak mój ukochany dziadek Ignaś pomagał najbliższej rodzinie i innym ludziom, zawsze bardzo chciałam żyć jak on, żyć dla ludzi. To był pierwszy sygnał, za którym podążam całe życie. Bardzo dużo czytałam, z czasem jednak coraz bardziej wciągała mnie filozofia. Za Władysławem Tatarkiewiczem powiem, że do filozofii poprowadziło mnie samo życie. Kiedy po 30 latach bardzo ciężkiej pracy w produkcjach filmowych, reklamowych i telewizyjnych dalej myślałam o tym, by tak, jak dziadek Ignaś być pomocną dla ludzi, wiedziałam, że będzie to terapia i szczęśliwie trafiłam na informacje o prowadzonej w Europie, w Berlinie od 1982 roku, a potem w świecie, terapii filozoficznej. Przez bycie pomocną dla ludzi rozumiem wspacie ludzi w tym, by sami mogli decydować o sobie, sami podejmowali decyzje i za nimi szli z własnej woli. Wiedziałam, że to jest dla mnie dobra droga. Tak się to wszystko zaczęło. Po wcześniejszych studiach ekonomicznych, filmowych i psychologicznych podjęłam solidne filozoficzne studia magisterskie, już z naciskiem na filozofię jako terapię, ukończone pracą dyplomową, pt. *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura* [2], potem filozoficzne studia doktoranckie zakończone pracą doktorską pt. *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, wydaną pt. *Człowiek, rzecz czy osoba? — filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności* [3].

Na początku chcę zaznaczyć, że filozof terapeuta jest na trzecim miejscu, jeżeli chodzi o uzdrawiające duszę i ciało rozmowy. Pierwszym, najlepszym, najważniejszym zaufanym człowiekiem do takich rozmów jest ktoś z bliskiej rodziny, dla mnie był nim dziadek Ignaś. Na drugim miejscu dobry przyjaciel. To są osoby, które nam towarzyszą w życiu, dobrze nas znają i są najbliżej prawdy o nas samych. Kiedy jednak w rodzinie i w gronie przyjaciół nie znajdzie się taka osoba, a zdarza się to dzisiaj coraz częściej, wtedy jest kolej na filozofa terapeutę.

Przytoczę tu terapeutyczne filozoficzne spotkanie z młodą osobą, która przyszła do mnie z problemem związanym z relacjami z chłopcami. Zapytałam ją czy ma babcię. Odpowiedziała, że tak, ale bardzo rzadko się spotykają. Poprosiłam ją, by pojechała do babci i z nią porozmawiała o swoich sercowych

[2] U. Wolska, *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Radzymin 2017.

[3] U. Wolska, *Człowiek, rzecz czy osoba — filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności*, wydanie I Warszawa–Radzymin 2017 i wydanie II — Warszawa 2023.

problemach. Tak zrobiła i bardzo szczęśliwa zadzwoniła do mnie z podziękowaniem, bo babcia taka mądra, taka dobra, że zawsze ma dla niej czas na rozmowę, i że teraz bardzo często do niej jeździ.

Wszystkie przemyślenia, refleksje i filozoficzne mądrości tu zawarte są skutkiem moich własnych filozoficznych studiów, doświadczenia życiowego i wynikiem indywidualnych filozoficznych rozmów terapeutycznych. Natomiast cytaty i przywołania wybrane zostały z tego powodu, że podzielam zdanie ich autorów.

Praktykowanie terapii filozoficznej zaczęło się zaraz po doktoracie w 2016 roku, gdy otworzyłam Salon Filozoficzny, najpierw w udostępnionej mi przez przyjaciół Sali Konferencyjnej w Studiu Filmowym Graffiti, potem u mnie w Gabinecie Książkowym. Jednocześnie prowadziłam indywidualne filozoficzne rozmowy terapeutyczne oraz kursy terapii filozoficznej w Gabinecie Filozoficznym równiez u mnie w domu. Na spotkania Salonu Filozoficznego przychodzili ludzie w różnym wieku, od 15 roku życia do 80 i była to grupa od 15 do 25 osób. Na każde spotkanie przygotowałam krótki wykład na temat, który nawiązywał do problemów codziennej egzystencji, zawsze pogłębiony solidną wiedzą filozoficzną. Po wygłoszeniu wykładu odbywała się dyskusja, filozoficzny dialog, czy dyskurs. Podczas tych rozmów powstawały pomysły na 50 tematów, które przyczyniły się do powstania 5 tomów pod tytułem *Terapia Filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*. Każdy z nich zawiera 10 tematów. Człowiek szukał, szuka i będzie szukał prawdy, dobra i sensu oraz bijącego z tego piękna. Być dobrym człowiekiem, zawsze w prawdzie, podążać śladami dobra oraz żyć w blasku piękna, innego sensu nie ma.

2. Filozof terapeuta jako towarzysz rozmówcy

Muszę zaznaczyć, że nie mogłam nazywać człowieka, osobę przychodzącą na terapię filozoficzną ani pacjentem, ani klientem. Nazywam ich rozmówcami, bo rozmawiamy. Terapeuta filozof pomaga rozmówcy pomagać sobie samemu porządkować swoje życie, bo tej pracy nikt za niego nie może wykonać, bo nikt tak dobrze nie zna człowieka, jak on sam. Terapeuta filozof jest lustrem, w którym rozmówca się odbija i widzi, czyta prawdę o sobie, ciągle odpowiadając sobie na podstawowe pytanie: Jaka jest prawda? Kim jestem? Czego chcę w moim życiu?

Terapia filozoficzna jest zawsze pozytywna, to znaczy w trakcie rozmowy filozof terapeuta i rozmówca w pierwszym rzędzie koncentrują się na tym, co w całym dotychczasowym życiu człowieka jest dobre, ludzkie; skupiają się na mocnych stronach, dobrych siłach duchowych i na zaletach człowieka, które każdy ma. Tylko z taką siłą, mocą ducha można się podjąć uporządkowania aktualnych spraw, powodujących zarazem dyskomfort, jak i niezgodę na aktualne stany i dysharmonię duchową. Tylko z pozytywnym nastawieniem i duchową siłą człowiek jest w stanie pokonać wszystkie aktualne trudności i kryzysy oraz najpierw znaleźć, a potem zastosować optymalnie dobre rozwiązanie w konkretnej sytuacji.

Terapia filozoficzna to przede wszystkim leczenie prawdą i mądrością, to uzdrawiająca rozmowa, praktyka duchowego leczenia. Podobne doświadczenia znalazłam u Neville Symingtona w książce *Rozmowa, która uzdrawia. Jak przebiega leczenie* [4]. Co prawda, posługuje się on w swej pracy pojęciami z obszaru psychologii, jak transformacja i zmiana psychiczna, ale skutek jest ten sam. Dobra uzdrawiająca rozmowa prowadzi do przemiany/*metanoi* w życiu poprzez uzdrowienie duchowe, za którym idzie uzdrowienie cielesne. Prowadzi do tego, że człowiek dokonuje zmiany w swoim życiu na lepsze, pokonuje wszelkie aktualne problemy i kryzysy oraz zaczyna odczuwać harmonię duchową i, co za tym idzie, w całokształcie uznaje swoje życie za szczęśliwe, tak że odczuwa radość istnienia i chce mu się żyć.

Terapia filozoficzna jest zaproszeniem do myślenia, aktem czysto duchowym, jest leczeniem, uzdrawianiem prawdą i mądrością, a jeszcze bardziej miłością. Jest ćwiczeniem duchowym [5], leczeniem duszy a jej skutkiem jest „odzyskanie przez człowieka harmonii duchowej związanej z odczuciem udanego, dobrego i szczęśliwego życia" [6]. Jest odważną, szczerą, w prawdzie, rozmową z filozofem terapeutą i jednocześnie rozmową duszy samej ze sobą, kontynuowaną po rozmowie jako autoterapia na bazie biblioterapii, prowadzącą do *metanoi*/prze-

[4] N. Symington, *Rozmowa, która uzdrawia. Jak przebiega leczenie*, tłum. B. M. Puk, Czeladź 2025.

[5] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992; tenże, *Filozofia jako edukacja dorosłych*, tłum. P. Bobowska–Nastarzewska, Warszawa 2023.

[6] U. Wolska, *Terapia Filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 2, Warszawa 2019, s. 34 i 41.

miany w życiu zawsze ku dobru. Słowo filozofia tłumaczymy jako umiłowanie mądrości. Już właśnie to umiłowanie mądrości jest terapią"[7].

Zatrzymajmy się tutaj nad tym, że terapia filozoficzna jest zaproszeniem do myślenia. Często rozmówcy spodziewają się, że filozof terapeuta, po wysłuchaniu, od razu da im właściwe wskazówki, rady, po których zastosowaniu problemy się rozwiążą, znikną a aktualna sytuacja życiowa zmieni się na lepszą. Tak to nie działa. Najpierw potrzebne jest właściwe myślenie, z pogłębioną wiedzą, poruszające myśli we właściwym, dobrym kierunku. Tylko myślenie może skutkować zmianą, czymś nowym, nawet kreatywnym, czymś, czego nie było, co było niemożliwe, a teraz jest. Właściwe myślenie jest potężną siłą kierującą zawsze do przodu, zawsze ku dobru. Piszę właściwe, bo nie polecam myślenia do tyłu o przeszłości i analiz tego, co było i już się nie zmieni. Za właściwym myśleniem powinna iść właściwa decyzja o zmianie i potem świadome działania, czyny i panowanie nad ich wykonaniem. Wymaga to podjęcia trudu wzmacniających ćwiczeń duchowych, praktykowanych aż do skutku. Tylko na tej drodze człowiek doświadczy sensu zaistnienia i w nim trwania.

3. Skuteczność terapii filozoficznej

Z wszystkich doświadczeń w mojej praktyce wynika, że terapia filozoficzna jest skuteczna, bo jest zawsze pozytywna i w miarę krótkotrwała, oparta w dużej mierze na biblioterapii i kontynuowana jako autoterapia przez całe życie, zaczynając od samoświadomości, samopoznania, samowiedzy, samorozumienia, samozrozumienia i dalej poprzez samorozwój, samodoskonalenie, samokontrolę, samokorektę, samopanowanie, samoaktualizację, samozaspokojenie kończąc na samotranscendencji.

Zatrzymamy się tu na wyjątkowej zdolności człowieka do samotranscendecji, bowiem świadomość samotranscendencji jest kluczowa dla człowieka, a według Viktora E. Frankla, jest istotowa dla ludzkiej egzystencji. Jest też kluczowa w praktyce terapii filozoficznej, bowiem „oznacza zawsze ukierunkowanie dokądś albo przyporządkowanie do czegoś lub kogoś, oddanie jakiemuś dziełu,

[7] U. Wolska, *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 1, Warszawa 2019, s. 11.

któremu się poświęcamy[8]. Taka motywacja sprawia, że człowiek odczuwa sens swojego istnienia, skutkujący chęcią do rozwiązywania wszystkich egzystencjalnych problemów i chęcią do życia. Każde życie ma sens, chodzi tylko o to, by go odkrywać, przyjmując, że ma się do wypełnienia konkretny cel w swoim życiu, by temu się całym sobą oddawać.

Samotranscendencja jest niezwykłym ludzkim fenomenem[9], to przekraczanie własnych granic, to wykraczanie poza swoje jednostkowe JA, to proces, gdzie człowiek odnajduje głębszy sens swego życia, otwierając się na duchowy rozwój, na drugiego, wspólnotę i świat; to odnajdywanie pełni istnienia.

Ludzie zdolni do samotranscendencji wykorzystują swoje umiejętności i talenty do tworzenia nowych wartości dostępnych dla dobra całej społeczności. Przykładem są tu wybitni myśliciele, odkrywcy i twórcy kultury materialnej i niematerialnej.

Dużo się teraz pisze o tym, że człowiek sam siebie zaprzęga w kierat życia, a skutki tego są już szeroko opisywane jako na przykład depresja i wypalenie zawodowe, a także inne, coraz częstsze zaburzenia psychiczne dotykające już 30% zachodniego społeczeństwa. Pisze o tym współczesny, coraz bardziej znany filozof z Południowej Korei, mieszkający w Niemczech Byung–Chul Han w książce *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*[10]. Jest ważne, żeby sobie uświadomić konieczność uniknięcia za wszelką cenę decyzji, które niejako na własne życzenie sprowadzą nasze życie do samodegradacji, samozamęczenia, samoznęcania się, samodręczenia, negatywnej samokrytyki, samotresury, wreszcie samoniszczenia. Takiego życia należy unikać. Człowiek tak bardzo zapędza siebie w wir pracy, wspinanie się po szczeblach kariery zawodowej, w szał zdobywania więcej i więcej, że po prostu pada i już nie może się podnieść. Z drugiej strony, podejmuje się wszelkie ryzyka związane z aktywnościami niepotrzebnymi do dobrego życia, jak niebezpieczne wyprawy, także *enjoy to death* — zabawy na śmierć, często z popadaniem w śmiertelne nałogi. Więcej piszę o tym w książce *Człowiek rzecz czy osoba?*[11].

---

8 V. E. Frankl, *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, tłum. R. Skrzypczak, Warszawa 2017, s. 46.

9 V. E. Frankl, *Samotranscendencja jako fenomen ludzki*, [w:] tenże *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018, s. 47.

10 H. Byung–Chul, *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Warszawa 2022.

11 U. Wolska, *Człowiek rzecz czy osoba?...,* dz. cyt..

4. Podstawowe cechy i założenia terapii filozoficznej

Terapia filozoficzna rozwija się dynamicznie już od lat 80. XX wieku, najpierw w Europie, potem szerzej w świecie i ostatnio też w Polsce. Praktykując terapię filozoficzną korzystam z filozofii, z umiłowania mądrości, z filozofii realistycznej [12] i praktycznej, życiowej i częściowo egzystencjalnej, zawsze filozofii codzienności dotyczącej codziennej egzystencji człowieka, ze zdrowego rozsądku. Terapia filozoficzna jest dobrą alternatywą dla innych terapii.

Terapia filozoficzna charakteryzuje się głównie tym, że:

1) nie ma tu lekarzy, pacjentów, klientów, nie ma narzędzi i metod. Jest osobista rozmowa, bliska relacja osobowa człowieka osoby filozofa i człowieka osoby rozmówcy,
2) bazuje na umiłowaniu mądrości — filozofii praktycznej, filozofii realistycznej, filozofii zdrowego rozsądku, filozofii życiowej, filozofii codzienności — dotyczącej egzystencji życia codziennego,
3) wykorzystuje często sokratejski dialog (elenktyka/zbijanie — majeutyka/wyciąganie), w celu dochodzenia do wiedzy skutkującej mądrością, także dialog duszy samej ze sobą,
4) prowadzi do rozumienia i zrozumienia siebie w relacjach ze sobą, ze współistniejącymi i ze światem, by życie w nim miało sens,
5) jest bardzo skuteczną, pozytywną terapią w zderzeniu z problemami w codziennej egzystencji, których pojawianie się jest normalne; nienormalne jest pozwalanie, by trwały. Dotyczy to zachwianych relacji osobowych ze sobą, z bliskimi, z przyjaciółmi i generalnie z osobami w miejscu pracy. Terapii podlegają głównie rożne napięcia, stres, nagłe zmiany w życiu oraz różnego rodzaju sytuacje kryzysowe, także stwierdzenie braku sensu życia, czy chęci niebycia.

Najmocniejszą stroną terapii filozoficznej prowadzonej przeze mnie jest czas rozmowy terapeutycznej, która trwa od 2 do 6 godzin. Bardzo ciekawe jest to, że nie odczuwa się w czasie rozmowy upływającego czasu. Zarówno filozof terapeuta, jak i rozmówca doświadczają czegoś niesamowitego, czyli bezczasu. To jest piękny cud odczuwania bezczasu. Często ma się wrażenie, że dopiero co

[12] U. Wolska, *Realizm baza filozofii praktycznej i terapii filozoficznej*, [w:] *Terapia filozoficzna...*, t. 2, dz. cyt., s. 11

zaczęliśmy rozmawiać i mogło minąć jedynie jakieś 10 minut, a tak naprawdę minęło już kilka godzin. Pewnego razu doszło do tego, że do Gabinetu Filozoficznego zapukał mój mąż i spokojnie zapytał, czy już zaczęła się nocna zmiana, bo właśnie minęła północ. Był to dla nas prawdziwy szok, bo rozmowa trwała już 6 godzin i w ogóle tego nie odczuwaliśmy. Spotkanie zawsze kończymy, kiedy następuje piękna duchowa cisza.

Stopnie prowadzące do filozofii — umiłowania mądrości, do filozofii realistycznej, praktycznej, życiowej, będących fundamentem terapii filozoficznej w praktyce:

1 stopień — to poznawanie i zdobywanie wiedzy, poszerzanie obrazu świata. Do umiłowania mądrości prowadzi człowieka właściwa wiedza i zdobywane doświadczenie. Dlatego człowiek poznaje i uczy się całe życie i przez to nieustannie poszerza swój obraz świata, aby coraz lepiej w nim funkcjonować. Takie życie jest mądre i dobre, a co za tym idzie sensowne oraz w swoim całokształcie szczęśliwe. Każdy człowiek od zarania dziejów ludzkich bardzo tego pragnie. Nie jest to łatwe, bowiem wymaga ponoszenia odpowiedniego, głównie duchowego trudu, ale bez tego życie staje się bezsensowne i parafrazując Sokratesa powiemy, że bezsensownym życiem człowiekowi żyć nie warto.

2 stopień — związany z filozofii afirmacji, bezinteresownej afirmacji [13], to przyjęcie i akceptacja bez żadnych warunków i roszczeń oraz narzekania realnie istniejącej rzeczywistości, w której zapisana jest prawda. Innej rzeczywistości i innego świata człowiek nie ma. Jest ona człowiekowi dana do życia w niej i zadana do dbałości o nią. To jest jedyny świat, w którym człowiek żyje, wykonuje czyny i działania zawsze w teraźniejszości z przeszłością w tle i z planami na przyszłość. W tej rzeczywistości jest zapisana prawda, którą człowiek poznając odczytuje. W niej, a nie w umyśle, ani w komputerze człowiek się rodzi, rozwija i doskonali. W realnej rzeczywistości tworzy kulturę materialną i niematerialną, w niej kończy swoje życie, kiedy przyjdzie na to czas. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy, wymagana jest zgodność prawdy rzeczywistości z tym, co zapisuje się w umyśle. Inaczej człowiek narażony jest na fikcje i wszelkie ryzyka życiowe.

3 stopień — to akceptowanie i poznawanie siebie, bycie sobą. Akceptacja zaistnienia swojego życia w uduchowionym ciele, istoty ludzkiej w jedności

[13] U. Wolska, *Powiedzmy życiu i światu — TAK! — terapeutyczny sens afirmacji w wybranych filozofiach*, [w:] *Terapia filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 4, Warszawa 2020, s. 117.

duchowo–cielesnej. Człowiek swoim świadomym JA decyduje o sobie. Zaczyna się to od samoświadomości, dalej następuje samopoznanie, samowiedza a w końcu samopanowanie i samokontrola. Ważne jest nieustanne, świadome podejmowanie własnych decyzji, z wzięciem za ich skutek odpowiedzialności, a nie ślepe podążanie za innymi. Najgorszym wyjściem jest bycie tak zwanym bezwolnym, podążającym *followersem*, naśladującym, prowadzonym przez innych. Bycie sobą zawsze [14] i wszędzie skutkuje harmonią duchową. Rozpoznawanie talentów, umiejętności i ustawiczny rozwój oraz doskonalenie siebie ukazują człowiekowi tajemnicę racji jego zaistnienia oraz w nim trwania, ukazują mu jego moc duchową do podjęcia odpowiedniego trudu, by w końcowym momencie życia jak najbardziej zbliżyć się do swojego własnego życiowego optimum. Weźmy za przykład Fryderyka Chopina i jego drogę życiową.

4 stopień — to dbanie o dobre relacje osobowe i właściwą komunikację ze sobą, ze współistniejącymi i ze światem, bo są one najwyższą wartością człowieka [15]. Zawsze chodzi o relacje osobowe, to znaczy, że człowiek jest człowiekowi człowiekiem i traktuje drugiego zawsze podmiotowo, z szacunkiem i godnie, a nie przedmiotowo, jako narzędzie i środek dla własnych korzyści i przyjemności. Dla człowieka najważniejsze jest, by relacje osobowe były zawsze pozytywne, bo tylko takie są ludzkie i przyczyniają się do dobrego wzajemnego samopoczucia i dają wiele możliwości rozwoju i wzajemnego doskonalenia się. Za Mieczysławem Gogaczem powtarzam, że relacje osobowe łączą prawdę jednego bytu z prawdą bytu drugiego, tak samo dobro jednego bytu z dobrem drugiego bytu, co skutkuje odczuwaniem piękna spotkania z drugim w prawdziwej współobecności, o czym tak pięknie Gogacz pisał w książce *Człowiek i jego relacje* [16].

5 stopień — to bycie dobrym i porządnym człowiekiem. Patrzenia na drugiego zawsze dobrymi oczami. Bez względu na światowe i też polskie sytuacje polityczne, gospodarcze, bez względu na różną propagandę mającą na celu zniewolenie człowieka, by go sobie podporządkować. Warto to sobie uświadomić, że mamy wielkie szczęście, bo nikt nie zabrania człowiekowi być dobrym i porządnym człowiekiem. To życie w prawdzie, w dobru i z blaskiem piękna.

---

[14] U. Wolska, *Potrzeba odwagi bycia sobą*, [w:] *Terapia filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 4, Warszawa 2020, s. 33.

[15] U. Wolska, *Wartość jest jedna*, [w:] *Terapia filozoficzna...,* t. 4, dz. cyt., s. 85.

[16] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.

Skutkiem takiego życia jest spokój, harmonia wewnętrzna i dobre międzyludzkie relacje osobowe, relacje rodzinne, relacje przyjaźni i bezinteresownej miłości. Z dobrym sobą, z dobrym drugim lepszy jest cały świat i w takim świecie chce się żyć. Wiemy, że to jest możliwe.

5. Praktyczne informacje o prowadzonej terapii filozoficznej

Na terapię zgłaszają się ludzie albo z polecenia, albo z informacji w internecie. Przeważnie jest to albo telefon, albo e–mail. Po stwierdzeniu, że terapia filozoficzna ma sens i może pomóc, umawiamy się na spotkanie.

Terapie te są płatne i bezpłatne. Zawsze mam kilka osób zwolnionych z opłaty, nie licząc dobrych znajomych i oczywiście przyjaciół. Jeżeli jest to płatna terapia, to jest to jedna kwota za całe spotkanie, które trwa od 2 do nawet 6 godzin. Jako, że mam doświadczenie z mojego 30–letniego życia w produkcjach filmowych, gdzie wszyscy byliśmy na TY, to bardzo łatwo przychodzi mi to w trakcie filozoficznej terapii. Zawsze przechodzimy na TY. To jest bardzo ważne, by spotkanie terapeutyczne było spotkaniem JA i TY bez dystansu, było bliskim, bezpośrednim spotkaniem osobowym bez żadnych sztuczności i nieszczerości. W takiej rozmowie filozof terapeuta musi być prawdziwym człowiekiem, być człowiekowi człowiekiem bliskim. Lew Tołstoj pisał, że jeśli czujesz ból, to znaczy, że żyjesz, ale jeśli czujesz ból drugiego człowieka, to jesteś prawdziwym człowiekiem. O to właśnie chodzi w każdej filozoficznej terapeutycznej rozmowie. Okazało się, że ludzie pragną takich spotkań i bardzo sobie je cenią. Z większością rozmówców mam kontakt, jesteśmy już we wzajemnej obecności i często otrzymuję takie znaki, nawet po siedmiu latach od terapii.

Kontaktujemy się często przy pomocy komunikatorów społecznych i w ten sposób dajemy sobie różne życiowe sygnały. Oto przykład. Jedna z osób poleciła mnie swojej przyjaciółce, mówiąc jej, że prawie codziennie przypomina sobie prawdę, która otworzyła się podczas terapii filozoficznej siedem lat temu i łatwiej jest z tym żyć.

Są też osoby, z którymi po terapii filozoficznej umawiamy się na bezpłatne spotkania przyjacielskie i to jest piękne. Najbardziej lubię spotkania twarzą w twarz w Gabinecie Terapii Filozoficznej, ale robię też wyjątki i rozmawiam przy pomocy komunikatorów internetowych, zawsze z obrazem i dźwiękiem. Unikam wszelkich kontaktów telefonicznych i tekstowych, bo są one po prostu nieskuteczne.

Terapia filozoficzna jest bardzo skuteczna i krótkotrwała pod warunkiem, że zgłaszająca się na terapię osoba świadomie tego chce. Tołstoj pisał, że wszyscy chcą zmieniać świat istniejący dookoła, ale nie chcą zmienić siebie. Dużo w tym jest prawdy. Wiele osób na początku rozmowy szuka przyczyny swojej aktualnej sytuacji życiowej na zewnątrz i szuka sposobu na to, by to zmienić poprzez zmianę innych, by zmienić świat, ale to nie działa. W pierwszym rzędzie trzeba zmienić siebie, bo to jest możliwe i prostsze niż zmienianie drugiego czy świata. Człowiek, nie wiadomo dlaczego, nie lubi zmiany w swoim życiu i niechętnie zmienia siebie, ale prawdziwa terapia filozoficzna wymaga — metanoi, czyli przemiany.

Na terapie zgłaszają się bardzo różne osoby w różnym wieku, od 11 lat do 80. Nie decyduję się na terapię filozoficzną z osobami, które są pod wpływem różnych farmaceutyków, zaburzających normalny tok zdroworozsądkowego myślenia. Najtrudniej o prawdziwy filozoficzny dialog ze stoikami farmaceutycznymi, gdzie rozmowa w kierunku metanoi/przemiany jest prawie niemożliwa. Stoik farmaceutyczny to taki człowiek, który na skutek różnych farmaceutyków jest na wszystko obojętny. Nie wiadomo, dlaczego, ale i tacy zgłaszają się na terapię. Wyjątkiem są osoby, które bardzo zabiegają o terapię filozoficzną i już są w procesie wychodzenia z farmaceutyków. Dużo jest rozmów terapeutycznych, które mają do pięciu spotkań i więcej już nie trzeba. Najdłuższe terapie miały do piętnastu spotkań.

Na terapię filozoficzną przyjmuję osoby, które są funkcjonalne, to znaczy zdroworozsądkowo myślące, co znaczy, że chociaż w pewnym stopniu wykonują swoje obowiązki w codziennej egzystencji. Bardzo ważne jest, by osoby te same chciały poddać się terapii filozoficznej. Nieskuteczne są terapie, kiedy człowiek zgłasza się ze względu na to, że ktoś od niego tego wymaga. Nie mogą to być też osoby wymagające leczenia farmakologicznego. Jak już wspomniałam, wyjątkiem są osoby, które zabiegają o terapię filozoficzną i mają ustalony plan wyjścia z farmaceutyków. W trakcie terapii filozoficznej nie przeprowadza się żadnych testów i nie diagnozuje się żadnych zaburzeń. Osoby/rozmówcy, a nie pacjenci, czy jak to dzisiaj już coraz częściej się mówi klienci. Z terapii filozoficznej, która jest terapią pozytywną, rozmówcy wychodzą duchowo umocnieni prawdą o swoich mocnych stronach, o swoich zaletach i świadomi własnej silnej woli. Wolności do wyboru dobra i wolności do nie–wyboru zła. Są bardziej świadomi prawdy o swojej sytuacji życiowej i duchowej oraz świadomi, że konieczna jest zmiana w kierunku *metanoi*/przemiany tak, by uporządkować swoje życie, odzyskać harmonię, poczucie sensu życia i radości z zaistnienia i w nim trwania.

Spotkanie zaczyna się od przywitania, objęcia i przejścia na TY. Potem następuje rozmowa, prawdziwy filozoficzny dialog bez żadnych psychicznych analiz, zwłaszcza dotyczących przeszłości, tylko skupianie się na odkrywaniu prawdy w konkretnej sytuacji życiowej — jak sobie z tym dalej radzić, jak z tym dalej żyć. Najważniejszymi pytaniami podczas terapii filozoficznej są pytania: A jaka jest prawda? Czy to, czego ja chcę, jest dobre? Już proces szukania odpowiedzi na te pytania powoduje poruszenie myśli we właściwym kierunku, zawsze ku dobru, co jest początkiem porządkowania swojego życia tak, by doświadczyć harmonii duchowej. Jeden z moich profesorów w trakcie filozoficznych studiów doktoranckich powiedział, że gdy z pełną świadomością zapytamy siebie, czy decyzja, którą chcemy podjąć, jest dobra, to automatycznie otrzymamy wewnętrzną właściwą odpowiedź. Zgadzam się z tym i często tego z moimi rozmówcami doświadczam. Potwierdził to też w pewnym sensie Sokrates mówiąc o swoim daimonionie, który zawsze dawał mu znaki, kiedy chciał zrobić coś niewłaściwego.

6. Terapia filozoficzna z osobami religijnymi jest szybsza i skuteczniejsza

Osoby religijne lepiej radzą sobie z kryzysami egzystencjonalnymi. O fenomenie religii piszę w tekście *Religare z? — filozoficzne ujęcie fenomenu religii*[17]. Fenomen religii jest nierozerwanie złączony z ludzkim życiem. Człowiek religijny, mający relację duchową z Transcendencją, Prawdą, Dobrem i Pięknem, z Doskonałością, nie pyta, dlaczego mam być dobry i wieść dobre, spełnione życie, tylko jak mam żyć, żeby do to osiągnąć. Człowiek religijny żyje nadzieją; z nią łatwiej o pozytywne myślenie i oddalanie negatywnego projektowania przyszłości, negatywnych myśli czy nawet negatywnych rozwiązań. Oczywiście mam dobrą odpowiedź na pytanie: dlaczego mam być dobry? także dla osób niereligijnych, niewierzących — przekonuje ona większość moich rozmówców. Moja odpowiedź mówi, że z lepszym, dobrym sobą jest po prostu łatwiej i lepiej żyć; to samo z lepszym, dobrym Drugim człowiekiem w lepszym, dobrym świecie. Zawsze dobrze jest się o to przez całe życie starać.

[17] U. Wolska, *Religare z? — filozoficzne ujęcie fenomenu religii*, [w:] U. Wolska, *Terapia filozoficzna...* t. 4, dz. cyt., s. 165.

Człowiek religijny przyjmuje, że przyczyną jego zaistnienia był dobry, doskonały Bóg, który przekazał człowiekowi wzór dobra, moc duchową do rozróżnienia dobra i zła, prawdy i kłamstwa Dał też człowiekowi wolną wolę, by był wolny i korzystał z wolności do dobra i wolności od zła, ale człowiek zaczął używać niewłaściwie tej wolnej woli i wolności, i zaczął dawać sobie prawo do czynienia zła. To spowodowało, że zaczął się degradować w swoim człowieczeństwie, co mocna podkreślała Simone Weil [18].

Jeden z rozmówców, który po okrutnych doświadczeniach życiowych zapragnął takiej zmiany, by odczuwać radość z istnienia, stwierdził podczas terapeutycznej rozmowy: „Gdybym się nie modlił, nie dałbym rady i wybrałbym niebycie". Z kolei matka abortowanego dziecka na skraju wyczerpania duchowego, po ciężkiej depresji i leczeniu w szpitalach psychiatrycznych, rozpoczęła kontakt z duszą nienarodzonego dziecka i obiecała mu, że tak zmieni swoje życie, które jej zostało, że gdy się spotkają, to dziecko będzie z niej dumne. To zadziałało jak cud nagłego uleczenia chorej duszy i ta matka dokonała tak gwałtownej świadomej *metanoi* swojego życia, że zaczęła funkcjonować po ludzku, normalnie.

Nie tylko ludzie głęboko religijni, ale też ludzie przyjmujący duchowo–cielesną jedność, otwarci na duchowość, na ćwiczenia duchowe łatwiej i szybciej oraz skuteczniej reagują na terapię filozoficzną i gotowi są na podjęcie decyzji o przemianie w swoim dotychczasowym życiu, bo już nie wyrażają zgody na to, by w takim życiu tkwić, nie wiadomo jak długo.

Nie tylko modlitwa, ale także ćwiczenia duchowe związane z kontemplacją, medytacją i kojącą duszę ciszą sprawiają, że człowiek skuteczniej radzi sobie ze wszelkimi problemami życiowymi, które go dotykają w codziennej egzystencji. Głębiej o tym w tekście *Kontemplacja, medytacja, modlitwa i kojąca cisza* [19].

Jak skuteczna i krótkotrwała jest terapia filozoficzna osób religijnych, przekonuje się sama w mojej praktyce terapii filozoficznej, kiedy mam do czynienia z takimi osobami. Sama nie prowadzę terapii religijnej, ale potwierdzam, że ludzie religijni szybciej radzą sobie ze wszelkimi kryzysami życiowymi i szybciej, z lepszym skutkiem, przechodzą terapię filozoficzną. Bardzo osobliwe jest to, że nigdy nie tracą nadziei i to ona daje im siłę wszystko dobrze przetrwać.

---

[18] U. Wolska, *Simone Weil — Człowiek absolutnie zanurzony w miłości*, [w:] U. Wolska, *Terapia filozoficzna...*, t. 4, dz. cyt., s. 187.

[19] U. Wolska, *Kontemplacja, medytacja, modlitwa i kojąca cisza*, [w:] *Terapia filozoficzna — od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t.5, Warszawa–Radzymin 2024, s. 183.

Jest dużo różnych terapii dla ludzi religijnych w Polsce i na świecie i można się z nimi zapoznać. Spotkałam się psychologami i psychiatrami z Niemiec, którzy prowadzą terapię w nurcie chrześcijańsko–integracyjnym [20]. Potwierdzili, że z ludźmi religijnym terapia jest łatwiejsza, szybsza i skuteczniejsza. Powołali się na badania, które to potwierdzają.

7. Refleksje końcowe

Podając przykłady terapii filozoficznej w praktyce należy wystrzegać się porównywania. Przytaczamy te przykłady po to, by wykazać, że terapia filozoficzna jest skuteczna dla wielu ludzi i jest dobrą alternatywą dla innych terapii. Trudy życia dotykają każdego żyjącego, ale prawie w każdej sytuacji jest dobre, zdroworozsądkowe rozwiązanie, prowadzące ku dobru, oparte zawsze na prawdzie. Pokazuję przez to, że większość ludzi skutecznie i pozytywnie rozwiązuje swoje problemy, każdy może to zrobić, niezależnie od sytuacji życiowej, w jakiej się znalazł. Jak to pisze Victor Emil Frankl w *Wola sensu* [21], każde życie, bez względu na okoliczności, zawsze ma sens. W książce *Człowiek w poszukiwaniu sensu* [22] pisze, że podstawowym pragnieniem i potrzebą człowieka jest odnalezienie sensu życia, wiara w to, że samo życie ma sens. Ta wiara jest wewnętrzną wolnością, daje siłę przetrwania w każdych, nawet najbardziej trudnych do przeżycia warunkach. Frankl wie, o czym pisze, bo sam stracił najbliższych i przetrwał w czterech obozach koncentracyjnych.

W świecie, gdzie głosi się hasło *enything goes*, w Polsce — „róbta, co chceta", gdzie wartości nie są brane pod uwagę, trzeba jednka rozważyć skutki takiego działania. Bardzo często na terapię filozoficzną zgłaszają się rozmówcy, którzy takich skutków doświadczają. To źle pojęta wolność, bo wolność mamy tylko do dobra i od zła, do wybrania dobra i do nie–wybrania zła. Już Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* [23] i *Polityce* [24] ostrzegał, by nie profitować na krzywdzie innych. Powiedzmy sobie to jasno i wyraźnie, jeżeli nie chcemy doświadczać skutków

[20] https://www.deignis.de/

[21] V. E. Frankl, *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.

[22] V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum, A. Wolnicka, Warszawa 2024.

[23] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

[24] Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. M. Piotrowicz, Warszawa 2006.

wyboru zła, to przyjmijmy, że człowiek nie ma prawa do wyboru zła. Simone Weil[25] pisała, że człowiek zaczął się degradować w istocie swojego człowieczeństwa, kiedy dał sobie prawo do wyboru zła. Prawa do wyboru zła nie daje człowiekowi ani ustanowione prawo, ani prawo naturalne i zasady moralne. W wielu systemach myślowych i filozofiach od zarania ludzkości pisze się i mówi o prasumieniu — synderezie: *bonum faciendum, malum vitandum* — czyń dobro, zła unikaj i to jest bardzo dobry fundament nmoralny. Jednak człowiek używając danej mu wolnej woli, może wybrać zło, ale wtedy ponosi tego wszelkie konsekwencje. Trudno to zrozumieć, smutne to bardzo, ale tak się dzieje, taka jest prawda.

W życiu niemożliwe jest uniknięcie różnych trudnych sytuacji i problemów. Takie jest nasze życie i to jest normalne. Nienormalne jest pozwolić temu trwać i się niszczyć na duchu i ciele aż do dopuszczenia myśli o niebyciu włącznie. Tego należy unikać i dlatego potrzebna jest towarzyszenie drugiego człowieka. W pierwszym rzędzie będzie to najbliższa rodzina, w drugim przyjaciele i dopiero na trzecim miejscu terapeuta filozof.

Każdy człowiek jest jedyny, oryginalny, niepowtarzalny i to zarówno w obszarze duchowym, jak i cielesnym, oczywiście w jedności ducha i ciała. Tak samo jego życie i każda pojedyncza sytuacja, łącznie z chorobami ducha i ciała. O tym zawsze trzeba pamiętać, szczególnie w terapii, każdej terapii, by nie porównywać i nie stosować żadnych metod, a zwłaszcza ogólnych do wszystkich. Terapia filozoficzna jest zawsze indywidualna, bo dotyczy konkretnej sytuacji konkretnego człowieka.

Bibliografia

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. M. Piotrowicz, Warszawa 2006.

Byung–Chul H., *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Warszawa 2022.

Fiori G., *Simone Weil. Kobieta absolutna*, tłum. M. Szewc, Poznań 2008.

Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum, A. Wolnicka, Warszawa 2024.

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

[25] G. Fiori, *Simone Weil. Kobieta absolutna*, tłum. M. Szewc, Poznań 2008, s. 13.

Frankl V. E., *Samotranscendencja jako fenomen ludzki*, [w:] tenże, *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.

Frankl V. E., *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.

Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.

Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

Hadot P., *Filozofia jako edukacja dorosłych*, tłum. P. Bobowska–Nastarzewska, Warszawa 2023.

Symington N., *Rozmowa, która uzdrawia. Jak przebiega leczenie*, tłum. B. M. Puk, Czeladź 2025.

Wolska U., *Człowiek, rzecz czy osoba — filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności*, wydanie I Warszawa–Radzymin 2017 i wydanie II — Warszawa 2023.

Wolska U., *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Radzymin 2017.

Wolska U., *Terapia Filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 1–5, Warszawa 2019–2024.

PROLEGOMENA TO PHILOSOPHICAL THERAPY IN PRACTICE

Summary

This text presents an introduction to the process of philosophical therapy in practice. It briefly describes the characteristics of this therapy and its philosophical foundation. This therapy utilizes no questionnaires, tests, methods or diagnosis of disorders. Instead, it engages in philosophical dialogue, a conversation about the appreciation of philosophical wisdom bequeathed to us by ancestors and passed down by living authorities, which can be helpful in understanding oneself, one's problems, and striving for metanoia — life transformation for the good life. Examples from therapeutic conversations are provided. Philosophical therapy is presented as a short–term and highly effective treatment, a good alternative to other therapies.

Keywords: *philosophical therapy, effectiveness of philosophical therapy.*

TOMASZ ZARĘBA [1]

RELACJA OSOBOWA MIŁOŚCI W PROCESIE TERAPEUTYCZNYM OSÓB UZALEŻNIONYCH OD ALKOHOLU [2]

1. Człowiek jako byt osobowy i jego relacje. 2. Dobrostan i zdrowie psychiczne. 3. Analiza funkcjonowania osoby uzależnionej od alkoholu w procesie terapii humanistycznej (pozytywnej). 4. Studium przypadku. 5. Zakończenie i wnioski.

Abstrakt

W niniejszej pracy przedstawiono analizę relacji osobowej miłości, jako jednej z kluczowych kategorii opisujących funkcjonowanie człowieka w wymiarze psychologicznym, filozoficznym i społecznym. Rozważania skupiono na tym, w jaki sposób kategoria ta wpływa na przebieg i skuteczność terapii osób uzależnionych od alkoholu. Praca podzielona została na cztery rozdziały, w tym dwa o charakterze teoretycznym, jeden metodologiczny oraz jeden empiryczny. Wybrano taki temat, ponieważ problematyka relacji międzyludzkich, a szczególnie relacji opartych na miłości, od lat znajduje się w centrum zainteresowania filozofii, nauk społecznych oraz nauk klinicznych. Analiza relacji miłości pozwala uchwycić głębokie potrzeby psychiczne człowieka, mechanizmy jego zranień oraz czynniki sprzyjające zdrowieniu. Osoby uzależnione od alkoholu

[1] Mgr psychologii, Collegium Verum w Warszawie, e–mai: tzareba76@gmail.com

[2] Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej pt. *Relacja osobowa miłości w procesie terapeutycznym osób uzależnionych od alkoholu. Studium przypadku*, obronionej na Psychologii Collegium Verum i nagrodzonej Nagrodą im. Mieczysława Gogacza (UKSW, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne). Promotor: dr hab. Mikołaj Krasnodębski.

stanowią grupę, u której deficyty relacyjne oraz doświadczenia braku miłości występują szczególnie często. W pracy uzależnienie zostało ukazane nie tylko jako problem natury psychologicznej, lecz także jako próba kompensowania fundamentalnych braków w zakresie relacji, poczucia akceptacji i własnej wartości. Oznacza to, że omówienie relacji osobowej miłości staje się kluczowe dla zrozumienia dynamiki uzależnienia oraz mechanizmów skutecznej terapii. W części badawczej przedstawiono studium przypadku pacjenta uzależnionego od alkoholu. Uzyskane wyniki wskazują, że relacja osobowej miłości, czyli taka, która rozumiana jest jako afirmacja, akceptacja, empatia, ale również autentyczna obecność terapeuty, pełniła najważniejszą rolę w budowaniu przymierza terapeutycznego, motywowaniu pacjenta do zmiany oraz wspieraniu jego rozwoju emocjonalnego. Badania potwierdziły zatem, że doświadczenie bezpiecznej i nieoceniającej relacji może stać się czynnikiem transformującym, prowadzącym do głębokiej przebudowy sposobu funkcjonowania pacjenta i trwałej zmiany w procesie leczenia uzależnienia.

Słowa kluczowe: *relacja osobowej miłości, uzależnienie od alkoholu, przymierze terapeutyczne, studium przypadku, relacja terapeutyczna*

1. Człowiek jako byt osobowy i jego relacje

W psychologii relacje międzyludzkie stanowią jeden z podstawowych obszarów analizy funkcjonowania człowieka. Badania prowadzone w tym obszarze skupiają się na relacjach społecznych oraz interpersonalnych, określanych również mianem stosunków międzyludzkich. Obejmują one względnie trwałe powiązania między osobami, oparte na komunikacji, wzajemnym oddziaływaniu i zaangażowaniu emocjonalnym. W ujęciach tych relacja jest najczęściej analizowana przez pryzmat wpływu jednej osoby na drugą, mechanizmów porozumiewania się oraz regulacji emocjonalnej, co z kolei pozwala opisywać jej funkcjonowanie na poziomie empirycznym. Podejście to jednak ujmuje relacje międzyludzkie w sposób ograniczony, koncentrując się głównie na ich zewnętrznych przejawach i procesach psychicznych. Rzadziej podejmowane jest pytanie o to, kim jest osoba w relacji oraz na jakim poziomie dokonuje się samo spotkanie ludzi. W efekcie relacyjność może być rozumiana jako narzędzie

realizacji potrzeb czy mechanizm regulacji zachowania, a nie jako rzeczywistość zakorzeniona w samej strukturze istnienia osoby.

Pojawia się zatem potrzeba pogłębionej refleksji nad człowiekiem jako podmiotem relacji, a zrozumienie relacyjności człowieka wymaga uwzględnienia nie tylko wymiaru psychicznego i społecznego, lecz także tego, co stanowi o jego tożsamości, niepowtarzalności i zdolności do świadomego odnoszenia się do siebie oraz innych. Człowiek od najdawniejszych czasów był przedmiotem namysłu filozofów, teologów, a współcześnie także socjologów i psychologów. Postrzegany jest nie tylko jako istota biologiczna, lecz również duchowa i społeczna, której istnienie wykracza poza prostą, fizyczną egzystencję. Człowiek posiada zdolność autorefleksji, a także podejmowania wyborów moralnych oraz przeżywania głębokich emocji i tworzenia relacji z innymi. W tym kontekście szczególnie istotne jest pojęcie bytu osobowego, które odnosi się do człowieka jako jednostki świadomej siebie i swoich działań, posiadającej niepowtarzalną naturę i tożsamość[3].

Byt stanowi fundament egzystencji człowieka, natomiast egzystencja oznacza sposób przeżywania życia poprzez uczestnictwo w codziennych doświadczeniach, podejmowanie decyzji oraz wchodzenie w relacje. Nie ogranicza się ona wyłącznie do biologicznego trwania, ale zakłada aktywną obecność w świecie, świadomy udział w rzeczywistości, refleksję nad sobą i otoczeniem oraz sprawcze działanie[4]. Egzystencja człowieka obejmuje zatem zarówno jego życie biologiczne, jak i duchowe oraz społeczne, w których fundamentalne miejsce zajmuje poszukiwanie sensu, podejmowanie decyzji moralnych, budowanie relacji i przeżywanie emocji. Zrozumienie człowieka jako bytu osobowego wymaga uwzględnienia zarówno jego wewnętrznej struktury (istoty), jak i zewnętrznej dynamiki jego relacji z innymi osobami i światem[5].

Ciekawą koncepcję bytu zaproponował Arystoteles, jeden z najwybitniejszych filozofów starożytności[6]. Arystoteles w swoich rozważaniach przeformułował rozumienie bytu. Byt przestał być pojmowany jako statyczna esencja, oderwana od świata materialnego, jak w ujęciu platońskim, a zaczął być rozumiany

---

3 T. Zawojska, *Arystotelesowska koncepcja człowieka podstawą racjonalnej działalności gospodarczej*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego Ekonomika i Organizacja Gospodarki Żywnościowej" 117 (2017), s. 6–8.

4 Tamże.

5 Tamże.

6 M. Rosiak, *Metafizyka genezy: Arystoteles i Whitehead*, „Roczniki Filozoficzne", 3(2002)1, s. 21–23.

w całej swojej konkretności, złożoności i zmienności. Tym samym Arystoteles dostrzegał byt jako podmiot zmian oraz jako przyczynę tego, co złożone i zmienne. Zmiana nie jest dla niego procesem chaotycznym, lecz uporządkowanym przejściem od możności (potencjalności) do aktu (aktualności). Byt posiada zatem zdolność rozwijania swoich możliwości w określonym kierunku, zgodnie z właściwą mu rozumną naturą [7].

W ramach metafizyki Arystoteles wyróżnia cztery przyczyny bytu: materialną (z czego coś powstaje), formalną (co nadaje bytowi jego kształt i istotę), sprawczą (co powoduje powstanie) oraz celową (ze względu na jaki cel coś istnieje). Tym samym każda zmiana w świecie staje się zrozumiała w perspektywie przyczynowości, co pozwala na całościowe wyjaśnienie procesów zachodzących w rzeczywistości. Centralnym pojęciem arystotelesowskiej metafizyki jest substancja (*ousia*), uznana za podstawowy rodzaj bytu. Substancja istnieje samoistnie i stanowi podłoże dla innych elementów, jak cechy czy przypadłości. Przypadłości to właściwości zmienne, które mogą ulegać modyfikacjom bez naruszania istoty rzeczy. Przykładowo, konkretne drzewo jest substancją, natomiast jego kolor, wysokość czy stan zdrowia to przypadłości, które mogą się zmieniać, nie pozbawiając go tożsamości jako drzewa [8].

Substancjalność stanowi wewnętrzną przyczynę bytowania, ponieważ to substancja zawiera w sobie zasadę istnienia i działania. Nie jest zatem biernym nośnikiem właściwości, lecz dynamicznym źródłem porządku i rozwoju. Wskazać zatem można, że człowiek jako substancja ma własną zasadę rozwoju, która wyznacza jego wzrost, dojrzewanie oraz dążenie do celów właściwych jego naturze. Kluczowym elementem metafizyki Arystotelesa jest rozróżnienie formy (*eidos*) i materii (*hyle*). Materia stanowi możność, czyli zdolność przyjmowania różnych form; sama w sobie nie posiada określonej, trwałej tożsamości. Forma natomiast nadaje materii strukturę, kształt, znaczenie i cel. Dzięki formie, substancja staje się czymś konkretnym i rozpoznawalnym. Oznacza to, iż forma sprawia, że byt jest tym, czym jest, a nie czymkolwiek innym [9].

---

[7] A. Krawczuk, *Przyczynowość a celowość*, [w:] *Idea — Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, red. J. Nowak, Białystok 2010, s. 141–142.

[8] P. Gondek, *Złożenie z materii i formy jako podstawa pluralizmu w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne", 66(2013), s. 121.

[9] Tamże.

W literaturze podkreśla się, iż czynnik formalny jest zasadniczym elementem bytowym w metafizyce Arystotelesa. Arystoteles podkreślał, że to forma wyznacza sposób bytowania i organizowania materii, a różnorodność form odpowiada pluralizmowi bytów występujących w świecie. Materia, jako czynnik zmienny i potencjalny, ujawnia się w różnych poziomach organizacji i zróżnicowanych możnościach, tym samym stanowi podstawę dla przyjmowania form [10].

Na gruncie antropologii Arystotelesa człowiek jawi się jako byt złożony z materii i formy, w którym formę stanowi dusza (*psyche*). W swoich rozważaniach filozof wyróżniał byty żyjące i nieożywione, a źródłem życia jest dusza, rozumiana jako forma organizująca materię i nadająca jej dynamizm. Arystoteles wskazał tym samym, że dusza nie jest czymś odrębnym od ciała, lecz stanowi jego formę substancjalną, wewnętrzną zasadę życia, działania i rozwoju [11].

Nad bytem rozważania prowadził również Święty Tomasz z Akwinu, który nawiązując do metafizyki Arystotelesa, dokonał jej pogłębionej reinterpretacji w duchu chrześcijańskim. W swojej filozofii akcentował fundamentalne znaczenie aktu istnienia (*actus essendi*), który odróżnia od istoty (*essentia*). Istnienie i istota stanowią dwa pryncypia konstytuujące każdy byt, a ich relacja jest kluczem do zrozumienia rzeczywistości [12]. Tomasz w swoich rozważaniach rozróżniał akt (*actus*) i możności (*potentia*), czyniąc je podstawą swojej filozofii bytu. Z jednej strony interesuje go, że coś jest (istnienie), z drugiej czym jest (istota). Akt istnienia stanowi pełną rzeczywistość bytu, kiedy możność odnosi się do istoty jako zdolności realizacji określonego sposobu bytowania. Każdy byt stworzony jest złożony z aktu i możności, co umożliwia wyjaśnienie zarówno jego struktury, jak i przyczyn istnienia [13].

Dla Tomasza szczególnym zagadnieniem była pierwsza zasada bytowości, czyli najgłębszy powód, dla którego coś istnieje. Filozof wnioskował, że akt istnienia (*esse*) jest pierwszym i podstawowym pryncypium bytu. Istota określa „to, czym coś jest", natomiast istnienie „że jest". Tylko w Bogu, który jest bytem absolutnym, istota i istnienie są tożsame, Bóg jest samym istnieniem, bytem

[10] Tamże, s. 123.

[11] M. Urbańska–Bożek, *Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej w nauce Arystotelesa w świetle koncepcji intelektu Aleksandra z Aleksandrii*, „Studia Philosophiae Christianae", 48(2012)1, s. 159–161.

[12] Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. J.M. Bocheński, „Rocznik Tomistyczny", 9(2020)1, s. 487.

[13] Tamże.

„z siebie" (*a se*), niezależnym od jakiejkolwiek przyczyny zewnętrznej [14]. Tomasz posługiwał się w tym kontekście pojęciem *quidditas*, przejętym i rozwiniętym z tradycji arystotelesowskiej. *Quidditas* oznacza „to, czym coś jest", uchwycone przez intelekt jako treść konstytuującą daną rzecz, a istota pojmowana jako *quidditas* różni się od substancji, gdyż jest jej treściowym określeniem, możliwym do ujęcia w sposób ogólny i abstrakcyjny. Może być ona odseparowana od aktu istnienia w myśli, choć w samym bycie realnym nigdy nie występuje bez niego [15].

W swojej filozofii Tomasz wyróżniał trzy istotne zasady dotyczące bytu: *ens in se* — byt istniejący „w sobie", *ens per se* — byt istniejący „dzięki sobie" (niezależnie od innych bytów jako przyczyn), oraz najwyższy byt *a se* — byt, którego istnienie nie jest uwarunkowane żadną przyczyną zewnętrzną. Dla zrozumienia człowieka jako bytu osobowego szczególnie ważne jest określenie wewnętrznych przyczyn jego istnienia. Tomasz traktuje osobę jako byt jednostkowy, złożony z aktu istnienia oraz istoty, w której występują forma i materia jako możność. Korzystał z pojęć *individuum*, *particulare* i *singulare*. *Individuum* oznacza byt jako odrębną jednostkę, posiadającą unikalną tożsamość. *Particulare* akcentuje cechy różnicujące daną jednostkę w ramach szerszej klasy bytów, z kolei *singulare* podkreśla jednorazowość, konkretną jednostkowość bytu istniejącego w określonym czasie i miejscu [16].

Rozwijając klasyczną definicję Boecjusza, Tomasz wskazuje, że osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej. Wskazuje tym samym, że osoba nie tylko istnieje, ale ma zdolność rozumienia, refleksji i świadomego działania. W świetle tomistycznej metafizyki pojęcie człowieka odnosi się najpierw do natury wspólnej wszystkim ludziom, a dopiero w dalszej kolejności do konkretnej jednostki–osoby, która tę naturę aktualizuje w sposób niepowtarzalny. Pojęcie bytu jest najbardziej ogólne, oznacza to, że obejmuje wszystko, o czym można powiedzieć, że istnieje. Osoba jest z kolei szczególnym przypadkiem bytu, gdyż obejmuje wymiar intelektualny i wolitywny [17].

---

[14] H. Majkrzak, *Święty Tomasz z Akwinu i jego metafizyka istnienia*, „Rocznik Tomistyczny, 11/2021, s. 37–39.

[15] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa, 1985, s. 221–222.

[16] Tenże, *Osoba jako byt jednostkowy*, „Studia Philosophiae Christianae", 20(1984)2, s. 223.

[17] M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienia zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu w filozofii tomistycznej*, Warszawa, 2004, s. 68–70.

Relacje stanowią jedno z kluczowych zagadnień metafizyki oraz filozofii człowieka. W ujęciu tomistycznym relacja to wszelkie powiązanie między bytami lub między elementami jednego bytu. Można wyróżnić relacje wewnętrzne (istotowe) oraz zewnętrzne (międzybytowe). Gogacz wskazuje, że relacje wewnętrzne zachodzą pomiędzy pryncypiami bytu, jak akt i możność, istota i istnienie i ujawniają jego strukturę, jedność oraz zależności wewnątrzbytowe [18].

W relacjach kategorialnych można wyróżnić relacje osadzone w realności i relacje myślne. Pierwsze z nich wynikają z samej struktury bytów i nie zależą wyłącznie od poznania, a relacje myślne istnieją wyłącznie w intelekcie człowieka i są wytworem jego działań poznawczych. Wśród relacji realnych wyróżnia się relacje istotowe, odnoszące się do sposobu ukształtowania istoty oraz relacje istnieniowe, które z kolei odnoszą się do obecności i oddziaływania bytu w rzeczywistości [19].

Relacje istnieniowe mogą mieć charakter jednokierunkowy lub dwukierunkowy. Relacje istnieniowe sprawcze mają zwykle charakter jednokierunkowy, gdzie jeden byt oddziałuje na drugi jako przyczyna, niekoniecznie wchodząc z nim w głęboką więź. Z kolei w przypadku relacji osobowych, które mają charakter dwukierunkowy, każda osoba jest zarówno podmiotem, jak i kresem relacji. Relacje osobowe opierają się na transcendentalnych właściwościach bytu: realności, prawdzie i dobru. W kontekście tym wyróżnia się trzy podstawowe typy relacji osobowych [20]:

a) relację opartą na realności — związaną z uznaniem istnienia drugiej osoby i jej afirmacji,
b) relację opartą na prawdzie — wyrażającą się w zaufaniu i wierze,
c) relację opartą na dobru — wyrażającą się w nadziei na trwanie relacji i wzajemne obdarowywanie się dobrem

Relacje osobowe wykraczają poza zwykłe kontakty interpersonalne rozumiane wyłącznie psychologicznie, dotykają bowiem głębszego wymiaru bycia i realizują się w takich postawach, jak miłość, wiara i nadzieja. Miłość oznacza zatem całkowite otwarcie się na drugą osobę, wiara oznacza zaufanie i przyjęcie jej prawdy, nadzieja oczekiwanie trwania tej relacji i jej rozwoju ku dobru [21].

---

[18] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 10.

[19] Tenże, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 50.

[20] A. Andrzejuk, *Metafizyka, czyli filozofia bytu*, [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 31.

[21] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 77.

W relacjach osobowych oddziaływanie między osobami nie jest redukowalne do poznania czy decyzji, ale wynika z samego aktu istnienia. Relacje te są pierwotne wobec innych relacji, ponieważ zakorzenione są w najbardziej podstawowej warstwie bytu, czyli w istnieniu osoby [22].

W ciekawy sposób spotkanie osób opisuje Gogacz, który używa pojęcia „mowy serca". Określa ono szczególny rodzaj kontaktu, w którym osoba zwraca się ku transcendentalnym właściwościom bytu, czyli ku prawdzie, dobru oraz pięknu, a także przyjmuje je w sposób wewnętrzny. „Mowa serca" nie jest zatem prostym komunikatem werbalnym, lecz głębokim doświadczeniem obecności drugiej osoby [23].

Transcendentalna właściwość prawdy tworzy między osobami relację wiary, która w kontekście tym rozumiana jest jako zaufanie do drugiej osoby, uznanie jej prawdomówności i otwarcie na jej wewnętrzny świat. Prawda staje się tutaj przestrzenią, w której osoby wzajemnie się odsłaniają i powierzają sobie. Z kolei transcendentalna właściwość dobra buduje relację nadziei, rozumianej jako oczekiwanie, że relacja miłości i wiary będzie trwać, rozwijać się i przynosić owoce. Nadzieja zakłada trwanie w zaufaniu i miłości, pomimo trudności i zagrożeń, i otwiera osoby na wzajemne obdarowywanie się sobą [24].

Szczególną rolę w strukturze osoby odgrywa intelekt możnościowy. Jest to zdolność do poznawania, która aktualizuje się w kontakcie z treścią poznawaną. Intelekt możnościowy jest władzą poznawczą, a jego funkcjonowanie pozwala człowiekowi zarówno na poznawanie świata, jak i siebie samego. Wiąże się to z refleksją nad własnym istnieniem i relacjami [25].

Można zatem wskazać, że relacje kategorialne i osobowe stanowią podstawowe narzędzia opisu bytów i ich wzajemnych zależności, gdzie relacje osobowe są oparte na realności, prawdzie i dobru, i tworzą fundament autentycznych więzi międzyludzkich, a w nich najpełniej realizuje się spotkanie osób, zwłaszcza poprzez „mowę serca".

Na tle powyższych rozważań wyróżnia się szczególny typ relacji osobowej, czyli relację miłości. Relacja ta budowana jest na realności dwóch osób i zakłada ich współobecność, otwartość oraz wzajemne ukierunkowanie na dobro. Miłość rozumiana metafizycznie nie jest jedynie uczuciem, ale pierwotnym

[22] Tamże, s. 67.

[23] Tamże, s. 64.

[24] Tamże, s. 67–68.

[25] Tamże, s. 99.

odniesieniem osoby do osoby, aktem woli, który afirmuje istnienie drugiego człowieka i pragnie jego dobra [26].

W tradycji tomistycznej interpretacji wyróżnia się trzy zasadnicze odmiany relacji miłości [27]. Pierwsza z nich to *complacentia*, czyli miłość na najniższym poziomie, wyrażająca się w upodobaniu. W tej odmianie relacji druga osoba jest postrzegana jako dobra, zgodna z naszym sposobem bycia. Druga to *concupiscentia*, czyli miłość pożądania, w której uwaga koncentruje się na uzyskaniu dobra, najczęściej związanego z pragnieniami cielesnymi. Na tym etapie człowiek skupia się na tym, co jest dla niego źródłem przyjemności czy satysfakcji. Z kolei *dilectio* to miłość w pełnym znaczeniu, polegająca na akceptacji całej osoby. *Dilectio* wyraża się w służbie dla dobra drugiej osoby, w gotowości do ofiary i wytrwałego trwania przy niej. Miłość typu *dilectio* posiada kilka odmian [28]:

a) przyjaźń (*amicitia*), czyli forma miłości opartej na wierze i zaufaniu, w której obecność drugiej osoby jest źródłem radości, a rozstanie nie budzi lęku o utratę więzi. W tej relacji osoby wzajemnie pragną swojego dobra i wspierają się.
b) *caritas*, miłość bezinteresowna, która wyraża się w trosce o dobro drugiej osoby, bez oczekiwania wzajemności. Jest to miłość typowa dla relacji rodzicielskich czy braterskich. Charakteryzuje ją stała obecność i gotowość do przebaczenia.
c) *amor*, miłość związana z cierpieniem i tęsknotą. W takiej relacji druga osoba staje się źródłem szczęścia i wsparcia, a jej nieobecność rodzi ból. Jest to forma miłości często opisywana w kontekście relacji człowieka z Bogiem, ale może także dotyczyć głębokich więzi międzyludzkich.
d) *agape*, czyli miłość Boga do człowieka, całkowicie bezinteresowna, niemożliwa do odwzajemnienia w sposób symetryczny. Opisywana jako „czysty akt istnienia", w którym Bóg chce dobra osoby i uzdalnia ją do odpowiedzi miłością, czyniąc tę relację trwałą.

Relacje osobowe oparte na miłości angażują głębszy wymiar bytu niż inne typy relacji, co wynika z współprzebywania osób oraz ich wzajemnego otwarcia, co z kolei prowadzi do autentycznego spotkania, w którym dochodzi do zaufa-

[26] Tamże, s. 103–104.

[27] Tamże, s. 104–105.

[28] Tamże; M. Krasnodębski M., *Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny", 3/2014, s. 45–58.

nia, uznania godności i realności drugiej osoby. W tym kontekście wiara jest otwarciem się na drugiego człowieka, uznaniem prawdy o nim oraz gotowością do przyjęcia go takim, jakim jest [29].

Gogacz wskazuje, iż humanizm tomistyczny rozumie relacje miłości, wiary i nadziei jako fundament spotkania osób. Jest to relacja nazywana „relacją pierwotną w realności", ponieważ umożliwia prawdziwe poznanie człowieka w jego istocie, a nie tylko na poziomie zewnętrznych zachowań [30]. Miłość, w jej właściwym rozumieniu, jest darem i źródłem wolności. Nie uzależnia osoby, lecz ją zabezpiecza, chroniąc przed postawami dominacji i autorytaryzmu. Miłość typu *dilectio* jest służeniem drugiemu człowiekowi, a nie przywłaszczaniem go czy podporządkowywaniem W psychologicznym opisie relacji miłości zwraca się uwagę na znaczenie akceptacji. Człowiek potrzebuje być kochany i przyjmowany takim, jakim jest, by móc rozwijać się w zgodzie ze swoją wewnętrzną dynamiką. Terruwe i Baars, opisując podstawową czynność woli, mówią o miłości jako „porywie intelektu" ku temu, co realnie dobre. Miłość jest więc równocześnie szacunkiem, uwielbieniem i radością z istnienia ukochanej osoby [31].

Terruwe i Baars podkreślają, że człowiek, podobnie jak nie może urodzić się sam, nie potrafi sam siebie w pełni zaakceptować i pokochać bez uprzedniego doświadczenia miłości ze strony innych. Próba autokreacji bez odniesienia do drugiego człowieka może prowadzić do zafałszowanego obrazu siebie, a nawet do patologicznych form poszukiwania miłości poprzez przykładowo dążenie do władzy [32].

W literaturze przedmiotu podkreśla się również, że brak miłości, szczególnie ze strony osób znaczących, może prowadzić do głębokich zranień. Jak zauważa H. Gasiul, brak miłości jest niszczący, ponieważ pozbawia człowieka doświadczenia akceptacji i uznania jego wartości, a tym samym uniemożliwia pełny rozwój osobowy. Gasiul dodaje, że odrzucenie przez ważne osoby skutkuje często poczuciem bezwartościowości czy brakiem zaufania do siebie. To z kolei ma destruktywny wpływ na zdolność tworzenia relacji [33].

---

29 M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 104.

30 Tamże, s. 108.

31 A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989, s. 43.

32 Tamże, s. 44.

33 H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne. Mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń*, Warszawa 2022, s. 143.

Relacyjność człowieka może zatem zostać odniesiona do praktyki psychoterapeutycznej, która stanowi szczególną formę relacji interpersonalnej o charakterze pomocowym. Psychoterapię skoncentrowaną na miłości rozumieć można jako sposób ujmowania procesu terapeutycznego akcentujący znaczenie empatii, akceptacji i obecności. Wówczas możliwe jest opisanie jej jako przestrzeni, w której możliwa jest zmiana zniekształconego obrazu siebie i świata w relacji z drugim człowiekiem. Miłość w tym sensie nie oznacza emocjonalnego zaangażowania terapeuty, lecz postawę trwałego uznania realności osoby pacjenta, gotowości do towarzyszenia mu w prawdzie o jego doświadczeniu, ale także ukierunkowania procesu na dobro rozumiane jako rozwój i integracja.

W procesie tym centralną rolę odgrywa terapeuta. Terapeuta jest osobą, która poprzez empatyczną obecność pomaga pacjentowi stopniowo wchodzić w kontakt z rzeczywistością taką, jaka ona jest. Warto zauważyć, iż empatia nie ogranicza się tu do rozumienia przeżyć pacjenta, lecz obejmuje zdolność pozostawania z nim w relacji wtedy, gdy ujawnia on doświadczenia szczególnie dla niego trudne. Pacjenci często wnoszą do terapii przeżycia lęku czy też wstydu, które w ich dotychczasowym doświadczeniu relacyjnym prowadziły do odrzucenia lub izolacji. W związku z tym, stabilna i akceptująca postawa terapeuty umożliwia przeżycie tych treści w nowym kontekście relacyjnym, bez konieczności ich zaprzeczania czy też ukrywania. Podczas terapii istotne jest również wspieranie pacjenta w kształtowaniu bardziej obiektywizującego, a zarazem realistycznego obrazu siebie. Wiele trudności, z jakimi zmagają się pacjenci dotyczy negatywnymi i utrwalonymi przekonaniami na temat samego siebie. Przekonania te funkcjonują w przeżyciu pacjenta jako niepodważalne fakty. Szczególną rolę pełni tutaj terapeuta, który pozostając w empatycznym kontakcie z pacjentem, pomaga mu odróżniać interpretacje od rzeczywistych doświadczeń, nazywać emocje oraz konfrontować dotychczasowe schematy myślenia z szerszą perspektywą.

Innym istotnym elementem psychoterapii skoncentrowanej na miłości jest doświadczenie bycia zaakceptowanym, co stanowi warunek możliwości akceptacji siebie. Tak rozumiany proces terapeutyczny sprzyja rozwojowi i zdrowiu psychicznemu, ponieważ wspiera integrację emocjonalną, poczucie bezpieczeństwa oraz zdolność do budowania autentycznych relacji. Oznacza to, że psychoterapia skoncentrowana na miłości pokazuje, że relacja z drugim człowiekiem może pełnić funkcję korygującą, ponieważ pomaga pacjentowi lepiej

rozumieć siebie i swoją sytuację życiową, a doświadczenie akceptacji i obecności ze strony terapeuty pozwala na pełniejszy kontakt z sobą samym i innymi.

2. Dobrostan i zdrowie psychiczne

Prowadzone do tej pory rozważania pozwalają zauważyć, że relacje osobowe, ujmowane w perspektywie metafizycznej i personalistycznej, nie pozostają bez wpływu na psychiczne funkcjonowanie człowieka. Doświadczenie miłości i akceptacji nie tylko stanowi ważny aspekt rozwoju osobowego, ale także jest warunkiem wewnętrznej równowagi i poczucia sensu. Relacje, które opierają się na zaufaniu i miłości, tworzą przestrzeń bezpieczeństwa egzystencjalnego, w której osoba może integrować swoje przeżycia, emocje i działania. Z kolei brak takich emocji powodować może nie tylko osłabienie relacji, ale także zdolności do adaptacji i samorealizacji. Refleksja nad relacjami osobowymi prowadzi zatem w sposób naturalny do zagadnienia dobrostanu, rozumianego jako całościowy stan harmonijnego funkcjonowania człowieka w wymiarze psychicznym, społecznym i egzystencjalnym.

Dobrostan oraz zdrowie psychiczne stanowią kluczowe wymiary jakości życia człowieka. Od lat są analizowane przez psychologów i socjologów, którzy próbują uchwycić zarówno ich strukturę, jak i uwarunkowania. We współczesnym podejściu coraz wyraźniej akcentuje się perspektywę pozytywną, która polega nie tylko na redukcji objawów psychopatologicznych, lecz także na promowaniu takiego sposobu funkcjonowania, który umożliwia jednostce rozkwit i pełny rozwój osobowy [34]. Znaczący wkład w rozwój tej perspektywy wniósł M. Seligman, twórca psychologii pozytywnej. W miejsce rozumienia zdrowia psychicznego jako „braku zaburzeń", proponuje on ujęcie dobrostanu jako rozkwitu (*flourishing*), ujmowanego w pięciu wymiarach: pozytywne emocje, osiągnięcia, sens i cel życia, relacje z innymi ludźmi oraz zaangażowanie (model PERMA), a każdy z tych elementów może być mierzony niezależnie, a dążenie do jednego z nich nie musi wynikać z chęci osiągnięcia innego [35].

---

[34] D. Karaś, *Pojęcia i koncepcje dobrostanu: przegląd i próba uporządkowania*, „Studia Psychologica: Theoria et Praxis" 19(2019)2, s. 20.

[35] Tamże.

W tym miejscu widoczne staje się ścisłe powiązanie pomiędzy psychologiczną kategorią dobrostanu a filozoficzną koncepcją relacji osobowych, omawianą w rozdziale pierwszym. Pozytywne emocje stanowią pierwszy wymiar dobrostanu, a ich obecność sprzyja redukcji stresu, wspiera odporność psychiczną i sprzyja lepszemu radzeniu sobie z wyzwaniami codzienności [36]. Kolejnym wymiarem są osiągnięcia, które są rozumiane jako realizacja celów adekwatnych do możliwości jednostki. Doświadczenie sukcesów wzmacnia poczucie własnej wartości i sprawczości, co ma bezpośrednie przełożenie na zdrowie psychiczne. Trzeci wymiar dobrostanu to poczucie sensu i celu. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że życie zorientowane na sens daje jednostce motywację do działania i umożliwia przetrwanie sytuacji trudnych. Sens rodzi się z powiązania własnych działań z czymś, co przekracza doraźne, indywidualne korzyści. Czwarty wymiar stanowią relacje z innymi ludźmi. Liczne badania wskazują, że silne więzi społeczne są jednym z podstawowych wyznaczników zdrowia psychicznego, a właśnie w relacjach człowiek doświadcza wsparcia, przynależności oraz bezpieczeństwa. Ostatni element modelu Seligmana to zaangażowanie. Chodzi tu o doświadczenie pełnego pochłonięcia aktywnością, która wymaga wysiłku i jednocześnie przynosi satysfakcję. W tak rozumianym zaangażowaniu jednostka wykorzystuje swoje możliwości w sposób optymalny, co sprzyja poczuciu spełnienia [37].

Ujęcie dobrostanu w perspektywie PERMA dobrze koresponduje z filozoficzną wizją człowieka jako bytu osobowego, rozumnego, wolnego, zdolnego do relacji, sensu oraz twórczego wysiłku. W aspekcie tym zdrowie psychiczne jawi się nie tylko jako brak zaburzeń, ale jako harmonijne współistnienie tych wymiarów, które pozwalają osobie na pełne aktualizowanie jej potencjałów.

W paradygmacie humanistycznym szczególne miejsce zajmuje koncepcja C. Rogersa, który przyjmuje fenomenologiczne założenie, że człowiek reaguje nie na „obiektywną" rzeczywistość, lecz na rzeczywistość przez siebie przeżywaną i interpretowaną. Rzeczywistość psychiczna jest zatem subiektywnie konstruowanym „polem doświadczenia", w ramach którego jednostka ocenia zdarzenia, nadaje im sens i na nie odpowiada. W związku z tym, to, jak osoba przeżywa świat, zależy od jej dotychczasowych doświadczeń, przekonań, uczuć i relacji [38].

[36] Tamże, s. 21.

[37] Tamże, s. 23–25.

[38] C. Rogers, *O stawaniu się osobą*, tłum. M. Harpiński, Poznań 2020, s. 52.

Rogers przyjmuje, że u podstaw natury człowieka leży pozytywna tendencja aktualizacyjna związana z dążeniem do rozwoju, samorealizacji i twórczości, pod warunkiem istnienia sprzyjających warunków środowiskowych: akceptacji, zrozumienia, autentycznych relacji i braku przymusu. Osoba dąży nie tylko do redukcji napięcia, lecz także do rozszerzania swoich możliwości, poszukiwania nowych doświadczeń, autonomii i odpowiedzialności. Gdy człowiek funkcjonuje w środowisku wspierającym, gdzie jest akceptowany i rozumiany, tendencja aktualizacyjna może rozwijać się w sposób naturalny, prowadząc do wzrostu osobowości i zdrowia psychicznego. Jeśli natomiast doświadcza odrzucenia, nadmiernej kontroli czy braku zrozumienia, proces ten ulega zahamowaniu, a u jednostki mogą pojawić się objawy cierpienia psychicznego [39].

W psychoterapii Rogersa człowiek nie jest traktowany jako „przedmiot leczenia", lecz jako podmiot, jako osoba zdolna do rozumienia własnych przeżyć, do podejmowania decyzji i współtworzenia procesu terapeutycznego. W związku z tym, terapia zakłada spotkanie dwóch osób: terapeuty i pacjenta, których współdziałanie zmierza do poprawy funkcjonowania i poszerzenia samoświadomości pacjenta [40]. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj relacja. To ona staje się miejscem, w którym pacjent może bezpiecznie odsłaniać swoje lęki, konflikty wewnętrzne i cierpienie. Warto jednak pamiętać, że aby mogło dojść do takiego odsłonięcia, konieczne jest zaufanie, czyli poczucie, że terapeuta jest kimś, kto nie osądza, ale rozumie, nie dominuje, lecz towarzyszy.

Dla Rogersa relacja terapeutyczna jest centrum całego procesu leczenia. To ona stanowi narzędzie terapii, stanowiąc jednocześnie wartość samą w sobie. Relacja jest osobowym spotkaniem, w którym ujawnia się godność i wolność pacjenta [41].

Rogers formułuje kilka warunków koniecznych do zaistnienia relacji o charakterze terapeutycznym [42]:

— dwie osoby pozostają w kontakcie psychologicznym,
— klient znajduje się w stanie wewnętrznej niezgodności, napięcia lub lęku,
— terapeuta jest wewnętrznie spójny (kongruentny) w relacji,

---

[39] Tamże, s. 60.

[40] R. Kleszcz–Szczyrba, *Wybrane cechy pacjenta i terapeuty a powodzenie psychoterapii na przykładzie filmu „Buntownik z wyboru" (Good Will Hunting)*, [w:] *Psychologiczna praca z filmem*, red. M. Brol, Katowice 2016, s. 155.

[41] C. Rogers, *Teoria terapii, osobowości i relacji interpersonalnych*, tłum. M. Król, Warszawa 2016, s. 63.

[42] Tenże, *O stawaniu się osobą*, dz. cyt., s. 51.

— terapeuta doświadcza bezwarunkowej akceptacji klienta,
— terapeuta empatycznie rozumie wewnętrzny świat klienta,
— klient przynajmniej częściowo doświadcza akceptacji i empatycznego zrozumienia terapeuty.

Oznacza to, że relacja wymaga realnego kontaktu, obecności dwóch osób, które wchodzą w interakcję nie tylko na poziomie wymiany informacji, ale również przeżyć.

Terapeuta powinien być osobą wewnętrznie spójną, a jego słowa, postawy i emocje nie mogą pozostawać w rażącej sprzeczności. Autentyczność terapeuty jest tu szczególnie ważna, ponieważ budzi zaufanie i stanowi warunek powstania głębszej więzi. Bezwarunkowa akceptacja oznacza natomiast przyjęcie pacjenta takim, jakim jest, z jego lękiem, gniewem, wstydem, słabościami [43].

Empatia stanowi szczególny rodzaj rozumienia. Dzięki niej, terapeuta może przyjąć perspektywę pacjenta bez jej oceniania. Terapeuta niejako „wypożycza" pacjentowi swoje rozumienie, odzwierciedlając przeżycia w sposób, który pomaga pacjentowi je nazwać i uporządkować. Rogers podkreśla, że relacją terapeutyczną nie należy manipulować, dopasowując ją do stylu różnych typów osobowości, a próby sztucznego sterowania relacją niszczą jej autentyczność, a więc to, co stanowi o jej uzdrawiającej mocy. Oznacza to, że relacja ma być prawdziwa, ma być przestrzenią spotkania dwóch osób [44]. W takim spotkaniu pacjent stopniowo uczy się rozpoznawać swoje emocje, wypowiadać je i konfrontować się z niezgodnością między swym realnym doświadczeniem a zakłamanym obrazem „ja".

Kolejny reprezentant podejścia humanistycznego w rozpatrywaniu zdrowia psychicznego ludzi A. Kępiński wskazuje, że w psychiatrii samo rozpoznanie choroby i zastosowanie procedur naprawczych nie wystarcza. Źródło cierpienia nie jest czymś zupełnie zewnętrznym wobec osoby i wiąże się z jej sposobem przeżywania siebie, innych i świata. W związku z tym, nie można oddzielić choroby od człowieka chorego. Kępiński zwraca uwagę, że w klasycznym modelu medycznym pacjent łatwo staje się przedmiotem, czyli kimś, o kim się mówi, do kogo wydaje się polecenia. W przypadku zaburzeń psychicznych szczególnie silnie ujawnia się pragnienie pacjenta, by być traktowanym jak chory somatycznie, by „być przedmiotem, a nie podmiotem", co paradoksalnie utrudnia

[43] Tamże, s. 55.

[44] Tamże, s. 57.

mu przyjęcie odpowiedzialności za własny proces zdrowienia. Tymczasem skuteczna terapia wymaga właśnie podmiotowego zaangażowania pacjenta [45].

Kępiński przeciwstawia perspektywę podmiot–przedmiot perspektywie podmiot–podmiot. W tej drugiej lekarz i pacjent stają naprzeciw siebie jako dwie osoby, które wzajemnie na siebie oddziałują. Taka relacja jest bardziej wymagająca dla terapeuty, który nie może on ograniczyć się do roli eksperta, lecz musi wejść w sytuację drugiego człowieka z empatią, spontanicznością i autentycznością. Jednocześnie to właśnie relacja podmiot–podmiot stwarza przestrzeń dla autentycznej zmiany [46].

Omówić warto również wpływ relacji partnerskich i rodzinnych na proces terapeutyczny. Relacje partnerskie i rodzinne są jednym z najważniejszych kontekstów życia człowieka i mają zasadniczy wpływ na przebieg terapii. Mogą zarówno stanowić źródło wsparcia emocjonalnego i bezpieczeństwa, jak i być istotnym czynnikiem trudności, wzmacniającym objawy lub utrwalającym niekorzystne schematy funkcjonowania [47]. Prawidłowe relacje partnerskie i rodzinne, które oparte są na empatii oraz szacunku, są ważnym zasobem w procesie terapeutycznym. Osoba objęta terapią, która jednocześnie doświadcza wsparcia bliskich, łatwiej podejmuje wysiłek pracy nad sobą, a zyski terapii mają większą szansę na utrwalenie w codzienności [48].

Rodzina, jako pierwsza wspólnota życia, stanowi fundament formowania się człowieczeństwa, zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i moralnym. To właśnie w rodzinie kształtują się podstawowe wzorce relacyjne, pierwsze doświadczenia miłości, zaufania, i szacunku dla podmiotowości innych. W tym sensie rodzina jest pierwszą szkołą miłości, a jej jakość przekłada się na późniejsze relacje, w tym na sposób, w jaki osoba wchodzi w relację terapeutyczną [49].

Relacje partnerskie i rodzinne mogą jednak również utrudniać proces terapii. Gdy pojawiają się konflikty, przemoc, chłód emocjonalny czy brak zaufania, pacjent trwa w środowisku, gdzie doświadcza chronicznego napięcia

---

45 A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Kraków 2013, s. 9–13.

46 Tamże, s. 21–24.

47 A. Szymańska, K. Dobrenko, L. Grzesiuk, *Cechy i doświadczenia pacjenta z przebiegu psychoterapii oraz skuteczność psychoterapii. Podejście strukturalne*, „Psychiatria Polska", 51(4)2016, s. 620.

48 Tamże, s. 620.

49 M. Krasnodębski, *Spór o rodzinę. Filozoficzno–cywilizacyjne fundamenty myślenia o rodzinie*, Warszawa 2019, s. 74–76.

i zagrożenia. W takich warunkach terapia musi często najpierw pomóc osobie w rozpoznaniu destrukcyjnych schematów relacyjnych, zanim możliwe stanie się wprowadzenie trwałej zmiany [50].

Podsumowując, osobowa relacja miłości odgrywa fundamentalną rolę w budowaniu przymierza terapeutycznego. Dla psychologów humanistycznych dobrostan i zdrowie psychiczne, ujmowane w perspektywie psychologii pozytywnej, wiążą się z obecnością sensu, relacji, zaangażowania i osiągnięć, ale zwłaszcza z jakościowym doświadczeniem siebie i innych. Z kolei ujęcia filozoficzne oraz antropologiczno–metafizyczne przypominają, że człowiek jest bytem osobowym, którego istotą jest rozumność, wolność i zdolność do relacji miłości. W psychoterapii osoba jest podmiotem, a nie przedmiotem leczenia. Relacja terapeutyczna musi zatem być oparta na zaufaniu i empatii, by mogła stać się przestrzenią, w której pacjent może doświadczyć osobowej afirmacji i być przyjętym takim, jaki jest.

W tym sensie psychologiczne analizy relacji interpersonalnych mogłyby zostać uzupełnione o wyraźniejsze uwzględnienie osobowego wymiaru spotkania terapeutycznego. Wówczas relacja nie byłaby rozumiana jako układ wzajemnych oddziaływań, wymiana emocjonalna czy narzędzie zmiany zachowania, lecz jako realne odniesienie osób, w którym istotne znaczenie ma uznanie istnienia i godności drugiego człowieka. W takim podejściu nacisk kładzie się na obecność terapeuty oraz na sposób, w jaki pacjent jest widziany, słyszany i przyjmowany. Dzięki włączeniu tej perspektywy możliwe jest lepsze zrozumienie, dlaczego sama poprawność interwencji nie zawsze prowadzi do zmiany, podczas gdy doświadczenie osobowej afirmacji może uruchamiać procesy rozwojowe i integracyjne. Ujęcie relacji terapeutycznej jako spotkania osób stanowi zatem istotne uzupełnienie psychologicznych koncepcji relacji interpersonalnych, poszerzając je o wymiar egzystencjalny i aksjologiczny, który pozostaje kluczowy dla zdrowia psychicznego i dobrostanu.

[50] A. Szymańska, K. Dobrenko, L. Grzesiuk, *Cechy i doświadczenia pacjenta z przebiegu psychoterapii oraz skuteczność psychoterapii*, dz. cyt., s. 77.

3. Analiza funkcjonowania osoby uzależnionej od alkoholu w procesie terapii humanistycznej (pozytywnej)

Podmiotem badania jest pacjent w wieku 35 lat, uczęszczający na terapię z powodu kompulsywnego spożywania alkoholu. Przedmiotem badań jest relacja osobowa miłości pacjenta jako istotny aspekt jego funkcjonowania emocjonalnego i społecznego w procesie terapeutycznym. Celem badania jest analiza relacji osobowej miłości jako kluczowego czynnika wpływającego na proces terapeutyczny pacjenta uzależnionego od alkoholu, ze szczególnym uwzględnieniem jej roli w motywowaniu do zmiany, przełamywaniu utrwalonych schematów relacyjnych oraz budowaniu zdolności do tworzenia głębszych, bardziej świadomych więzi.

Na potrzeby niniejszego badania sformułowano następujący cel analizy przebiegu terapii:

P1: Jak relacja osobowa miłości, która nawiązuje się między terapeutą a pacjentem, wpływa na motywację pacjenta, jego postępy w terapii i proces zdrowienia?

P2: W jaki sposób schematy relacyjne pacjenta, jego osobowość oraz wcześniejsze doświadczenia wpływają na kształtowanie się relacji miłosnej w kontekście terapii?

P3: W jaki sposób proces terapeutyczny wpływa na zdolność pacjenta do budowania głębszych, bardziej świadomych i zdrowych relacji miłosnych, zarówno w kontekście relacji z terapeutą, jak i z innymi osobami?

Udzielenie odpowiedzi na te pytania jest możliwe poprzez analizę wyników badań uzyskanych w toku studium przypadku.

W badaniu zastosowano techniki: obserwacji, wywiadu oraz analizy dokumentów. Wykorzystano dokumentację terapeutyczną, zawierającą szczegółowe notatki dotyczące przebiegu sesji, ocenę postępów pacjenta oraz jego reakcji emocjonalnych i behawioralnych. Dokumenty te stanowiły ważne źródło danych, umożliwiając pełniejsze zrozumienie kontekstu relacji pacjenta i jego zachowań.

Podstawą opracowania niniejszego opisu przypadku był materiał pochodzący z procesu psychoterapii, której celem było wsparcie pacjenta w leczeniu uzależnienia od alkoholu. Spotkania terapeutyczne odbywały się w od listopada 2023 roku do września 2024 roku. Czas trwania każdej sesji wynosił jedną godzinę, co pozwalało na pogłębioną rozmowę oraz obserwację zmian w za-

chowaniu pacjenta i istotnych momentów w terapii. Spotkania odbywały się regularnie i miały na celu nie tylko rejestrację postaw pacjenta, ale także analizę zmieniającej się dynamiki jego relacji i emocji w kontekście terapii.

Podczas badania zachowano wszelkie zasady etyki badań. Pacjent wyraził dobrowolną zgodę na uczestnictwo w badaniu i zapewniono mu anonimowość. Zadbano o to, by pacjent czuł się komfortowo i bezpiecznie, co umożliwiło szczere i otwarte dzielenie się swoimi przeżyciami.

4. Studium przypadku

Pacjent — P.W.,zgłosił się do terapii z powodu trudności w budowaniu bliskich relacji oraz z powodu uzależnienia od alkoholu. Uzależnienie wpływało na jego postrzeganie siebie i świata, a także na relacje z innymi oraz ogólną jakość życia.

Alkohol był przez pacjenta wykorzystywany jako główny sposób regulacji napięcia emocjonalnego i radzenia sobie z trudnymi uczuciami, co prowadziło do pogorszenia funkcjonowania emocjonalnego, społecznego i zawodowego. W wywiadzie stwierdzono występowanie problemów alkoholowych w rodzinie pochodzenia oraz brak wcześniejszego leczenia specjalistycznego przed zgłoszeniem się do poradni. Na początku terapii pacjent zgłaszał objawy lękowe, drażliwość, zaburzenia snu oraz dolegliwości somatyczne związane z nadużywaniem alkoholu. Na podstawie wywiadu i analizy objawów sformułowano diagnozę nozologiczną: zespół uzależnienia od alkoholu (F10.2) według klasyfikacji ICD–10. Pacjent wykazywał charakterystyczne cechy uzależnienia, takie jak silna potrzeba picia, niemożność kontrolowania ilości spożywanego alkoholu, spożywanie alkoholu mimo świadomości jego szkodliwości oraz występowanie objawów abstynencyjnych.

W analizie zasobów pacjent wskazuje na szereg czynników wspierających utrzymanie abstynencji. Do zasobów zewnętrznych należą: wsparcie partnerki, która sama przeszła terapię uzależnień i dzieli się doświadczeniem; pomoc i akceptacja ze strony matki; a także stabilna sytuacja finansowa umożliwiająca remont mieszkania i planowanie wspólnej przyszłości. Stabilność finansowa daje poczucie kontroli nad życiem i sprzyja planowaniu.

Do zasobów wewnętrznych pacjenta należą: wykształcenie i zdolności intelektualne, wiedza o uzależnieniu zdobyta w terapii oraz dzięki rozmowom

z partnerką, świadomość strat poniesionych w wyniku uzależnienia, motywacja do zapewnienia opieki rodzinie oraz rozwijająca się umiejętność oceny sytuacji pod kątem zagrożeń dla trzeźwości. Pacjent buduje poczucie sprawczości w procesie utrzymywania abstynencji, co stanowi kluczowy element dalszego leczenia.

Zidentyfikowano również zagrożenia w utrzymaniu abstynencji. Należą do nich: ewentualne konflikty z partnerką lub ryzyko rozstania; poczucie odrzucenia w sytuacji, gdy uwaga partnerki koncentruje się na dziecku; niewielka liczba źródeł przyjemności niezwiązanych z używkami; środowisko zawodowe sprzyjające kulturze picia; nadmierne obciążenie pracą, prowadzące do przemęczenia oraz ryzyko sięgnięcia po inne substancje psychoaktywne w celu redukcji stresu.

W celu skutecznego utrzymania abstynencji, pacjent powinien rozwijać zdrowe mechanizmy radzenia sobie z emocjami, poszukiwać przyjemności w codziennych aktywnościach bez używek oraz dbać o równowagę między pracą a życiem osobistym.

Pacjent wychowywał się w rodzinie z ojcem uzależnionym od alkoholu, co wpłynęło na jego wzorce relacyjne. Relacje z bratem były powierzchowne; w dzieciństwie często dochodziło do kłótni, a w dorosłości ich kontakt jest ograniczony. Pacjent zauważa brak wzajemnego zainteresowania ze strony brata.

Dom rodzinny pacjent wspomina jako miejsce zapewniające podstawowe potrzeby fizjologiczne. Pacjent nigdy nie doświadczał głodu, a warunki materialne były stabilne. Jednocześnie obecność alkoholu w rodzinie znacząco wpływała na atmosferę domową. Pacjent odczuwał strach wobec ojca, szczególnie gdy ten wracał do domu pod wpływem alkoholu. Rodzice często się kłócili, głównie z powodu alkoholowych incydentów ojca. Pomimo napiętej atmosfery, matka starała się zapewnić synowi poczucie bezpieczeństwa i wsparcia, co pozwala pacjentowi dziś opisywać dom jako zasadniczo bezpieczne miejsce.

Relacje rodzinne ukształtowały wiele mechanizmów emocjonalnych pacjenta. Surowość ojca, brak ciepła emocjonalnego i poczucie niesprawiedliwości związane z faworyzowaniem brata mogły wpłynąć na trudności w budowaniu relacji interpersonalnych w dorosłym życiu. Jednocześnie wsparcie ze strony matki stanowiło ważne źródło stabilności i bezpieczeństwa. Pacjent odczuwał jednak brak głębszych więzi rodzinnych, co mogło przełożyć się na późniejsze trudności w budowaniu bliskich relacji i radzeniu sobie z emocjami.

Pacjent od trzech lat pozostaje w niezalegalizowanym związku z J.M. W pierwszych 1,5 roku związku ich wspólne spotkania miały często charakter

towarzyski, a alkohol stanowił istotny element relacji. J.M., dostrzegając problem, zgłosiła się do poradni uzależnień i rozpoczęła leczenie, co zapoczątkowało zmiany w ich funkcjonowaniu. Wówczas spotkania przestały mieć charakter imprezowy, a para zaczęła planować wspólną przyszłość.

W maju 2022 roku para dowiedziała się o ciąży J.M., co stało się ważnym impulsem do dalszych zmian. Pacjent, po konsultacjach finansowych z bratem, rozpoczął remont odziedziczonego mieszkania rodzinnego, które miało stać się wspólnym domem. Relacje J.M. z rodziną pacjenta są zróżnicowane: z matką pacjenta łączą ją dobre, wspierające relacje, natomiast ojciec pacjenta nie akceptuje partnerki syna, co może wprowadzać napięcia. Sam pacjent utrzymuje dobre relacje z rodzicami partnerki, czując się akceptowany i życzliwie przyjmowany.

Za namową J.M. oraz pod wpływem informacji o jej ciąży P.W., podjął decyzję o rozpoczęciu leczenia w poradni uzależnień. Ten krok wpłynął pozytywnie na jego życie oraz relację z partnerką, umacniając ich wspólne plany.

W zakresie funkcjonowania społecznego pacjent w dzieciństwie bawił się z rówieśnikami, jednak w szkole podstawowej zaczął odczuwać trudności w budowaniu trwałych relacji społecznych. Wskazuje, że trzymał się raczej na uboczu, a kontakty z kolegami miały charakter powierzchowny i kończyły się wraz z zakończeniem zajęć szkolnych. Nie nawiązał w tym czasie głębszych relacji przyjacielskich, co wpłynęło na jego poczucie samotności.

W gimnazjum i szkole średniej sytuacja uległa zmianie wraz z pojawieniem się alkoholu w życiu społecznym pacjenta. Alkohol ułatwiał przełamywanie bariery nieśmiałości i zwiększał poczucie pewności siebie w kontaktach z innymi. W środowisku młodzieżowym, gdzie picie alkoholu było integralną częścią życia towarzyskiego, pacjent czuł się bardziej akceptowany i przynależący do grupy. Stopniowo picie alkoholu stało się głównym sposobem regulowania napięcia emocjonalnego i unikania trudnych uczuć. Uzależnienie zaczęło negatywnie wpływać na jego życie osobiste i zawodowe. W ostatnim okresie nadużywania alkoholu pacjent doświadczał nasilonych zaburzeń lękowych, które skłoniły go do podjęcia leczenia.

W lipcu 2023 roku rozpoczął abstynencję, a we wrześniu ukończył terapię dzienną w poradni. Zalecono terapię indywidualną, którą podjął w listopadzie 2023 roku. Sesje odbywały się raz w tygodniu i trwały godzinę. Motywację do leczenia wzmocniła przede wszystkim informacja o ciąży partnerki oraz perspektywa wspólnego zamieszkania, a także dolegliwości zdrowotne zwią-

zane z uszkodzeniem wątroby, które pacjent łączy z nadużywaniem alkoholu. Dodatkowym czynnikiem motywującym były sugestie matki i brata, zwracających uwagę na problem nadmiernego picia.

Pacjent odczuwał codziennie silną potrzebę picia alkoholu po pracy. Alkohol był stałym elementem spotkań towarzyskich oraz imprez rodzinnych. W sytuacji braku dostępu do alkoholu stawał się drażliwy, milczący, odczuwał napięcie oraz suchość w ustach. Myśli pacjenta koncentrowały się wokół alkoholu, często planował, kiedy będzie miał możliwość spożycia kolejnej dawki. W okresach abstynencji myśli o alkoholu były dominujące i wiązały się z reakcjami somatycznymi: suchością w ustach, wzmożonym pragnieniem, potliwością, podenerwowaniem oraz drażliwością.

Pacjent podejmował próby kontrolowania ilości wypijanego alkoholu, ustalając np. limit czterech piw i 200 ml wódki smakowej. Jednak mimo założonych granic często kupował dodatkowy alkohol, nie potrafił się powstrzymać i odczuwał niedosyt. Podczas stanów abstynencyjnych doświadczał licznych objawów somatycznych i psychologicznych, takich jak drżenie rąk, kołatanie serca, problemy ze snem, lęk, niepokój, przygnębienie oraz poczucie winy. Zauważył również narastanie tolerancji konieczność zwiększania ilości spożywanego alkoholu dla uzyskania tego samego efektu.

W tym czasie pacjent stopniowo zaniedbywał inne zainteresowania i przyjemności, takie jak siłownia, jazda na rowerze, literatura. Większość jego relacji ograniczała się do osób, z którymi mógł pić alkohol. Coraz więcej czasu poświęcał na zdobywanie alkoholu, co ograniczało aktywność zawodową i społeczną. Pomimo świadomości szkodliwości picia, kontynuował spożywanie alkoholu. Dwukrotnie był badany w pracy alkomatem, a dodatni wynik skutkował rozmową dyscyplinującą oraz ostatecznie utratą pracy. Mimo złego samopoczucia związanego z kacem, zdarzało mu się prowadzić samochód, co narażało jego i innych na niebezpieczeństwo.

Uzależnienie pacjenta w dużym stopniu pogorszyło jego relacje z partnerką oraz rodzicami. Pojawił się wyraźny dystans emocjonalny wobec bliskich. Uzależnienie od alkoholu oddziaływało zatem nie tylko na relację pacjenta z samym sobą, ale także z rodziną pierwotną i wtórną.

Bezpośrednią przyczyną rozwoju uzależnienia w przypadku pacjenta były trudności w budowaniu relacji w rodzinie, zwłaszcza z ojcem, oraz nierówna relacja z obojgiem rodziców. Pacjent doświadczał również trudności relacyjnych

z bratem. Do rozwoju uzależnienia przyczyniło się ogólne poczucie niższości, niezrozumienia, brak wsparcia i docenienia ze strony rodziców.

Co więcej, dorastanie w atmosferze emocjonalnego dystansu i braku wsparcia ze strony ojca utrudniało rozwój zdrowych wzorców komunikacyjnych i regulacji emocji. Konflikty i napięcia domowe sprawiały, że pacjent często tłumił swoje uczucia, a w dorosłości sięgał po alkohol jako sposób ich rozładowania. Relacja z ojcem opierała się na dystansie i niezrozumieniu, napięcia przeradzały się w konfrontacje. W dorosłym życiu pacjent nieświadomie powielał ten wzorzec, sięgając po alkohol, w celu odreagowania trudnych emocji i ucieczki od rzeczywistości.

Pacjent wcześniej nie korzystał z pomocy specjalistów w zakresie uzależnień ani z leczenia psychologicznego czy psychiatrycznego. Opisując historię rozwoju uzależnienia od alkoholu, pacjent sięga do okresu adolescencji, kiedy to miał swój pierwszy kontakt z alkoholem. Już wtedy, mając 15 lat, pacjent zauważył, że ma tak zwaną „silną głowę", co oznacza, że tolerował większe ilości alkoholu niż rówieśnicy. Alkohol pozytywnie wpływał na jego pewność siebie, redukował nieśmiałość i ułatwiał nawiązywanie relacji.

W szkole średniej picie alkoholu nasiliło się, pacjent często upijał się podczas imprez. Alkohol stał się istotnym elementem jego życia towarzyskiego. Na pierwszym roku studiów prowadził intensywne życie imprezowe, w którym alkohol odgrywał kluczową rolę; sporadycznie używał także marihuany. Nadmierne spożycie alkoholu utrudniało regularne uczestniczenie w zajęciach, co skutkowało koniecznością trzykrotnego powtarzania pierwszego roku studiów. Po około trzech latach intensywnego życia towarzyskiego pacjent ograniczył częstotliwość imprez i ilość spożywanego alkoholu, co pozwoliło mu skoncentrować się na nauce i ukończyć studia inżynierskie.

Po ukończeniu studiów podjął pracę w branży budowlanej. W tym okresie alkohol stał się stałym elementem codzienności, spożywany głównie po pracy, początkowo w gronie znajomych, a z czasem coraz częściej w samotności. Typowy schemat obejmował wypijanie czterech piw i 100–200 ml smakowej wódki. Zdarzało się, że pacjent pił ponownie wieczorem, co prowadziło do sytuacji stawienia się w pracy z alkoholem we krwi i konsekwencji zawodowych.

Choroba alkoholowa silnie oddziałuje na codzienne życie pacjenta, jego relacje, funkcjonowanie emocjonalne oraz obraz samego siebie. Regularne używanie alkoholu jako głównego sposobu radzenia sobie z emocjami i relacjami ma charakter destrukcyjny. Uzależnienie od alkoholu przyczynia się

do wzmacniania niezdrowych wzorców interpersonalnych, zwiększania konfliktów i trudności w regulacji emocji. Problemy pacjenta w relacjach społecznych wskazują na deficyty w zakresie regulacji emocji, mogące mieć źródło w braku umiejętności komunikacyjnych, niskiej samoocenie i trudnościach w radzeniu sobie ze stresem. Wobec tego alkohol pełni funkcję „leku" na te trudności, jednak jego użycie utrwala dysfunkcyjne wzorce i pogłębia problemy interpersonalne. Pod wpływem alkoholu pacjent staje się nerwowy, drażliwy, bardziej skłonny do konfliktów. Zdarzało się, że brał udział w bójkach w stanie nietrzeźwości, co dodatkowo pogłębiało trudności relacyjne. Alkohol odgrywał znaczącą rolę również w relacjach romantycznych. Pacjent przyznaje, że wcześniej odczuwał dużą nieśmiałość wobec kobiet, a alkohol pomagał mu ją przezwyciężać. Każdej jego relacji romantycznej towarzyszyło spożywanie alkoholu, co wpływało na charakter i jakość tych związków. Relacje te były nietrwałe i pełne napięć.

Prognoza pacjenta jest ściśle związana z tym, jak uzależnienie od alkoholu wpłynęło na jego funkcjonowanie emocjonalne, relacyjne i społeczne. Rokowanie zależy od zdolności do utrzymania równowagi emocjonalnej oraz rozwijania zdrowych strategii radzenia sobie. Kluczowym wyzwaniem jest praca nad regulacją emocji i rozwojem umiejętności komunikacyjnych. W przypadku skutecznego wsparcia terapeutycznego oraz zbudowania stabilnych relacji rokowania są pozytywne; nieleczone trudności emocjonalne mogą prowadzić do nawrotu choroby.

Terapia miała formę psychoterapii indywidualnej w trybie ambulatoryjnym. W pierwszym etapie przeprowadzono pogłębiony wywiad diagnostyczny, zawarto kontrakt terapeutyczny i określono cele pracy: utrzymanie abstynencji, rozpoznawanie mechanizmów nawrotu, identyfikację wyzwalaczy (zewnętrznych, emocjonalnych i poznawczych), rozwijanie zdolności regulacji emocji oraz poprawę funkcjonowania w relacjach bliskich. Równolegle prowadzono psychoedukację dotyczącą mechanizmów uzależnienia i nawrotu (m.in. model T. Gorskiego), wprowadzono narzędzia monitorowania ryzyka (HALT, zasada „24 godzin") oraz zadania pomiędzy sesjami (dzienniczek emocji, notowanie sytuacji głodu alkoholowego, lista zasobów i sygnałów ostrzegawczych). W kolejnych etapach praca koncentrowała się na analizie nawrotów i sytuacji wysokiego ryzyka, planowaniu strategii ochronnych, wzmacnianiu responsywności zamiast reaktywności, a także na interwencjach kryzysowych w momentach silnego napięcia (np. technika STOP, oddech, plan działań doraźnych i długofalowych). Istotnym elementem procesu była praca nad relacją z ojcem i utrwa-

lonym schematem krzywdy, złości i poczucia niesprawiedliwości, który nasilał napięcie i zwiększał podatność na głód alkoholowy; w tej fazie wykorzystywano m.in. mentalizację, analizę narracji oraz przeniesienia.

Specyfiką podejścia terapeutycznego była konsekwentna praca w perspektywie opartej na miłości, rozumianej jako stała, empatyczna obecność i akceptacja pacjenta także w momentach ujawniania wstydu, impulsów, myśli nawrotowych czy silnej złości. W tym ujęciu relacja terapeutyczna stała się narzędziem zmiany, gdyż pacjent doświadczył relacji, w której mógł przekazywać swoje trudne przeżycia i emocje bez oceny i odrzucenia, co osłabiało jego dotychczasowy mechanizm regulacji emocji przez alkohol. Równolegle akcentowano urealnianie obrazu siebie i świata, oddzielanie faktów od interpretacji, nazywanie stanów wewnętrznych, rozpoznawanie automatycznych myśli usprawiedliwiających picie oraz budowanie bardziej obiektywnego i mniej karzącego obrazu własnej osoby. Dzięki temu pacjent mógł rozwijać wewnętrzne poczucie sprawczości i godności, a trzeźwość zaczęła być przeżywana jako wybór dobra zarówno wobec siebie, jak i bliskich, który podtrzymuje motywację oraz stabilizuje proces zdrowienia.

W trakcie terapii pacjent wykazuje zdolność nazywania swoich emocji oraz ich wyrażania w relacji terapeutycznej. Jego zachowanie pozawerbalne (mimika, gesty) jest spójne z tym, co komunikuje werbalnie, co wskazuje na rozwiniętą samoświadomość emocjonalną i umiejętność komunikowania swoich odczuć. Jednocześnie mierzy się z emocjami, które były w dużej mierze tłumione lub niezrozumiane w przeszłości.

W trakcie badań zdefiniowano następujące kierunki oddziaływań terapeutycznych:

— rozwój umiejętności budowania zdrowych relacji międzyludzkich, opartych na szacunku, zrozumieniu i odpowiedzialności, ze szczególnym naciskiem na zdolność tworzenia więzi opartych na autentycznej trosce (*caritas*), a nie na mechanizmach unikania,
— budowanie relacji terapeutycznej, w której pacjent doświadcza empatii, akceptacji i poczucia bezpieczeństwa, stanowiącej wzorzec zdrowej więzi opartej na wzajemnym szacunku i autentycznym zaangażowaniu,
— edukację w zakresie miłości jako dojrzałej relacji międzyludzkiej, rozumianej jako proces wymagający zaangażowania, szacunku i gotowości do wzajemnego wspierania się, a nie tylko jako źródło chwilowego komfortu emocjonalnego.

W terapii założono, że będzie opierała się ona na omówionej wcześniej zasadzie *dilectio*. *Dilectio*, czyli miłość rozumiana jako wybór dobra dla drugiej osoby, oparta na prawdzie, akceptacji i otwartości, nie jest wyłącznie emocją, lecz siłą zdolną kształtować postawy i decyzje pacjenta, prowadząc go ku trwałej abstynencji. *Dilectio*, jako miłość osobowa, wnosi w życie pacjenta relacje oparte na szczerości, wzajemnym zaufaniu i akceptacji. Osoba uzależniona często doświadcza wstydu, poczucia winy i odrzucenia, co utrudnia proces zdrowienia. Doświadczenie bezwarunkowej akceptacji w relacji z partnerką, terapeutą czy bliskimi może stać się fundamentem motywacji do dalszej pracy nad sobą.

Dilectio pełni funkcję motywującą. Pacjent, który doświadcza prawdziwej relacji miłości i wsparcia, zaczyna wierzyć, że jest zdolny do zmiany. Wzajemne oddziaływanie prawdy i dobra sprawia, że odkrywa on sens w relacjach i w samym sobie. W efekcie nie tylko dąży do abstynencji, ale dostrzega w niej wartość i szansę na nowe życie.

W analizowanym procesie terapeutycznym droga *dilectio* realizowała się stopniowo, poprzez doświadczenie relacji opartej na akceptacji, prawdzie i odpowiedzialności. Pacjent, który wcześniej regulował napięcie emocjonalne poprzez alkohol, uczył się w relacji terapeutycznej pozostawania w kontakcie z trudnymi uczuciami, bez konieczności unikania ich czy sięgania po alkohol, w celu regulacji negatywnych odczuć. Doświadczenie bycia przyjętym także w momentach słabości sprzyjało urealnianiu obrazu siebie oraz budowaniu wewnętrznego poczucia wartości, niezależnego od przeszłych porażek. W praktyce *dilectio* wyrażała się w podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji. Mowa tu zwłaszcza o zdolności do powstrzymywania impulsu sięgania po alkohol w sytuacjach nasilonego napięcia, korzystaniu ze wsparcia interpersonalnego zamiast wycofania i izolacji, wyznaczaniu jasnych granic w relacjach oraz podejmowaniu działań sprzyjających utrzymaniu trzeźwości. Wobec tego, abstynencja przestała być jedynie reakcją na lęk przed konsekwencjami, a zaczęła być postrzegana jako świadomy wybór pacjenta. Ważnym krokiem wdrażania oddziaływań było stworzenie przestrzeni terapeutycznej, w której pacjent mógł poczuć się bezpiecznie, wolny od lęku przed oceną. Relacja terapeutyczna miała kluczowe znaczenie dla budowania motywacji pacjenta do zdrowienia. W pracy terapeutycznej koncentrowano się na zatrzymywaniu pacjenta w bezpośrednim kontakcie z aktualnym doświadczeniem emocjonalnym, szczególnie w trudnych momentach, gdy odczuwał złość i napięcia. Podczas sesji pacjent był zachęcany

do spowolnienia narracji, nazywania odczuwanych emocji, oddzielania faktów od automatycznych ocen i przekonań. Charakterystycznym elementem pracy było otwarte przyjmowanie przez terapeutę myśli nawrotowych i wahań pacjenta bez ich oceniania, przy jednoczesnym pomaganiu mu w dostrzeganiu konsekwencji własnych decyzji. Dzięki temu, pacjent przejmował odpowiedzialność za własne wybory oraz zmniejszał tendencję do unikania trudnych tematów i zaprzeczania problemom.

Oddziaływania były wprowadzane stopniowo, począwszy od budowania zaufania, co miało na celu zwiększenie gotowości pacjenta do ujawniania swoich przeżyć. Terapeuta wspierał go w przełamywaniu schematów unikania bliskości oraz rozwijaniu zdolności do budowania relacji w sposób świadomy i odpowiedzialny.

Pacjent przejawiał utrwalone schematy unikania bliskości, ukształtowane w relacji z ojcem i podtrzymywane w dorosłym życiu. W pracy terapeutycznej schematy te były podejmowane poprzez systematyczne pozostawanie pacjenta w relacji, w której mógł doświadczać akceptacji mimo ujawniania lęku, złości i ambiwalencji wobec bliskości. Charakterystycznym elementem podejścia było łączenie empatycznej obecności z urealnianiem relacji. Wówczas pacjent uczył się rozpoznawać momenty wycofania, nazywać je w trakcie sesji i świadomie wybierać pozostanie w kontakcie zamiast automatycznego unikania.

W terapii szczególnie istotna była praca nad budowaniem zaufania, zarówno w relacji terapeutycznej, jak i w relacjach osobistych pacjenta. Zaufanie pełni kluczową rolę w leczeniu uzależnień, ponieważ umożliwia otwartą komunikację, autentyczne dzielenie się doświadczeniami oraz stopniowe przełamywanie mechanizmów obronnych. Relacje osobowe, zwłaszcza oparte na miłości (*dilectio*) i bliskości emocjonalnej, odgrywają ważną rolę w procesie terapeutycznym. Poziom zaufania rozwijany przez pacjenta w relacji z terapeutą może przekładać się na jakość zaufania w relacji z partnerką. Wspólna praca nad otwartością, autentycznością i poczuciem bezpieczeństwa w relacji terapeutycznej tworzy wzorzec budowania zdrowych więzi w życiu prywatnym.

Pacjent uczestniczył w cotygodniowych sesjach terapeutycznych, podczas których pracował nad umiejętnościami radzenia sobie z trudnymi emocjami. Miłość i wsparcie ze strony partnerki stanowiły istotny zasób w procesie zdrowienia. Partnerka, posiadająca własne doświadczenie terapii uzależnienia, dzieliła się z pacjentem swoimi przeżyciami, co umożliwiało mu lepsze zrozumienie mechanizmów uzależnienia i emocjonalnych konsekwencji picia.

Relacja z partnerką sprzyjała przełamywaniu destrukcyjnych schematów relacyjnych, zdominowanych wcześniej przez lęk, zazdrość i poczucie odrzucenia. Jednocześnie stanowiła także obszar zagrożenia, gdyż silne emocje, takie jak frustracja, zazdrość i lęk przed byciem odsuniętym na dalszy plan po narodzinach dziecka, mogły prowadzić do napięć i konfliktów, a w konsekwencji zwiększać ryzyko nawrotu.

Dynamika relacji partnerskiej ukazywała więc, że miłość i bliskość mogą być zarówno motorem napędowym dla terapii, jak i obszarem wymagającym szczególnej troski w kontekście utrzymania abstynencji. W procesie terapeutycznym szczególne znaczenie miało stworzenie bezpiecznej przestrzeni do otwartego dzielenia się emocjami, obawami i doświadczeniami. Stopniowo pacjent zaczął zauważać, że wzrost zaufania wobec terapeuty przekłada się na większą otwartość i zaufanie w relacji partnerskiej.

Kluczowym czynnikiem w procesie terapeutycznym była relacja terapeutyczna oparta na empatii, zaufaniu i poczuciu bezpieczeństwa. Umożliwiła ona pacjentowi otwarte dzielenie się przeżyciami, lękami i trudnościami, co wcześniej było dla niego bardzo trudne. Pacjent poczuł się zrozumiany i wspierany, dzięki czemu zaczął konfrontować się ze swoimi ograniczeniami oraz podejmować trudne decyzje związane z wychodzeniem z uzależnienia.

Terapia miała na celu przełamanie nieadaptacyjnych schematów relacyjnych pacjenta, kształtujących jego sposób budowania bliskości i reagowania na trudności emocjonalne. Już od dzieciństwa doświadczał on problemów w relacji z ojcem, co wpływało na jego poczucie wartości i trudności w budowaniu zaufania wobec innych. Schematy te silnie oddziaływały na relacje miłosne. W trakcie terapii kluczowa była nauka świadomego rozpoznawania schematów o destrukcyjnym wpływie na relacje oraz rozwijanie nowych sposobów budowania więzi, co objawiało się bardziej otwartą i autentyczną komunikacją z partnerką.

Terapia umożliwiła pacjentowi zrozumienie mechanizmów, które wcześniej prowadziły do unikania bliskości i komunikacji. Uczył się budowania zaufania w relacji terapeutycznej, a nabywane umiejętności przenosił na relacje osobiste.

W efekcie oddziaływań terapeutycznych pacjent osiągnął znaczną poprawę w zakresie samoświadomości emocjonalnej, budowania więzi oraz radzenia sobie z trudnymi sytuacjami bez uciekania w alkohol. Relacja miłosna, początkowo stanowiąca wyzwanie, przekształciła się w bardziej wspierającą i autentyczną, co miało istotny wpływ na dalsze zdrowienie.

Osobowość pacjenta oraz jego schematy relacyjne wywodzące się z trudnych relacji z ojcem wpływały na poczucie własnej wartości oraz lęk przed odrzuceniem, sprzyjając nadmiernej zależności emocjonalnej lub unikaniu bliskości. Z drugiej strony, relacja z partnerką stawała się przestrzenią większej stabilności emocjonalnej, pozwalającą na otwarcie się i zaangażowanie. Terapia umożliwiła pacjentowi bardziej świadome rozpoznawanie potrzeb emocjonalnych oraz granic, a także rozwijanie zdolności utrzymywania równowagi w relacjach.

Podsumowując, relacja miłosna pacjenta z partnerką stanowiła ważny element procesu terapeutycznego, wpływając zarówno pozytywnie, jak i negatywnie na przebieg leczenia uzależnienia. Motywacja do utrzymania abstynencji była silnie związana z pragnieniem odbudowy i utrzymania relacji. Wsparcie emocjonalne ze strony partnerki pomagało pacjentowi radzić sobie z kryzysami, a związek konfrontował go z własnymi schematami lęku przed odrzuceniem i trudnościami w wyrażaniu frustracji.

Szczególnie istotnym efektem terapii było to, że pacjent przestał traktować relację jako jedyne źródło wsparcia emocjonalnego. Pacjent nauczył się samodzielnie regulować emocje, co miało fundamentalne znaczenie dla utrzymania abstynencji.

Psychoterapia skoncentrowana na miłości, rozumianej jako postawa wyboru dobra osoby i uznania jej podmiotowości, ujawniała się w procesie terapeutycznym przede wszystkim poprzez specyficzną rolę terapeuty. Terapeuta, poprzez empatyczną obecność, nie tylko akceptował pacjenta z jego trudnymi doświadczeniami, lecz jednocześnie pomagał mu stopniowo konfrontować się z rzeczywistością taką, jaka ona jest. Obejmowało to wspólne urealnianie obrazu siebie, oddzielanie faktów od zniekształconych przekonań oraz przyjmowanie odpowiedzialności za własne decyzje bez uciekania w zaprzeczanie lub idealizację. Wskazać można, iż akceptacja pacjenta przez terapeutę nie miała charakteru bezkrytycznego, lecz sprzyjała budowaniu bardziej obiektywnego, a przez to bliższego rzeczywistości obrazu samego siebie.

Relacja terapeutyczna stawała się przestrzenią, w której pacjent mógł doświadczać akceptacji także w obliczu trudnych przeżyć, jak wstyd, poczucie winy czy bezradność. Doświadczenie bycia przyjętym w relacji terapeutycznej pozwalało mu stopniowo uczyć się mniej krytycznego podejścia do samego siebie. W rezultacie psychoterapia skoncentrowana na miłości pełniła nie tylko funkcję emocjonalnego wsparcia, lecz także pomagała pacjentowi lepiej

rozumieć siebie i swoją sytuację, a także podejmować bardziej odpowiedzialne decyzje. Reasumując, zarówno w niniejszym studium przypadku, jak i w literaturze przedmiotu podkreśla się kluczową rolę relacji osobowych oraz emocji w procesie terapeutycznym. Relacja terapeutyczna oparta na empatii, zaufaniu i poczuciu bezpieczeństwa jest fundamentem umożliwiającym pacjentowi otwarte dzielenie się przeżyciami i lękami. Relacje miłosne, w tym wsparcie ze strony partnera, stają się istotnym źródłem motywacji, wzmacniając proces leczenia i utrzymywania abstynencji.

5. Zakończenie i wnioski

Celem niniejszej pracy było ukazanie znaczenia relacji osobowej, a w szczególności relacji miłości w procesie psychoterapii uzależnień, z uwzględnieniem zarówno perspektywy psychologicznej, jak i antropologiczno–filozoficznej. Przedstawione rozważania teoretyczne oraz analiza studium przypadku wskazują, że relacja terapeutyczna stanowi kluczowy czynnik procesu zmiany. W tym sensie psychoterapia skoncentrowana na miłości umożliwia spojrzenie na leczenie uzależnień w sposób pogłębiony, uwzględniający osobowy wymiar funkcjonowania człowieka.

W niniejszej analizie terapii ukazano, że empatyczna obecność terapeuty i jego postawa oparta na akceptacji pacjenta, zwłaszcza w obliczu trudnych przeżyć, sprzyjała stopniowemu urealnianiu obrazu siebie oraz podejmowaniu bardziej odpowiedzialnych decyzji. Pacjent mógł doświadczać relacji, w której nie był oceniany, lecz traktowany jako osoba zdolna do zmiany. Relacja terapeutyczna pełniła funkcję korygującą nie tylko na poziomie emocjonalnym, ale także poznawczym i egzystencjalnym, co przejawiało się m.in. w zwiększeniu zdolności do regulacji emocji, budowania granic oraz utrzymania abstynencji.

Istotnym wnioskiem płynącym z niniejszego opracowania jest także użyteczność kategorii *dilectio* jako inspirującego klucza do rozumienia relacji terapeutycznej. *Dilectio*, rozumiana jako trwała postawa wyboru dobra drugiej osoby, pozwala opisać specyfikę relacji terapeutycznej jako przestrzeni, w której pacjent doświadcza akceptacji bez utraty odniesienia do prawdy o sobie i swoich zachowaniach. W praktyce terapeutycznej oznacza to jednoczesne przyjmowanie pacjenta takim, jakim jest, oraz wspieranie go w konfrontowa-

niu się z konsekwencjami własnych decyzji. Podejście to sprzyja wzmacnianiu odpowiedzialności i integracji emocjonalnej, co w przypadku terapii uzależnień ma kluczowe znaczenie dla trwałości zmiany i utrzymania abstynencji.

Wnioski płynące z niniejszej pracy wskazują, że psychologiczne analizy relacji interpersonalnych mogą zostać istotnie wzbogacone poprzez odwołanie do kategorii relacji osobowych i miłości rozumianej jako trwała postawa afirmacji dobra drugiego człowieka. Psychoterapia skoncentrowana na miłości ukazuje, że doświadczenie bycia przyjętym i uznanym w relacji terapeutycznej sprzyja nie tylko poprawie funkcjonowania emocjonalnego, ale również wzmocnienia kontaktu z samym sobą i innymi. Stanowi ona wartościową propozycję teoretyczno–praktyczną w obszarze terapii uzależnień oraz refleksji nad dobrostanem psychicznym.

Bibliografia

Andrzejuk A., *Metafizyka, czyli filozofia bytu*, [w:] *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 31–45.

Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. J. M. Bocheński, „Rocznik Tomistyczny" 9(2020)1, s. 485–499.

Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

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

Gondek P., *Złożenie z materii i formy jako podstawa pluralizmu w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne" 66(2013)4, s. 117–135.

Karaś D., *Pojęcia i koncepcje dobrostanu: przegląd i próba uporządkowania*, „Studia Psychologica: Theoria et Praxis" 19(2019)2, s. 5–23.

Kleszcz–Szczyrba R., *Wybrane cechy pacjenta i terapeuty a powodzenie psychoterapii na przykładzie filmu „Buntownik z wyboru" (Good Will Hunting)*, [w:] *Psychologiczna praca z filmem*, red. M. Brol, A. Skorupa, Katowice 2014, s. 151–182.

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

Krasnodębski M., *Spór o rodzinę. Filozoficzno–cywilizacyjne fundamenty myślenia o rodzinie*, Warszawa 2019.

Krasnodębski M., *Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny", 3/2014, s. 45–58.

Kępiński A., *Poznanie chorego*, Kraków 2013.

Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków 2012.

Maryniarczyk A., *Istota (bytu) w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne", 18(2010)1, s. 155–173.

Rogers R., *Teoria terapii, osobowości i relacji interpersonalnych*, tłum. M. Król, Warszawa 2016.

Rogers R., *O stawaniu się osobą*, tłum. M. M. Karpiński, Poznań 2020.

Szymańska A., Dobrenko K., Grzesiuk L., *Cechy i doświadczenia pacjenta z przebiegu psychoterapii oraz skuteczność psychoterapii. Podejście strukturalne*, „Psychiatria Polska" 51(2017)4, s. 619–631.

Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 2015.

Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989.

Zawojska T., *Arystotelesowska koncepcja człowieka podstawą racjonalnej działalności gospodarczej*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego Ekonomika i Organizacja Gospodarki Żywnościowej" 117(2017), s. 5–18.

THE PERSONAL LOVE RELATIONSHIP WITHIN THE THERAPEUTIC PROCESS OF INDIVIDUALS WITH ALCOHOL ADDICTION

Summary

This work presents the analysis of personal love relationship as the one of the key categories that describes human functioning within the psychological, philosophical and social realm. The considerations focused on the way this category influences the course and effectiveness of therapy of individuals with alcohol addiction. This work is divide into 4 chapters, including two of theoretical nature, one methodological and one empirical. This subject was chosen because the problems of interpersonal relationship, and especially those based on love, has been the centre of interest in philosophy, the social sciences and clinical disciplines for a long time. The Analysis of love relationship enables

the recognition of deep human psychological needs, the mechanisms of their wounds and factors that enables the healing process. Individuals with alcohol addiction constitute the group in which the relational deficits and experiences the lack of love is often found. This work presents the addiction not only as a psychological problem but also as the attempt to compensate the fundamental deficiencies in relations, feeling of acceptance and self–esteem. It means that describing the personal love relationship is the key element to understand the addiction dynamics and the mechanisms of effective therapy. The research part presents the case study of patient with alcohol addiction. The findings indicate that personal love relationship defined as affirmation, acceptance, empathy but also the authentic presence of therapist played the most significant role in building the therapeutic alliance, motivating the patient to change and supporting their emotional development. The research then confirmed that the experience of a safe and n–judgmental relationship may become the transforming factor that leads to deep restructuring of the way the patient is functioning and lasting change in the process of addiction treatment.

Keywords: *personal love relationship, alcohol addiction, therapeutic alliance, case study, therapeutic relationship*

VADEMECUM
FILOZOFII WYCHOWANIA, KULTURY I EDUKACJI

O. JACEK WORONIECKI OP

NIEDOLE ROSJI[1]

I

Żadne z nieszczęść i cierpień wywołanych przez wielką wojnę[2] w całym świecie nie da się porównać z siłą i znaczeniem głębokiego przewrotu politycznego, ekonomicznego i moralnego, który rozgrywa się w Rosji od blisko pięciu lat. Wydarzenia rewolucji rosyjskiej z pewnością są jeszcze zbyt świeże, by można było je poznać w sposób dogłębny i dostatecznie obiektywny. W dodatku dysponujemy jedynie bardzo niepełną dokumentacją na ich temat. Wszyscy natomiast jesteśmy przekonani, że znajdujemy się w obliczu kataklizmu historycznego, który będzie tak brzemienny w skutki, jak Reformacja w XVI wieku czy Rewolucja Francuska.

Wyjątkowa powaga sytuacji i duch naturalnej solidarności, który jednoczy nas, ludzi, niezależnie od narodowości, stanowią dostateczne powody, by zwrócić nasze spojrzenie ku Rosji i zainteresować się krwawą tragedią, która wyniszcza ten kraj. Są jednak przyczyny o wiele bardziej naglące, które zabraniają nam, chrześcijanom, odwrócić się od cierpień narodu rosyjskiego. Wielkie prawo miłości powszechnej nakazuje nam zainteresowanie całą ludzkością, stworzoną na obraz Boga i odkupioną Krwią Chrystusową.

W życiu codziennym wciąż mamy sposobność praktykowania miłości wobec naszych bliskich i to jest oczywiście naszym pierwszym obowiązkiem. Jednak nasze spojrzenie i serce powinno od czasu do czasu sięgać dalej, poza granice naszej rodziny, gminy, miasta, a nawet ojczyzny, abyśmy mogli dawać świadectwo naszej miłości wobec tych wszystkich, którzy, tak samo jak my, są dziećmi Ojca niebieskiego, a zwłaszcza wobec tych, którzy cierpią i tych, których zbawienie wieczne jest zagrożone, ponieważ to oni właśnie szczególnie potrzebują naszej

[1] *Les malheurs de la Russie*, „Etudes Religieuses. Publication BI–Mensuelle" nr 106, Bruxelles 1924. Tłum. Beata Breiter.

[2] W tekście mowa o pierwszej wojnie światowej (1914–1918). Przypisy pochodzą od tłumacza.

pomocy. Miarą jakości życia religijnego narodu i jego wartości moralnej w oczach świata jest — rzec by można — jego zainteresowanie losem wspólnoty ludzkiej, zdolność do przejęcia się cierpieniami innych narodów i wyrzeczenia posunięte aż do ofiary dla narodów przechodzących ciężkie doświadczenia. Do tych ogólnych zasad dołączają się, w przypadku Rosji, racje całkiem szczególne.

Cesarstwo rosyjskie, jeden z największych krajów świata, było do 1914 roku odizolowane od świata zachodniego. Zazdrośnie strzeżone granice otwierały się jedynie dzięki paszportom, które można było otrzymać po przejściu niezliczonych trudności. Celem tej izolacji była ochrona przed upadkiem, ku któremu zdążał zachód.

Ci, którzy bliżej znali Rosję, wiedzieli doskonale, jak uzasadnić rzekomą oryginalność jej kultury narodowej i wartość jej chrześcijaństwa. Dobrze zdawali sobie sprawę, że cywilizacja rosyjska, złożona z bardzo różnorodnych elementów, nie stanowi wystarczająco jednorodnej całości, by móc zapewnić życiu narodowemu Rosjan niewzruszone podstawy. Jednak dla wielu przyglądających się z daleka Rosja wydawała się posiadać mocno ugruntowaną kulturę, liczącą kilka wieków, bardzo oryginalną, a zarazem bardzo jednorodną. Nie potrzeba było jednak niczego więcej, niż potwornego wstrząsu rewolucji, aby jasno zobaczyć, do jakiego stopnia oceny te były powierzchowne.

To, co od pięciu lat dzieje się w Rosji, niezbicie dowiodło konieczności odbudowania cywilizacji tego biednego narodu, dając mu solidną podstawę, której, wbrew pozorom, pozbawiona jest aż do dziś. Praca ta wymaga współdziałania z zewnątrz i wszystkie narody cywilizowane powinny się w nią włączyć w miarę swych możliwości. Dziś najpilniejszym zadaniem jest uratowanie Rosji od głodu. Później, gdy zostaną z nią ponownie nawiązane stosunki, będzie na narodach ciążył obowiązek pomocy w odbudowie jej życia moralnego, społecznego i ekonomicznego. Dlatego też rządy poszczególnych państw już przygotowują się do wypełnienia tego szlachetnego zadania, a najaktywniejsze stowarzyszenia religijne sposobią się do zaangażowania w odrodzenie Rosji, gdy tylko pojawi się możliwość wolnego wstępu na jej terytorium.

Jest sprawą oczywistą, że my, katolicy z różnych narodów, nie możemy pozostać obojętni wobec tego wielkiego dzieła, ani pozwolić się odsunąć sektom protestanckim, które nie omieszkają wyruszyć na podbój Rosji. Nie działając może z takim samym pośpiechem, lecz mając świadomość przynależności do Kościoła nieśmiertelnego, mamy jednak obowiązek poważnie przygotować się do tego dzieła odrodzenia, które — bądźmy tego pewni — będzie trwało przez wieki.

Chodzi przede wszystkim o dostateczne poznanie środowiska, w którym trzeba będzie się poruszać. Wielka wojna dowiodła, że zachód zupełnie nie zna Rosji. Uruchomiono siłę, której destrukcyjna moc była nieznana, a teraz będzie musiało upłynąć wiele lat, zanim uda się uciszyć burzę rewolucji rosyjskiej. Jedynym celem niniejszej pracy jest właśnie przyczynienie się do lepszego poznania Rosji.

Nie można zrozumieć aktualnego stanu tego nieszczęśliwego kraju bez odwołania się do biegu jego historii, który ujawnia głębokie przyczyny dzisiejszych wstrząsów. Przedstawimy w skrócie ogólne spojrzenie na dziesięć wieków historii Rosji, podkreślając przede wszystkim mniej znane na zachodzie zjawiska, które mogą lepiej naświetlić życie wewnętrzne narodu rosyjskiego. Od pół wieku badania historyczne dotyczące Rosji bardzo się rozwinęły. Prace Kliuczewskiego [3] i Grużewskiego [4] dotyczące historii politycznej, a także prace Gołubińskiego [5] z zakresu historii Kościoła stanowią ogromny postęp w stosunku do badań ich poprzedników. To przede wszystkim wyniki ich badań naukowych będą musiały stanowić podstawy wszelkich prób bardziej pogłębionego przybliżenia rozwoju historii Rosji.

II

Pierwszy okres historii Rosji, trwający od przybycia Waregów w VIII wieku, do ok. 1240 roku, daty podboju tatarskiego, został — może bardziej niż inne epoki — poddany wnikliwym studiom historycznym w ostatnich czasach. Dokładna analiza pierwotnych dokumentów wykazała w sposób oczywisty, że przyłączenie się Słowian wschodnich do wielkiej rodziny narodów cywilizowanych dokonało się zupełnie inaczej, niż upodobali sobie opowiadać o tym ruscy kronikarze z XII wieku. U Nestora lub mnicha Sylwestra — jeśli ten ostatni jest głównym autorem kroniki zwanej *Kroniką Nestora*, napisanej pod koniec XI wieku, widać już silny wpływ ducha bizantyjskiego i jego uprzedzeń w stosunku do łacinników. Przedstawiony przez niego opis nawrócenia Rusi na chrześcijaństwo wykazuje wyraźną skłonność do wyolbrzymiania udziału Bizancjum w tym pamiętnym wydarzeniu i do wywodzenia od samych początków Kościoła ruskiego wszelkich uprzedzeń do Kościoła łacińskiego, takich uprzedzeń, o których jeszcze

---

3 Василий Осипович Ключевский (1841–1911).

4 Najprawdopodobniej Tadeusz Grużewski (1870–1938).

5 Евгений Естигнеевич Голубинский (1834–1912).

nie mogło być mowy w X wieku. Niestety, ten tendencyjny opis nie przestał być popularny w Rosji. Aż do wojny podawało go wiele podręczników historii Rosji.

Bardzo ważne jest pełne naświetlenie początków cywilizacji ruskiej w oparciu o pierwotne dokumenty. Ukazują nam one Słowian wschodnich, nawiązujących w IX wieku kontakt z Normanami, którzy poprzez Ruś torowali sobie drogę rzeczną ze Skandynawii do Bizancjum. W tym czasie różne plemiona słowiańskie żyjące nad Dnieprem i jego dopływami były dalekie od stanowienia jakiejkolwiek jedności narodowej i posiadania pełnej niezależności politycznej. Zawsze były one mniej lub bardziej narażone na najazdy koczowniczych plemion pochodzenia mongolskiego, przybywających z Azji, takich jak Chazarowie, Pieczyngowie, a w późniejszych wiekach — Połowcy. Chazarom, których wodzowie przyjęli judaizm, udało się nawet objąć panowanie nad Słowianami mieszkającymi nad Dnieprem, jednak panowanie to nie trwało długo.

Podboje normandzkie mają zupełnie inny charakter od najazdów plemion azjatyckich. Mniej liczni, ale o wiele lepiej zorganizowani Waregowie mieli dar szybkiego upodabniania się do ludów, które znalazły się pod ich panowaniem, a zarazem potrafili im przekazać najważniejsze zalety rasy normandzkiej: energię, wytrwałość, wielki zmysł inicjatywy. Na zachodzie, a zwłaszcza we Francji i nad brzegami Bosforu, gdzie już od wieków istniała bogata cywilizacja, najazdy Normanów były tragiczne w skutkach aż do chwili, gdy zakorzenili się oni wśród ludów o starożytnej kulturze i odmłodzili ich swym zapałem. Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja nad brzegami Wołgi i Dniepru. Nie było tam żadnej cywilizacji, nie było więc czego niszczyć. Dlatego od chwili przybycia na te tereny Normanowie stanowili element porządku i organizacji i za datę wejścia Słowian wschodnich do rodziny ludów cywilizowanych można uznać moment owego owocnego połączenia biernych mas z Europy północno–wschodniej z oddziałami wojowników normandzkich przybyłych ze Skandynawii. Sama nazwa Rusini jest po dziś dzień żywym symbolem tej unii. Wskazując najpierw na zdobywców, objęła wkrótce rząd narodowy, który potrafili oni stworzyć na płaskowzgórzach Dniepru, Dźwiny i Wołgi.

U genezy ludu ruskiego pojawia się jeszcze jeden element, który od razu wycisnął na nim silne znamię. Jest to element grecki czy raczej, ściślej mówiąc, element bizantyjski. W tym względzie należy starannie skorygować obiegowe myślenie i sprowadzić do właściwych wymiarów udział Greków w nawróceniu Rusi. Jest niezaprzeczalnym faktem, że Słowianie wschodni przyjęli

chrześcijaństwo od Bizancjum i to w formie obrządku wschodniego. Jednak od czasów ostatnich badań Gołubińskiego wydaje się rzeczą coraz pewniejszą, że Bizancjum wykazało mało gorliwości w tym dziele nawrócenia i głównym narzędziem byli tu Waregowie.

Podstawowym celem przybycia Normanów na równiny zamieszkałe przez Słowian nie był podbój tych krajów, gdzie nie było niczego do zabrania ani do nauczenia się. Chodziło tu o możliwość wykorzystania dróg wodnych, którymi można było dotrzeć do Bizancjum, stolicy cywilizowanego świata. I rzeczywiście, już od połowy VIII wieku widzimy Waregów pozostających w stałym kontakcie ze światem greckim. Bądź to pojawiali się oni nad Morzem Czarnym jako zdobywcy lub piraci, bądź to wstępowali w służbę cesarzy bizantyjskich. W ten sposób stopniowo poddawali się wpływom chrześcijańskim, co kończyło się czasem przyjęciem chrześcijaństwa w obrządku wschodnim. To dzięki nim, światło wiary zaczęło przenikać na północ, wzdłuż drogi łączącej Bałtyk z Morzem Czarnym. Ówczesne dokumenty Igora (944) świadczą o tym, że w otoczeniu księcia była już duża liczba chrześcijan i oni to właśnie, dzięki bardziej rozwiniętej kulturze, odgrywają pierwszorzędną rolę. W tym czasie w Kijowie jest już kościół publiczny pod wezwaniem św. Eliasza, dowód pochodzenia bizantyjskiego, gdyż bizantyjski kościół Waregów był pod tym samym wezwaniem. Wszystkie fakty skłaniają Gołubińskiego nawet do przypuszczenia, że Igor już przyjął prawdziwą wiarę, ale nie w sposób ostentacyjny, tak jak jego żona — Olga. Pewnym jest fakt, że chrzest Włodzimierza był nie początkiem, ale przeciwnie — zwieńczeniem ruchu nawróceń, który pociągnął Ruś ku chrześcijaństwu. Najlepszym dowodem na to jest chrystianizacja Rusi, która dokonała się na przestrzeni X wieku, a także fakt, że po chrzcie nie doświadczyła ona reakcji pogańskich, tak częstych w innych krajach, na przykład w Polsce, gdzie chrztu nie poprzedziło stopniowe przenikanie do mas doktryny i życia chrześcijańskiego.

Trzeci element składowy Rusi, element grecki, nie wydaje się więc mieć od początku tak wielkiego wpływu — jak to utrzymywano po dziś dzień — na wiarę kronikarzy ruskich z XII wieku. Ruś bez wątpienia zawdzięcza wiarę chrześcijańską Bizancjum, ale o wiele bardziej, w sposób pośredni, poprzez Waregów, niż bezpośrednio, przez działalność apostolską misjonarzy bizantyjskich. Rusini sami udali się na poszukiwanie prawdziwej wiary do Konstantynopola, Grecy prawie wcale nie zatroszczyli się o przyniesienie im jej do Kijowa.

Tak więc życie chrześcijańskie w jedenastowiecznej Rusi wczesnego średniowiecza nie nosi jeszcze znamienia wpływów bizantyjskich w takim stopniu, w jakim będzie je przejawiać w następnych wiekach. Metropolitami Kijowa, poza Hilarionem w 1051 roku, są Grecy przysłani przez patriarchę Bizancjum. Są również podstawy do przypuszczenia, że Grekami byli także biskupi 7 czy 8 diecezji założonych przez Włodzimierza. Jednak wtedy nie były jeszcze widoczne ich próby narzucania młodemu Kościołowi ruskiemu zapatrywań, które staną się później dominującą nutą w jego życiu religijnym. Zapewne, po schizmie Focjusza[6], konflikty między Bizancjum a Rzymem były na jakiś czas złagodzone. To właśnie tłumaczy, że pierwszy wiek życia chrześcijańskiego na Rusi upływał w pełnym zjednoczeniu z Kościołem powszechnym.

Do niedawna zbyt mało dostrzegano ów szczególny rys początków chrześcijaństwa na Rusi. Zasługą Gołubińskiego, który bardzo szczegółowo przestudiował dokumenty źródłowe, jest ukazanie w prawdziwym świetle ruskiego wczesnego średniowiecza, które powinno w znacznie większym stopniu stać się przedmiotem badań historyków Kościoła zachodniego. Gołubiński stwierdza nie bez melancholii, że jedenastowieczna Ruś jest o wiele bardziej otwarta na kontakty ze światem zewnętrznym niż w późniejszych czasach. Jeszcze bez uprzedzeń do Zachodu, utrzymuje z nim bardzo ożywione stosunki i dopiero powoli, pod wpływem różnych czynników, którymi zajmiemy się poniżej, zaczyna odwracać się od cywilizacji łacińskiej, aby popaść w izolację, w której trwać będzie po dziś dzień.

Nie możemy tutaj bardziej wchodzić w szczegóły, ani poddawać drobiazgowej analizie krzyżowanie się wpływów wschodnich i zachodnich, które cechuje jedenastowieczną Ruś. Z powodzeniem uczynił to W. Abraham[7], a wyniki jego badań są zgodne z wnioskami Gołubińskiego w tym, co ukazuje on nam na temat początków Kościoła na Rusi, o wiele mniej poddanego wpływom Bizancjum, niż się zwykle uważa.

Dopiero po schizmie berulańskiej[8] zaczęły pojawiać się uprzedzenia antyłacińskie nad Dnieprem, a rozwój ich był jeszcze tak powolny, że trudno dokładnie określić moment, w którym Kościół ruski uświadomił sobie w pełni swoje zerwanie z Zachodem. Tymi, którzy być może zaczęli akcentować rozbieżności

6 Patriarcha Focjusz w 867 r. potępił papieża Mikołaja I za Filioque.

7 Władysław Abraham (1860–1941).

8 Mowa o wielkiej schizmie wschodniej (1054).

pomiędzy dwoma odłamami Kościoła powszechnego, byli metropolita Jerzy (ok. 1070) albo jego bezpośredni następca — Jan II (1070–1089). W każdym razie ich wpływ nie był decydujący, gdyż aż do końca XI wieku Ruś nie przestała utrzymywać stosunków z Rzymem, choć — prawdę mówiąc — były one rzadkie.

Jednak w pierwszych latach XII wieku wpływy bizantyjskie zaczynają zdecydowanie przeważać. Metropolita Nikifor, przysłany z Bizancjum do Kijowa (1104–1121), wszczyna regularną kampanię przeciwko błędom łacinników, w której wspierają go biskupi i mnisi, między innymi Nifon, biskup Nowogrodu, i mnich Teodos. Również z początków XII wieku pochodzi kronika znana pod nazwą *Kroniki Nestora*[9] niełatwo dziś ustalić, kto był jej autorem lub autorami. Zawiera ona długie fragmenty, wyraźnie inspirowane urazami Bizancjum do Rzymu i ponosi smutną odpowiedzialność za sfałszowanie na całe wieki historii początków chrześcijaństwa na Rusi.

Odtąd Bizancjum bierze górę. Ruś coraz bardziej zgadza się na jego wpływ i przejmuje z coraz większą ostrością całą jego nienawiść do tego, co łacińskie. Niemożliwa jest przychylna ocena działania elementu greckiego w kształtowaniu się pierwotnej Rusi. Z czysto religijnego punktu widzenia, wschodnia gałąź Kościoła powszechnego była od kilku wieków w stanie upadku, który szczególnie zmniejszał jej siłę ekspansji, czynił ją coraz bardziej niezdolną do działalności apostolskiej wśród ludów jeszcze pogańskich. Wszczepiony w tę pozbawioną mocy gałąź Kościół ruski mógł otrzymać od niej jedynie chrześcijaństwo umniejszone i anemiczne, nikły cień chwalebnej przeszłości.

Nie zatrzymując się na innych, dobrze znanych rozbieżnościach dogmatycznych, zasygnalizujmy jedynie ową zgubną doktrynę, trafnie nazwaną przez Bousqueta[10] złem bizantyjskim, czyniącą z Kościoła rodzaj departamentu państwa, zobowiązanego do kierowania pod naciskiem władzy życiem duchowym wiernych i prowadzenia ich do zbawienia. Szkodliwa zawsze i wszędzie, ponieważ fałszywa, doktryna cezaro–papizmu stawała się bardziej szkodliwa dla młodych ludów jeszcze w pierwszym stadium ich rozwoju, kiedy to ich książęta i doradcy jako pierwsi potrzebowali dyscypliny moralnej, aby powoli wprowadzać ducha chrześcijańskiego w obyczaje narodu.

---

[9] Inne tytułu używane w odniesieniu do tego tekstu to między innymi: *Powieść minionych lat*; *Powieść doroczna*.

[10] Prawdopodobnie Georges Bousquet.

Podporządkowany władzy cywilnej Kościół nieuchronnie traci swój wpływ na tych, którzy sprawują tę władzę, i staje się niezdolny do pełnienia wobec nich swej boskiej misji. Pozbawia się on też zupełnie swej powszechności i powoli zniża się do poziomu Kościoła narodowego, niezdolnego odtąd do rozkrzewiania prawdziwej wiary poza zamkniętą grupą narodową. Na Rusi to podporządkowanie Kościoła państwu pojawia się od chwili nawrócenia jej regionów, i to temu właśnie, podstawowemu błędowi pochodzenia greckiego czy raczej bizantyjskiego, Kościół ruski zawdzięcza po części swą nieskuteczność w schrystianizowaniu rozległych terenów tego kraju, jaką wykazało dziewięć wieków jego istnienia.

Oczywiście wielu Rosjan odrzuca z niesmakiem te oskarżenia, jakie formułujemy przeciwko ich Kościołowi, a tym samym przeciwko Kościołowi greckiemu. Niektórzy nawet — a wśród nich Gołubiński — są bliscy oskarżania Bizancjum o to, że nie dość szybko pozwoliło Kościołowi ruskiemu na unarodowienie i na wyemancypowanie się spod władzy patriarchów przy nominacji biskupów. Nie będziemy skupiać się na dyskutowaniu nad tym problemem, który uważamy za w pełni rozwiązany przez historię Kościoła rzymskiego. Postaramy się raczej wykazać, obierając inny punkt widzenia, krzywdzący wpływ elementu greckiego na rozwój cywilizacji ruskiej na tych terenach i jesteśmy przekonani, że wielu Rosjan bez trudu będzie podążać za naszym rozumowaniem.

Wielką szkodą cywilizacji wyrządzoną przez Bizancjum, jaką przyniosło ono Rusi, było pozostawienie zbyt dużej roli negatywnemu elementowi antyłacińskiemu. Wszyscy wiemy z doświadczenia, że w ludzkim życiu programy przeciw temu czy owemu mogą tylko skutecznie niszczyć i niczego nie mogą budować. Wymowny przykład dała nam w tym względzie Belgia: od początku istnienia swego godnego podziwu ruchu społecznego kraj ten zrozumiał, że nie wystarczy mieć program antysocjalistyczny i za wszelką cenę trzeba oprzeć się na pozytywnym programie społecznym i katolickim.

Otóż, jak już powiedzieliśmy, od XII wieku troska o ochronę wiernych przed błędami łacinników stała się głównym zajęciem greckiego duchowieństwa inspirowanego przez Bizancjum. Głębokie przenikanie się wzajemne życia religijnego i ogólnego ruchu kulturowego sprawia, że uprzedzenia te dosięgają całej kultury świata łacińskiego i drążą coraz głębszą przepaść między Rusią a odłamem ludzkości wezwanym od tego czasu do obrania kierunku cywilizacji powszechnej. Brakuje tu miejsca, by bardziej szczegółowo wykazać, do jakiego stopnia owa kampania antyłacińska była z jednej strony perfidna, a z drugiej — naiwna. Każdy

oświecony Rosjanin zgodzi się z tym, że była ona podwójnie naiwna, o ile tylko zada sobie trud przestudiowania historii swego kraju w autentycznych dokumentach. Nieuchronnie dojdzie do wniosku, że realne bądź fikcyjne niebezpieczeństwa, na które wierni Rusi byli narażeni ze strony kultury łacińskiej, nie zasługiwały na tak wielką uwagę, i że ten chiński mur nienawiści, przesądów i uprzedzeń przeciwko Zachodowi, jakim udało się otoczyć Ruś od czasów średniowiecza, był dla niej nieporównywalnie bardziej szkodliwy od wszelkich rzekomych herezji przypisywanych bez przerwy przez Bizancjum światu łacińskiemu.

Przypomnijmy sobie ponadto, że w chwili gdy Grecy, którzy przybyli na Ruś, rozpoczynają budowanie tego chińskiego muru, samo Bizancjum, coraz bardziej zagrożone przez Turków, staje się z dnia na dzień coraz mniej zdolne do kierowania i wspierania założonych przez siebie wcześniej młodych Kościołów. W XIII wieku Ruś przeżywa inwazję mongolską i dopiero ok. 150 lat później zaczyna wyzwalać się spod jarzma zwycięzców. Jakże wielkie znaczenie miało dla niej w tym momencie podtrzymywanie kontaktów z Zachodem, których liczne ślady można znaleźć w XI wieku! Ruś była jednak w tym czasie już zbyt przeniknięta uprzedzeniami antyłacińskimi i nieufnością wobec tego wszystkiego, co pochodziło z Zachodu, i zamiast uciec się do pomocy zachodniego chrześcijaństwa, wolała znosić przez wieki zgubny wpływ jarzma tatarskiego. Z czasem Ruś zaczyna nawet wyprzedzać Bizancjum w uprzedzeniach wobec Rzymu i nastaje moment, w którym samo Bizancjum nie wydaje jej się dość ortodoksyjne. W połowie XIII wieku widzimy na Rusi rozpowszechniający się zwyczaj powtórnego chrztu łacinników, którego nigdy nie przyjął Kościół grecki.

Można więc stwierdzić, że wkład cywilizacji bizantyjskiej w kształtującą się cywilizację ruską ma bardzo wymowny charakter negatywny, i to właśnie od tej strony wywarł on decydujący wpływ na rozwój historii Rusi. Od strony pozytywnej wpływ bizantyjski był o wiele mniej znaczący z powodu stanu upadku, w jakim Kościół grecki znajdował się od IX wieku, i z którego nigdy nie mógł się podnieść. W IX wieku Kościół ten jeszcze promieniuje, a święci Cyryl i Metody są niepodważalnym dowodem jego siły i żarliwości apostolskiej. Wkrótce jednak zaczyna on podupadać i, gdy nastaje czas nawrócenia Rusi, próżno by szukać wśród jego duchowieństwa ludzi podobnych do wielkich apostołów południowych Słowian. Gołubiński zwraca uwagę na małą ilość śladów pozostawionych w dziele cywilizacji ogólnej przez biskupów trzech pierwszych wieków, w większości Greków. I tak w dziedzinie dobroczynności

chrześcijańskiej nie znajdujemy żadnej wzmianki na temat powstawania dzieł miłosierdzia, wyjątek stanowi tu jedno kąpielisko [11] zbudowane w Perejesławiu przez biskupa Efrema ok. 1089 roku. Cóż za kontrast z Zachodem!

III

Zatrzymaliśmy się dłużej nad analizą elementów greckich czy raczej bizantyjskich, od których cywilizacja ruska uzależniona jest od samego początku swego istnienia. Istotnie, stopień tego wpływu i ocena jego wartości stanowi najtrudniejszy problem w naszych dyskusjach ze współczesnymi Rosjanami. Musieliśmy bardziej szczegółowo wykazać, co należy myśleć o roli odegranej przez Bizancjum w kształtowaniu się Rusi, i w jaki sposób znajomość tej roli jest niezbędna dla dobrego zrozumienia dzisiejszej Rosji.

Z pewnością jednak nie trzeba zatrzymywać się dłużej nad analizą wpływu, jaki wywarł na rozwój historii Rusi najazd tatarski, nikt bowiem nie podważa jego zgubnych skutków. Jarzmo mongolskie, które w swej gwałtownej fazie trwało od 1240 do 1380 roku, głęboko naznaczyło ruskie obyczaje tak w życiu publicznym, jak i prywatnym, i jego zgubne wpływy trwały jeszcze długo po bitwie pod Kulikowem (1380 r.), która położyła kres zależności książąt ruskich od Złotej Ordy.

Najazdy tatarskie na początku XIII wieku zastały Ruś już bardzo podzieloną na małe księstwa, często prowadzące między sobą wojnę. Tatarzy, stawiający sobie za główny cel swego panowania ściąganie haraczu, nie wnieśli wielkich zmian w organizację społeczną podbitych ludów, za to chętnie podsycali wśród nich podziały wewnętrzne, aby je osłabić, a przez to uczynić bardziej uległymi. Było rzeczą niemożliwą, by poczynania te nie odbiły się na obyczajach publicznych. Istotnie, długo po zakończeniu panowania tatarskiego, system polityczny Rusi nosił jeszcze na sobie głębokie ślady wschodniego despotyzmu. Wystarczy przypomnieć reżim Iwana Groźnego w XVI wieku, by przywołać na pamięć głęboką deprawację wszczepioną przez element mongolski w życie społeczne Rusi.

Kiedy w XVII wieku Ruś zaczyna się unowocześniać i nawiązywać bardziej regularne kontakty z Zachodem, zastaje tam, jako reżim polityczny, oświecony absolutyzm, który w naturalny sposób staje się następstwem zwyczajów autokratycznych, do jakich jest ona przyzwyczajona. Jednakże, podczas gdy na Zachodzie

[11] Najprawdopodobniej jednak nie kąpielisko w dzisiejszym rozumieniu, ale nie udało się ustalić, o jaki obiekt chodzi.

nastanie absolutyzmu było poprzedzone kilkoma wiekami wolności politycznej, która dawała narodom silną strukturę społeczną, to Rosja nigdy nie zaznała czegoś podobnego. Dla niej Piotr Wielki był kontynuatorem Iwana Groźnego, ponieważ inwazja mongolska prawie całkowicie pozbawiła ją owego rozkwitu wolności publicznej, która była udziałem ludów z kręgu kultury łacińskiej.

Bardzo rozpowszechniony pogląd głosi, że w okresie panowania mongolskiego Kościół ruski odegrał chwalebną rolę i potrafił lepiej zrozumieć swoje obowiązki wobec narodu, niż sprawujący władzę cywilną. Z pewnością pogląd ten zawiera w sobie część prawdy. Tatarzy, skrajnie tolerancyjni w dziedzinie religijnej, nie poprzestawali na pozostawieniu Kościołowi ruskiemu całej swobody, lecz nawet otaczali go pewną opieką. Zdaniem historyków ruskich, Kościół zdobył w tym okresie pewne przywileje w dziedzinie prawodawstwa kościelnego, których nie mógł otrzymać od książąt ruskich w poprzednim okresie.

Jest jednak jeszcze inne pytanie, które mamy prawo postawić mówiąc o roli Kościoła ruskiego podczas panowania tatarskiego, a mianowicie, jakie poczynił kroki i wysiłki, aby doprowadzić zdobywców do prawdziwej wiary?

W czasie inwazji na Ruś Tatarzy nie byli jeszcze muzułmanami. Stali się nimi w sposób definitywny dopiero w XIV wieku. Ich wierzenia pogańskie były względnie mało rozwinięte, dlatego byli bardzo tolerancyjni i niezbyt odporni na wpływy innych religii zorganizowanych lepiej, niż ich własna. Faktycznie widzimy, że za pośrednictwem związków małżeńskich chrześcijaństwo zaczyna powoli do nich przenikać aż do chwili, gdy podbici przez islam, przyjmują cały jego fanatyzm i nienawiść do chrześcijaństwa.

Z żalem trzeba stwierdzić, że Kościół ruski nie dowiódł wielkiej gorliwości apostolskiej wobec tych zdobywców, a w jego trzynasto– i czternastowiecznej historii nie znajdziemy żadnego śladu jakiejś poważnej inicjatywy w tym zakresie. Wprawdzie ok. 1260 roku metropolita Kijowa mianował biskupa w Saratowie, rezydencji chanów, ale — jak zauważa Gołubiński — krok ten był prawdopodobnie spowodowany pragnieniem samych chanów, którym zależało na tym, by otoczyć się przedstawicielami wszystkich religii mających swych wiernych pod ich panowaniem. Biskupi Saratowa nie cieszyli się raczej zbyt wielkim wpływem i — tak jak cały Kościół ruski — nie zrozumieli ogromnego znaczenia pozyskania Tatarów dla chrześcijaństwa i uchronienia ich od islamu.

Taka sama obojętność i brak gorliwości apostolskiej ze strony Kościoła ruskiego ujawniają się w jego kontaktach z licznymi plemionami fińskimi, które

od najdawniejszych czasów zamieszkiwały w sąsiedztwie Słowian. Rzadkie są takie przykłady, jak przykład św. Stefana z Permu, pierwszego biskupa tego miasta, misjonarza Zyrian [12], dla których dobra spalał on swe siły z gorliwością inspirowaną najczystszymi tradycjami apostolskimi. Kościół ruski niezaprzeczalnie dowiódł naprawdę zdumiewającej niemocy w nawracaniu pogan ze swego najbliższego otoczenia i nie potrzeba nam innych dowodów niż ów fakt, że zapoczątkowana w XI wieku ewangelizacja tych ludów do dziś dnia nie jest ukończona, nie tylko na Syberii, co jest po części zrozumiałe, ale także w centralnych regionach współczesnej Rosji, zwłaszcza na wybrzeżach Wołgi, gdzie żyje jeszcze pewna liczba pogan wśród Czuwaszów, Mordwinów, Wotiaków [13] i innych ludów osiadłych na tych ziemiach od czasów historycznych. Kościół ruski nie potrafił nawrócić ich na wiarę chrześcijańską i w ten sposób pozostały one po dziś dzień na marginesie cywilizacji rosyjskiej i nadal są traktowane jak element obcy, jak inorodcy [14].

Przyczyna tej słabości i niezdolności do ekspansji religijnej jest łatwa do zrozumienia. Jest nią zło bizantyjskie, zasada, że Kościół jest podporządkowany państwu i od niego otrzymuje swe prawa. Przykład Rusi dowodzi niezbicie, do jakiego stopnia doktryna ta, fałszywa z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, szkodzi także dobrze pojmowanym interesom narodowym. Z pozoru głosi się paradoks, a w rzeczywistości potwierdza się głęboką prawdę, gdy mówi się, że jedynie Kościół powszechny jest w stanie stworzyć jedność w narodach, i im bardziej Kościół jest narodowy, tym mniej jest zdolny do zjednoczenia narodu.

---

[12] Zyrianie to dawna nazwa ugrofińskiego ludu Komi.

[13] Wotiacy to dawna nazwa ugrofińskiego ludu Udmurtów.

[14] Według Rocznika statystycznego Rosji za 1912 rok (rozdział I, str. 69–74), liczba pogan, nie licząc oczywiście muzułmanów, zamieszkujących 50 guberni Rosji centralnej lub właściwej, stanowiła w 1897 roku 0,34% ogółu ludności, co daje 400 tysięcy z około 122 milionów dusz. W pierwszym rzędzie była to Gubernia Astrachańska z 13%, następnie Gubernia Ufijska z 4% i Obwód Wojska Dońskiego z 1%. Gubernia Permska liczyła 0,69%, Gubernia Kazańska 0,56%, Gubernia Wiacka 0,36%, Gubernia Samarska 0,19%. Dane te nie odzwierciedlają pełnej rzeczywistości, ponieważ nie ma w nich statystyk dotyczących trzech guberni północy: Archangielskiej, Wołgogradzkiej i Ołonieckiej, gdzie można spodziewać się względnie dużej liczby pogan. Można więc bez obaw podnieść ją do pół miliona.

Połowa z tej liczby, według Rocznika statystycznego, byłaby złożona z buddystów i wyznawców lamaizmu: druga połowa byłaby w konsekwencji jeszcze dziś wierna dawnym wierzeniom, pochodzącym sprzed chrztu Rusi.

Kościół ruski nie umiał wznieść się ponad interesy grupy narodowej i przez to właśnie zdradził prawdziwe interesy tej grupy, pozbawiając ją owej siły i żarliwości, które jako jedyne mogą połączyć więzami obyczajów i zwyczajów chrześcijańskich wszystkie te ludy, żyjące dotychczas w jego łonie jako obce. Nie skorzystał z okazji nawrócenia Tatarów przed ich przejściem na islam. Wielkie zalety społeczne, jakich dowiedli ci zdobywcy, gdy zrezygnowali z życia koczowniczego, stanowiłyby ich bardzo cenny element w tworzeniu nowoczesnego państwa. Pozostawieni sami sobie, potrafili stworzyć własną cywilizację na bazie islamu. Pominięcie jej znaczenia byłoby rzeczą niesłuszną, pozwoli im ona bowiem odegrać pewną rolę w późniejszej ewolucji dawnej Rusi. Kościół ruski nie zainteresował się licznymi pogańskimi ludami, z którymi nawiązał kontakt przed i za Uralem. Podjęto pewne wysiłki, by doprowadzić te ludy do chrześcijaństwa, ale stosowana metoda tłumaczy w sposób wystarczający ich znikomy sukces. Bez wątpienia znalazłaby się pewna liczba misjonarzy natchnionych — tak jak św. Stefan z Permu — prawdziwym duchem apostolskim. Kościół ruski jako ten poddany państwu dawał w czasie dziewięciu wieków swego istnienia niezbite dowody obojętności i niezdolności do apostolstwa. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć, że po dziś dzień żyją jeszcze poganie na wybrzeżach Wołgi? Wystarczy sięgnąć do stronic poświęconych przez Leskowa działalności misyjnej Kościoła ruskiego, zatytułowanych *Na skraju świata* [15], aby zapoznać się z metodami apostolskimi stosowanymi na Syberii. A jeśli nie będziemy chcieli wierzyć Leskowowi, to wystarczy sięgnąć do sprawozdań ze świętych synodów w XIX i XX wieku, aby odkryć w nich między wierszami niedwuznaczne przyznanie się do nieudolności w dziedzinie apostolstwa.

Kiedy więc od XIV wieku, a zwłaszcza od wyzwolenia spod jarzma tatarskiego w XV wieku, Ruś rozpoczyna dzieło swego zjednoczenia politycznego, łączenia się ziem ruskich wokół Moskwy, to jednak owemu zjednoczeniu zewnętrznemu nie towarzyszy zjednoczenie wewnętrzne i włączanie licznych elementów obcych, zamieszkujących od wieków rozległe równiny Rusi. Kościół ma wielki udział w rozwoju Państwa Moskiewskiego i wielu jego dygnitarzy jest mężami stanu, jak na przykład Aleksy, metropolita moskiewski (1354–1378). Niestety,

[15] Opowiadanie, oparte na wspomnieniach duchownego prawosławnego, zostało opublikowane po raz pierwszy w 1875 (Николй Семёнович Лесков, *На краю света. Рождественский рассказ*). Tekst dostępny na stronie: lib.ru/Классика (https://share.google/dV2tcuPgeC1Ediswc [stan z dn. 21.01.2026].

jednak rola ta jest o wiele bardziej polityczna niż religijna. Nowemu państwu od początków istnienia brakuje owej mocy kulturowej, zdolnej przyciągnąć do niego różne ludy, które będzie powoli zagarniało w ciągu wieków. Siłę tę powinien był dać mu Kościół, był jednak do tego niezdolny, z powodu braku u swych podstaw zasady uniwersalizmu, którą zastąpiła zasada wąskiego nacjonalizmu.

Utworzenie patriarchatu moskiewskiego w 1589 roku w niczym nie zmieniło biegu wydarzeń. Wielcy książęta moskiewscy, przybrawszy w 1547 roku tytuł carów, chcieli także podnieść godność metropolitów moskiewskich i otrzymać dla nich tytuł patriarchów. Od drugiej połowy XV wieku, po Unii we Florencji, traktowanej przez Ruś jako odstąpienie od Bizancjum, po upadku stolicy wschodniego cesarstwa i po ślubie Zofii — ostatniej z Paleologów — z Iwanem III, zaczyna pojawiać się na Rusi doktryna, według której Moskwa ma stać się trzecim Rzymem, strażniczką i ośrodkiem ortodoksji zdradzonej przez Greków. Pod wpływem tej doktryny nieufność wobec łacinników zaczyna przenosić się na Greków. Ci jednak są niezdolni do najmniejszego oporu i patriarchowie wschodni nie czynią żadnych trudności w poparciu erekcji patriarchatu moskiewskiego. Nie będą czynić ich również 30 lat później, gdy Piotr Wielki poprosi ich o zniesienie patriarchatu i zatwierdzenie tej całkowicie antykanonicznej instytucji, jaką był od tamtej pory jest Świątobliwy Synod.

Kilku patriarchów moskiewskich odegrało piękną rolę w życiu politycznym swojej ojczyzny. Spośród najwybitniejszych zwłaszcza Hiob i Filaret potrafili w epoce niepokojów i anarchii, która oddzielała schyłek dynastii Rurykowiczów od nastania Romanowów, stawić stanowczy opór inwazji Polaków i zgrupować wokół siebie najlepsze elementy narodu. Filaret powinien być też uważany za założyciela dynastii Romanowów, ponieważ jego syn, Michał, był pierwszym carem wywodzącym się z tego rodu, a jako ojciec cara brał on bardzo czynny udział w rządzie.

Jednak z punktu widzenia cywilizacji chrześcijańskiej i owej jedności oraz wewnętrznej jednorodności, jaką obyczaje chrześcijańskie zawsze nadają życiu narodów, erekcja patriarchatu moskiewskiego wydaje się nie odgrywać żadnej roli. W zakresie prawodawstwa kościelnego prawa patriarchów pozostaną dokładnie takie same, jak te, które przysługiwały metropolitom moskiewskim. Cała różnica polegała na zmianie dystynkcji i tytułów honorowych w ceremoniach religijnych. Podobnie jak metropolitom, ich poprzednikom, patriarchom nie uda się podnieść poziomu Kościoła ruskiego, natchnąć go większą żarliwo-

ścią apostolską, ani wyzwolić go z jego wąskiego nacjonalizmu i z dominacji władz cywilnych, która go niszczyła. W ich rękach Kościół nie mógł pełnić swej wielkiej misji stania się dla wszystkich mieszkańców tych rozległych krain wspólnym źródłem świętości i prawdziwej cywilizacji.

Przeciwnie, to właśnie za czasów patriarchów zaczęły się niepokoje wywołane korektą ksiąg liturgicznych, niepokoje, które wywołały w nieokrzesanych masach ludu ruskiego zgubny podział. Ruś nie mogła wyzwolić się z niego jeszcze po trzech wiekach. Najgłębsze źródło raskołu [16] tkwi niewątpliwie w samej mentalności Kościoła wschodniego, w jego błędnej koncepcji niezmienności praw ludzkich i kościelnych, co jest niezaprzeczalnym znakiem dekadencji i zatrzymania wszelkiego żywotnego rozwoju. Cechą charakterystyczną prawodawstwa Kościoła wschodniego jest nie rozróżnianie tego, co stanowi istotę i konieczność, a — co za tym idzie — jest niezmienne, od tego, co przypadkowe, przejściowe, poddane nieustannym zmianom. Jego bardzo wymowną skłonnością było zawsze wyolbrzymianie znaczenia elementu drugorzędnego, przyznawanie mu niezmienności, będącej nie do pogodzenia z wymogami życia praktycznego, a równocześnie tolerowanie głębokich zmian w istotnych elementach życia moralnego. Historia raskołu jest uderzającym przykładem owej schyłkowej mentalności, na którą niezliczonych dowodów dostarczyły obie strony.

Jednak pomijając te odległe i ogólne przyczyny, to na tychże patriarchach spoczywa duża część odpowiedzialności za nieszczęścia spowodowane przez raskoł. Filaret, a jeszcze bardziej Józef, wskutek swej ignorancji pozwolili na wprowadzenie do świętych ksiąg wszystkich tych zmian, które później tak trudno było usunąć. Biskup Filaret Gumilewski, autor historii Kościoła ruskiego, pisanej w wyraźnym duchu apologetycznym, nie mógł nie uznać poważnych błędów popełnionych przez tych dwóch przywódców jego Kościoła w korekcie ksiąg liturgicznych, a późniejsze prace historyczne mogły jedynie potwierdzić jego osąd.

Gdy w 1652 roku Nikon zasiadł na tronie patriarchalnym i chciał powstrzymać zło, było już za późno. Wprawdzie wygrał on sprawę wobec Soboru, ale jego zwycięstwo w rzeczywistości było porażką, ponieważ wyłączyło z Kościoła ruskiego dużą część wiernych i było początkiem jego głębokich podziałów, które odtąd nigdy nie przestały nękać ludu ruskiego. Człowiek wielkiej wartości, ale zbyt impulsywny i również wyolbrzymiający znaczenie spraw drugorzędnych, Ni-

[16] Rosyjski *раскол* ‘rozłam’.

kon przegrał w walce z carami nie jako ofiara wrogości władcy, który osobiście okazywał mu wiele szacunku, ale samego reżimu, nie dopuszczającego do tego, by obok władzy cywilnej pojawiała się jakaś osobowość choć trochę niezależna.

Tragedia Nikona jest jednym ze znaków zapowiadających obalenie patriarchatu. Patriarchowie, którzy byli jego następcami i z których żaden nie miał znaczenia jako osobowość, nie mieli już żadnej roli do odegrania. Piotr Wielki, znosząc godność patriarchów, wyciągnął jedynie ostateczny wniosek z istniejącego stanu rzeczy, który był nie do naprawienia. Jednak tragedia raskołu, w której Nikon miał tak wielki udział, miała o wiele większe znaczenie od osobistej tragedii patriarchów. Bez wątpienia Kościół ruski okazał się niezdolny do włączenia różnych plemion zamieszkujących w sąsiedztwie Rusinów i uczynić z nich jednorodnej całości zjednoczonej przez wspólnotę chrześcijańskich obyczajów. Był on jednak wspólną matką wszystkich słowiańskich plemion, z których ferment normański w IX i X wieku uczynił dość jednorodny naród, lud ruski. Od czasów raskołu podstawowa jedność tej grupy, jej jedność moralna, społeczna i polityczna, jest głęboko naruszona. Odtąd Kościół i państwo muszą prowadzić nieustanną walkę z wciąż rosnącą liczbą fanatycznych sekt, podzielonych między sobą na prawie nieskończoną liczbę ugrupowań, ale zjednoczonych tą samą nienawiścią do Kościoła i państwa — ich opiekuna [17].

Zachwiana w jedności obyczajów, a więc kultury i cywilizacji, Ruś, wraz z nastaniem Piotra Wielkiego, wchodzi we współczesny okres swych dziejów, zwany okresem petersburskim.

IV

Piotr Wielki, który — jak się wyraził Puszkin — otworzył okno na Europę, dzięki ostatecznemu podbojowi wybrzeży Bałtyku i założeniu Petersburga, szybko spostrzegł w czasie swych podróży na Zachód wielkie opóźnienie w rozwoju cywilizacji ruskiej. Pragnienie nadgonienia straconego czasu było głównym motywem jego zadziwiającej aktywności, w której nie sposób byłoby

[17] Według spisu ludności z 1897 roku, liczba raskolników wynosiłaby 2.137.788, ale liczba ta jest o wiele mniejsza, niż w rzeczywistości. Prugavin, którego pisma stanowią autorytet w tej materii, szacuje ją na 20 milionów, co być może jest przesadą. Nie można określić ich właściwej liczby, ponieważ wielu z nich utrzymuje na zewnątrz stosunki z oficjalnym Kościołem. W 1800 roku miała miejsce próba zjednoczenia i pewna liczba raskolników wróciła na łono Kościoła, który pozwolił im zachować wiele z ich zwyczajów. Stanowią oni to, co nazywa się *jedinowierje* (*единоверие*).

nie uznać pewnych cech geniuszu. Ale jednocząc tradycje autokracji wschodniej z zachodnią doktryną oświeconego absolutyzmu, chciał podążać zbyt szybko i w ewolucji cywilizacji ruskiej jego reformy były elementem zamieszania, które mocno zachwiało jednością życia narodowego.

Reformy Piotra Wielkiego nie oszczędziły Kościoła. Zabrał on mu jego przywódcę, patriarchę i wbrew wielowiekowym tradycjom zmienił samą jego konstytucję. Stawszy się wskutek postanowienia świętego Synodu czymś w rodzaju departamentu do spraw kościelnych, Kościół ruski zaczął coraz bardziej tracić swój wpływ na późniejszy rozwój życia narodowego, zwłaszcza że za bardzo zwlekał z podniesieniem swego poziomu i ze skorzystaniem z tego, co było konieczne i pożyteczne w reformach twórcy współczesnej Rosji.

Na początku XVIII wieku kapłani analfabeci nie byli rzadkością w Rosji. Zapewnia nas o tym Gołubiński, a Leskow, w swych *Syberyjskich obrazkach XVIII wieku* [18], pozostawił nam bardzo charakterystyczną ilustrację sposobu, w jaki Kościół ruski wywiązywał się w tej epoce z udzielania sakramentów.

Za czasów Piotra Wielkiego Rosja wychodzi częściowo z izolacji i zaczyna utrzymywać regularne stosunki z Zachodem, ale jest daleka od porzucenia całej swej nieufności wobec kultury łacińskiej. To przede wszystkim element niemiecki i protestancki zaczyna wywierać od tego momentu wielki wpływ na cywilizację rosyjską. Mniej podejrzany, ze względu na swą opozycję wobec Rzymu, zaczyna powoli przenikać życie Rosji do tego stopnia, że nie można uchwycić późniejszego rozwoju dziejów Rosji, jeśli nie weźmie się pod uwagę ogromnej roli, jaką odegrali tam Niemcy w XVIII i XIX wieku.

Podbój krajów bałtyckich dał Rosji pewną liczbę poddanych niemieckich, którzy, choć nieliczni w porównaniu z całą ludnością ogromnego imperium, szybko wzięli w swoje ręce zarządzanie sprawami publicznymi. Wpływ elementu i kultury germańskiej już znaczny za czasów Piotra Wielkiego jeszcze wzrasta, gdy dynastia Romanowów, wygasła w piątym pokoleniu (Piotr II zm. w 1729 r., Elżbieta w 1760 r.) i została zastąpiona w 1760 r. przez dynastię Holstein–Gottrop. Należy przyznać, że to dzięki niezaprzeczalnym zaletom właściwym rasie niemieckiej Rosja zawdzięcza szybki postęp, tylekroć potwierdzony przez historię dwóch ostatnich wieków. Jednak oceniając ten wpływ z punktu widzenia

[18] Николй Семёнович Лесков, *Сибирские картинки XVIII века*. Tekst dostępny na stronie: lib.ru/Классика (https://share.google/asXAb5ts7BOqgekXr [stan z dn. 21.012026].

własnej kultury i jednorodnego rozwoju narodu rosyjskiego, należy ubolewać z powodu poważnych szkód, jakie wyrządził on wewnętrznej jedności kraju.

Gorączkowe pragnienie ucywilizowania Rosji jak najszybciej i za wszelką cenę przyczyniło się do zniszczenia wielu zwyczajów, które decydowały o podstawowej jedności życia narodowego. Owe obyczaje, które zanikły, nie mogły zostać natychmiast zastąpione obyczajami Zachodu, tym bardziej że w XVIII wieku Europa zachodnia sama przechodziła wyjątkowo poważny kryzys moralny. Wyższe klasy dość szybko przyswajały sobie pewne formy cywilizacji europejskiej i jej współczesną mentalność, przepojoną indywidualizmem i indyferentyzmem religijnym. Przez to jednak oddalały się od mas, które, odporne na obce wpływy, nadal były przywiązane do obyczajów i wiary przodków. Równocześnie niektóre wpływy protestanckie pojawiły się nawet w życiu religijnym ludu, osłabionego już przez raskoł. Grupa sekt określana wspólnym mianem sztunda[19] różni się wyraźnie od starowierców (староверы) i Vieux–brigands[20] w tym, w czym inspirowała się bezpośrednio zasadami protestantyzmu.

Zwróćmy jeszcze uwagę na wpływ kultury francuskiej pod koniec XVIII wieku. Kontakty między Francją a Rosją sięgają oczywiście dawniejszych czasów, jednak Wielka Rewolucja [Francuska][21] stanowi początek znaczniejszego przenikania francuskiego ducha, dzięki licznym emigrantom, którzy znajdują schronienie i gościnę na ziemiach Rosji. Nie wyolbrzymiając jej znaczenia, należy przyznać, że emigracja francuska odegrała bardzo czynną rolę w przybliżeniu Rosji do kultury łacińskiej, nieznieksztalconej przez protestantyzm. Katolicyzm ogromnie na tym zyskał, dał się poznać z bliska i rozproszył, przynajmniej w pewnych środowiskach, przesądy, których ofiarą był od wieków. Piękny szereg rosyjskich konwertytów, z Aleksandrem I na czele, był rezultatem tego wpływu. Liczba nawróceń była niewątpliwie dość ograniczona, ale wybitne zalety inteligencji i serca tych konwertytów pozwoliły od razu, a także w przyszłości, na bardzo skuteczne działanie, mające na celu rozpowszechnianie katolicyzmu w Rosji.

Od czasów zakończenia wojen napoleońskich, a zwłaszcza od chwili nastania Mikołaja I, wpływy francuskie są mniejsze, natomiast wpływ niemiecki ma coraz istotniejsze znaczenie, aby osiągnąć swe apogeum w latach 1830–1880. W XVIII wieku na dworze w Poczdamie używano na co dzień języka francuskiego,

[19] Rosyjskie: *штунда*.

[20] Nie udało się wyjaśnić, kogo dotyczy nazwa *Vieux–brigands*.

[21] W nawiasie kwadratowym dodano przymiotnik *Francuska*.

a wpływy niemieckie nie miały wówczas żadnego charakteru antyfrancuskiego. Od czasów Wielkiej Rewolucji [Francuskiej] i wojen wolnościowych, a zwłaszcza od czasów Rewolucji Lipcowej, Francja jest w oczach Niemców, którzy zarządzają Rosją, ogniskiem rewolucji i anarchii, i to od Niemców Rosjanie usiłują zapożyczyć absolutystyczne metody rządów i szereg innych elementów cywilizacji i kultury.

Mikołaj I, ożeniony z siostrą Wilhelma II Pruskiego, ma wszystkie cechy niemieckiego autokraty i znajduje w swych niemieckich poddanych w prowincjach bałtyckich uległe narzędzia dla realizacji swych planów. Za panowania jego syna, Aleksandra II, ożenionego także z księżniczką niemiecką, Bałtowie jeszcze zyskują na znaczeniu, zagarniają jeszcze bardziej rządy sprawami publicznymi. Z tych czasów pochodzą dwie bardzo pouczające statystyki. Jedna dotyczy armii i odsyła nas do 1871 roku. Wtedy to żołnierze pochodzenia niemieckiego stanowili 2% armii rosyjskiej, oficerowie niższych stopni — 14%, oficerowie sztabu generalnego — 58%, generałowie — 74% [22].

Inne dane statystyczne pochodzące z końca panowania Aleksandra II ukazują ich wpływ na ogólne zarządzanie krajem, w ramach różnych ministerstw. Choć Niemcy stanowili jedynie 1,1% całej ludności cesarstwa, to zajmowali 32% stanowisk w wyższej administracji cywilnej, 41% w wyższym dowództwie wojskowym, 51% w ministerstwie spraw zagranicznych, 28% w oświacie, 27% w ministerstwie finansów, 34% w zarządzaniu mieniem państwa, 34% w komunikacji, 27% w ministerstwie spraw wewnętrznych, 39% w marynarce, 46% w ministerstwie wojny, 39% w ministerstwie dworu, 62% na poczcie i w telegrafach i wreszcie — 39% w wojskowej eskorcie cara [23].

Ten stan rzeczy musiał nieuchronnie doprowadzić do pewnej reakcji. Widzimy, jak kiełkuje ona od początku ostatniego wieku i wkrótce zaczyna przybierać formy ruchu ideowego, określanego mianem ruchu słowianofilskiego. Od nastania Aleksandra III przewaga elementu niemieckiego zaczyna się zmniejszać i sami Bałtowie zaczynają doznawać w swych własnych prowincjach znieważania ich życia narodowego podobnego do tego, do jakiego sami przyczyniali się dobrowolnie wobec innych narodowości. Stosunki między Rosją a Niemcami coraz bardziej się rozluźniają, co prowadzi w końcu do strasznej pożogi w 1914 roku. Z pewnością wpływy niemieckie wewnątrz Rosji nie przestały

---

22 *Russland von einem Russen*, Leipzig, 1871, s. 118.

23 Massaryk, *Russland und Europa*, I. 1913, s. 135.

odgrywać roli w czasie wojny. Niemcy zajmowali tam ważne pozycje, dlatego też nadal prowadzili istotne działania. Na razie jednak nie zajmujemy się przyszłością Rosji, staramy się jedynie określić, jakie było znaczenie elementu niemieckiego w rozwoju cywilizacji rosyjskiej. Jednak z punktu widzenia wewnętrznej jedności i jednorodności tej cywilizacji, a więc z tego punktu widzenia, który szczególnie interesuje nas w tej pracy, musimy bezwzględnie skonkludować, że element niemiecki był dla niej bardzo szkodliwy.

Już za Piotra Wielkiego, jak to zobaczyliśmy, pragnienie zbyt szybkiego przyswojenia niektórych elementów kultury niemieckiej powoduje głęboki wstrząs zarówno w całokształcie życia społecznego, jak i w życiu religijnym. Jednakże ten naprawdę wielki reformator, pomimo pewnych odpychających cech charakteru, miał jakiś plan, a celem tego planu była wielkość Rosji. Z czasem pewne elementy obcej kultury mogłyby połączyć się, przynajmniej częściowo, z dawnymi tradycjami kraju i ukształtować wraz z nimi jednorodną całość, pod warunkiem jednak, że polityka rządzących utrzymywałaby tę samą linię czysto narodową. Otóż właśnie następcy Piotra Wielkiego, Katarzyna i Anna, Elżbieta i Piotr III, otoczeni faworytami najczęściej pochodzenia niemieckiego, nie mieli w polityce żadnej idei narodowej, a nawet, zwłaszcza Piotr III, założyciel dynastii Holstein–Gottrop, posuną się do zdrady interesów Rosji na rzecz króla pruskiego.

Ten okres, od 1730 do 1762 r., jest być może najbardziej opłakany w dziejach Rosji. W czasie niepokojów, które naznaczyły początek XVII wieku, można stwierdzić przynajmniej rozbudzenie ducha narodowego. Teraz panuje zupełna apatia, a „wremieńszczyki" [24], jak nazywano faworytów, którzy następowali po sobie na dworze i nie liczyli się ani z interesami, ani z tradycjami narodu rosyjskiego, niszczą coraz bardziej jego idee i zwyczaje. Panowanie carycy Anny i jej faworyta Birona było okresem prawdziwych prześladowań Kościoła rosyjskiego, a prześladowania te nie miały innego celu, jak wprowadzenie w życie Kościoła zasad reformacji i ducha zupełnej zależności od państwa, właściwego dla niemieckich *Landeskirchen*.

Wraz z nastaniem Katarzyny II sytuacja się polepsza. Racja stanu zaczyna znowu górować nad machinacjami faworytów, a dynastia Holstein–Gottrop, która faktycznie wiąże się bardziej z Katarzyną II, niż z Piotrem III, uczyniła Rosję na około sto pięćdziesiąt lat jednym z większych mocarstw Europy. Jednak rozwój tej po-

[24] W tekście francuskim literówka. Chodzi o rosyjskie słowo *временщик*.

tęgi militarnej nie idzie w parze z umocnieniem jedności wewnętrznej i to przede wszystkim na rodzinie carskiej spoczywa za to odpowiedzialność. Z każdym pokoleniem wpływy niemieckie coraz bardziej się umacniają poprzez małżeństwa z księżniczkami niemieckimi, z konieczności protestantkami, jedynie one bowiem zgadzają się na zmianę wiary, by móc wstąpić na tron. Z wyjątkiem żony Aleksandra III, z pochodzenia Dunki, ale także protestantki, carowe Rosji, od Katarzyny począwszy, aż po Aleksandrę–Alicję Heską, pochodzą z Niemiec i utrwalają kulturę i ducha niemieckiego w rodzinie cesarskiej, na samym dworze i w pewnej mierze także w wyższych sferach towarzyskich, powiązanych z dworem.

Oto głębokie przyczyny nieustannej walki w XIX wieku pomiędzy społeczeństwem rosyjskim a jego rządem. Rządzącymi są cudzoziemcy, niezdolni po ponad wieku wspólnego bytowania do ukształtowania jednorodnej całości z narodem, którego losami rządzą. Na zewnątrz przyjmują niektóre z jego zwyczajów, a nawet jego religię, która zresztą stała się niezdolna do zapewnienia solidnego wsparcia ich życiu moralnemu. Jednak w głębi duszy zawsze pozostają przekonani o swej wyższości względem elementu rosyjskiego i nie omieszkają pokazywać tego przy każdej okazji.

Czyż najlepszym dowodem owego braku spójności między tymi dwoma elementami nie jest tragiczny los carów z dynastii Holstein–Gottrop? Czterech z siedmiu zostało zamordowanych. Tajemnicą okryta jest śmierć dwóch innych: Aleksandra I i Mikołaja I. Jedynie Aleksander III na pewno zmarł śmiercią naturalną, ale otarł się o serię zamachów, jednych straszliwszych od drugich. Istnieje też niekończąca się lista zamachów na członków rodziny carskiej i przedstawicieli carskiej władzy.

Z pewnością owa niezdolność elementu niemieckiego i rosyjskiego do wzajemnego przenikania się i utworzenia jednego narodu nie wynika jedynie z cech właściwych obu rasom. Należy ją raczej przypisać o wiele bardziej brakowi wyższych zasad uniwersalistycznych, które jako jedyne są w stanie połączyć w jednorodną całość różnorodne elementy, poprzez kulturę i cywilizację. Jak to już stwierdziliśmy, ciasny partykularyzm Kościoła ruskiego nie pozwolił mu utworzyć jedności narodowej z różnych ludów, które od wieków żyły pośród ludu rosyjskiego. Otóż Niemcy, którzy od XVIII wieku wzięli Rosję pod opiekę, wszyscy byli wyznawcami protestantyzmu i wnieśli do Rosji doktrynę życia religijnego i kościelnego tak samo ciasną i partykularną, jak doktryna Kościoła prawosławnego. Ta doktryna protestancka była pod wieloma względami nawet bardziej indywidualistyczna — a co za tym idzie — bardziej zgubna dla jedności narodowej.

Mamy tu najlepsze wytłumaczenie tragicznej sytuacji, z którą prawie od wieku zmaga się nieszczęsny naród rosyjski. Miotany między nihilizmem, tą specyficznie rosyjską formą anarchii, a chorym nacjonalizmem, który jakże słusznie określono mianem zoologicznego. Nigdy nie przeszedł on przez prawdziwą szkołę patriotyzmu chrześcijańskiego, rozumianego jako praktyczne zastosowanie zasad miłości braterskiej. Stąd ów stan pesymizmu i zniechęcenia, którego jakże przygnębiający obraz przedstawia nam literatura rosyjska ubiegłego wieku. Stąd owa mentalność, w której wciąż dominuje nuta negatywna, i która niszczy wszystko, nie mogąc niczego zbudować. Stąd wreszcie nieustające niepokoje społeczne i polityczne, których fatalnym zwieńczeniem jest bolszewizm.

V

Od blisko pięciu lat nowy element włączył się w życie narodu rosyjskiego. Jest nim element żydowski. Żydzi, traktowani za rządów carskich z niewybaczalną surowością, potrafili jeszcze na długo przed Rewolucją powoli zdobywać względy warstw inteligenckich, wykorzystując ducha opozycji wobec panującego reżimu, którym warstwy te były głęboko przeniknięte. Choć nieliczni wewnątrz cesarstwa i poddani wyjątkowym prawom, Izraelici doszli do osiągnięcia tam bardzo silnych pozycji do tego stopnia, że prawie sześć miesięcy po abdykacji cara wszystko znalazło się w ich rękach.

Wiemy doskonale, co należy myśleć o tej doktrynie komunizmu międzynarodowego, powołanego — według słów bolszewików — do uszczęśliwienia narodów, poczynając od Rosji. Pod pozorami uniwersalizmu, kryje ona w sobie najbardziej radykalny egoizm i partykularyzm rasy i klasy społecznej, którą — na nieszczęście — rasa ta potrafiła pokierować.

Rosja potrzebuje zwłaszcza uniwersalizmu. Musi się przede wszystkim wyzwolić z ciasnego partykularyzmu, który wszczepiło weń Bizancjum od XII wieku, i który został jedynie umocniony przez wpływy niemieckie dwóch ostatnich wieków. Aby się odrodzić, musi ona za wszelką cenę położyć u podstaw swej cywilizacji te zasady uniwersalizmu, które zadecydowały o pięknu i sile naszej cywilizacji zachodniej. Jednak te zasady będzie mogła znaleźć w całej ich czystości i płodności jedynie w katolicyzmie. Odrodzenie Rosji jest więc ściśle związane z przeniknięciem idei katolicyzmu do różnych środowisk tego narodu. W następnej broszurze zastanowimy się nad możliwościami zaszczepienia katolicyzmu w Rosji.

O. JACEK WORONIECKI OP

KATOLICYZM A PRZYSZŁOŚĆ ROSJI[1]

I

Szybki — w miarę możności — rzut oka na historię Rosji wykazał nam kolejne fazy jej rozwoju i skrzyżowanie się różnych wpływów, którym uległa w toku wieków. Widzieliśmy, że powstała z płodnego zjednoczenia ludów słowiańskich z basenu Dniepru z wojowniczym odłamem Normanów, przybywających do Konstantynopola od IX w. począwszy. Po czym, śledząc linię rozwoju jej kultury i jej cywilizacji, usiłowaliśmy ustalić we właściwej proporcji rolę różnorodnych elementów, jakim uległa i zatrzymaliśmy się kolejno na wpływach bizantyjskich, tatarskich i niemieckich, które należą do najgłówniejszych. I dzięki temu stwierdzeniu doszliśmy do wniosku, że wszystkie te elementy nie potrafiły stworzyć całości zintegrowanej, posiadającej właściwą sobie jedność; że nie potrafiły rozwinąć cech właściwych ludu rosyjskiego i nadać im pęd życia, lecz przeciwnie, wycisnęły na nim bardzo szkodliwe tendencje społeczne, tendencje do ekskluzywizmu, do nieufności i do izolacji, z których musi się on obecnie wyzwolić za wszelką cenę.

Nie omieszkaliśmy wszelako stwierdzić, że odpowiedzialność za odchylenia kultury rosyjskiej nie spada wyłącznie na lud rosyjski, ani nawet na ludy, które wywarły przemożny wpływ na jego losy, jak Grecy i Niemcy, lecz że tych licznych przyczyn należy doszukiwać w braku wyższych zasad życia duchowego, które jedynie zdolne są wznieść do jedności nadprzyrodzonej różne odłamy rodzaju ludzkiego, często bardzo pomiędzy sobą zróżnicowane.

Wielkie narody Zachodu nie są rasami bardziej jednolitymi niż lud rosyjski. Przeciwnie, większość z nich, jak Francja, Włochy, Anglia, powstały na drodze fuzji różnych ludów i to tej różnorodności ich elementów konstytucyjnych

[1] *Le catholicisme et l'avenir de la Russie. À propos de l'Union de Eglises*, Bruxelles–Paris 1925 („Etudes Religieuses. Publication BI-Mensuelle" nr 135). Tłum. Felicja Żurowska.

zawdzięczają one siłę i bogactwo swej kultury. Lecz miały one tę szansę, że wychowane były w atmosferze uniwersalizmu i prawdziwego braterstwa chrześcijańskiego, która utworzyła z nich ściśle zjednoczone organizmy, aczkolwiek zróżnicowane w swych różnorodnych częściach. Tak więc we Francji Bretoni, Sabaudczycy, Baskowie i Alzatczycy różnią się pomiędzy sobą w wielu punktach, jeśli chodzi o zwyczaje, lecz wszyscy posiadają podstawową jedność kultury, a jedność tę zawdzięczają uniwersalizmowi Kościoła łacińskiego, który zawsze potrafił wznieść narody ponad nie same, aby je złączyć wspólnie i stworzyć w ten sposób bardziej zróżnicowane ugrupowania, zdolne, dzięki temu, do odegrania pozytywnej roli ewolucji rodzaju ludzkiego.

Przyszłość Rosji jest więc ściśle związana z zasadami życia moralnego, społecznego i religijnego, którym natchnie się proces jej regeneracji: czy pozostanie ona zawsze jeszcze uparcie odosobniona w swej izolacji i tej nieufności w stosunku do łacińskiego Zachodu, na które cierpi od wieków? Albo też zdecyduje się ona wstąpić szczerze do wielkiej rodziny ludów łacińskiej kultury i otworzyć szeroko swe wrota dla zasad, które są źródłem wielkości i siły łacińskiego Zachodu? Innymi słowy: przyszłość Rosji zależy istotowo od jej religijnego odrodzenia. Oparła ona, od początku swej historii, swe życie narodowe na osłabionym i pomniejszonym chrześcijaństwie Kościoła wschodniego, po czym uległa wpływom chrześcijaństwa protestanckiego, takiego, jakie rozwinęło się w Niemczech od czasu Reformy. Najwyższy czas, aby weszła ona w kontakt z katolicyzmem, który sam jedynie potrafił zachować naukę Chrystusa w całej swej pełni i całej swej nieskazitelności. On jeden zawsze głosił i nie przestanie głosić międzynarodowego lub, jeśli ktoś woli, ponadnarodowego uniwersalizmu.

To zatem, co obecnie przykuje naszą uwagę — to będzie katolicka przyszłość Rosji i możliwości powolnego zakorzenienia się naszej wiary na tym terenie, który był dla niej dotychczas tak nieprzyjazny.

Problem ten jest szczególnie skomplikowany. Do względów technicznych zbyt często dołączają się względy polityczne, antagonizmy rasowe, przesądy narodowe, którym często udaje się narzucić swój punkt widzenia tam, gdzie jedynie punkt widzenia Chrystusa powinien panować. Wszyscy więc, którzy w konsekwencji zechcą z bliska lub z daleka współpracować z rozpowszechnieniem się katolicyzmu w Rosji, będą musieli zacząć od wyzwolenia się z wszelkiego aprioryzmu, z wszelkiej z góry powziętej decyzji, z wszelkiego przesądu: ich pierwszym celem będzie musiał być nie triumf takiej lub innej

koncepcji politycznej, lub propagandy takich lab innych wpływów ludzkich, lecz po prostu ustanowienia królestwa Bożego w duszach i rozpowszechnienie tych zasad nadprzyrodzonych życia społecznego i narodowego, które miałoby się ochotę nazwać supernarodowymi, a które są cechą Kościoła katolickiego.

Dzieło przenikania katolicyzmu do Rosji może, oczywiście, dokonywać się różnymi sposobami i może stosować bardzo odmienne metody: wolno nam przedyskutować je i zaproponować te spośród nich, które wydawać nam się będą najlepiej odpowiadać okolicznościom czasu i miejsca. To Rzym, ostatecznie, zadecyduje. A gdy w danym punkcie jego wskazania sprzeciwiać się będą naszym poglądom, całkowite zaufanie, jakie pokładamy w jego mądrości i wiekowym doświadczeniu, stworzy dla nas obowiązek spontanicznego poddania naszych poglądów o wiele głębszym wizjom Stolicy Apostolskiej.

Będąc gotowymi szczerze być posłusznymi i bez żadnego zastrzeżenia w stosunku do planu, jaki Kościół zarysuje dla działalności swych pracowników w Rosji, możemy tym swobodniej przedstawić naszą koncepcję postępowania, celem dania ludowi rosyjskiemu możności poznania katolicyzmu w całej jego okazałości i całej jego mocy.

II

Pierwsza droga, jaka w naturalny sposób staje przed umysłem — to droga zjednoczenia Kościoła z Kościołem. Wydaje się nam ona tradycyjna, gdyż do niej to uciekał się Kościół kilkakrotnie, a mianowicie na soborze w Lyonie w 1271 r. i na soborze we Florencji w 1438–1445, by wspomnieć tylko te dwie wielkie próby, przez które Rzym starał się włączyć do swego zjednoczenia cały Kościół wschodni.

Jeśli chodzi o Rosjan, których tu jedynie mamy na uwadze w tym studium, dwukrotnie niektóre odłamy ich Kościoła złączyły się z Rzymem. W 1596 r. część Rusinów (którzy do dziś dnia zowią się Ukraińcami) poddani polskiemu panowaniu, oświadczyła w Brześciu Litewskim swe podporządkowanie się Kościołowi rzymskiemu, zachowując nienaruszone odrębności swego rytuału. Również w następnym wieku w 1649 r., Rusini znajdujący się w królestwie węgierskim powrócili do Kościoła powszechnego, zachowując również swój własny obrządek. Lecz podczas gdy w Polsce, z powodu sąsiedztwa z Rosją, duża część pozostała oporna dla zjednoczenia, na Węgrzech wszyscy Rusini wrócili na łono Kościoła katolickiego.

W obu cytowanych wypadkach trwałe wyniki tego zjednoczenia w dużej mierze zawdzięczano temu, że władze cywilne podtrzymywały je swym autorytetem. Interwencja elementu politycznego miała, oczywiście, także swoje strony ujemne i to ona była przyczyną wielkich trudności, z jakimi walczyć musiały Kościoły unickie w Polsce i Czechach.

Schizma, rozpatrywana sama w sobie, mniej głęboko narusza jedność Kościoła, aniżeli herezja. Nie sprzeciwia się ona samejże zasadzie tej jedności, jaką stanowią wiara i dogmaty, lecz polega po prostu na uchylaniu się od jedności hierarchicznej, która może wobec tego być łatwo przywrócona przez zwykły powrót do zjednoczenia. W praktyce kwestia ta często się komplikuje przez elementy heterogeniczne, które dotyczą samej jedności w wierze. Czasem bywają to tylko szczegóły nauki chrześcijańskiej, które służą za pretekst autorom schizmy, a które zatem nie stanowią zbyt wielkich przeszkód do zjednoczenia. Lecz czasami różnice dogmatyczne są głębsze i wówczas powrót do jedności jest o wiele trudniejszy.

Zasada doktrynalna, którą herezja kwestionuje zawsze, tak jak schizma — to sama jedność Kościoła, jego ustrój, władza, prerogatywy następców św. Piotra itp. Z chwilą gdy schizma trwa, jest ona z konieczności doprowadzona do wypracowania własnej doktryny i przez tę szczelinę raz dokonaną przenikają inne różnice doktrynalne, które naprawdę rozrywają jedność wiary i czynią zbliżenie coraz trudniejszym.

Gdy więc po schizmie mowa jest o zjednoczeniu, nie wystarczy stanąć na stanowisku teoretycznym — z tego punktu widzenia rozwiązanie jest proste — lecz trzeba zawsze zapytać się, czy po schizmie nastąpiły usterki doktrynalne, jakiej są one natury i jakie te heterodoksyjne doktryny wywarły wpływy na życie religijne swych wiernych.

Należy się spodziewać, że tam, gdzie schizma trwała wieki, oddalenie, jakie stąd wynikło, stworzyło nieprzezwyciężalne trudności do zwykłego i prostego zjednoczenia Kościoła z Kościołem. Trzeba będzie wówczas porzucić tę metodę zjednoczenia, a wraz z nią nadzieję kolektywnego powrotu całej grupy wiernych odłączonych, a starać się raczej o ich indywidualne nawrócenia do dawnej wiary ojców. Im dłużej schizma trwa, tym bardziej zmniejszają się szanse zjednoczenia i tym konieczniejsze jest zastąpienie metody zjednoczenia przez metodę nawrócenia indywidualnego.

Jeśli kwestia powrotu Kościołów wschodnich stanie się znów aktualną, to pierwszą rzeczą, jaką należy uczynić, co rzuca się w oczy, to dobre przestudiowanie ich życia religijnego, aby zdać sobie sprawę, do jakiego stopnia wspólna podstawa wierzeń, obyczajów i praktyk religijnych jest jeszcze dość bliska tradycji Kościoła powszechnego, aby unia mogła przynieść trwałe owoce. Być może istnieją odłamy Kościoła wschodniego, które mogłyby jeszcze być doprowadzone tą drogą do jedności Kościoła.

Jednakowoż wszelki aprioryzm byłby tu szkodliwy. W każdym poszczególnym wypadku trzeba by się oprzeć na bardzo ścisłych wywiadach, aby móc ustalić środki propagandy najlepiej dostosowanych do okoliczności.

Uwagi, jakie pozwolimy sobie tu przedstawić, dotyczyć będą pomyślnego działania wyłącznie Rosji, a które — powiedzmy to od razu — będą wprost niepomyślne dla zjednoczenia.

Od czasu gdy wielka schizma Wschodu dokonała się w toku XI w., oba odłamy Kościoła powszechnego nie przestały żyć, a więc w konsekwencji, rozwijać się we wszystkich kierunkach: dogmaty i wierzenia, organizacja kościelna, kult i praktyki życia religijnego. W Kościele łacińskim, pod kierunkiem nieomylnego nauczania papieży i soborów ogólnych, które odbyły się od czasu schizmy w liczbie dziesięciu, Kościół nie przestawał nigdy czuwać z zazdrosnym staraniem, aby ten rozwój szedł zawsze po drodze tradycji *eodem sensu, eadem sententia*.

Kościół wschodni przeciwnie, nie potrafił stworzyć organu centralnego, zdolnego do kierowania nim w rozwoju jego życia wewnętrznego. Nigdy nie zdołał on zwołać soboru powszechnego wszystkich Kościołów, które za jego przykładem popadły w schizmę. Nie ma więc sposobu do autentycznego sprecyzowania jego życia religijnego od czasu schizmy, gdyż nigdy nie potrafił on sformułować sam siebie. Jednakowoż on także nie stał w miejscu przez osiem wieków oddzielenia i dziś w każdym jego odłamie można z łatwością okazać wierzenia, instytucje i praktyki, których w momencie schizmy nie było śladu. Nie byłoby rzeczą trudną wykazać, że w tym rozwoju nie wszystko jest zgodne z dawnymi tradycjami, a nawet że w wielu punktach jego innowacje są zupełnie przeciwne duchowi Ewangelii. Jest to bardzo łatwe do zrozumienia: Kościołowi wschodniemu brak organu, który kierowałby jego rozwojem i strzegł go przed wpływami elementów heterogenicznych, które krok po kroku dokonały w nim bardzo głębokich deformacji.

Jest rzeczą niemożliwą nie dostrzegać, że różnice pomiędzy katolicyzmem a rosyjskim chrześcijaństwem są w chwili obecnej o wiele większe niż były one w XII w., gdy Ruś zaczęła sobie uświadamiać swe odłączenie od Kościoła zachodniego. Zapewne nie byłoby rzeczą łatwą wyliczyć z absolutną ścisłością błędy dogmatyczne, jakie głosi Kościół rosyjski oprócz tych czterech punktów, na których zatrzymano się na soborze we Florencji. W istocie na każdy punkt oskarżenia można by nam odpowiedzieć, że Kościół rosyjski nigdy nie zdefiniował czegokolwiek na ten temat, a to z tej słusznej racji, że nie posiada organu zdolnego zdefiniować cośkolwiek.

Jednakowoż Kościół rosyjski nigdy nie przestał wykonywać swego zwykłego ministerium przez nauczanie swych biskupów i swego kleru i tą nauką karmi on co dzień swych wiernych, tak że nie byłoby rzeczą bardzo trudną odnaleźć pewne dewiacje, przez które wybitnie oddalił się on od nauczania Kościoła powszechnego.

Nie możemy się tu wdawać w szczegóły i zaznaczamy tylko, że postawa teoretycznej myśli rosyjskiej jest w ostatnich pokoleniach mocno nacechowana fideizmem. Niektórzy przedstawiciele teologii prawosławnej wyraźnie ujawniają tendencje do racjonalizmu, lecz większość skłania się raczej ku postawie biernego fideizmu, który o wiele lepiej odpowiada intelektualnemu lenistwu umysłowości słowiańskiej.

Te wszystkie różnice dogmatyczne nie przeszkadzają stwierdzeniu, że Rosja zachowała podstawowe dogmaty chrześcijańskie w stanie czystszym niż Kościoły, które wywodzą się z Reformacji. Element herezji gra w nim zawsze składnik wtórny i Kościół łaciński nigdy nie zdradzał tendencji do wyolbrzymiania tego czynnika.

Stanowisko, jakie Kościół rosyjski zajął w stosunku do Kościoła łacińskiego, jest zupełnie odmienne. Zapewne nie miał on nigdy sposobności do oficjalnego oświadczenia, że uważa nauczanie Kościoła łacińskiego jako splamione herezją w tej czy innej kwestii, a niektórzy teolodzy przyznają nawet szczerze, że doktryny katolickiej nie można uważać za herezję za wyjątkiem kwestii prymatu. Wszelako większość wiernych jest głęboko przekonana, że łacinnicy głoszą wyraźne błędy w kwestii wiary i sam Kościół rosyjski przez swe zwykłe nauczanie bardzo zachęcił do rozpowszechnienia się tych oskarżeń [2].

[2] W drugim tomie swej uczonej pracy *Theologica dogmatica ortodoxa* o. Palmieri poświęcił cały rozdział III przestudiowaniu oskarżeń, jakie Kościół Wschodni, a zwłaszcza Kościół Rosyjski wnoszą przeciwko Kościołowi Rzymskiemu. Wynika z tego, że nie istnieje żadna doktryna

Gdy Zwiezdin przedstawia nam w swych *Les mauvais coucheurs* (doskonała powieść na temat obyczajów osób duchownych, która zasłużyłaby na przetłumaczenie na język francuski) wieśniaka Portiankina, gdy oskarża on łacinników o sześćdziesiąt dwie herezje i przeprasza, że nie jest już w stanie wyliczyć ich wszystkich poza dwudziestoma siedmioma, to nie przesadza on zbytnio, lecz wykazuje prawdziwy stan umysłowy, który ożywia zwykłych wiernych w stosunku do katolicyzmu. Kościół łaciński nie tracąc nigdy nadziei co do przyszłego zjednoczenia, wykazywał raczej tendencje do łagodzenia różnic dogmatycznych, które go rozłączały ze Wschodem, lecz wolał w nich widzieć raczej nieświadome błędy. Kościół grecki, a jeszcze bardziej Kościół rosyjski, przeciwnie, ujawniał raczej tendencję do przesadzania faktów przeciwnych i do taksowania jako herezje nawet najniewinniejsze praktyki pobożne. Definicje dogmatyczne z XIX w., jak Niepokalane Poczęcie NMP i nieomylność papieska, posłużyły mu za precedens do ukucia nowych argumentów przeciwko ortodoksji rzymskiej.

Jest więc rzeczą oczywistą, że w chwili obecnej byłoby bardzo trudno Kościołowi rosyjskiemu, w razie zjednoczenia, wytłumaczyć swym wiernym, w jaki sposób łacinnicy, wczorajsi heretycy, stali się nagle doskonałymi ortodoksami, w niczym, zresztą, nie zmieniając swych wierzeń ani praktyk religijnych. Wobec krytycznej umysłowości ludu rosyjskiego pod adresem swych władz duchownych, mogłoby łatwo dojść do nowego Raskołu [3], który zabrałby Kościołowi zjednoczonemu większość jego wiernych.

Przeszkody do zjednoczenia wzrosną jeszcze, jeśli od rozważań dogmatycznych przejdziemy do kwestii bardziej praktycznych organizacji kościanej, instytucji, obyczajów i zwyczajów życia chrześcijańskiego. Tu także, oczywiście, będą w gruncie rzeczy istniały różnice w zakresie doktryny dogmatycznej np. by zacytować tylko: doktrynę ustroju Kościoła, lecz zwłaszcza od ich strony praktycznej kwestie te przeciwstawią zjednoczeniu trudności nie do zwalczenia.

Gdy po upadku cesarstwa w 1917 r. Kościół przywrócił patriarchat, sądzono na Zachodzie, że jest to dowód odnowy i powrotu do zdrowych tradycji i zaczęto ufać, że dzieło zjednoczenia będzie odtąd łatwiejsze do zrealizowania. Niestety, ci, którzy liczyli na patriarchat dla ułatwienia zjednoczenia, popełnili cały szereg pomyłek.

---

oficjalna na ten temat i że poglądy pisarzy, którzy zajmowali się tym tematem, biskupi, kapłani i ludzie świeccy, różnią się nieskończenie.

[3] *Raskoł* znaczy odłączenie, schizma w języku rosyjskim.

Przede wszystkim sama koncepcja Kościoła autokefalicznego, z patriarchą na czele, jest antykanoniczna i przeciwna dogmatowi jedności Kościoła i o. Palmieri ma słuszność, gdy dostrzega w tym element, który wzbudzi najwięcej trudności we wszystkich pertraktacjach Wschodu z Zachodem.

Następnie przypisuje się zbyt wielką wagę roli, jaką patriarchat odegrał w dawnych czasach. Na dziewięć wieków swego istnienia Kościół rosyjski był rządzony przez patriarchat tylko około jednego wieku (1589–1700) i podczas tego wieku niczego nie uzyskał w zakresie niezależności i wewnętrznej organizacji. Wręcz przeciwnie, tragiczny koniec patriarchy Nikona i wewnętrzna schizma Raskołu są jawnymi dowodami wielkiej słabości i stanu dekadencji, od której Kościół rosyjski niczego nie będzie mógł zapożyczyć, wyjąwszy pewne przywileje, jakie posiadał patriarcha przy spełnianiu kultu religijnego.

A wreszcie — a jest to rzeczą kapitalną — przywracając patriarchat, Kościół rosyjski nie tylko nie pomyślał o tym, by znieść niektóre nadużycia, jakie od czasu Piotra Wielkiego włączyły się w jego ustrój za rządów świętego synodu, lecz nawet je usankcjonował, a nawet do pewnego stopnia rozwinął. Ustrój Kościoła taki, jakim go sobór z 1917–1918 r. uchwalił, wprowadza element laicki do rządów duchowych: w Radzie Najwyższej na szesnastu członków sześć miejsc jest zarezerwowanych dla osób świeckich, lecz ponieważ pięć miejsc przeznaczonych dla niższego kleru nie może być zajętych nie tylko przez kapłanów, ale także przez diakonów, a nawet przez zwykłych kantorów, więc z tego wynika, że większość może z łatwością przejść do rąk ludzi nienależących do hierarchii i nieposiadających odpowiednich kompetencji do rządzenia Kościołem. Podobnie prawa i kompetencje patriarchy, jak i postępowanie przewidziane w razie konfliktu pomiędzy nim a innymi organami kościelnymi — synodem i soborem — tak jak je określa nowy ustrój Kościoła rosyjskiego — nie potrafią zagwarantować mu jedności doktryny i administracji, zdolnych do ożywienia go i doprowadzenia do dawnych tradycji życia chrześcijańskiego.

Zatem pomimo pozorów powrotu do tradycji dawnych czasów, Kościół rosyjski wszedł przez swój nowy ustrój w bardzo niebezpieczną fazę, która może go szybko doprowadzić do laicyzacji i, wskutek tego, do najradykalniejszego naturalizmu. Zmiany dokonane w jego ustroju przez sobór w 1917–1918 r. wydają nam się więc pomniejszeniem szans zjednoczenia, które, jak widzieliśmy, nie były już zbyt duże za dawnych rządów.

Lecz tam, gdzie zjednoczenie natrafiłoby na największą przeszkodę — to byłyby obyczaje kleru rosyjskiego. Nie znaczy to, by się w jego szeregach nie znajdowała pewna liczba, na pewno większa niżby się było skłonnym przypuszczać — dobrych kapłanów, dla których idea zbliżenia z Kościołem rzymskim nie wywarłaby wstrętu. Pomimo dobrej woli, jaką niektórzy przedstawiciele kleru rosyjskiego mogliby wykazywać wobec zjednoczenia, to w sumie są oni całkowicie niezdolni do zapewnienia wiernym tego kierownictwa nadprzyrodzonego, jakie Kościół katolicki winien jest swym dzieciom.

Gdyby się dokonało zjednoczenie, to troska o prowadzenie dusz do Boga, wpojenia im prawdziwej nauki o zbawieniu i wtajemniczenia ich w zasady doskonałości chrześcijańskiej musiałaby z konieczności pozostać w rękach dawnego kleru rosyjskiego, ukształtowanego, a raczej zdeformowanego przez wieki uzależnienia od władzy cywilnej, a tym samym uniżonego do poziomu żandarmerii duchownej i służby państwu. Oznaczałoby to w konsekwencji zatrzymanie dzieła religijnego odrodzenia Rosji w punkcie martwym, tym bardziej że zjednoczenie napotkałoby wśród kleru na pewną ilość przeciwników, którzy nie omieszkaliby przeciwstawiać mu głuchą opozycję.

Wystarczy znać nieco mentalność kleru rosyjskiego po przeczytaniu *Les mauvais coucheurs* Zwiezdina lub pewnych pism Lieskowa, jego *Pewne szczegóły z życia arcybiskupów*, *Ludzie Kościoła* lub *Na krańcach świata*, *Obrazki z życia na Syberii w XVIII w.*, *Tajne małżeństwa w Rosji*, by zdać sobie sprawę z tego, że nie ma najmniejszej nadziei, aby kler rosyjski mógłby być pożytecznie użyty do odbudowy religijnej w Rosji. Antagonizm pomiędzy białym klerem (diecezjalnym) a klerem czarnym (zakonnym) — rekrutacja biskupów, prawie zawsze dokonywana spośród zakonników nieznających obowiązków duszpasterskich — a wreszcie obowiązkowe małżeństwo wśród kleru świeckiego i sposób jego rekrutacji, dekadencja zakonów monastycznych, oto tyleż spraw, które wymagają jak najbardziej gruntownej reformy.

Kler rosyjski stanowi kastę, która obejmuje nie tylko księży, diakonów i niższą służbę, lecz także ich rodziny, zaś Kościół rosyjski życzył sobie, aby kandydaci do stanu duchownego rekrutowali się właśnie z łona ich *soslovii*, tj. z ich kasty. Sprawozdanie na synod w 1900 r. stwierdza z niezadowoleniem, że niższe szkoły dla duchownych, mające przygotowywać powołania, posiadają zbyt wielką liczbę (23%) uczniów, którzy są *inososlovnyje*, tj. nie należą do kasty kościelnej, nie będąc dziećmi kapłanów i który to sobór decyduje, że odtąd nie będą już

przyjmowane do szkół jego resortu powyżej 10%. Racja tego zarządzenia jest prosta: dzieci, które nie należą do kasty kościelnej, korzystają z przywilejów ekonomicznych, jakie dają szkoły kościelne, lecz rzadko kiedy decydują się na włączenie do tej kasty i na przyjęcie święceń.

Kwestia małżeństwa lub celibatu sług ołtarza nie jest więc tylko kwestią ascezy osobistej kapłana: dotyczy ona z bardzo bliska problemu rozszerzania Ewangelii, rekrutacji kapłanów i przygotowania pracowników winnicy Pańskiej, a Kościół rosyjski, narzucając swemu klerowi obowiązek małżeństwa, którego nie znał Kościół grecki, wprowadził do swego życia religijnego jeszcze jeden element rozdwojenia partykularyzmu.

Mentalność kleru rosyjskiego, stanowiącego osobną kastę, sprzeciwia się wprost zasadzie uniwersalizmu Kościoła katolickiego i aspiracjom tego uniwersalizmu, który się ujawnia w oświeconych warstwach społeczeństwa rosyjskiego. Ten partykularyzm kastowy, bardziej jeszcze niż brak jego wykształcenia i złe obyczaje, czyni go niezdatnym do służenia rozpowszechnieniu tego uniwersalizmu katolickiego, który jedynie może odrodzić Rosję i utworzyć w niej jedność moralną, której mu było dotychczas brak.

Oto całokształt powodów, dla których zjednoczenie Kościoła rosyjskiego z Kościołem katolickim nie wydaje nam się możliwe: gdyby zostało ono zawarte mogłoby ono mieć tylko charakter aktu politycznego, z punktu widzenia odnowy moralnej i religijnej jego skutki byłyby żadne.

Przeciwnie zaś, stworzyłoby ono nowe trudności, z których główną byłaby konieczność skoordynowania działalności dwóch organizacji kościelnych, które zjednoczone w wierze, różnią się głęboko, lecz musiałyby pełnić swoje ministerstwo na tym samym terenie.

Rosja europejska posiada aktualnie pięć łacińskich diecezji, z których dwie znajdują się częściowo w Republice Sowieckiej; a mianowicie, Mohylew — St. Petersburg, Saratow, Mińsk, Żytomierz i Kamieniec Podolski. Te diecezje nie mogłyby być skasowane w razie unii, lecz ich działalność w kraju, w którym oficjalny Kościół prawosławny powróciłby do jedności z Kościołem powszechnym, bałaby źródłem nieustannych nieporozumień. Przykład Kościoła unickiego w Polsce ukazuje z całą oczywistością, do jakich trudności nie do przezwyciężenia przychodzi koegzystencja na tym samym terenie dwóch organizacji kościelnych, należących do tego samego Kościoła katolickiego, lecz całkowicie niezależnych jedna od drugiej.

III

Jeśli zatem przy obecnym stanie Rosji zjednoczenie nie wydaje się posiadać szans dla wydania trwałych skutków, trzeba będzie szukać lepszego rozwiązania, a nie będzie ono mogło być inne, jak tylko dzięki nawróceniu. Droga nawróceń nie przyniesie, zapewne, natychmiast wielkich, widzialnych wyników. Trzeba się liczyć z tym, że rozwój nawróceń ludu ponad sto milionowego potrwa wieki. Lecz będą to wyniki, które sięgną do głębi duszy ludu i zbudują tam powoli postawy odnowy życia moralnego i religijnego, która również potrwa wieki.

Wielką kwestią jest, chwilowo, ustalenie kilku ściśle określonych zasad, na których promieniowaniu katolicyzmu w Rosji będzie się musiało oprzeć i które nam dadzą w swym ogólnych zarysach plan działalności katolicyzmu w Rosji. Będziemy się starali streścić je do trzech punktów, przy których zatrzymamy się kolejno.

W pierwszym rzędzie trzeba będzie ustalić w sposób jak najściślejszy rolę i miejsce, jakie będzie musiała zająć w życiu religijnym Rosji kwestia rytów. Jest się na ogół przyzwyczajonym do utożsamiania zjednoczenia z zachowaniem rytu wschodniego, a nawet do uważania tych, którzy się przeciwstawiają zjednoczeniu, za przeciwników utrzymania dawnych liturgii Kościoła greckiego. Otóż jest rzeczą niezbędną wyraźnie rozdzielić te dwie sprawy i należy sobie uświadomić, że inną rzeczą jest dostrzegać nieprzezwyciężalne trudności, jakie pociąga za sobą unia, a inną rzeczą jest zapytywać, czy Kościół katolicki w Rosji ma się posługiwać wyłącznie rytem łacińskim, lub czy nie byłoby rzeczą pożyteczną wprowadzić dawny ryt słowiański.

Jest rzeczą oczywistą, że od czasu schizmy katolicyzm zakorzenił się w łacińskim Zachodzie i wskutek tego, wszędzie tam, gdzie się go chce wprowadzić, propagować się będzie z konieczności nieco kultury łacińskiej, która mu zawdzięcza swą wartość uniwersalną. Lecz właśnie dzięki swemu uniwersalizmowi, nie jest katolicyzm bynajmniej ekskluzywnym odnośnie do wszelkich innych elementów kultury ludzkiej. Przeciwnie, jest on zawsze gotów zasymilować wszystko to, co przedstawia prawdziwą wartość, wszystko to, co już odegrało dobroczynną rolę w życiu narodu, któremu chce przynieść prawdziwą wiarę. Nie może więc być mowy o tym, by latynizować Rosję poprzez katolicyzm, rugując elementy właściwe jej kulturze narodowej i religijnej, i chcieć jej narzucić religię i kulturę, które byłyby jej całkowicie obce, zarówno wskutek języka, jak i rytów. Rozchodzić się będzie tylko o wprowadzenie w jej życie moralne zasad kultury religijnej, które na Zachodzie przeszły przez doświadczenie piętnastu wieków

historii kultury chrześcijańskiej, a ta kultura religijna nie omieszka sprowadzić ze sobą pewne składniki właściwe kulturze łacińskiej, których brak w kulturze grecko–rosyjskiej.

Jeśli to się zowie latynizacją to, oczywiście, Rosja przyjmując katolicyzm nie omieszka powoli się zlatynizować, lecz zauważmy, że dla tego rodzaju latynizacji otwarła ona już szeroko swoje wrota w połowie XIX wieku, w istocie wraz z reformą szkolnictwa średniego, wprowadzoną za Aleksandra II, a wypracowaną przez Tołstoja, ministra nauczania powszechnego, łacina odzyskała to samo miejsce, jakie zajmuje na Zachodzie, a jeśli z końcem XIX wieku uważano za konieczne ograniczyć jej rolę, to wiemy dobrze, że podobne tendencje ujawniły się również w krajach o starej kulturze łacińskiej. Pomimo wszelkich przesądów antyłacińskich w dziedzinie religii, ludzie wykształceni w Rosji przedwojennej, posiadali doskonałą znajomość języka i literatury łacińskiej i nie ustępowali w niczym w tym względzie kulturalnym narodom Zachodu. Nauczanie greki odgrywało tylko rolę wtórną — doznało wielkiego zmniejszenia od około 1900 r. Podstawa nauk humanistycznych w szkolnictwie średnim była w Rosji, tak jak na Zachodzie, ukształtowana przez łacinę.

Jeśli zaś chodzi o ryt słowiański, to działalność katolicka w Rosji będzie musiała nie tylko tolerować go, lecz nawet szanować dawną liturgię wschodnią w języku paleosłowiańskim, lecz będzie musiała ją podnieść i ożywić, aby lepiej służyła dobru dusz. Nie ulegajmy słabości lub nawet wstydowi nie chcąc uznać, że z punktu widzenia kultury liturgicznej jesteśmy w stosunku do Kościołów wschodnich zacofani i moglibyśmy dużo rzeczy od nich przejąć i nauczyć się od nich.

Prąd indywidualizmu, który wstrząsa od czterech wieków kulturą europejską, nie oszczędził również naszego życia religijnego. Nawet Kościół wschodni, potępiając błędne zasady indywidualizmu uległ do pewnego stopnia pośrednio jego wpływowi, co się ujawnia zwłaszcza w upadku jego życia liturgicznego. Współczesna pobożność wykazuje pewną tendencję do zaniedbywania źródeł liturgicznych, których zresztą nie zna dogłębnie. Zamknęła się z upodobaniem w praktykach czysto indywidualnych: rozmyślania, rekolekcje, ciche msze św. i aczkolwiek na tej drodze doszła często do znakomitych wyników i wydała dzieła wielce budujące, to jednak ogólny poziom życia religijnego bardzo na tym ucierpiał. Potężny ruch liturgiczny, którego jesteśmy świadkami od 50 lat, zaczyna powoli doprowadzać wiernych do prawdziwych źródeł po-

bożności chrześcijańskiej i to jedynie w świetle tego odrodzenia dostrzegamy, do jakiego stopnia życie religijne ostatnich wieków było zubożałe.

Otóż Rosja dzięki swemu osamotnieniu mniej ucierpiała od zgubnych wpływów indywidualizmu, a jeśli w XIX wieku wniknął on mocno do jej życia narodowego, politycznego i społecznego, to jednak jego wpływ w dziedzinie religijnej nie był tak głęboki. Zwłaszcza kult liturgiczny zachował swe dawne znaczenie i nigdy nie przestał być osią życia religijnego i pobożności wiernych. Nie chcemy, oczywiście, twierdzić, że kult religijny w Kościele rosyjskim jest bez zarzutu i że nie potrzebuje on odnowy życia: rosyjscy prawosławni skarżą się często, że brak im tego ducha wiary i gorliwości, który powinien go ożywiać. Tołstoj, w owym *Zmartwychwstaniu* nadał tym zarzutom wyraz niewątpliwie mocno przesadzony, lecz co do istoty swej prawdziwy. Jednakowoż jest faktem niezaprzeczalnym, że Kościół rosyjski posiada zmysł liturgiczny mocno rozwinięty i że jego życie liturgiczne nigdy nie uległo wpływom indywidualizmu, którym liturgia na Zachodzie była tak mocno dotknięta. Rosja posiada w konsekwencji w swym obrządku prawdziwy kapitał życia religijnego i byłoby wielkim błędem z naszej strony nie umieć go wykorzystać dla dobra dusz.

To zatem — nie jako kompromis lub jako koncesję przyznaną z pobłażania — będzie musiał katolicyzm uszanować: słowiański obrządek Kościoła rosyjskiego. Konieczność utrzymania go, oczyszczając go i ożywiając coraz bardziej, uzasadniona jest przez jego wartość wewnętrzną i to jej przypisać trzeba wielki szacunek, jaki Rzym zawsze okazywał liturgiom wschodnim. Pewnikiem jest, że powodzenie katolicyzmu w Rosji zależeć będzie w o wiele większej mierze, niż się jest skłonnym przypuszczać, od czynnika liturgicznego i wszyscy ci, którzy zechcą pracować w winnicy Pańskiej w Rosji, muszą z góry nabyć poważne przygotowanie teoretyczne i praktyczne w zakresie liturgii wschodniej, zarówno jak i zachodniej.

Nie należy tu do nas dyskutowanie o praktycznych środkach organizacyjnych, które Kościół będzie musiał zastosować w swym dziele ewangelizacji Rosji. Jako punkt wyjścia będzie miał sieć Kościołów katolickich rozsianych w Rosji i te wspólnoty wiernych — niestety bardzo pomniejszone — które znajdują się w prawie wszystkich miastach. Jak zwykle, Opatrzność posłużyła się prześladowaniem katolicyzmu, by go rozpowszechnić we wszystkich kątach olbrzymiego imperium rosyjskiego i niejedna wspólnota, kościół lub parafia w jakiejś miejscowości zagubionej w jej rozległych równinach, zawdzięcza

swą genezę bądź to jakiemuś zesłanemu księdzu, bądź to zakonnikowi, członkowi rozproszonej wspólnoty bądź to grupie wiernych, zmuszonych z różnych przyczyn do opuszczenia swego kraju i do udania się na wygnanie w kierunku wschodnim. W tych ramach, przygotowanych przez Opatrzność, trzeba będzie obecnie organizować nowe życie religijne, w którym obok łacińskiego obrządku, znajdzie swe miejsce obrządek słowiański.

Koncepcja kleru dwuobrządkowego, tj. posiadającego władzę wykonywania wszystkich obrzędów kultu religijnego w obu obrządkach, nie wydaje się być odrzuconą w środowisku najlepszych znawców w Rzymie. Można mieć nadzieję, że utoruje ona sobie drogę. Wielką korzyścią tego rozwiązania byłoby wykazanie na każdym kroku jedności wiary w różnorodności liturgii i skasowanie w ten sposób strasznego źródła niezgody wewnętrznej, jaką będzie zawsze istnienie na tym samym terytorium dwóch rytów pełnionych przez dwie różne organizacje kościelne, obie równie katolickie. To rozwiązanie będzie miało, oczywiście, też swoje trudności jak każde ludzkie dzieło i do władz kościelnych należeć będzie dobre przebadanie i zadecydowanie następnie z dużą ścisłością warunków tej „symbiozy" obu rytów. Jednakowoż po wiekach doświadczeń, dokonywanych w przeciwnym sensie, z bardzo średnimi wynikami, wydaje się rzeczą bardzo pożądaną w chwili obecnej, próbować innych metod, lepiej dostosowanych do okoliczności. Nie przesądzając, ile czasu trwać powinno to współistnienie obu obrządków, trzeba na razie spowodować działanie obu dla dobra dusz, wykazując przez ich bytowanie obok siebie w jednym Kościele, że są one, w porównaniu do wiary, elementem drugorzędnym zbawienia i życia religijnego, i że to właśnie tej wierze zawdzięczają oba całe swe piękno i wartość.

Byłoby rzeczą naiwną przesądzać dzisiaj, który z tych dwóch obrządków zwycięży w przyszłości. Uważać birytualizm jako dojście do przewagi obrządku łacińskiego byłoby skazaniem go na niepowodzenie. Przeciwnie zaś, u podstaw tego nowego rozwiązania musi istnieć szczera chęć zapewnienia obrządkowi paleosłowiańskiemu nie tylko wszystkich jego praw, lecz także taką odnowę sił żywotnych, która dopomagałyby mu w odzyskaniu krok po kroku przewagi nad obrządkiem łacińskim przynajmniej u tych kulturalnych Rosjan, którzy okazywali pewne chęci oddalenia się od niego.

Po kwestii obrządków, która w dziele rozszerzenia się katolicyzmu w Rosji będzie miała kapitalne znaczenie, inna kwestia zasługuje również na szczególną uwagę, chodzi tu o stosowanie metod w nauczaniu wiary w Rosji i koniecznego

przygotowania dla tych [metod] wszystkich, którym przypadnie w udziale los apostołowania w tym nieszczęśliwym kraju.

Znajomość, oczywiście, punktów kontrowersyjnych Kościoła wschodniego i Kościoła zachodniego musi im być dogłębnie znana i będą musieli być zawsze przygotowani do dania odpowiedzi na wszystkie zarzuty przeciwko wierzeniom i zwyczajom łacińskim, które, niestety, tak bardzo są rozpowszechnione w Rosji. Lecz byłoby rzeczą zupełnie błędną sądzić, że to przygotowanie apologetyczne o charakterze z konieczności negatywnym, byłoby wystarczające, lub nawet że powinno zajmować naczelne miejsce w nauczaniu wiary. Przeciwnie, cały wysiłek tych, którzy zechcą się przygotować do apostolstwa w Rosji, będzie musiał skupić się wokół nabycia jak najdokładniejszej znajomości tego całokształtu doktryn chrześcijańskich, jakimi posługuje się Kościół rosyjski, aby wydobyć z nich to, co w nich jest zdrowego, prawdziwego, wspólnego z nauką Kościoła powszechnego. Nie odmawiając nigdy dyskusji, gdy będzie proponowana lub narzucona, rzadko kiedy będzie okazja do jej wywołania i lepiej będzie zawsze zacząć od pozytywnej ekspozycji nauki chrześcijańskiej, zwłaszcza tych momentów, które nie są kontrowersyjne, a które mogą wskutek tego stanowić wspólną podstawę dla przedyskutowania potem kwestii, na które nie ma zgody.

Nie zapomnijmy, że z jednej strony chrześcijańska nauka Kościoła rosyjskiego zawiera dużo elementów tradycyjnych, których wartość należy ujawnić, lecz z drugiej strony, sposób, w jaki te podstawy doktrynalne bywały proponowane wiernym, był zbyt często politowania godny. Trzeba więc będzie podjąć te podstawowe prawdy i ukazać je w pełnym świetle wiary; podane ogólnie nie wzbudzą sprzeciwów, lecz ukazując się w nowym świetle ujawnią coraz bardziej wyższość nauki katolickiej i wyrównają trudności w kwestiach spornych.

Niezwykłe znaczenie w tej dziedzinie ma dobra znajomość starożytnego Wschodu chrześcijańskiego, jego tradycji i zwyczajów, doktryn jego wielkich doktorów i pisarzy, życiorysy jego świętych itp. Nie przyjmując, że rozwój doktryny chrześcijańskiej zatrzymał się wraz z VII soborem ekumenicznym, jak to twierdzi Wschód, będzie jednak rzeczą stosowną zaczerpnąć danych istotnych naszej wiary w źródłach, które poprzedziły schizmę, aby móc wykazać następnie w ich świetle odchylenia, jakich doznały one na Wschodzie od chwili rozdziału Kościołów i ten stan pomniejszenia, i osłabienia, w jakich się one znajdują w chwili obecnej. Lud rosyjski jest dogłębnie konserwatywny, a jeśli w XVII wieku jego tendencje do zachowania dawnych zwyczajów popchnęły go

aż do nieszczęsnego „Raskołu", wina tego spada głównie na jego pasterzy, którzy na skutek swej ignorancji nie potrafili dać mu do zrozumienia, na czym polega prawdziwy duch tradycji, który tkwi u podstaw doktryny chrześcijańskiej. Zaapelowanie do tego dobrego ducha konserwatywnego ludu rosyjskiego będzie jednym z pierwszych zadań katolickiego nauczania w Rosji, oczyszczając tego ducha i oświecając go, wznosząc go wyżej niż chrzest Włodzimierza.

Na tej wspólnej podstawie tradycji, datującej od pierwszych wieków chrześcijaństwa, trzeba będzie umieć zrekonstruować obyczaje i doktryny pierwszych wieków życia chrześcijańskiego na Rusi, wydobywając starannie wszystkie elementy, dzięki którym pierwotny Kościół ruski był zjednoczony z Kościołem powszechnym. Źródła odnoszące się do ruskiego średniowiecza są dość ograniczone. Można jednak wydobyć z nich bardzo interesujący obraz tego czym był Kościół ruski w tych czasach i ten obraz ukazuje go nam jako o wiele bardziej zbliżonego do Rzymu, niż się jest przyzwyczajonym wierzyć, opierając się na wierze starożytnych historyków ruskich — np. Nestor — przepojonych uprzedzeniami antyłacińskimi. Dokładna znajomość tego pierwszego okresu historii Kościoła ruskiego będzie więc dla dzieła, które nas interesuje, wielce pożyteczne. Konieczne też będzie poznanie go w jego wewnętrznym rozwoju, zarówno w jego doktrynie, jak i jego nauczaniu oraz jego obyczajach (zwłaszcza w życiu jego świętych), te wspólne elementy doktryny zbawienia, które tam pozostały żywe, a które katolicyzm może rozpoznać tak dziś, jak i zawsze, jako swe własne dobro.

Rozchodzi się więc o metody, którymi należy się posłużyć w dziele ewangelizacji Rosji, a pierwszym błędem, jakiego należy uniknąć, to przesada w konwersacjach, polemikach, a nawet można by powiedzieć, w elemencie apologetycznym. Najlepsza apologetyka polega często na tym, by jej zbytnio nie uprawiać, lecz aby zaproponować po prostu prawdę, tak jak się ona przedstawia każdemu nieuprzedzonemu umysłowi. Nawet ci, którzy podlegają uprzedzeniom, łatwiej w niej znajdą coś na swój rachunek, aniżeli w tych polemicznych wywodach, w których prawda nie zawsze znajduje swój pełny wyraz, a gdzie miłość musi czasami niejedno wycierpieć. Systematyczne wykłady wiary katolickiej, napisane dobrym językiem rosyjskim, lecz bez polemicznego zaabsorbowania, licząc się co najwyżej w swych ogólnych zarysach z zarzutami, na które z konieczności napotyka w umysłach swych rosyjskich czytelników — oto czego katolicyzm w Rosji najbardziej by potrzebował. Odpowiedzieć na to zapotrze-

bowanie będzie jednym z najbardziej naglących obowiązków tych osób, które podejmą zadanie zorganizowania katolicyzmu w Rosji na nowych podstawach.

I jeszcze jedna sprawa, która nie powinna być zapomnianą, gdy będzie się rozchodziło o przygotowanie pracowników dla Rosji — to przestudiowanie konwertytów rosyjskich z XIX wieku. Ich liczba nie była zapewne zbyt duża, lecz tu właśnie warto zaznaczyć, że jakość góruje nad ilością. Wystarczy wymienić Zofię Sweczinę, Natalię Nariszkinę, Szuwalowa, Gagarina, Martynowa, Pieczerina, Zaneidę Wołkońską — którzy są najbardziej znani — aby przywołać w naszej pamięci cały szereg osób, które zasługują na miano dusz elitarnych. Bez chwili wahania można do nich zastosować piękne słowa, jakimi Rozanow napisał w swym studium o Włodzimierzu Sołowiewie, najwybitniejszym konwertycie rosyjskim w XIX wieku:

> Nigdzie nie spotka się takiego blasku światła — obserwuję to już od dawna — jak w tym połączeniu — niestety zbyt rzadkim — rysów specyficznie rosyjskiego charakteru, tej podstawowej dobroci, dobroduszności, prawości duszy, z kulturą i zainteresowaniami prawdziwie europejskimi. Europa proponuje tematy, lecz gdy do ich rozwiązania zabiera się osobowość rosyjska, osobowość, która nie zaparła się swej ziemi ojczystej, ani sił, których ta ziemia udziela — to, to osiągnięcie staje się w przejmujący sposób interesujące.

Takie jest istotnie wrażenie, jakie się odnosi przy czytaniu historii rosyjskich konwersji. Nigdzie indziej podstawowe przymioty tego ludu, jego prawość, jego szczerość, a zwłaszcza ten rys, który oni sami zwą „dobrodusznością", co znaczy „dobroć duszy", nie ukazuje się w takim blasku, jak w tych opisach walk wewnętrznych, które towarzyszą każdemu szczeremu nawróceniu: nigdzie też nie można dostrzec w sposób tak oczywisty tego, co łaska zdolna jest uczynić na tak bogatym gruncie natury i tak dobrze nastawionym do przyjęcia tych dobrodziejstw. W głębi rosyjskiego charakteru tkwi jeszcze coś prymitywnego, pewna prostota duszy, a zarazem wielka zdolność do wzruszeń i do entuzjazmu, rysów, które współczesna kultura przepojona racjonalizmem i materializmem stępiła u zachodnich narodów. W rewolucyjnej atmosferze XIX wieku rysy te zrodziły ten idealizm doktrynalny, a często nawet nihilistyczny, który tak charakteryzuje myśl rosyjską ostatnich pokoleń. Lecz nie można wątpić, że wraz z innym programem życia, z innymi zasadami wychowawczymi można by wydobyć z niej zupełnie

coś innego, a mała liczba Rosjan, pozyskanych dla katolicyzmu z Zofią Swecziną i Włodzimierzem Sołowiewem na czele, jest tego najlepszym gwarantem.

Ten ostatni ma zwłaszcza jeszcze wielką rolę do odegrania w Rosji. Wielkie powodzenia, jakim cieszą się jego dzieła wśród inteligencji, a zwłaszcza w środowiskach uniwersyteckich, ma dla działalności katolickiej szczególne znaczenie. Jest to prekursor, który przygotowuje drogi, rozprasza nieporozumienia, a dzięki swej wiedzy, podobnie jak przez swą prawość, budzi zaufanie dla idei, których broni. To też znajomość jego myśli będzie musiała być wzięta pod uwagę jako niezbędny warunek dla tych wszystkich, którzy zechcą wziąć udział w pracach apostolskich w Rosji.

Pozostaje nam jeszcze trzecia sprawa, która godna jest zaprzątnąć naszą uwagę: to tak delikatna sprawa stosunków pomiędzy katolicyzmem a aspiracjami narodowościowymi. W Rosji sprawa ta jest o tyle bardziej skomplikowana, ponieważ Kościół katolicki jest w niej traktowany jako obcy i wskutek tego wszystkie kościoły, jakie w niej istnieją, zostały zbudowane przez cudzoziemców, celem służenia kultowi religijnemu katolickich kolonii różnych narodowości. Rosyjskie zajmowały wśród nich zaledwie od 1905 r. miejsce liczbowo nieznaczne.

Z chwilą gdy życie religijne w Rosji zostanie uwolnione z wszelkich przeszkód, ten stan rzeczy nie będzie mógł trwać: naród rosyjski musi zostać przekonany, że Kościół katolicki przestał być kimś obcym, że ma szeroko otwarte odrzwia i nie pragnie niczego innego, jak stać się matką, tak jak nią był dawniej dla innych ludów, które żyją w jego łonie. Jak wszędzie, tak i Kościół w Rosji będzie się musiał liczyć przede wszystkim z odnośnymi narodowościami, z ich językiem, z ich zwyczajami i tradycjami, w tej mierze, oczywiście, w jakiej będą one zgodne z nauką wiary. Potrzeby kolonii cudzoziemskich będą, z konieczności, musiały być podporządkowane potrzebom katolików rosyjskich. To, oczywiście, będzie wymagało pewnego czasu i można się spodziewać, że drażliwości narodowe stworzą często różne trudności. Lecz w miarę jak katolicyzm pozyskiwać będzie teren w Rosji jest rzeczą oczywistą, że to duchowe interesy ludu rosyjskiego będą musiały być przede wszystkim wzięte pod uwagę.

Jedną z pierwszych rzeczy, jaką Kościół będzie musiał wpoić ludowi rosyjskiemu, to miłość ojczyzny w ujęciu chrześcijańskim. Rosja była podczas ostatniego ćwierćwiecza sceną prawdziwej eksplozji nacjonalizmu, który słusznie określano jako zoologiczny, lecz właściwe pojęcie patriotyzmu, rzec można,

było mu obce. Można zapytać, czy w całym świecie istnieje inna literatura, która wyśpiewała w takich oto wierszach nienawiść do ojczyzny:

> O jak słodko jest nienawidzić ojczyznę
> I z lękiem oczekiwać jej unicestwienia,
> Tak jak widzieć jej destrukcję
> W dniu odrodzenia całego świata

— śpiewał ten biedny Pieczerin uciekając z Moskwy w czasach Mikołaja II. Niebawem nawrócił się na katolicyzm, został kapłanem i zmarł z uczuciami najczystszej miłości do ojczyzny, którą ongiś ośmielał się przeklinać.

To, czego katolicyzm dokonał w duszy Pieczerina, będzie on musiał mniej lub więcej dokonać, powoli, w duszy całego ludu rosyjskiego. Nauczy go, że prawdziwie chrześcijański patriotyzm nie jest niczym innym jak praktycznym zastosowaniem miłości bliźniego, gdyż aby móc kochać wszystkich ludzi, należy zacząć od okazywania swej miłości w sposób czynny tym, którzy nas otaczają i wobec których mamy najwięcej zobowiązań.

Miłość ojczyzny nie pociąga za sobą nie tylko żadnej nienawiści względem innych narodów, lecz przeciwnie, dzięki codziennemu praktykowaniu miłości bliźniego, uczy nas ona kochać w sposób czynny wszystkich ludzi, z którymi Boska Opatrzność stawia nas w kontakcie; nie ograniczając bynajmniej lub umniejszając miłości w naszych duszach, ćwiczy je w podporządkowywaniu się dobru innych osób, a tym samym czyni je zdolnymi do ponoszenia największych ofiar. Wzniesiony na wyżynę nadprzyrodzoną staje się patriotyzm tym niematerialnym spoiwem, które każdemu stanowi nadaje jego jedność wewnętrzną i źródło tężyzny i siły moralnej zarówno w czasach powodzenia, jak i w chwilach kryzysów i nieszczęść publicznych. Dramat, który na naszych oczach rozgrywa się w Rosji, ukazuje w sposób okrutny, że Rosji brak było absolutnie tego spoiwa i nie ma nic innego, czego by tak bardzo potrzebowała, aby powrócić do ładu i by się odrodzić, jak tych zasad miłości społecznej, którą zawsze zwano miłością ojczyzny.

Może się to wydawać paradoksem — ileż innych prawd bożych wydaje się nim również w oczach ludzkiej roztropności! — lecz tylko Kościół katolicki jest zdolny wychować ludzi do prawdziwego patriotyzmu i stworzyć tam właśnie narodowości silnie ukształtowane i mocno zjednoczone. A gdybyśmy chcieli szukać racji, to nie byłoby rzeczą trudną wskazać ją właśnie w tym fakcie, że tylko

on jest społeczeństwem uniwersalnym, nadprzyrodzonym i ponad nacjonalistycznym. Właśnie dlatego, że stoi on ponad narodami i państwami, może on im wpoić prawdziwe zasady życia, miłości społecznej i narodowej, wskazując im równocześnie na granice, jakie im zakreśla uniwersalna solidarność całego rodzaju ludzkiego i ponadludzkich przeznaczeń.

Kościół Wschodni był całkowicie niezdolny do udzielenia ludom, które żyły pod jego opieką, tego mocnego wychowania uniwersalnego, a zarazem patriotycznego. Błędna zasada zależności Kościoła od Państwa, którą tak słusznie nazwano „złem bizantyjskim", a które Bizancjum potrafiło wpoić wszystkim Kościołom, które mu zawdzięczają swą genezę, skazała z góry Kościół rosyjski na tę słabość, której dał on tyle dowodów przez dziewięć wieków swego istnienia. Nie potrafił on stworzyć na ziemi rosyjskiej prawdziwych ognisk miłości, która przyciągnęłaby do swych sanktuariów masy różnorodnych mieszkańców swych rozległych regionów, aby z nich uczynić, mimo różnic językowych i zwyczajowych, prawdziwą rodzinę nadprzyrodzoną, a z czasem jeden naród. Pozostał on zawsze Kościołem jednej rasy i nigdy nie przestał traktować jako obcych (*inorodzcy*) innych ludów, zamieszkujących od wieków na ziemiach imperium rosyjskiego. W tych warunkach nie mogło być mowy o prawdziwym wychowaniu narodowym, z którego zrodziłby się duch oświeconego patriotyzmu, mającego u swych podstaw ideę ofiary i podporządkowania wyższym interesom narodu. A tam, gdzie zabrakło tego ducha, jego przeciwieństwo w postaci egoizmu narodowego musiało fatalnie zagórować i dojść do tej dekompozycji społeczeństwa i państwa, którego jesteśmy świadkami od ośmiu lat.

Kościół katolicki będzie więc musiał przynieść Rosji chrześcijańskie zasady życia społecznego i narodowego, innymi słowy Rosja musi przejść przez szkołę katolickiego patriotyzmu, jedynie zdolnego zharmonizować potrzeby życia narodowego z prawem miłości powszechnej, zapowiedzianej światu przez Chrystusa.

Przestając być kimś obcym na ziemi rosyjskiej, Kościół katolicki będzie musiał zacząć od uważania interesów moralnych ludu rosyjskiego za swoje własne interesy, celem zadania im ukierunkowania bardziej zgodnego z zasadami Ewangelii, a zarazem bardziej zdolnych do zapewnienia niezliczonym mieszkańcom tych olbrzymich przestrzeni ery pokoju i pomyślności moralnej, i ekonomicznej. Podczas 19–tu wieków swego istnienia spełnił Kościół tę rolę w stosunku do tylu narodów. Wszystko sprzyja wierze, że w planie Opatrzności Bożej nadeszła chwila, w której musiał on ją spełnić w stosunku do ludu rosyjskiego.

IV

Do tych kwestii, jeśli już nie w sposób zasadniczy to przynajmniej ogólnie metodycznie, dodajmy na zakończenie ostatnią sprawę, czysto praktyczną, a mianowicie: gdzie szukać robotników do winnicy Pańskiej w Rosji?

Trzeba będzie, oczywiście, wziąć pod uwagę w pierwszym rzędzie powołania, jakie Bóg zechce zbudzić wśród katolików w Rosji. Aczkolwiek jest dziś rzeczą niemożliwą ustalić ścisłą liczbę katolików, głód i reemigracja musiały ją zmniejszyć ponad połowę — to jednak można przyjąć, że nie będzie ich wiele poniżej miliona. Składając się z Polaków, Niemców, Litwinów, Białorusinów, Gruzinów i innych katolickich wspólnot w Rosji będą oni — należy ufać — oddawać najlepsze ze swych dzieci na służbę Kościoła i ten element wywodzący się z tego kraju, w którym będzie musiał pracować, władający już jego językiem i znający jego zwyczaje, będzie miał jak największe znaczenia dla dzieła skatolicyzowania Rosji.

Niebawem — ufamy również — ujrzymy w szeregach kleru katolickiego w Rosji samychże Rosjan. Istnieje go już mała grupa i to ku niemu zwraca się spojrzenia z upewnieniem, że przez swą gorliwość i przy pomocy łaski Bożej, łatwiej przenikną do rosyjskich środowisk i uda się wzbudzić w nich powołania kapłańskie i zakonne. Ufamy również, że praktykująca i dobrze nastawiona emigracja rosyjska na Zachodzie, dzięki bezpośredniemu kontaktowi z katolicyzmem, otworzy im oczy na jej nieśmiertelną wartość, a nieszczęścia ich kraju, zjednoczone z cierpieniami i upokorzeniami, które zawsze towarzyszą życiu emigrantów, natchnie ich pragnieniem ofiary dla dobra ich kraju i dusz.

Czy nie można wyrazić jeszcze jednego pragnienia i nadziei? Mała grupa rosyjskich katolików XIX wieku, ze swymi wielkimi konwertytami na czele, potrafiła wprowadzić prawdziwą wiarę w kilku rodzinach najlepszej rosyjskiej arystokracji, gdzie pozostała ona dotąd jako cenne dziedzictwo, pomimo wielu goryczy, a nawet prześladowań, jakie wyrzeczenie się prawosławia musiało kosztować ich przedstawicieli. Czyż nie można oczekiwać, że z tych katolickich rodzin starej daty, wyłoni się ruch na rzecz katolicyzmu w Rosji, i że one pierwsze zaczną dawać swych najlepszych synów i córki, by służyli świętej sprawie.

Jednakowoż pewną rzeczą jest to, że wszystkie te wysiłki nie wystarczą i że Kościół katolicki w Rosji przez długi czas będzie potrzebował skutecznej współpracy innych narodów katolickich. Wszystkie one są powołane do wzięcia udziału w tym dziele apostolskim i wszystkie znajdą dość miejsca i pracy na tych rozległych przestrzeniach Rosji, Syberii, Kaukazu i Transcarpie.

W tym dziele współpracy należy uniknąć podwójnego uchybienia. Przede wszystkim żaden naród nie będzie mógł sobie rościć monopolu w dziele rozszerzenia katolicyzmu w Rosji, a te które go do pewnego stopnia posiadały, jak Polacy w olbrzymiej diecezji mohylewskiej, a Niemcy w saratowskiej, będą musiały zrozumieć, że wraz z radykalną zmianą sytuacji politycznej, nie będą już w stanie dostarczyć ludowi rosyjskiemu wszystkiego tego, czego on oczekuje od Kościoła katolickiego. Z drugiej strony byłoby też rzeczą szkodliwą chcieć wykluczyć w Rosji działalność katolików takiego czy innego narodu katolickiego, lub chcieć nawet ograniczyć jego wpływ ze względów politycznych. Wszystkie narody katolickie będą miały równe prawo do brania udziału w tym dziele apostolskim, a znaczenie roli, jaką potrafią w nim odegrać, mierzone będzie podług ich gorliwości i ducha ofiary, jakie potrafią rozwinąć.

Niektóre sąsiednie narody Rosji będą miały z konieczności awantaż posiadania już dziś ofiarnej liczby kapłanów znających język rosyjski, a nawet takich, którzy już pracowali w Rosji: będą to Polacy, Białorusini, Litwini i uniccy Ukraińcy. Ci ostatni będą mieli zwłaszcza wielką rolę do odegrania na południu kraju, w tej Ukrainie, której granice trudno jest dziś ustalić. Znajomość języka rosyjskiego nie wystarczy w tych okolicach, lecz trzeba będzie znać również język ukraiński, jak i obyczaje Rusinów południowych, bardzo odmiennych od obyczajów Rosjan północnych.

Niemcy i Czesi, bardziej od Rosjan oddaleni, mają tam wiele punktów zaczepienia, dzięki licznym koloniom ich narodowości, osiedlonych trochę wszędzie na terytorium rosyjskim, lecz zwłaszcza na południu. Wiadomo, że jedni i drudzy przygotowują się poważnie do apostolskiej działalności w Rosji. W Czechosłowacji dzieło Velehradu, gdzie już pewna ilość młodych ludzi przygotowuje się do prac misyjnych, pozwala rościć jak najlepsze nadzieje. Podobnie w Niemczech zainteresowanie misjami, obudzone w ostatnim ćwierćwieczu, pozwala dostrzegać możliwość dość intensywnej działalności.

Lecz to zwłaszcza na narody jeszcze bardziej odległe od Rosji trzeba będzie liczyć przede wszystkim. Brak im, niewątpliwie, bezpośredniego przygotowania — znajomość języka i środowiska — lecz mają one doświadczenie i tradycje wiekowe apostolstwa, co nic nie może zastąpić. Belgia i Holandia katolicka, Irlandia (od początku XIII wieku mnisi irlandzcy posiadali klasztor w Kijowie), Włochy, Hiszpania i wreszcie Francja, którą wymieniamy na końcu, gdyż jest ona pierwszą, która zasługuje na szczególne wymienienie, wszystkie one

będą musiały przyczynić się do dzieła rozpowszechnienia katolicyzmu w Rosji i to w tych ośrodkach działalności apostolskiej — a przede wszystkim Francja — które te kraje posiadają w tak dużej ilości, trzeba będzie szukać dyrektyw i metod, a zwłaszcza ludzi. Tak, to tym krajom o najstarszej kulturze katolickiej przypadnie obowiązek ujęcia w rękę tego olbrzymiego dzieła, do którego wszyscy będą powołani pod warunkiem, że podporządkują swe osobiste zapatrywania i często tak ciasne perspektywy swej zagranicznej polityki, interesom ewangelii i promieniowaniu prawdziwej wiary.

Prawdziwe interesy ich odnośnych narodów nie mają tu nic do stracenia, wręcz przeciwnie, mogą tylko odnieść korzyści. Podstawowe prawo wszelkiego trwałego sukcesu, zarówno dla jednostek, jak i dla narodów, tkwi w słowach Zbawiciela: „Kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, ten je zachowa" (Mk 8,35). Ci, którzy zechcą oddać się całą duszą dziełu katolicyzmu Rosji, nie licząc zbytnio na bezpośrednie korzyści, jakie ich naród z tego wyciągnie, ci uzyskają w tym kraju w przyszłości uznanie i przywiązanie, które przekazane zostaną z pokolenia w pokolenia i przysporzą swemu krajowi o wiele więcej niż bezpośredni sukces krótkowzrocznej polityki.

Dzieło rozpowszechniania katolicyzmu w Rosji nie będzie mogło być dokonane przez jedno pokolenie, będzie ich potrzeba kilka i potrwa to może wieki całe. Jego powodzenie zależeć będzie przede wszystkim od stopnia poświęcenia, ofiarności i wyrzeczenia swych pracowników, gdyż dzieła Boże opierają się na cierpieniu i wyrzeczeniu: zbawienie płynie od krzyża. Wszyscy ci, którzy udadzą się do Rosji, by tam pracować, będą musieli nie tylko być dobrze przygotowanymi do nauczania prawdziwej wiary słowem i przykładem swego życia, lecz będą oni musieli być także gotowymi do dania swego świadectwa, jeśli Bóg tego zażąda, przez ofiarę ze swego życia.

Trudno jest bowiem przypuszczać, by wielkie dzieło nawrócenia Rosji mogło się dokonać bez tego, by nie wylaną została krew męczenników dla scementowania jego podstaw. *Sanguinis martyrum semen christianorum* — „Krew męczenników jest nasieniem chrześcijan".

STANISŁAW WIELGUS

O MICIE „CIEMNEGO" ŚREDNIOWIECZA I „ŚWIATŁEJ" NOWOŻYTNOŚCI[1]

Niejeden historyk śledzący rozwój ludzkiej świadomości i wiedzy na przestrzeni wieków skłonny jest przyjąć tezę, że niemające wiele wspólnego z obiektywną prawdą fikcje i mity mają często o wiele trwalszy żywot niż prawda historyczna. Do tego poglądu przychyliło się zapewne wielu mediewistów, *ex professo* zajmujących się szeroko rozumianą kulturą średniowiecza, obejmującą zarówno naukę i sztukę, jak również moralność i religię tej epoki. Mimo już dwieście lat trwających badań, bardzo poważnych i zwieńczonych olbrzymią liczbą naukowych ustaleń na temat wielkiego znaczenia osiągnięć ludzi średniowiecza dla rozwoju nowożytnej nauki, cywilizacji technicznej, sztuki itd., mit o ciemnym, przepełnionym zabobonami, fanatyzmem religijnym i niewyobrażalnym okrucieństwem średniowieczu nadal jest żywy w świadomości bardzo wielu ludzi i nadal jest rozpowszechniany przez media, przez wielu nauczycieli wykładających w najróżniejszych szkołach, a nawet przez polityków i parlamentarzystów, którzy z lubością kwalifikują zwalczanych przez siebie adwersarzy do ciemnego średniowiecza, siebie kreując przy tym na niezłomnych nosicieli i obrońców postępu.

Po ukazaniu się tysięcy doskonałych, opartych na rzetelnie zbadanych źródłach publikacji, które z pełnym krytycyzmem oddają wielkość tej epoki, wydawałoby się, że dalsze dowodzenie jej olbrzymiego znaczenia dla współczesnej kultury byłoby wyważaniem dawno już otwartych drzwi. Tymczasem jest inaczej. Codzienne doświadczenie dowodzi, że drzwi te są jeszcze mocno zaryglowane. Kontakt z większością studentów pierwszych lat, rozpoczynających studia humanistyczne(!) w uniwersytecie, dowodzi na przykład, że mają

[1] Pierwodruk: S. Wielgus, *O micie „ciemnego" średniowiecza i „światłej" nowożytności*, [w:] tenże, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 7–49.

oni spaczony obraz epoki średniowiecza, i że taki obraz ukształtowała w nich szkoła, a więc instytucja powołana do przekazywania rzetelnej wiedzy, w tym także wiedzy historycznej. Dowodzi to niewłaściwego przygotowania naukowego wielu nauczycieli. Trudno jednak szczególnie negatywnie oceniać poziom wiedzy nauczycieli, skoro zmuszeni byli do posługiwania się przez dziesiątki lat tendencyjnymi, fałszującymi prawdę historyczną podręcznikami. Dopiero od kilku ostatnich lat historii średniowiecznej literatury naucza się w szkołach średnich z niezłych już podręczników. Przez wiele lat młodzież gimnazjalna uczyła się z podręcznika literatury polskiej, w którym tysiącletnią epokę średniowiecznej nauki scharakteryzowano w sposób następujący:

> Nauka w okresie średniowiecza pozostawała pod pełną kontrolą Kościoła i dostosowana była do potrzeb religii. Przede wszystkim opierała się na autorytecie Biblii w interpretacji nakazanej przez Kościół rzymski, co oznaczało, że nie można było głosić żadnego poglądu z nią niezgodnego. Wszystkie inne poglądy były traktowane jako herezje i odpowiednio tępione. Przeznaczeniem i głównym celem nauki było rozumowe uzasadnienie prawd religijnych. Toteż rozwijały się tylko pewne nauki, np. teologia, filozofia, inne natomiast, jak medycyna, przyrodoznawstwo, miały niewielkie możliwości rozwoju. Nauka średniowieczna przejęła pewne poglądy filozoficzne i metody dowodzenia greckiego filozofa Arystotelesa i przekształcając je odpowiednio, aby były zgodne z religią — zastosowała do własnych badań. W oparciu o naukę Arystotelesa została wykształcona specjalna metoda naukowa zwana scholastyką, polegająca na rozumowym dowodzeniu wcześniej przyjętych twierdzeń. Stosowano scholastykę nie tylko w teologii i filozofii, gdzie przedmiotem rozważań były prawdy wiary doświadczalnie niemożliwe do stwierdzenia, ale i w innych naukach, np. w medycynie, a więc tam, gdzie doświadczenie wiele by wyjaśniało. Nauka średniowiecza jednak zdecydowanie odrzuciła doświadczenie jako metodę badawczą.

Uniwersytetowi Krakowskiemu natomiast autor omawianego podręcznika (nazwiska nie przytaczamy zgodnie z zasadą „nomina sunt odiosa", a „sapienti sat") poświęcił „aż" 20 wierszy, w których podał tylko datę założenia uczelni, informację na temat wydziałów, które posiadała, i jedno zdanie (całkiem zresztą sprzeczne z tym, co mówił przedtem na temat nauki średniowiecznej) stwierdzające, że Uniwersytet Krakowski był jedną z najświetniejszych uczelni europejskich, na której rozkwitały różne nauki, a szczególnie matematyka i astronomia.

Nawiasem mówiąc nawet to zdanie nie jest do końca prawdziwe, bo piętnastowieczni uczeni krakowscy mieli osiągnięcia na światowym poziomie nie tylko z zakresu matematyki i astronomii, lecz także innych nauk, jak np. filozofia przyrody (burydanizm z jego teorią impetu), logika, teologia (koncyliaryzm, *devotio moderna*), prawo międzynarodowe (teoria *ius gentium*, teoria wojny sprawiedliwej), historia, filologia.

Nie jest zamierzeniem tego opracowania apologetyczna obrona średniowiecza *per fas et nefas*. Nie chodzi bowiem o to, by cofać się do średniowiecza jako do utraconej, szczęśliwej krainy, do owego legendarnego, minionego „złotego wieku", o którego powrocie marzyli ludzie wszystkich czasów, bo epoka ta nie była szczęśliwsza niż inne epoki, bo podobnie jak inne naznaczona była wojnami, głodem, cierpieniem, ludzką słabością i zbrodnią. Chodzi wyłącznie o prawdę historyczną. Chodzi o to, aby pokazać, że myli się ten, kto twierdzi, iż właśnie wtedy nastąpiła wyjątkowa koncentracja zła, okrucieństwa, ciemnoty i fanatyzmu. Tak jak inne epoki, średniowiecze ma nie tylko same cienie, lecz także swoje blaski, które w niejednym przypadku są jaśniejsze niż blaski epoki renesansu, oświecenia, a także naszych czasów. Skoro tak jest i skoro można to udowodnić, rodzi się pytanie — kto jest odpowiedzialny za tę fatalną opinię, jaką od kilku wieków do dziś ma średniowiecze u przeciętnie wykształconego człowieka. Historycy dość zgodnie odpowiadają, że dobre imię epoce wieków średnich zepsuli ludzie odrodzenia. Zgodnie z tezą Z. Freuda, że „synowie z nienawiścią odnoszą się do epoki ojców, a uwielbiają epokę dziadów", ludzie odrodzenia potępiali w czambuł wszystko, co wiązało się ze średniowieczem, i za wszelką cenę usiłowali wrócić do antyku, programowo rezygnując z własnej oryginalności, w przekonaniu, że starożytność przyniosła szczytowe osiągnięcia ludzkiego umysłu, które wystarczy przywołać i zaadaptować do współczesnej im rzeczywistości. Myśleli podobnie, jak wybitny średniowieczny filozof arabski Awerroes, który był przekonany, że Arystoteles osiągnął już wszystko, co możliwe jest do osiągnięcia dla ludzkiego ducha, stąd bez sensu jest szukanie nowych rozwiązań, pisanie nowych dzieł, wystarczy bowiem zrozumieć i skomentować dzieła Stagiryty. Nie bez powodu średniowiecze nadało Awerroesowi powszechnie przyjęty przydomek „Komentatora". W swoim zupełnie nieracjonalnym odrzucaniu wartości, które wytworzono w średniowieczu, ludzie renesansu potępiali nawet sztukę tej epoki. Średniowieczne malarstwo i architekturę, którymi zachwyca się współczesny człowiek, owe cudowne, strzeliste katedry

średniowieczne, ludzie odrodzenia nazwali pogardliwym mianem sztuki „gotyckiej", tzn. barbarzyńskiej, będącej produktem nieokrzesanych Gotów. Z biegiem lat słowo „gotycki" straciło całkowicie swój pejoratywny charakter i nabrało innej treści. Ten proces nie nastąpił jednak, chociaż powinien był, w odniesieniu do średniowiecznej religijności, moralności i nauki, identyfikowanej zresztą z nadal pejoratywnie rozumianym pojęciem scholastyki, tzw. barbarzyńskiej scholastyki, jak głosili ludzie renesansu. Pod wpływem takich przekonań, w Anglii ukuto określenie *the dark ages* (wieki ciemne), a we Francji epokę średniowiecza identyfikowano z ograniczającym ludzką wolność feudalizmem. O tym, jak mocne i paraliżujące racjonalne, obiektywne myślenie jest oddziaływanie pewnych mitów, świadczy fakt, że nawet uczeni historycy tak wysokiej klasy, jak E. Gibbon czy prawie współczesny nam J. Bury, ulegli skrajnie błędnym opiniom o średniowieczu. Gibbon w swoich publikacjach nazywa wieki średnie „tryumfem barbarzyństwa i religii", Bury natomiast określa je mianem „epoki uwięzionego rozumu". Sama nazwa zresztą — „wieki średnie" — ukuta przez humanistów, miała od początku charakter pejoratywny, nawiązywała bowiem do nazwy łaciny używanej w średniowieczu — „media Latinitas", uważanej za zbarbaryzowaną i skażoną. Średniowiecze rozumiano więc jako wieki skażone, jako coś pośredniego między dwiema naprawdę ważnymi dla historii ludzkości epokami. Nazwę tę spopularyzował Christoph Cellarius (Keller), profesor uniwersytetu w Halle, używając jej w wydanym przez siebie w 1688 r. podręczniku historii powszechnej zatytułowanym *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ac Constantinopolim a Turcis captam deductam*. Za daty graniczne owych wieków średnich Cellarius przyjął wstąpienie na tron Konstantyna Wielkiego (306) i zdobycie Konstantynopola przez Turków (1453). Graniczne terminy Cellariusa dla epoki średniowiecza nie zostały zaakceptowane. Wielu historyków za początek epoki średniowiecznej uważa upadek zachodniego cesarstwa rzymskiego (476). Nie ma też powszechnej zgody na datę końca średniowiecza. Tu rozbieżność wśród specjalistów jest jeszcze większa. Niektórzy za kres średniowiecza przyjmują datę odkrycia Ameryki przez Kolumba (1492), inni rok wystąpienia Lutra (1517), a jeszcze inni zakończenie Soboru Trydenckiego (1563).

Jest jeszcze jeden powód, dla którego do dziś utrzymuje się tak zdecydowanie nieprzyjazna opinia o średniowieczu. Był to bowiem czas, kiedy idea *christianitatis* stanowiła motyw przewodni dla całej kultury, a Kościół katolicki

odgrywał doniosłą rolę we wszystkich sferach życia narodów europejskich. Już w XV w. zaczęto w związku z tym kulturę średniowieczną, we wszystkich jej dziedzinach, identyfikować z Kościołem katolickim. I niemal każdy, kto z sobie wiadomych względów czuł się wrogiem Kościoła katolickiego, stawał się także, niemal automatycznie, wrogiem kultury średniowiecznej. Dowodem na to jest chociażby niezrozumiała wprost zaciekłość, z jaką innowiercy, którzy oderwali się od Kościoła katolickiego, niszczyli biblioteki, bez względu na to, co zawierały. Tak postępowali w pierwszej połowie XV w. husyci, którzy spalili wiele bibliotek na zajętych przez siebie terenach, między innymi na Śląsku, nie inaczej traktowali szacowne księgozbiory średniowieczne protestanci w XVI w. Żywa nienawiść do Kościoła katolickiego inteligencji protestanckiej przeniosła się na całą epokę średniowieczną, ze wszystkim, co ona reprezentowała, i ciągle podsycana, przekazywana była z pokolenia na pokolenie. Wiele mówiącym przykładem może tu być postawa Tomasza Hobbesa, który w swoim słynnym *Lewiatanie* stawia w jednym rzędzie magów, czarownice i katolików, życząc sobie przy tym, żeby wszyscy wymienieni zostali spaleni żywcem na stosie. Libertyni osiemnastowieczni skwapliwie przejęli ten sposób myślenia o Kościele katolickim jako ostoi ciemnoty i zabobonu, jako przeszkodzie na drodze ludzkości do postępu i jako ciemiężycielu narodów spragnionych wolności. Niektórzy z nich (nawiązując przy tym jeszcze do agresywnie misyjnej antyreligijnej retoryki Lukrecjusza) odnieśli wypracowane przez pokolenia wrogów Kościoła katolickiego zarzuty do religii w ogóle, identyfikując średniowiecze z wiekiem religii i głosząc, jak to było w przypadku P. Bayle, La Mettrie, Holbacha, Diderota i Helvetiusa, że właśnie religia odpowiedzialna jest za najróżniejsze nieszczęścia, które spotykają ludzkość, i że w związku z tym należy ją bezwzględnie zwalczać, dążąc konsekwentnie do zbudowania społeczeństwa idealnego, składającego się wyłącznie z ateistów.

Jakby w swoistej sztafecie nienawiści do Kościoła katolickiego, identyfikowanego z kulturą średniowieczną, ów cały sztafaż antykatolickiej i jednocześnie antyśredniowiecznej retoryki przejęli pozytywiści, scjentyści i różnego rodzaju materialiści, od Feuerbacha poczynając, a na Marksie, Engelsie i ich krwawych następcach kończąc. Nic więc dziwnego, że tam, gdzie przez kilkadziesiąt lat, urzędową, „jedynie słuszną" i „jedynie naukową" ideologią był marksizm–leninizm, stare, wyświechtane już w ciągu wieków hasła antykatolickie i antyśredniowieczne łączono ze sobą oraz podawano „do wierzenia" na uniwersytetach,

w szkołach i w całej totalitarnej propagandzie komunistycznej. Przykładem kuriozalnego wprost braku obiektywizmu w wyborze i interpretacji źródeł historycznych oraz literatury przedmiotu — dotyczących epoki średniowiecza, identyfikowanego z Kościołem katolickim — była wydawana kilkakrotnie w Polsce praca niejakiego J. Putka (komunistycznego ludowca i posła do KRN) zatytułowana *Mroki średniowiecza*, w której ignorancja naukowa i żywa nienawiść do Kościoła katolickiego walczą ze sobą o lepsze. Do książki tej, która w krzywym zwierciadle maluje historię Polski od średniowiecza aż do XX w., przez całe lata odwoływali się różnego rodzaju (zawodowi i niezawodowi) specjaliści od „naukowego światopoglądu" i budowniczowie „świetlanej" komunistycznej przyszłości, wolnej od „zabobonu religijnego".

Tymczasem, wbrew wszelkiego rodzaju zarzutom i kalumniom, średniowiecze to nie poczekalnia między dwoma różnymi światami, to nie ciemna luka w historii ludzkości, lecz to okres tworzący nowy świat, ten sam, z którego się wywodzimy z całą naszą kulturą i do którego w sposób nieunikniony ciągle musimy wracać.

Jak powiedziano wyżej, poczynając od odrodzenia, twierdzi się autorytatywnie, że średniowiecze to obskurancka, ogłupiająca scholastyka, która tworzyła w nieskończoność swoje sztywne definicje i podziały i która nie potrafiła wyjść poza autorytet Biblii i Arystotelesa. Jest to krzywdzące uproszczenie. Najlepiej na ten zarzut odpowiedzą słowa M. D. Chenu, który w swoim *Wstępie do studiów nad Tomaszem z Akwinu* stwierdza, że „myślenie jest rzemiosłem, którego prawidła muszą być drobiazgowo ustalone" (za: J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 122). Zasługą scholastyki jest to, że nauczyła europejskich uczonych owych prawideł rozumowania, bez których niemożliwy byłby jakikolwiek postęp w nauce, również dzisiaj. Faktem jest, że scholastyka to metoda, w której ogromną rolę odgrywało powoływanie się na autorytet. Był to autorytet opierający się na dorobku chrystianizmu i myśli starożytnej, wzbogaconej przez uczonych arabskich i żydowskich. Scholastyka nie posługiwała się nim ślepo i bezkrytycznie, potrzebowała go przede wszystkim jako fundamentu dla swoich dokonań. Słynny uczony ze Szkoły w Chartres — Bernard z Chartres — powiada: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego iż to oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość" (por. J. Le Goff, *In-*

teligencja..., s. 25). Zaś Gilbert z Tournai stwierdza: „Nie znajdziemy prawdy, jeśli zadowolimy się tym, co już znalezione... Ci, którzy pisali przed nami, nie są dla nas panami, lecz przewodnikami" (op. cit., s. 124). Scholastycy dodają po prostu nowe piętra do tej budowli, którą stworzyli starożytni. Czasy nowożytne uczyniły zresztą to samo w stosunku do średniowiecza. Tak samo oparły się na dokonaniach ludzi średniowiecza, choć najczęściej nie chcą się do tego przyznać. A.N. Whitehead, wybitny filozof i matematyk współczesny, który patrzył na średniowiecze wyłącznie z pozycji ciekawego obserwatora, stwierdza, że nowożytna mentalność europejska otrzymała od średniowiecznej scholastyki podstawową zaprawę w myśleniu racjonalnym, od którego zależały wszystkie późniejsze osiągnięcia. Voltaire natomiast, którego naprawdę trudno posądzać o sympatię dla chrześcijaństwa i średniowiecza, mówi o wieku trzynastym — szczytowym okresie scholastyki — że był to jeden z nielicznych okresów w dziejach świata, które dowodzą wielkości ducha ludzkiego (odnośnie do wypowiedzi Whiteheada i Voltaire'a por. Chr. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966, s. 152).

Scholastyka nauczyła Europę myśleć. To średniowiecze ukuło niesłychanie ważne pojęcia, bez których nie może się obejść żaden nowożytny kierunek filozoficzny, takie jak: natura, substancja, przyczynowość, realność, finalność, uniwersalność, indywidualność, rozum, intelekt, dusza, duch, świat, Bóg, prawo natury, istota państwa. Więzy F. Bacona, Kopernika, Szekspira, Kartezjusza, Spinozy, Hobbesa, Locke'a, Leibniza, Wolffa czy Kanta ze średniowieczem są niezmiernie silne, silniejsze niż owi filozofowie i uczeni sami sobie to uświadamiali — które dopiero potomni, mający szerszą perspektywę historii myśli ludzkiej, są w stanie dokładnie zidentyfikować. É. Gilson powiada: „niepodobna zrozumieć kartezjanizmu, nie konfrontując go stale ze scholastyką, którą on gardzi, lecz w której łonie się sadowi i którą przyswaja sobie tak, iż można powiedzieć, że się nią karmi" (por. Le Goff, *Inteligencja...*, s. 130). Na poparcie tezy o daleko idącej zależności myślicieli nowożytnych od dorobku średniowiecza można przytoczyć wiele dowodów. Gdy czytamy słynny opis wieku złotego i żelaznego Jana de Meung (lub: Jean de Meun, Jean Clopinel), z pewną konsternacją stwierdzamy, że jest w nim wszystko, co na temat genezy ustroju społecznego pisali Hobbes i Rousseau. Szesnastowieczna krytyka średniowiecza postawiła sztuczną barierę pomiędzy umysłowością europejską a średniowieczną kulturą, uniemożliwiając przez długie wieki właściwą ocenę tej ostatniej.

Posądza się scholastykę o werbalizm. Jest oczywiste, że czasem mu ulegała, zwłaszcza w swoim ostatnim okresie, ale gdyby ktoś sądził, że współczesna nauka jest od niego wolna — byłby w wielkim błędzie. Liczba publikacji we współczesnym świecie rośnie w postępie geometrycznym, ale jest tajemnicą poliszynela, że tylko znikomy procent tych publikacji wnosi coś do nauki. Scholastycy dążyli uparcie i konsekwentnie do najściślejszego określenia związków między nazwą, jej treścią oraz bytem Oni naprawdę chcieli dokładnie wiedzieć, o czym mówią. Cały sławny i przez wieki ciągnący się spór między realistami a nominalistami na temat powszechników, spór, którego apogeum przypada na czasy scholastyków, jest tego najlepszym dowodem To właśnie scholastycy rozwinęli dialektykę, tj. zespół metod postępowania, które z przedmiotu wiedzy czynią problem, które go wykładają, definiują, wyjaśniają, bronią przed atakami, rozwiązują i przekonują słuchacza lub czytelnika. Stworzono w ten sposób narzędzie badawcze, którym posługuje się każdy nowożytny uczony, chociaż, trzeba to przyznać, nie ustrzeżono się niekiedy przed rozumowaniem w próżni, bowiem, jak mówił Jan z Salisbury, „logika sama w sobie jest bezkrwista i jałowa, jeśli nie jest ustawicznie zapładniana z zewnątrz, aktualnymi i ważkimi problemami, stawianymi do rozwiązania" (za: Le Goff, *Inteligencja...*, s. 123). Jednak i w takich sytuacjach należy zachować ostrożność w ocenie. Zanim wyda się negatywny wyrok na temat metod uprawiania nauki średniowiecznej, trzeba najpierw spróbować wejść w mentalność ludzi tamtej epoki, a także zapoznać się ze stosowanymi przez nich technikami badawczymi i sposobem przeprowadzania wykładu naukowego. Obiegowym przykładem, mającym całkowicie deprecjonować średniowieczne dysputy naukowe, jest zachowana do dziś kwestia, zaczynająca się od bulwersującego pytania: „Ile diabłów zmieści się na końcu szpilki?". Na pozór temat, podjęty przez średniowiecznego uczonego, wydaje się całkiem niepoważny. Ale czy jest tak rzeczywiście? Podstawową formą uprawiania nauki w średniowieczu było komentowanie ściśle określonych dla danej dziedziny nauki dzieł. Średniowieczny wykład uniwersytecki miał postać komentarza, który składał się z następujących części: najpierw przytaczano fragment komentowanego dzieła, potem następowała tzw. *divisio*, w której ramach za pomocą definicji pojęć, najrozmaitszych rozróżnień, eksplikacji i podziałów systematyzowano i objaśniano jego treść; wreszcie tzw. *expositio*, tj. wykład tekstu mający na celu wydobycie z niego najgłębszej treści. W związku z *expositio* pojawiały się różne problemy i pytania,

mniej lub bardziej związane z treścią wykładu. Przybierały one postać kwestii, które podawano zaraz po *expositio*. *Divisio* i *expositio* razem wzięte zwano *lectio*, a zagadnienia opracowane w związku z *expositio* — *quaestio*. W *quaestio* można było roztrząsać te problemy, na które nie było miejsca w *lectio*. Dysputa, której zapisem jest *quaestio*, odbywała się według ściśle ustalonych reguł. Była jakby odtworzeniem procesu sądowego. Uwidocznił się w niej również prastary pęd człowieka do turniejów, zawodów i pojedynków — w tym wypadku za pomocą słów i intelektu. Jak każdy pojedynek, dysputa miała swoje fazy: najpierw powolne i stopniowe rozwijanie problemu, następnie atak w postaci zarzutów, zaraz potem obrona za pomocą najróżniejszych argumentów, pytania, odpowiedzi, rozróżnienia, negacje, sofizmaty, pułapki itd. Wszystko to sprawiało, że dysputa średniowieczna zmuszała do precyzji, ćwiczyła ostrość myślenia i wyrażania się, uczyła błyskotliwości w słowach i natychmiastowej repliki, a następnie łatwości formułowania myśli i zdolności oddzielania prawdy od fałszu. Było kilka rodzajów dysput średniowiecznych. Znane są szczególnie tzw. *disputationes ordinariae* (zwyczajne, które mistrz przeprowadzał ze swoimi studentami co tydzień) oraz *disputationes quodlibetales* (uroczyste, publiczne, prowadzone przez najlepszych mistrzów dwa razy do roku, w trakcie których można było zadawać prowadzącym je uczonym pytania ze wszystkich dziedzin wiedzy). Materiał z dysput, uporządkowany i spisany, stanowiły *quaestiones*, jeden z najbardziej popularnych gatunków średniowiecznej literatury naukowej. Oprócz wspomnianych dysput, mistrzowie średniowieczni prowadzili ze swoimi studentami różne dysputy ćwiczebne, kształcące i sprawdzające wiedzę oraz poprawność rozumowania słuchaczy. Należały do nich tzw. *disputationes tentativae*, *sophisticae*, *scrupulosae*, *insidiosae* i wiele innych. Dla sprawdzenia, czy student umie myśleć logicznie, formułować i odpierać zarzuty, wyciągać wnioski i odróżniać prawdę od fałszu — mistrzowie wymyślali najróżniejsze tematy do dyskusji, nie zawsze mające podstawę w komentowanym tekście. Postępowali podobnie jak współcześni nauczyciele matematyki czy fizyki, którzy także opracowują zadania o dowolnej treści, dbając jedynie o to, aby kształciły dobrze od strony formalnej umysły uczniów.

Wracając do ośmieszanego od wieków przykładu o diabłach na szpilce, należy zwrócić uwagę na fakt, że i od strony merytorycznej nie jest on bynajmniej pozbawiony sensu, świadczy bowiem o bardzo interesującym zamiarze autora wspomnianej kwestii, który za pomocą tak postawionego pytania podjął próbę

ilościowego ujęcia rzeczywistości duchowej i jakościowej. Historycy nauki wiedzą o tym, że Arystoteles, genialny metafizyk, logik, zoolog itd., w zakresie filozofii przyrody popełnił poważny błąd. Oto odrzucił ilościową fizykę, wypracowaną przez pitagorejczyków i przyjętą przez Platona, a w to miejsce opracował fizykę jakościową, w której ważne było tylko dochodzenie do istoty i natury rzeczy, ważna była jedynie forma rzeczy, stanowiąca nośnik jej cech jakościowych. Był to fałszywy trop w przyrodoznawstwie. Olbrzymi autorytet Arystotelesa sprawił, że ludzkość poszła za tym tropem na 1500 lat. Hamowało to bardzo skutecznie późniejszy rozwój nauk przyrodniczych. Poważniejszy przełom nastąpił dopiero w XIV w. Wtedy to zaczęto stopniowo porzucać jakościową fizykę Arystotelesa na korzyść ilościowego, matematycznego traktowania przyrody. Rzecz dziwna, bodźcem w tym kierunku były ogłaszane w XIII w. przez niektórych biskupów z miast uniwersyteckich, a zwłaszcza z Paryża, zakazy czytania pism Arystotelesa, którego poglądy Europa łacińska poznała najpierw w niezgodnej z doktryną chrześcijańską interpretacji Aleksandra z Afrodyzji i Awerroesa. Wielu europejskich uczonych zwróciło się wówczas do matematycznej koncepcji rzeczywistości, koncentrując się na ilościowym ujmowaniu zjawisk przyrodniczych. Wymienić w tym kontekście należy nazwiska takich zwłaszcza uczonych z Merton College w Oxfordzie, jak Tomasz Bradwardine, Ryszard Swineshead, Wilhelm Heytesbury i in. Ich wpływ na europejskie ośrodki naukowe był wyjątkowo wielki, a ich pisma studiowano we Włoszech, Francji, Niemczech, Czechach i w Polsce przez cały XV w. Szczególnie ważne były ściśle teologiczne dyskusje prowadzone przez wymienionych *calculatores* z Merton College, w trakcie których zastanawiano się nad problemem ilościowego zwiększania w człowieku cnót teologicznych. Innymi słowy, usiłowano ująć ilościowo, a nawet geometrycznie, co dane jest jakościowo. Rzecz znamienna, owe dyskusje stanowiły początek nowożytnego przyrodoznawstwa, bowiem metodę angielskich *calculatores* bardzo szybko przyswoili sobie uczeni zajmujący się badaniem przyrody.

Krzywdzące, bo niezgodne z prawdą historyczną, jest nonszalanckie i aroganckie określanie mianem obskurantów uczonych średniowiecznych i przeciwstawianie im, jako swoistej antytezy, oświeconych humanistów. Jeśli za kryterium naukowości i duchowego oświecenia, przeciwnego obskurantyzmowi, przyjmiemy posługiwanie się w pracy rozumem, to scholastyka będzie zawsze górą nad humanizmem. Zdobyczą scholastyki jest bowiem, nawet na terenie teologii, nie mówiąc już o innych dyscyplinach wiedzy, ciągłe i konsekwentne

odwoływanie się do rozumu. To scholastyka rozwija zachętę zawartą *implicite* w Piśmie św., która nakłania wierzącego, aby uzasadnił swoją wiarę: „Bądźcie zawsze gotowi, ktokolwiek was zapyta, podać racje waszej wiary i nadziei" (1P 3,15). To scholastycy odpowiadają na apel św. Pawła, dla którego wiara jest przekonywającym dowodem rzeczy niewidzialnych („argumentum non apparentium", Hbr 11,1). To scholastycy wreszcie są twórcami haseł, które stały się zasadami i wytycznymi dla ówczesnych badaczy, a które brzmiały: „Ratio fide illustrata" (Rozum oświecony wiarą), „Intellige ut credas, crede ut intelligas" (Wiedz, abyś wierzył, wierz, abyś wiedział) św. Augustyna i „Fides quaerens intellectum" (Wiara poszukująca zrozumienia) św. Anzelma z Canterbury. Hasła powyższe wyjaśnia w pełni św. Tomasz z Akwinu, formułując swoją słynną zasadę: „Gratia non tollit naturam, sed perficit" (Łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala), a jeden z wybitniejszych pisarzy dwunastowiecznych — Honoriusz z Autun (lub: Honorius Augustodunensis) powiada: „Wygnaniem człowieka jest ciemnota, jego ojczyzną jest wiedza", w innym zaś miejscu: „Nie ma innego autorytetu jak prawda dowiedziona rozumem; to, co autorytet podaje do wierzenia, to rozum umacnia w nas swoimi dowodami" (por. J. Le Goff, *Inteligencja....*, s. 80, 73).

Trudno o coś mniej obskuranckiego jak scholastyka. A wracając do owego niekorzystnego dla scholastyki porównania z humanizmem, trzeba dodać, że w gruncie rzeczy to właśnie nie średniowieczny scholastyk, lecz szesnastowieczny humanista jest głęboko antyintelektualny. To on jest bardziej literatem kierującym się emocjami niż uczonym, bardziej fideistą niż racjonalistą. Dialektyce i scholastyce średniowiecznej humanista będzie przeciwstawiał filologię i retorykę. Charakterystyczną rzeczą jest, że w okresie odrodzenia do łask wraca Platon i zyskuje sławę największego filozofa, i to nie ze względu na swoje poglądy filozoficzne, ale ze względu na piękny język, którym się posługiwał w swoich dziełach. Charakterystyczne dla humanizmu i czasów późniejszych jest także niesłychane wprost zainteresowanie na wpół magiczną literaturą hermetyczną, wywodzoną od mitologicznego uczonego i kapłana egipskiego Hermesa Trismegistosa (Potrzykroć wielkiego), a następnie różnymi misteriami, mającymi swoje źródło we wschodnich wierzeniach orfickich, oraz w sposób szczególny kabałą. Wystarczy zapoznać się bliżej z zainteresowaniami i twórczością wybitnych uczonych, skupionych w Akademii Florenckiej, jak np. Marsiglia Ficino czy Pico della Mirandoli, aby pozbyć się w tym względzie wątpliwości.

Od wieków funkcjonuje mit, że Giordano Bruno i Galileusz to czołowi reprezentanci rozumu, męczennicy za naukę i ofiary obskurantyzmu średniowiecznego. Najnowsze badania wykazały tymczasem, że — o paradoksie — uczeni ci, nie ujmując im nic z zasług dla nauki, wyżej niż rozum stawiali magię. Giordano Bruno w swoim dziele *La cena de le ceneri* (1584) opowiada się na przykład za teoriami Kopernika, ale na poparcie swojego stanowiska nie przytacza, jak należałoby się spodziewać, dowodów empirycznych czy matematycznych, lecz dowody zgoła innej natury. Stwierdza mianowicie po prostu, że opowiada się za heliocentryzmem, ponieważ ten wskazuje na bliski powrót religii „egipskiej", czyli magicznej, a „słońce kopernikańskie zwiastuje zwycięskie odrodzenie się prawdziwej filozofii". Zdaniem Franciszki A. Yates (współczesna uczona z Instytutu Warburga w Londynie), filozofia Bruno „jest nową interpretacją hermetyczną bóstwa wszechświata, jest po prostu rozwiniętą gnozą" (za: A. Socci, *Giordano i Galileusz...*, s. 205). Kościół tamtych czasów tymczasem akceptował teorię Kopernika jako hipotezę naukową, ale broniąc rozumu i doświadczenia, uważał wywody Bruna za brednie, które spowodowały podejrzenia co do samej teorii heliocentryzmu.

O skłonności do magii i astrologii (zdecydowanie odrzucanych przez chrześcijańskich uczonych średniowiecznych, zwłaszcza teologów) luminarzy nauki odrodzeniowej świadczy także wiele innych faktów. Na wystawie, którą w dniach 12 XII 1991 — 8 I 1992 zorganizował w Paryżu Instytut Francuski, eksponowano bardzo interesujący dokument. Jest to sprawozdanie z zebrania, na którym powołano do życia Akademię Lincei, pierwszą akademię naukową nowoczesnego świata, której najwybitniejszym przedstawicielem był Galileusz. Zebranie, o którym mówi dokument, odbyło się w pałacu rzymskim Fryderyka Cesiego, na ulicy Maschera d'Oro 25 IX 1603 r. o godz. 9.50. Sprawozdanie wyjaśnia, że dzień i godzinę wybrano celowo, by „zdobyć przychylny wpływ gwiazd, zwłaszcza Merkurego", a tekst, zredagowany przez głowę akademii Cesiego, jest opisem magicznej operacji prowadzonej według kanonów hermetyzmu i astrologii. Sam Galileusz także był bardzo zainteresowany astrologią. On i pierwsi członkowie Akademii Lincei uważają się, jak czytamy w sporządzonym projekcie (*Proponimento Linceo*), za „najbieglejszych badaczy nauk tajemnych" oraz za „miłośników nauk i badaczy sztuk spargicznych (alchemicznych)" (op. cit.). Uznając olbrzymie zasługi dla nauki, a zwłaszcza dla sztuki, uczonych odrodzeniowych, niepodobna jednak zgodzić się na tezę, że byli oni racjonalistami

i przyrodnikami. Wszystkie wielkie nazwiska tej epoki zanurzone są, jak pisze Socci, w magmie hermetyzmu, astrologii i magii. Poczynając od Kopernika, który powołuje się na Hermesa Trismegistosa, a kończąc na Keplerze, twierdzącym, że studiuje astronomię „w sposób hermetyczny". F. A. Yates wykazuje, że także Franciszek Bacon wychodzi z tradycji hermetycznej, z magii i kabały odrodzenia, którą łączy z odziedziczoną nauką średniowieczną. Co więcej, podobnie jak P. Bayle, Grocjusz, Kartezjusz, Kalwin i wielu innych wielkich tej epoki, F. Bacon był gorącym orędownikiem polowania na czarownice i palenia ich na stosie, a jego *Nowa Atlantyda* wykazuje zdumiewające podobieństwo do Sławy Bractwa (*Fama Fraternitatis*) Różokrzyżowców. F. Yates w swoich rzetelnych publikacjach wykazuje także różokrzyżowcowe pochodzenie Royal Society, wielkiej akademii naukowej w Anglii, która powstała pod sztandarem F. Bacona i z woli króla w 1662 r., wyraźnie na wzór Akademii Lincei. Całe ówczesne środowisko naukowe związane z Royal Society żyje w tej epoce w świecie sugestii ezoterycznych i w ścisłych związkach z tajemniczym Bractwem Różokrzyżowców, z którego, jak stwierdza Tomasz De Quincey, wyłoniła się angielska masoneria (za: A. Socci, op. cit.).

Humanizm wyrządził kulturze europejskiej poza tym wielką szkodę, pozbawiając ją łaciny — jedynego języka międzynarodowego, jakim rozporządzała. W okresie średniowiecza łacina była językiem żywym. Wprawdzie był to już inny język niż ten, którym posługiwał się Cycero czy Tacyt, o wiele bardziej uproszczony, pełen zapożyczeń z języka arabskiego i z języków narodowych (tego, co humaniści nazywali barbaryzmami), ale przez to łatwy w użyciu dla wszystkich, bardzo precyzyjny w swojej prostocie, świadomie rezygnujący z walorów formalnych na rzecz treści, wyrażający łatwo wszystko to, co w średniowieczu było nowe w stosunku do antyku. Łacina średniowieczna, jeśli chciała być językiem żywym, musiała wprowadzać zapożyczenia. Musiała na przykład znaleźć jakieś określenie dla podkowy, której Rzymianie nie znali, i wzięła je z języka tureckiego — „babatum". Tak było w wielu innych przypadkach. Przez to łacina stała się językiem żywym, językiem, który mógł z powodzeniem towarzyszyć przez wieki narodowym kulturom europejskim. Humaniści w swoim przesadnym kulcie dla antyku, a co za tym idzie również w dążeniu do przywrócenia łaciny klasycznej, przekreślili łacinę średniowieczną. Wracając niejako na siłę do łaciny klasycznej, uczynili z niej język definitywnie martwy, niezdolny do wyrażenia współczesnych treści. Widać to wyraźnie na przykładzie

renesansowych tłumaczeń dzieł Arystotelesa i innych filozofów, które to tłumaczenia są wprawdzie o wiele piękniejsze językowo od tłumaczeń dokonanych przez średniowiecznych tłumaczy, takich np. jak Wilhelm z Moerbecke, Henryk Arystyp, Gerard z Cremony, Burgundiusz z Pizy czy Robert Grosseteste, lecz treściowo są niedokładne, nieprecyzyjne, a nawet fałszywe; są raczej parafrazami tłumaczonych dzieł, a nie ich właściwymi tłumaczeniami. Wyraził to dokładnie kardynał Alonso Garcia de Cartagena, biskup Burgos i profesor Uniwersytetu w Salamance, polemizując na temat tłumaczeń z Leonardem Bruni, autorem nowego tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa:

Ja powiadam, że Leonardo, o ile wykazał się dostateczną wymową, dał dowody małego wykształcenia filozoficznego. Dawny tłumacz nie tylko tłumaczył księgi Arystotelesa z greki na łacinę, lecz także interpretował je z największą możliwą wiernością i nie zabrakłoby mu ani wielkiej wytworności, ani najpiękniejszych ozdób, gdyby chciał się był nimi posłużyć [...]. Ale dawny tłumacz, który więcej dbał o prawdę filozoficzną, nie życzył sobie nadmiaru ozdób, gdyż chciał uniknąć błędów, w które Leonardo popadł. Widział przecież doskonale, iż język łaciński nie może rościć sobie pretensji do takiego samego bogactwa wyrażeń jak grecki (por. J. Le Goff, *Inteligencja...*, s. 216–218; A. Birkenmajer, *Vermischte...*).

W podobny sposób wypowiadał się Jan Gerson i wielu innych autorów. Mając na uwadze wszystkie zasługi humanizmu, nie można zapominać także o tym, że w zasadzie propagował wiedzę tylko dla wybranych i wtajemniczonych. Był elitarny. Humanista to w jakimś sensie arystokrata. Jego środowiskiem jest wąskie grono intelektualistów, a nie, jak to było w średniowieczu, tysiące żądnych wiedzy studentów z różnych stanów. Terenem działania uczonego–humanisty nie jest już uniwersytet, lecz zamknięte grona, np. Kolegium Lektorów Królewskich (przyszłe Colege de France), medycejska Akademia Florencka lub dwór królewski. Humanista to przede wszystkim dworzanin, czego w żadnym wypadku nie można powiedzieć o przeciętnym uczonym średniowiecznym. Humanistów otacza opieka możnych, stają się przez to bardzo od nich zależni, stają się ich sługami i piewcami ich czynów. Uczony średniowieczny żył najczęściej ze składek tych, których uczył. Miał dzięki temu nieporównanie większą swobodę działania, a czym jest wolność dla rozwoju nauki, nikogo nie trzeba przekonywać.

Humanizm zaniedbał jedno z naczelnych haseł intelektualisty — wiedza dla wszystkich. Stało się tak, bo stracił kontakt z „masami", zerwał więź między wiedzą a nauczaniem. Dopiero reformacja i kontrreformacja sprawiły, że uczeni

znów poczuli się zmuszeni wyjść do ludu. Nawet ikonografia odrodzeniowa i średniowieczna wskazują wyraźnie na różnice między uczonym scholastykiem a uczonym humanistą. O ile ten pierwszy, przedstawiany jest na różnych malowidłach i rycinach jako profesor pochłonięty działalnością dydaktyczną, otoczony studentami, żywo dyskutujący i rozprawiający — to uczony humanista przedstawiany jest najczęściej jako samotnik w pięknej, cichej, ustronnej i bogatej pracowni, zapatrzony w piękny krajobraz i zatopiony w medytacjach.

Należy także zauważyć, że to przecież nie w okresie odrodzenia, lecz właśnie w średniowieczu powołano do istnienia niezliczone szkoły i czterdziestu pierwszych uniwersytetów. To średniowiecze stworzyło szkolnictwo dostępne dla wszystkich stanów. Na synodzie w Voison (529) zdecydowano, że każdy kapłan miejskiej parafii powinien zatrudnić u siebie lektora, który będzie nauczał młodzież. Ta słynna uchwała traktowana jest jako akt powołania do życia szkolnictwa powszechnego (por. S. Wielgus, *Badania nad „Biblią"...*, s. 268). Szkolnictwo powszechne, tworzone i utrzymywane przez Kościół, wspierał także Karol Wielki, który wydał w 797 r. nakaz, na mocy którego zarządził otwarcie przy każdym kościele szkoły, w której mieli się kształcić chłopcy pragnący podjąć naukę (op. cit., s. 287). W tym samym duchu wypowiadają się wielokrotnie liczne synody z tej epoki, a więc: akwizgrański (789), bawarski (798), w Chalons i Moguncji (813), w Aix (816), w Attigny (822 i 829), w Paryżu (824), w Valence (855) oraz w Savannieres (859). Powszechne nauczanie wspierają również papieże z tego czasu. Papież Eugeniusz II wydaje w 826 r. rozporządzenie o następującej treści: „W każdej stolicy biskupiej i innych miejscach należy mianować magistrów i doktorów dla nauczania młodzieży gramatyki i sztuk wyzwolonych". Prawie 30 lat później, bo w 853 r., Leon IV zarządził, że szkoły powinny istnieć przy wszystkich parafiach. Za Grzegorza VII zarządzenia te powtórzył V synod rzymski (op. cit., s. 287–288).

Wbrew powyższym faktom stawia się pod adresem średniowiecza zarzut, że nie rozwijało nauki, że zajmowało się magią, czarami i paleniem heretyków na stosie. Rzecz jasna, że to wszystko da się w epoce średniowiecza odnaleźć, ale pewnie w mniejszym zakresie niż w oświeconym XX w. Współczesny świat ma także swoich heretyków, swoje czarownice i swoje stosy. Ma setki tysięcy wróżek i astrologów w największych stolicach świata, zabobonną wiarę w horoskopy, satanistyczne obrzędy i ofiary; ma też swoich inkwizytorów bez porównania okrutniejszych od tych w średniowieczu. Czy ludzie XX w., wieku obłędnego ra-

sizmu hitlerowskiego i nie mniej obłędnego komunizmu, z jego irracjonalną wizją społeczeństwa i surrealistyczną gospodarką, mają prawo posądzać o ciemnotę i brak rozumu ludzi średniowiecza, tych samych, którzy racjonalnie i realistycznie traktowali słabą ludzką naturę i nie szukali bynajmniej raju na ziemi, lecz w niebie, gdzie jest jego miejsce? Czy ludzie XX w., w którym, w imię zbrodniczych mrzonek różnych wodzów i magów, wymordowano okrutnie co najmniej sto milionów ludzi, niszcząc przy tym całe narody, a inne poddając bezwzględnemu terrorowi, szalejącemu przez całe dziesięciolecia, mają prawo do załamywania rąk nad niestojącymi w żadnej proporcji do współczesnych nam zbrodni, występkami ludzi średniowiecza? Postarajmy się o odrobinę obiektywizmu. Człowiek XX w., wieku niesłychanego rozwoju intelektualnego i cywilizacyjnego, powinien zdobyć się na trochę mniej dzikie postępowanie niż biedny, przełamujący dopiero z wielkim mozołem tajemnice przyrody człowiek średniowiecza. A jednak było inaczej. Wiek XX był najdzikszy w całej historii naszej cywilizacji. Co więcej, nie widać żadnych symptomów poprawy na przyszłość. Miejmy jednak nadzieję, że kiedyś, po latach, przyszłe pokolenia nie będą go identyfikowały wyłącznie z hitleryzmem, komunizmem, łagrami, obozami koncentracyjnymi i zdziczeniem moralnym, lecz także, a może zwłaszcza, z odkryciami i takimi uczonymi jak Skłodowska czy Einstein, i z takimi zdarzeniami jak lądowanie człowieka na księżycu. Tak samo średniowiecza nie powinniśmy identyfikować wyłącznie z inkwizycją i polowaniami na czarownice. Zło ma to do siebie, że widać je z daleka. Odpowiednio wykształcony historyk wie dobrze, że nie zawsze nawet najbardziej kompletne archiwum daje obiektywny, prawdziwy obraz instytucji czy osoby, której dotyczy. Dokumenty mówią najczęściej o tym, co było złe. O przeciętnej, zwyczajnej dobroci i uczciwości rzadko kto wspomina, stąd jeśli badacz tego nie uwzględni, to obraz, jaki stworzy, jedynie opierając się na zebranych dokumentach, może być niepełny, a czasami fałszywy i krzywdzący.

Bądźmy jednak wielkoduszni i oceniając średniowieczną inkwizycję, poprzestańmy na archiwach, tym bardziej że od Soboru Watykańskiego II mogą z nich bez większych przeszkód korzystać historycy i inni uczeni. W ostatnich latach, oprócz wspomnianych już wyżej prac Franciszki Yates, ukazały się książki innych historyków, będące rezultatem ich długoletnich badań przeprowadzonych w archiwum watykańskim, a dotyczących inkwizycji średniowiecznej. Chodzi tu o prace profesora historii na uniwersytecie w Neapolu Giovanni Romeo, autora książki *Inquisitori, esorcisti e straghe nell'Italia della Controriforma*;

oraz duńskiego historyka Gustawa Henningsena, autora wydanej po angielsku, a także po włosku i hiszpańsku pracy *The witches' advocate* (Nevada 1980). Wnioski, do jakich doszli ci uczeni (podobnie jak L. Biały, autor cennej pracy *Dzieje inkwizycji hiszpańskiej*, Warszawa 1989), obiektywnie i bez uprzedzeń badający sprawę inkwizycji, są całkiem odmienne od ustalonej „czarnej legendy". Z badań Romeo i Henningsena wynika bowiem, że za fanatyzm religijny, jaki nawiedził szesnastowieczną Europę, w małej tylko mierze odpowiedzialny jest katolicyzm. Ich zdaniem gros odpowiedzialności w tym względzie spada na niekatolickich, fanatycznych szermierzy nietolerancji religijnej. Zdaniem wspomnianych wyżej autorów, od ponad dwustu lat utrwaliła się w Europie „czarna legenda" wokół inkwizycji skupiającej w sobie jakoby kwintesencję rozwścieczonych, fanatycznych i ciemnych mnichów, morderców z powołania. Daniel Defoe w znanej książce *Robinson Crusoe*, oddającej doskonale poglądy burżuazji angielskiej XVIII w., pisze min.: „Wolałem zostać wydany dzikusom i zjedzony żywcem, niż wpaść w niemiłosierne szpony klechów i być zaciągnięty przed trybunał inkwizycji". Ta sama burżuazja, która dostawała dreszczy i uczucia grozy, gdy w jej wyrafinowanych salonach wspomniał ktoś o Świętym Oficjum, i która nie znajdowała wprost słów dla wyrażenia swojego wstrętu wobec „przeklętych papistów" i całego Kościoła katolickiego, w tym samym czasie, dla zwyczajnego zysku, prowadziła bezwzględne wojny kolonialne, w czasie których wyrzynała w pień liczne plemiona na podbitych ziemiach — poczynając od Indii przez Afrykę aż po Amerykę, zagarniając ich własność, a z tych, co pozostali przy życiu, czyniąc niewolników. Obraz inkwizycji, który dostrzegamy np. u Defoe, tkwi do dziś w świadomości bardzo wielu ludzi. Nawet Umberto Eco, który w znanej powieści *Imię róży* ze znawstwem i talentem oddał wiele realiów epoki średniowiecza, przedstawia historyczną postać inkwizytora Bernarda Gui jako psychopatycznego, posępnego i krwiożerczego mnicha, fałszując w ten sposób rzeczywistość historyczną. Jeden z najwybitniejszych współczesnych mediewistów, cytowany już wielokrotnie J. Le Goff, którego prace charakteryzują się doskonałą znajomością epoki i naukową bezstronnością, poddał druzgocącej krytyce nakreślony przez Eco wizerunek Bernarda Gui. W swojej polemice profesor Le Goff przytoczył fragment z napisanego przez Gui w XIV w. podręcznika inkwizycyjnego, który jednoznacznie świadczy o tak wielkiej mądrości prawniczej autora, a także o jego humanitaryzmie, że wielu współczesnym sądom można by go postawić za wzór.

Giovanni Romeo we wstępie do wspomnianej pracy (*Inquisitori...*) stwierdza: „XX wiek zdaje się powoli zostawiać trzeciemu tysiącleciu niespodziewanie nowy obraz trybunałów inkwizycji, tradycyjnie umieszczonych przez naszą zbiorową wyobraźnię pośród okropności fanatyzmu klerykalnego" (za: A. Socci, op. cit.). A wybitny historyk włoski Luiggi Firpo, który wiele czasu spędził na badaniach naukowych w archiwum „Świętego Oficjum", powiada: „Przed trybunałem inkwizycyjnym stawali o wiele częściej pospolici przestępcy i osoby winne czynów, za które byłyby skazane również według nowoczesnego prawa, niż osoby walczące o wolność myśli" (op. cit.). Najbardziej kompletny, jak dotychczas, obraz inkwizycji, wyłania się z publikacji najbardziej chyba zaawansowanego w badaniach źródłowych na jej temat uczonego — Duńczyka Gustawa Henningsena. Przedstawiając, we wspomnianej już wyżej pracy, postać hiszpańskiego inkwizytora Alonso de Salazar Frias, Henningsen wypowiada swoją naukową opinię, że chrześcijańskie średniowiecze nie było bynajmniej skażone kryminalnym szałem polowania na czarownice. Przez okres ponad 1000 lat, we wszystkich tzw. wiekach ciemnych, nie istnieją ani polowania na czarownice, ani stosy. Oficjalne stanowisko Kościoła w tej materii zawiera tzw. *Canon episcopi*, przypisywany synodowi w Ancyrze (314), który to kanon obowiązywał przez całe średniowiecze, a według którego należało rozgrzeszać różne praktyki (z czarami włącznie), jakie tkwiły jeszcze w pogańskiej tradycji ludów europejskich. Canon zaleca nie tylko daleko idącą tolerancję, ale wyraża jednocześnie przekonanie, że praktyki, o których mowa, nie stanowią poważnego zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej. Jeżeli mowa o krwawej obsesji polowań na czarownice, to fenomen ten, zrodzony u schyłku średniowiecza, charakterystyczny jest przede wszystkim dla epoki renesansu i rozwijał się przez dwa wieki, z większą intensywnością zresztą na ziemiach rządzonych przez protestantów niż w krajach katolickich. Bezwzględność Kalwina i kalwinistów, np. w krwawych prześladowaniach „nieprawowiernych", była tak wielka, że na ziemiach polskich, które miały do czynienia z przemarszami wojsk wyznających kalwinizm, słowo „kalwin" weszło do języka ludowego jako synonim szczególnego okrucieństwa, co autor tego opracowania sam może potwierdzić, bowiem słyszał je używane w takim znaczeniu (Lubelszczyzna). Cały świat wie (i słusznie!) z niezliczonych podręczników i opracowań o męczeństwie spalonego na stosie za swoje poglądy przez katolików Giordano Bruno, ale informacja o tym, że z rozkazu Kalwina spalony został 27 X 1553 roku na stosie, po uprzednich niesłychanie

okrutnych torturach, doktor Servet (Miguel de Vilanova), wielki uczony (odkrywca krążenia krwi) i teolog hiszpański, udostępniona była opinii publicznej z dużo większą wstrzemięźliwością. Protestanccy fanatycy byli także autorami ostatniego tragicznego epizodu z zakresu polowań na czarownice, jakim było wydarzenie z roku 1692 w Salem (Nowa Anglia), gdzie sfanatyzowany tłum pod przywództwem pastora Cottona Mathera spalił 19 domniemanych czarownic, a torturom poddał 150 osób. Wspomniany wyżej pastor Mather wydał w r. 1693 książkę *The Wonders of the lnvisible World* (*Cuda niewidzialnego świata*), która poświęcona jest rozważaniom na temat działalności diabłów.

G. Romeo (autor niniejszego opracowania także!) nie chce usprawiedliwiać fanatyków katolickich, którzy mieli na swoim sumieniu również liczne zbrodnie, ale wykazuje, że dokonano ich najwięcej w epoce renesansu i że przyczyniła się do nich w znaczącym stopniu reformacja ze swoją niesłychanie ponurą wizją kompletnie zniszczonej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, ze swoją nauką o przeznaczeniu większości ludzi na potępienie i ze swoją autentyczną obsesją na punkcie szatana. G. Romeo pisze:

> [...] władze inkwizycji katolickiej starały się unikać prześladowań czarownic nie tylko dlatego, że nie były do końca przekonane o istnieniu sekty czarownic i ich zbrodni, ale głównie dlatego, że w drugiej połowie XVI w. umiano już korzystać z bardzo mądrze obmyślonego systemu obrony [...]. Zakłopotanie i wstrzemięźliwość w ściganiu herezji, okazywana przez różne osobistości w łonie Kościoła katolickiego i inkwizycji rzymskiej z końca XVI w., nie znalazły żadnego oddźwięku w postawie wspólnot protestanckich tamtego czasu. Wewnątrz tych wspólnot przeważała niestety, rozniecana dodatkowo przez charakterystyczny dla nich fundamentalizm biblijny, nieprzejednana swoista żarliwość religijna, wyrażająca się także w prastarej, a w tym czasie niejako odradzającej się skłonności do składania krwawych ofiar, które miały mieć walor oczyszczający wspólnotę i skazańca. Zniszczenie obronnego systemu przed czarami, wypracowanego przez tradycyjne chrześcijaństwo, być może przyczyniło się w zasadniczy sposób do ujawnienia w całej pełni manii prześladowczej (za: *O inkwizycji inaczej*, „Znaki Czasu" 18(1990) s. 317).

Cytując słowa Romeo wspomnieć należy także o tym, że w XVI i XVII w. protestanci bardzo ostro oskarżali Święte Oficjum o zbytnią powściągliwość, którą notabene uważali za dowód współpracy Kościoła rzymskokatolickiego z czarownicami (op. cit.).

Przytaczanie historycznych informacji na temat udziału protestantów w trwającej dwa wieki akcji podpalania stosów z czarownicami nie ma na celu spychania odpowiedzialności za popełnione zbrodnie na innych, czy też usprawiedliwiania okrutnych czynów popełnionych przez katolików. Chodzi wyłącznie o próbę odfałszowania rozpowszechnionego szeroko przekonania, łączącego prześladowania religijne i płonące stosy wyłącznie z Kościołem katolickim. Uczciwość naukowca bowiem domaga się całej prawdy o tych strasznych zdarzeniach, domaga się oddania „każdemu, co mu się należy" — *Suum cuique*. Nikogo natomiast nie można tu usprawiedliwić. Zarówno katolicy, jak i protestanci uważali się za wyznawców nauki Chrystusa i znali dobrze Jego przykazanie miłości, które z góry wyklucza taki *modus operandi* w stosunku do błądzących bliźnich. Choćby się zdarzył jeden tylko fakt zbrodni dokonanej przez chrześcijanina w imię Chrystusa, to wystarczyłoby, żeby prosić o wybaczenie Boga i ludzkość. Zbrodnia popełniona w imię Chrystusa jest bowiem zawsze największą zbrodnią przeciw Chrystusowi. Jest rzeczą niesłychanie przygnębiającą, że chrześcijanie XV, XVI czy XVII w., skazujący swoich bliźnich na płonący stos, zrównali się w zbrodni z pogańskimi, rzymskimi prześladowcami, skazującymi na taką właśnie męczarnię starożytnych wyznawców Chrystusa. Znana badaczka historii starożytnej Ewa Wipszycka w swojej książce *O starożytności polemicznie* podaje następującą informację:

> Ukrzyżowanie, stosowane szczególnie wobec niewolników, w prześladowaniach chrześcijan pojawia się raczej rzadko. Częściej palono ich na stosie. Skazanego po rozebraniu z szat przywiązywano (lub przybijano) do słupa i obkładano szczapami drewna, które następnie zapalano pochodniami. Była to tradycyjna kara wobec podpalaczy, stosowano ją jednak i przy innych przestępstwach (s. 165).

Zajmując taką, a nie inną postawę wobec zbrodni popełnianych przez fanatyków religijnych, historyk zobowiązany jest jednak do podjęcia próby pokazania „kulis" faktów, które miały miejsce, do odpowiedzi na zadane przez słynnego historyka niemieckiego — L. Rankego pytanie: „Wie es eigentlich geworden?".

Bez wątpienia, polowanie na czarownice, płonące stosy, tortury, wszystko to było czymś w rodzaju zbiorowej obsesji, która boleśnie zraniła całą Europę i ugodziła dotkliwie w chrześcijaństwo, będące przecież w istocie swojej religią miłości. Była to odrażająca masakra, za którą ponoszą odpowiedzialność chrze-

ścijanie różnych wyznań, a przy tym (i to należy w tym właśnie opracowaniu szczególnie mocno podkreślić) przede wszystkim ludzie epoki nowożytnej, a nie średniowiecza. Jest rzeczą naprawdę bolesną przyznanie się do tego, że ową zbrodniczą obsesję z przekonaniem podniecali nie tyle przedstawiciele „ciemnego i fanatycznego tłumu", ale przede wszystkim ludzie należący do elity intelektualnej tamtej epoki, tacy, jak np. wybitny prawnik i polityk angielski E. Coke, znany filozof i mąż stanu F. Bacon, uczony fizyk i chemik R. Boyle, prawnik, dyplomata i filozof Hugo Grotius, jeden z prekursorów nowożytnego materializmu T. Hobbes czy uważany powszechnie za wybitnego politycznego myśliciela i twórcę idei nowoczesnego państwa Jean Bodin, który napisał między innymi podręcznik dla prawników zatytułowany *Demonomanie* (1580), będący swojego rodzaju instruktarzem torturowania i mordowania czarownic. Nie od rzeczy będzie zacytować w tym miejscu słowa wielkiego mediewisty J. Huizingi:

> Wiek XV można nazwać stuleciem prześladowania czarownic. Ten sam okres, który dla nas oznacza koniec średniowiecza i zwiastuje radosną perspektywę rozkwitającego humanizmu, ten sam okres przypieczętowuje przez bullę *Summis desiderantes* z r. 1484 i dzieło teologów niemieckich J. Sprengera oraz H. Institorisa pt. *Malleus maleficarum* (*Młot na czarownice*, 1487), systematyczne opracowanie rytuałów polowań na czarownice [...]. Ani humanizm, ani reformacja nie oparły się temu szaleństwu; czyż to nie humanista Jean Bodin jeszcze w II połowie XVI w. dostarczał w swojej *Demonomanie* najobfitszej i najuczeńszej strawy dla szału prześladowań? Nowa epoka i nowa nauka nie odepchnęły od siebie potworności związanych z prześladowaniem czarownic. Tymczasem już w wieku XV pojawiły się znacznie bardziej umiarkowane poglądy na temat czarów niż te, które pod koniec XVI w. głosił lekarz Jan Wier (*Jesień średniowiecza*, s. 285).

Trudno jest dziś określić liczbę osób, które w ciągu kilku wieków skazano na stos za heretyckie poglądy, czary, czy też za zwyczajne kryminalne zbrodnie. Niektórzy publicyści, zaangażowani w propagandę antykatolicką bądź w ogóle antyreligijną, szacowali liczbę skazanych nawet na kilka milionów. Jest to liczba absurdalnie zawyżona i nie mająca żadnego oparcia w źródłach historycznych. Rzetelne badania współczesnych historyków wykazują, że ofiar skazanych na stos nie było więcej niż sto tysięcy (por. E. Wiśniowski, *Czarownic procesy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t 3, kol. 762–763). Nie można poza tym zapominać o tym, że sama instytucja inkwizycji katolickiej powstała w specyficznych

warunkach religijnych i społecznych. Była ona próbą obrony, którą w XII w. zastosował Kościół, jak też ówczesne państwo, przeciwko albigensom, inaczej katarom. Doktryna sekty katarów opierała się na manichejskiej, dualistycznej teorii dobra, identyfikowanego z duchem, i zła, personifikowanego przez materię. Między dobrem i złem toczy się odwieczna walka. Szczególnie widoczna jest ona w rozdzieranym przez te dwie moce człowieku. Kto chce się opowiedzieć za dobrem, musi odrzucić materię i wszystko, co się z nią wiąże. Taka postawa, konsekwentnie realizowana, prowadziła do kompletnej pogardy dla ciała ludzkiego, życia, małżeństwa, rodziny oraz wszelkich urządzeń społecznych i politycznych. Zasięg ruchu katarów (od gr. *katharós* — czysty) był bardzo wielki i praktycznie ogarnął prawie całą zachodnią Europę. Początkowo usiłowali ich nawracać i polemizować z nimi wybitni teologowie tamtych czasów, jak np. Piotr Czcigodny, Bernard z Clairvaux czy Alanus z Lille. Wobec zupełnej nieskuteczności metod perswazyjnych, zaczęto sięgać stopniowo po przymus zarówno kościelny, jak i świecki. W pierwszej fazie wprowadzania owego przymusu biskupi zdecydowanie sprzeciwiali się karze śmierci i torturom dla heretyków. Dopiero na synodzie w Tours (1163) ustalono określoną procedurę śledztwa kościelnego. Katarowie uznani za heretyków mieli być oddawani władzom świeckim (*brachium saeculare*), te zaś miały karać ich więzieniem i konfiskatą mienia. Karę śmierci przez spalenie na stosie historycy wiążą z dekretem Piotra Aragońskiego z 1197 r. Coraz większe sukcesy katarów spowodowały zorganizowanie przeciw nim przez papiestwo instytucji inkwizycji. Na mocy dekretu Lucjusza III, biskupi mieli obowiązek wykrywania heretyków i przekazywania ich do ukarania władzy świeckiej. Rodzaj tej kary — spalenie na stosie — określony został przez cesarza Fryderyka II w 1224 r., choć w praktyce stosowano ją już nieco wcześniej. Papież Grzegorz IX włączył procedurę inkwizytorską do prawa kanonicznego. Stopniowo zorganizowane specjalnie krucjaty, wspomagane przez inkwizycję, wykorzeniły kataryzm z Europy Zachodniej, chociaż ideowe odrzucenie poglądów z nim związanych nastąpiło przede wszystkim dzięki pokojowej, systematycznej i akcentującej powrót do wartości ewangelicznych pracy zakonów żebraczych.

Należy zaznaczyć, że inkwizycja, która początkowo miała uzupełnić sądownictwo kościelne, wkrótce całkowicie wyparła sąd biskupi w odniesieniu do spraw katarów. Proces przebiegał według ściśle określonych reguł. Najpierw zachęcano do przyznania się oskarżonego o herezję do winy, a w konsekwencji do wyrzeczenia się błędnych poglądów. Jeśli oskarżony nie potrafił wykazać

swojej niewinności, a jednocześnie nie przyznawał się do winy, poddawany był przesłuchaniu określanemu „wnikliwym". Jeśli w wyniku takiego przesłuchania przyznał się do herezji, wyznaczano lżejszą lub cięższą karę. Najcięższą karą, jaką mógł wyznaczyć inkwizytor, było skazanie na dożywotnie uwięzienie, ukaranie tzw. *carcere perpetuo*. Od razu należy zaznaczyć, że nazwa „dożywotnie więzienie" jest w tym wypadku myląca, oznaczała bowiem skazanie na kilka z reguły lat więzienia, a nawet na krótki pobyt w domu krewnych czy w danym mieście (L. Biały, s. 129). Formalne skazywanie na dożywocie jest dopiero wynalazkiem rewolucji francuskiej i zapisane zostało w wydanym w 1795 r. *Code des délits et des peines* {por. K. Sójka–Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 1993, s. 293–294). Historycznych dowodów na to, że tak właśnie w średniowieczu rozumiano *ad carcerem perpetuum conicere* jest wiele. Kilkoma latami pobytu w Zamku Anioła skończyło się np. dożywocie Jana Falkenberga, skazanego *ad carcerem perpetuum* w 1417 r. przez Dominikańską Kapitułę Generalną za *Satyrę* napisaną z poduszczenia Krzyżaków przeciw Polakom, a wzywającą chrześcijańskich władców do wytępienia polskiego narodu. Papież Marcin V zatwierdził wyrok. W 1424 r., po odwołaniu swoich błędów, Falkenberg był już wolny. Podobnie rzecz miała się z niejakim Henrykiem Czechem, który w 1429 r. otrzymał także (przy wielkiej pomocy merytorycznej dla krakowskiego sądu, wybitnego i bardzo światłego prawnika Stanisława ze Skarbimierza) wyrok *ad carcerem perpetuum* za praktyki satanistyczne i szerzenie husytyzmu, a po kilku latach procesował się już, jako wolny człowiek, z niejakim Janem Popowskim, o czym świadczą akta sądu krakowskiego.

Niestety, nie zawsze tak łagodnie kończyły się procesy inkwizycyjne. Wobec jawnych heretyków, jeśli odmówili wyrzeczenia się błędnej nauki, albo dla tych, którzy po wyrzeczeniu się herezji byli wypuszczeni na wolność i raz jeszcze w nią popadli, władze świeckie stosowały karę spalenia na stosie.

Prawdą jest, że inkwizycja stosowała niekorzystną dla oskarżonego procedurę. Oskarżyciele pozostawali anonimowi, a oskarżony sam musiał dowodzić swojej niewinności, zgodnie ze stosowaną przez inkwizytorów zasadą, że „jesteś winien, dopóki nie udowodnisz, że jest inaczej". Prawdą jest także, że oskarżyciele mogli być materialnie zainteresowani w donoszeniu na bliźnich, bowiem w razie ich skazania partycypowali w pozostawionym przez ofiary majątku.

Ale prawdą jest również, że jeśli oskarżony wypowiedział sakramentalne *mea culpa* i wyrzekł się przed inkwizycyjnym trybunałem swoich błędów, był

natychmiast wolny. Czy możemy sobie wyobrazić taką sytuację w odniesieniu do totalitarnych dwudziestowiecznych trybunałów? Mimo dezaprobaty, jaką odczuwamy na myśl o inkwizycji ścigającej ludzi za wyznawane poglądy, musimy się zgodzić z opinią, że stoi ona nieporównanie wyżej od tych trybunałów, które stosowały inkwizycyjną regułę: „Jesteś winien, dopóki nie udowodnisz, że jest inaczej", ale w odróżnieniu od inkwizycji nie uwalniały, lecz okrutnie karały oskarżonego, nawet jeśli się przyznał do prawdziwej czy rzekomej winy i żałował zarzucanych mu czynów lub poglądów. Inkwizytorzy poza tym, bez względu na to jak byśmy ich dziś oceniali, skazywali ludzi za coś, co jawiło się im jako największe zło, które nie tylko godzi w doktrynę chrześcijańską, lecz także niszczy kompletnie struktury społeczne, gdy tymczasem inkwizytorzy XX w. skazywali na okrutną śmierć bądź więzienie ludzi, których jedyną winą było to, że urodzili się Żydami, Cyganymi czy Polakami. Czy na tym ma polegać przewaga nowożytności nad „ciemnym" średniowieczem? Inkwizycja poza tym, jak stwierdzają to cytowani wcześniej historycy, ścigała bardzo często zwyczajnych kryminalistów, a także tych, którzy z racji swojej przynależności do określonych związków kultowych popełniali kryminalne występki i zbrodnie. Tak było w przypadku zwolenników różnych kultów satanistycznych.

Jeżeli we współczesnych Stanach Zjednoczonych (i nie tylko tam) policja odnotowuje kilkadziesiąt tysięcy rocznie kryminalnych przestępstw, w tym wiele zbrodni, porwań, wymuszeń, zranień i okaleczeń, popełnianych w związku ze sprawowanymi tajemnymi obrządkami satanistycznymi i innymi kultami w rodzaju „Dzieci Boga", to nie należy sądzić, że średniowiecze było wolne od takich przestępstw. Przeciwnie. Mentalność ludzi tamtych czasów była o wiele bardziej skłonna do takich praktyk. Dziś nikt się nie dziwi, że kilka lat temu w Stanach Zjednoczonych postawiono przed sądem i skazano grupę satanistów, która dokonała rytualnej zbrodni na niemowlęciu, przeznaczonym zresztą przez matkę satanistkę na krwawą ofiarę. Nie należy się więc dziwić, że trybunały inkwizycyjne również ścigały podobne zbrodnie i surowo je karały. Była to po prostu obrona społeczeństwa przed poważnymi zagrożeniami. W wielu wypadkach inkwizytorzy byli ludźmi bardzo rozumnymi i ferując nawet wyroki skazujące, czynili to w ostateczności i z ogromną niechęcią. Oceniając ich czyny, nie wolno tracić z oczu perspektywy historycznej. Ci ludzie myśleli innymi kategoriami niż my. W przeciwieństwie do wielu współczesnych chrześcijan, oni brali dosłownie ostre słowa Chrystusa, który powiada:

> Jeśli tedy twoje oko gorszy cię, to je wyłup [...]. A jeśli twoja ręka cię gorszy, odetnij ją [...]. Albowiem lepiej jest dla ciebie, aby zginął jeden z twoich członków, niźliby miało całe twoje ciało iść do piekła (Mt 5,29 n.).

Ludzie średniowiecza uważali, że zgodnie z chrześcijańską hierarchią wartości ważne jest przede wszystkim zbawienie duszy. Ciało jest mniej ważne. Rozumowali mianowicie w następujący sposób: Być może straszna śmierć, jaką skazany heretyk lub zatwardziały zbrodniarz musi przyjąć, wyjedna mu u Boga to, co naprawdę się liczy, tzn. zbawienie wieczne. Może go uchroni przed czymś, co jest naprawdę najstraszniejsze — przed ogniem wiecznym, przed potwornym cierpieniem, które trwać będzie nie kilka minut, ale wiecznie. J. Huizinga w swojej cytowanej już książce *Jesień średniowiecza* przytacza słowa typowego przedstawiciela średniowiecznego sposobu myślenia, jakim był żyjący na przełomie XIV/XV w. znany teolog Dionizy Rickel zwany Kartuzem, który we wstrząsający sposób maluje obraz mąk piekielnych, jakie cierpieć muszą potępieńcy — oto nagi człowiek, powiada Kartuz, umieszczony zostaje w rozżarzonym do białości piecu. Straszliwie, niewyobrażalnie cierpi, krzyczy, wyje i nie może umrzeć. Nie może przestać cierpieć. Musi tak żyć i tak cierpieć, bez przerwy, na wieki, i ma ciągle ostrą świadomość, że ta potworna kara, ten nie do wyobrażenia ból nie skończy się nigdy (op. cit., s. 256). Taki obraz piekła miał przed swoimi oczyma przeciętny średniowieczny inkwizytor. I mocno weń wierzył. Ludzi niewierzących w tej epoce, poza naprawdę niesłychanie rzadkimi przypadkami (por. Huizinga, op. cit., s. 198), nie było. Człowiek niewierzący był w średniowieczu traktowany jak kaleka psychiczny, jak ktoś, kto nie uznaje oczywistości. Tak więc inkwizytor wierzył bez zastrzeżeń w takie piekło, jakie namalował Dionizy Kartuz. Wierzył też w to, że niepoprawnemu heretykowi, skazanemu z góry na to straszliwe potępienie, może pomóc, jeśli da mu się szansę odpokutowania jego winy przez wielkie, ale w gruncie rzeczy bardzo krótkie cierpienie. Myślał — być może Pan Bóg, widząc tę straszliwą mękę grzesznika, zlituje się nad nim, a jego cierpienie przyjmie jako pokutę za popełnione zło.

I jeszcze jeden wzgląd sprawiał, że inkwizytor skazywał, bywało z bólem serca, ale konsekwentnie, przestępcę lub heretyka, a mianowicie wzgląd społeczny. Tomasz z Akwinu prezentuje swoje stanowisko na temat traktowania heretyków w sposób następujący:

> Sługa Boży winien być uprzejmy, z łagodnością strofujący tych, co prawdzie się sprzeciwiają, w nadziei, że kiedyś da im Bóg pokutę do poznania prawdy [...]. Jeśli nie będzie się tolerowało heretyków, ale śmiercią karało, odbierze się im możność pokuty [...]. Na heretyków trzeba patrzeć z dwóch stron: pierwsze, ze strony ich samych; drugie, ze strony Kościoła. Ze strony heretyków: popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali karą ekskomuniki wykluczeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata karą śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która daje życie dla duszy, niż fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. Skoro więc władcy świeccy od razu karzą fałszerzy pieniędzy i innych złoczyńców karą śmierci, tym bardziej heretyków można od razu, skoro tylko udowodni się im winę herezji, nie tylko ukarać klątwą, ale także sprawiedliwie uśmiercić. Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błądzących; stosownie do nauki Apostoła, nie potępia ich od razu, lecz dopiero po pierwszym i drugim napomnieniu, po tym zaś, skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, a mając na uwadze zbawienie innych, Kościół karą klątwy wyklucza go ze swojego łona i następnie zostawia sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci. Mówi przecież Hieronim: Trzeba odciąć zgangrenowane członki i usunąć z trzody parszywą owcę, aby nie zaraziło się całe ciało, nie zginęła cała trzoda (*Suma teologiczna* II–II, 11, 3–4).

Wspomniany już Stanisław ze Skarbimierza, który przygotował *Consilia* dla procesu Henryka Czecha, powołuje się na cytowane słowa św. Tomasza i z pełnym przekonaniem je akceptuje, stwierdzając, że grzech należy potraktować łagodnie, jeżeli nie wiąże się ze zgorszeniem innych ludzi, ale gdy taki grzech zagraża zbawieniu i dobru wielu, jeśli stanowi niebezpieczeństwo dla wiary, jeśli wreszcie powoduje rozłam w państwie i niszczy pokój społeczny (wyraźna aluzja do husytyzmu), to wówczas należy zastosować ostre środki, wykluczając sprawcę tego zła ze społeczeństwa (por. S. Wielgus, *„Consilia" de Stanislas de Scarbimiria...*, s. 168–169).

W świetle powyższych rozważań widać, że inkwizycja jest fenomenem bardzo złożonym i trudnym do jednoznacznej oceny, choć niezależnie od najrozmaitszych uwarunkowań, które ją wywołały i które jej towarzyszyły, stanowi plamę na historii chrześcijaństwa, winnego kierować się zawsze ponadczasowym, obowiązującym w każdej epoce i każdego człowieka wierzącego w Chrystusa przykazaniem miłości, zawsze i w każdych okolicznościach przebaczającej. W żadnym jednak wypadku inkwizycja nie może być argumentem służącym

do degradowania średniowiecza przez współczesnego człowieka żyjącego przecież w epoce, która ma na sumieniu miliony razy większe zbrodnie.

Faktem jest, że średniowiecze to czas głodu i nędzy. Literatura tego okresu obsesyjnie marzy o jedzeniu i piciu. Ten motyw znajdujemy w każdej baśni, w legendach, żywotach świętych itp. Nawet kości ludzi średniowiecza mówią o tym, że ludzie ci byli wątli, słabi i chorowici. Średniowiecze to czas nieurodzajów, zdarzających się co 3–4 lata, czas strasznych chorób, takich jak, gruźlica, trąd, gangreny, wrzody, guzy, egzemy, róża, jaglica i inne; czas kalectw, chorób nerwowych, a wreszcie zaraz dziesiątkujących Europę. Złe odżywianie, nieporadność medycyny i wielka umieralność niemowląt sprawiały, że przeciętna życia ludzkiego wynosiła wówczas 30 lat. Czterdziestoletniego człowieka dokumenty określają — „w podeszłym wieku", a pięćdziesięcioletniego — „w wieku sędziwym".

Kobieta zepchnięta jest na plan dalszy, szczególnie jednak dziecko. Dziecko w średniowieczu jakby nie istniało. Nie widać go wyraźnie ani w literaturze, ani w ikonografii z tego czasu. Dodajmy do tego ustawiczne wojny, napady, grabieże, morderstwa dokonywane przez różnych — obcych i rodzimych zbójców, od których roiły się lasy i drogi europejskie, a będziemy mieli pełny obraz tej epoki. Nic więc dziwnego, że człowiek średniowiecza, jak żaden inny, marzy o śmierci i o niebie. Życie doczesne było bowiem dla niego najczęściej prawdziwą drogą po cierniach. Nic dziwnego, że literatura średniowieczna tak wiele mówi o śmierci, eschatologii i znikomości ludzkiego ciała, o które nie warto zbytnio zabiegać, skoro jest takie nietrwałe i przemieni się wkrótce w odrażającą zgniliznę. Najlepiej, choć w szokujący sposób, ten stosunek do doczesności i ludzkiego ciała wyraża makabryczna poezja tej epoki. Filip Aries w swojej książce *Człowiek i śmierć* cytuje wśród wielu innych przykładów, fragment poezji Pierre'a de Nesson, przedstawiający w ponurych barwach kres ludzkiego ciała:

Leży w tym brudzie, otoczony
zgnilizną, kałem z każdej strony,
w smrodzie, plwocinach, nieczystości.
Miejże na wszystko to baczenie...
Spójrz, jak z wewnętrznych dróg, kanałów,
Mazie cuchnące się pomału
Na zewnątrz ciała wydostają (op. cit., s. 126)

J. Huizinga natomiast w swojej *Jesieni średniowiecza* cytuje słowa Odona z Cluny (XI w.), który medytując nad znikomością i zewnętrznością piękna ludzkiego ciała stwierdza:

> Piękno ciała tkwi wyłącznie w skórze. Gdyby bowiem ludzie mogli zobaczyć, co się znajduje pod skórą, gdyby tak mogli ujrzeć wnętrze, jak to się opowiada o pewnym ostrowidzu z Boecji, zmierziłoby ich spoglądanie na kobiety. Ich powab składa się z flegmy i krwi, z wilgoci i żółci. Gdyby ktokolwiek zastanowił się, co ukrywa się w dziurkach od nosa, w gardle i w brzuchu, doszedłby do wniosku, że są tam tylko nieczystości. A jeżeli nie możemy nawet czubkiem palca dotknąć flegmy czy kału, jak przeto możemy pragnąć obejmować worek łajna (s. 171).

Myśl o śmierci i pogarda wobec doczesnego, tak bardzo nietrwałego i godnego politowania świata jest stałym refrenem wielu traktatów średniowiecznych, zwłaszcza ascetycznych, ale często także :filozoficznych, skoro wielu myślicieli traktuje wówczas filozofię jako *ars moriendi* (sztukę umierania), wychodząc z założenia, że myśl o śmierci najlepiej uczy właściwego życia. Przykładem tego typu traktatów ascetycznych może być dzieło *De contemptu mundi* (*O wzgardzeniu światem*) Innocentego IlI, o którym Huizinga powiada, że był najszczęśliwszym z polityków na Stolicy Piotrowej, uwikłanym z konieczności w całe morze doczesnych spraw, co nie przeszkodziło mu widzieć je i oceniać w skrajnie pesymistyczny sposób: „Któż kiedykolwiek chociażby jeden cały dzień spędził przyjemnie [...], by nie zraniło go przy tym spojrzenie, dźwięk albo jakiś cios?", pyta Innocenty. A zastanawiając się nad losem kobiety–matki, powiada: „Poczyna kobieta w nieczystości i smrodzie, rodzi w smutku i bólu, karmi z udręką i trudem, strzeże z obawą i strachem" (za: Huizinga, *Jesień...*, s. 172).

Pesymizm wielu autorów średniowiecznych w ocenie życia doczesnego, niechęć do ludzkiej miłości i przekonanie o znikomości ciała ludzkiego nie były jednak tak dominujące w mentalności ludzi tej epoki, jak to próbują w nas wmówić różni krytycy. Średniowiecze to czasy skrajności. Żyją wówczas asceci praktykujący tzw. dziką ascezę, biczownicy, pokutnicy, pustelnicy, ale także weseli, aż ponad miarę, goliardzi, trubadurzy sławiący ziemską miłość i rozpowszechniający poezję miłosną. To wtedy, jak przedstawiła to w swoim interesującym artykule H. Sawecka, działają tzw. trybunały miłosne i prowadzone są najróżniejsze gry miłosne. To przecież średniowiecze wytwarza szereg

nieśmiertelnych historii miłosnych, z opowieścią o Tristanie i Izoldzie na czele. To wtedy, obok poezji makabrycznej, pojawia się piękna poezja miłosna, jak np. znany i czytany powszechnie przez inteligencję średniowieczną *Romans o róży Jana z Meun*. Tak więc w epoce tej splatają się śmierć z życiem, pesymizm z radością, heroiczne cnoty z nikczemną zbrodnią, szlachetność z podłością, najwyższej klasy osiągnięcia intelektualne z kompletną głupotą, ekstaza duchowa z uwielbieniem fizyczności, przepych z niewyobrażalnym ubóstwem, wysublimowana pobożność ze sprośnymi obyczajami i bluźnierstwem, wstręt do ciała z przekonaniem o jego godności, skoro jest „mikrokosmosem" i skoro zmartwychwstanie, programowe niechlujstwo i brud ascetów z wyjątkowo wielką troską o higienę ciała (większą nieporównanie niż w czasie renesansu), wielka cześć dla duchownych z żywiołową nienawiścią skierowaną przeciw nim.

Święci średniowieczni, jak stwierdza Le Goff w swym dziele *Kultura średniowiecznej Europy*, mają nie tylko siedem darów duszy (przyjaźń, mądrość, zgoda, honor, potęga, bezpieczeństwo i radość), lecz także siedem darów ciała (uroda, zręczność, siła, swoboda, zdrowie, odczuwanie rozkoszy, długowieczność).

Czy owe skrajności są właściwe tylko dla epoki średniowiecza? Należy w to wątpić. Dostrzec je można bardzo łatwo w każdej innej epoce, łącznie z naszą.

Prawdą jest, że w średniowieczu Kościół miał wielki wpływ na społeczne i polityczne życie narodów europejskich. Zadecydowały o tym różne czynniki ideowe, jak np. koncepcja zwierzchnictwa władzy duchowej nad świecką, ale także ten prozaiczny fakt, że tylko Kościół był wówczas dobrze zorganizowaną instytucją i jako taki jedynie on mógł stabilizować życie społeczne i mógł pomagać w rządzeniu państwami, dysponując zastępami stosunkowo karnych i najlepiej w tej epoce wykształconych ludzi. To wszystko sprawiało, że w wielu dziedzinach życia średniowiecznej Europy Kościół był wprost zmuszony do przejmowania tych funkcji, które *par excellence* są domeną nowożytnego państwa Zajmował się więc dyplomacją. Organizował szkoły i uniwersytety. Potrafił zachować, rozwinąć i przekazać społeczeństwom europejskim skarby kultury i nauki antycznej. Nauczał ludzi nie tylko wiary i moralności chrześcijańskiej, lecz także różnych rzemiosł, uprawy roli, hodowli bydła, sadownictwa, budowy domów, dróg, mostów, młynów itd., itd. W tych trudnych czasach zajmował miejsce państwa także jako organizator miłosierdzia i opieki zdrowotnej. Miał swoje listy biedaków, którym regularnie udzielał pomocy. Budował i utrzymywał szpitale, sierocińce, domy starców i hospicja dla podróżnych.

Łagodził, jak mógł, obyczaje, zakazując pod karą ekskomuniki pojedynków, prowadzenia wojen w pewnych okresach roku kościelnego, napadania przez szlachtę na ludzi niższych stanów z bronią w ręku, tratowania pól chłopskich podczas polowań itp. Jedynie Kościół wybija się na tle tych wieków jako ostoja, zarówno materialna, jak i duchowa ludzkości. To Kościół opiekuje się różnego rodzaju potrzebującymi, wyzwala niewolników, wykupuje jeńców wojennych. Jedynie on przejmuje się biednymi, chorymi, sierotami i starcami. Kościół średniowieczny nawet na moment nie zapomina o tym, że jego królestwo nie jest z tego świata, ale sytuacja zmusza go do tego, żeby zajął się także doczesnością. Pamięta o tym, że Chrystusa należy odnajdywać w głodnych, spragnionych, uwięzionych, potrzebujących wsparcia i pomocy. W wiekach chaosu przejmuje niejako na siebie misję porządkowania i formowania świata. Będąc jedynym świadomym dziedzicem kultury rzymskiej, z konieczności staje się monopolistą nauki i sztuki. Dzięki Kościołowi przede wszystkim powstają w chrześcijańskiej, średniowiecznej Europie dzieła wielkie, które nie tylko równoważą, lecz znacznie przewyższają cienie średniowiecza, mówi się o nich nieustannie od kilku wieków. Powstają wspaniałe dzieła malarstwa, architektury i muzyki. Rozwijają się szkoły i uniwersytety, o których znaczeniu dla kultury europejskiej nie ma przecież sensu mówić, bo byłoby to banalne. Rozpowszechnia się odciążające ludzkie siły wynalazki, takie np. jak młyn wodny, udoskonalony pług, wiatrak, podkowę i chomąto — które rewolucjonizuje transport, bo zwierzę może teraz ciągnąć ciężary piersią, a nie szyją. Upowszechnia się trójpolówkę, zastosowanie młynów wodnych do folusznictwa, urządzeń browarskich, kamieni szlifierskich, młotów do zgniatania kory dębowej. Rozpowszechnia się używanie taczek, kołowrotka i pięciu ogniw kinematycznych, tzn. śruby, koła, zapadki, koła zębatego, bloku oraz korby. Rozwija się produkcja szkła i papieru. Wprowadzenie weksla rewolucjonizuje finanse. Wprowadzenie cyfr wynalezionych przez Hindusów (Aryabhata, Brahmagupta, Bhaskara), a przejętych przez Europę od Arabów (stąd nazwa cyfry arabskie), szczególnie zaś zera — rewolucjonizuje matematykę.

Stawiany jest zarzut, że średniowiecze, a ściślej średniowieczny Kościół niszczył nauki przyrodnicze, że to już św. Augustyn mówi o nauce jako próżnej ciekawości odrywającej umysł od prawdziwych jego zadań, które polegają nie na liczeniu gwiazd i szukaniu ukrytych praw natury, lecz na poznaniu i miłości Boga; że to mnisi chrześcijańscy zamordowali znaną filozofkę alek-

sandryjską Hypatię; że to Justynian, wychodząc z założeń chrześcijańskich, zamknął w r. 529 Akademię Platońską w Atenach po tysiącu lat jej istnienia.

Ale nie dodaje się, że nauka, o której w ten sposób mówi św. Augustyn, to astrologia, która w swoich założeniach jest nie do przyjęcia zarówno przez wiarę chrześcijańską, jak i prawdziwą naukę; nie wspomina się tego, co myśliciel ten pisał w swoim bardzo ważnym traktacie *De doctrina christiana* na temat ogromnej użyteczności nauk świeckich (wiedzy naturalnej, matematyki, muzyki, dialektyki, retoryki i innych), które porównał do bogactw, jakie Żydzi zabrali Egipcjanom, by zrobić z nich lepszy użytek (por. S. Wielgus, *Badania*, s. 270).

Nie mówi się, że Akademia Ateńska, mimo prawdziwej czci dla nauki helleńskiej, w czasach Justyniana była na wskroś przesiąknięta magią i okultyzmem, które miały wybitnie destrukcyjny wpływ na rozwój nauki, a zamknięcie jej nastąpiło na skutek tego, że cesarz przestał płacić pensje pracownikom tej szkoły. Zapomina się, że zdarzenie z Hypatią miało mniej więcej tyle wspólnego z jej wiedzą naukową, co wygnanie Einsteina z Niemiec z teorią względności. Powtarza się od wieków ustaloną opinię, że średniowieczna nauka nie była wolna, że ograniczała się w zasadzie do teologii i do skrępowanej przez teologię filozofii, pozostającej pod ustawiczną presją dogmatów chrześcijańskich, czego wyrazem ma być znana dewiza przypisywana Piotrowi Damiani — *philosophia ancilla theologia* (filozofia służebnicą teologii).

Odpowiadając na tak sformułowany zarzut, należy raz jeszcze cierpliwie wyjaśnić, że w olbrzymiej liczbie dzieł średniowiecznych (napisanych prawie bez wyjątku przez duchownych) z zakresu logiki, przyrody, astronomii, medycyny, matematyki, prawa i wielu innych nie znajdzie się nie tylko jakichkolwiek treści teologicznych, ale nawet jednej wzmianki o Bogu (Roger Bacon skarży się nawet, że „wszystko w prawie cywilnym ma charakter świecki", za: J. Le Goff, *Inteligencja*, s. 135). Co więcej, wiele dzieł średniowiecznych *stricte* teologicznych, jak np. pewne komentarze biblijne, jest po prostu prawdziwymi encyklopediami, zawierającymi usystematyzowane i bardzo obszerne wiadomości z dosłownie wszystkich dziedzin ówczesnej nauki. Za przykład mogą posłużyć komentarze do *Genesis* Henryka z Hesji (Langenstein) oraz Stanisława z Zawady (por. S. Wielgus, *Średniowieczna...*, s. 114 i n.). Należy także zwrócić uwagę na fakt, że to nie średniowieczny Piotr Damiani, lecz starożytni uczeni — Filon z Aleksandrii i Klemens Aleksandryjski pierwsi zastosowali i rozpowszechnili zasadę: *philosophia ancilla theologia*.

Czy istotnie nauka średniowieczna pozbawiona była wolności? Źródła z zakresu filozofii średniowiecznej niedwuznacznie wskazują na to, że uczeni tego czasu traktowali prawdziwe problemy filozoficzne w sposób obiektywny, niezależny i według naukowych (jak na owe czasy) metod. Nie można zapominać o tym, że myślenie ludzi średniowiecza i prowadzenie badań było z zasady całkowicie wolne, bardziej wolne niż myślenie i twórczość wielu uczonych XX w., skutych wymaganiami różnych ideologii i partii, nie mogących sobie pozwolić na wyrażenie własnych poglądów z obawy, że będą posądzeni o swoistą herezję, co może mieć dotkliwe skutki praktyczne.

Zakrawało wprost na surrealistyczny żart, gdy ideologowie komunizmu, którzy przez dziesięciolecia dławili wolność uczonych za pomocą cenzury, policji, rewizji, zakazów poruszania się w kraju i wyjazdów zagranicznych, a nawet więzienia, gdy ci ideologowie rozdzierali szaty (a niektórzy z nich nadal to czynią) nad „skrępowaną" przez Kościół naukę średniowieczną.

Uczeni średniowieczni tymczasem byli nieporównanie wolniejsi niż wielu uczonych współczesnych. Przekraczali granice, kiedy chcieli i bez żadnych paszportów. Wędrowali po całej Europie, aby słuchać wykładów i dyskutować we wspólnym dla całej ówczesnej inteligencji języku. Mimo nieporównanie trudniejszych możliwości komunikowania, wymieniali szybko swoje dzieła, naukowe poglądy i idee. Świadczą o tym ich biblioteki, zachowane jeszcze w różnych miastach europejskich. To przecież średniowieczny papież Innocenty III na pytanie, czy jakiś wierzący, który na podstawie lepszego rozeznania rzeczy nie chce się zgodzić z rozkazem przełożonego, winien być za to ukarany, odpowiedział: „Wszystko, co nie dzieje się z przekonania, jest grzechem; i to, co przeciwko sumieniu się dzieje, zasługuje na piekło. Nie wolno przeciw Bogu słuchać sędziego, lecz raczej trzeba się w takim razie poddać ekskomunice niż ustąpić" (*Corpus iuris canonici* II 286). Powyższa wypowiedź jest wyraźnym usankcjonowaniem subiektywnego sumienia, za którego głosem człowiek ma obowiązek iść. Jeżeli mimo takich deklaracji władzy kościelnej, człowiek średniowieczny nie czynił zbyt wielkiego użytku ze swojej wolności, jeżeli przyjmował z góry pewne założenia teologiczne, to nie dlatego, że oddziaływał na niego przymus zewnętrzny, lecz dlatego, że podstawowe prawdy religijne uważał za rzecz tak oczywistą, jak fakt istnienia własnego bądź fakt istnienia otaczającego go świata.

Każda epoka ma swoje światopoglądy i w każdej z nich ludzie uwzględniali, świadomie lub nieświadomie, ideologiczne uwarunkowania swoich czasów.

Również współczesny filozof jest dzieckiem swojego wieku, uwzględniającym cały jego ideowy bagaż. Godny uwagi i ubolewania zarazem jest fakt, że to nie tylko w średniowieczu, lecz właśnie w późniejszych epokach (poczynając od renesansu) chlubiących się wolnością prześladowano uczonych za ich poglądy. To przecież w epoce renesansu spalono na stosie, jak już o tym była mowa, Serveta i Giordano Bruno, a Galileusza i Campanellę prześladowano w wieku XVII, szczycącym się słusznie racjonalizmem kartezjańskim, spinozjańskim itp.

Nazwisko Galileusza, wielokrotnie już wspominanego w tym opracowaniu, stało się przy tym swojego rodzaju symbolem „uciśnionej" przez Kościół nauki. Jak stwierdza Walter Brandmillller w swojej książce: *Galilei und Kirche oder Das Recht auf Irrtum* (1982), przez kilka ostatnich wieków rozpowszechnia się ciągle tezę o rzekomym konflikcie, jaki występuje między wolnością badań naukowych i w ogóle nauką, z jednej strony — a wiarą religijną i Kościołem katolickim, z drugiej strony. Przy czym Galileusz traktowany jest jako personifikacja wolności, postępu i nowoczesności, Kościół natomiast jako personifikacja skostniałego dogmatyzmu, skrępowanego myślenia i obskurantyzmu (s. 9).

Sprawa Galileusza wróciła niejako na scenę publiczną w ostatnich latach w związku z jego rehabilitacją, dokonaną przez Ojca św. Jana Pawia II w dniu 30 października 1992 r. Można stwierdzić z całym przekonaniem, że sprawa Galileusza nigdy nie upoważniała do wygłaszania tezy, którą przytacza W. Brandmiiller. Nigdy nie było, i nie ma teraz, sprzeczności między nauką a religią chrześcijańską. Nikomu nie udało się takiej sprzeczności wykazać. Jeśli istniały konflikty między nauką a religią, to zawsze następowały one wskutek tego, że któraś z nich w nieuprawniony sposób wkraczała na obszar drugiej. Biblia jest dla chrześcijan autorytetem jedynie w sprawach wiary religijnej i moralności, nie zaś w sprawach zoologii, astronomii, matematyki czy medycyny. Jeśli ktoś zwalczał naukowe poglądy Galileusza odwołując się do wiedzy astronomicznej zawartej w Biblii, to czynił to w sposób nieuprawniony i dlatego Jan Paweł II rehabilitował Galileusza. Papież stwierdził, że Galileusz wyprzedził swoją epokę i niejako wyznaczył kierunek rozwoju biblistyki. Sam był człowiekiem głęboko wierzącym, a do Benedetto Castellego napisał znamienne słowa: „Choć Pismo św. nie może się mylić — może się mylić i to na wiele sposobów ten, kto je interpretuje". Nie bądźmy jednak zbyt surowi dla tych, którzy nie mogli zrozumieć Galileusza. Po prostu byli ludźmi swojej epoki. Historyk doskonale to rozumie. Nawiasem mówiąc ludzie oświeceni z XVII w., jak np. kardynał Bellarmin i papież

Urban VIII, nie mieli żadnych uprzedzeń do teorii kopernikańskiej. Owszem, popierali badania naukowe. Kościół zwracał się z prośbą do Galileusza, by ten trzymał się postawy naukowej i nie przekształcał hipotez naukowych w dogmaty religijne. Tak naprawdę, to Kościół w czasach Bellarmina i Galileusza, mając świadomość, że najgorszym zagrożeniem zarówno dla chrześcijaństwa, jak i samego człowieka jest idealizm, który dla wymyślonych przez siebie fikcji poświęca konkretną ludzką jednostkę, ten Kościół bronił przede wszystkim arystotelizmu jako najbardziej racjonalnego i realistycznego ujęcia rzeczywistości. Trzeba mocno podkreślić, że rodząca się wiedza galileuszowska nie miała w swoim wyraźnym programie wojny z dogmatami wiary i z doktryną katolicką, lecz cały impet swojej niechęci kierowała na arystotelizm, czerpiąc swoje uzasadnienie ze starożytnej mitologii hermetycznej i okultystycznej oraz z magii i alchemii odrodzeniowej. To, że mimo takiej genezy nauka Galileusza przyniosła rozwój dyscyplin matematyczno–przyrodniczych, bierze się z odrzucenia przez niego arystotelesowskiej fizyki jakościowej, która, jak była już o tym mowa, stanowiła fałszywy trop w nauce. Wracając do genezy konfliktu: Galileusz — Kościół, należy stwierdzić, że groźba nieuprawnionego wkraczania religii katolickiej w sferę nauki już od dawna nie istnieje. Dobrze by było, gdyby także poszczególne nauki nie próbowały zastępować religii i wyciągać wniosków, do których nie są uprawnione, zastępować religii przedmiotem, jakim się zajmują, ani też metodami badawczymi, którymi się posługują. Takie metodologiczne błędy popełniane były przez wielu uczonych z całkiem świeżych czasów. Rzeczywistość, w jakiej żyjemy, jest tak bogata, że dla ogarnięcia jej i zrozumienia nie wystarcza pozytywistyczny model nauki, odpowiadającej na pytanie „Jak jest?", lecz konieczny wydaje się powrót do starych antycznych, naukotwórczych pytań — „Dlaczego?" i „Po co?". Należy chyba zadawać w dzisiejszych badaniach naukowych te właśnie pytania, aby zamiast dobra nie przyniosły one współczesnemu człowiekowi zagłady. Nie istnieje światopogląd naukowy *sensu stricto*. To była jedna z wielu fikcji marksistowskich. Każdy człowiek czerpie odpowiedź na podstawowe, dręczące go egzystencjalne pytania z wielu źródeł, na pewno nie z samej tylko nauki. W bardzo wielu przypadkach także z religii, której dziś potrzebuje tak samo jak w średniowieczu. I nie chodzi tu tylko o ludzi niewykształconych. W jednym z numerów „Spraw Nauki" zamieszczono interesującą anegdotę, której autorem miał być E. von Bruecke. Jego zdaniem, „teologia to taka dama, bez której współczesny biolog nie może żyć, ale z którą wstydzi się publicznie

pokazać". Średniowieczny uczony był roztropniejszy i szczerszy, po prostu się jej nie wstydził (por. S. Wielgus, *Sama nauka nie wystarcza*, s. 13–14).

Wydaje się, że właściwym zakończeniem dla rozważań na temat — jakie naprawdę było średniowiecze? — będą słowa L. Genicota, który rekapituluje ciągnące się od lat polemiki w sposób następujący:

> Okresy historyczne następują jeden po drugim, lecz nie unicestwiają się. Każdy z nich dziedziczy coś po tych, co go poprzedziły, a żaden nie burzy wszystkich osiągnięć poprzedników. Czasy nowożytne zajęły miejsce średniowiecza, lecz nie zepchnęły go w nicość. Między tymi epokami nie było przerwy w łączności. Można raczej mówić o zmianie perspektywy, o odwróceniu skali wartości, same jednak składniki niewiele się zmieniają. Te same są mniej więcej granice polityczne, języki narodowe, te same absolutyzmy władców tu i ówdzie mniej lub więcej złagodzone — wskutek oporu poddanych. Nie zmienia się gospodarka, handel. Te same rodzaje literackie, ta sama technika malarstwa olejnego, uniwersytety, kierownicza rola papiestwa, pomocnicza zakonów, chrystianizm. Dzieła, sztuka, pojęcia, idee, społeczności — wykute i stworzone w średniowieczu, przetrwały do dziś i nic nie zapowiada ich zmierzchu (L. Genicot, *Powstaje nowy świat*, Warszawa 1964, s. 259).

Bibliografia

Alcala A. y otros, *lnquisición espaiiola y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre lnquisición*, New York 1983, Barcelona 1984.

Aries Pb., *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992.

Bennassar B., *L'Inquisition espagnole. XV^e^ — XIX^e^ siècle*, Paris 1979.

Biały L., *Dzieje inkwizycji hiszpańskiej*, Warszawa 1989.

Birkenmajer A, *Der Streit des Alonso von C,arlagena mit Leonardo Bruni Aretino*, „Beitrtige zur Geschichte der Philosophie", 20(1922), s. 129–210. Przedruk: „Studia Copemlcana", 1(1970), s. 405–486.

Brandmüller W., *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum*, Regensburg 1982.

Caro Baroja J., *The World of the Witches*, Chicago 1975.

Chaunu P., *Czas reform*, Warszawa 1989.

Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960.

Dawson Ch., *Religia i kultura*, Warszawa 1958.

— *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958.
— *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966.
Franceschini E., *Leonardo Bruni e il „Vetus Interpres" dell Etica a Nicomaco*, [w:] *Medioevo e Rinascimento — Studi in onore di B. Nardi*, I, Firenze 1955, s. 297–319.
Genicot L., *Powstaje nowy świat*, Warszawa 1964.
Grabmann M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz 1957.
— *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926 (I), 1936 (II), 1956 (III).
Henningsen G., *The witches' advocate: Basque witchcraft and the Spanish inquisition, 1609–1614*, University of Nevada Reno (Nevada) 1980. Tłum. hiszpańskie: *El abogado de las brujes. Brujeria vasca e lnquisición*, Madrid 1983. Tłum. włoskie: *L'avvocato delle streghe* (Garzantl Editore).
Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992.
Katolicyzm wczesnośredniowieczny, pod. redakcją J. Kellera, Warszawa 1973.
Knowles M. D., Obolensky D., *Historia Kościoła 600–1500*, t. 2, Warszawa 1988.
Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.
Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.
— *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986.
T. Lucretius Caro, *O naturze rzeczy*, Warszawa 1994.
Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974.
O inkwizycji inaczej, „Znaki Czasu" 18(1990), s. 315–318.
Putek J., *Mroki średniowiecza*, Kraków 1966.
Romeo G., *lnquisitori, esorcisti e streghe nell'ltalia della Controriforma*, Firenze 1990 (Sansoni Editore).
Sawecka H., *Legenda i prawda o trybunałach miłosnych w średniowieczu*, „Acta Mediaevalia" 3(1978), s.157–166.
Socci A., *Giordano i Galileusz od słabej strony*, „Il Sabato" (18 I 1992). Tłum. „Rycerz Niepokalanej", nr 7–8 (1993), s. 203–205.
Southern R. W., *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970.
Sójka–Zielińska K., *Historia prawa*, wyd. IV, Warszawa 1993.
Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983.
— *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. 1–6, Warszawa 1974–1983.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa1983.
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15 (*Wiara i nadzieja*), Londyn„Veritas" 1966, tłum. P. Bełch.

Wielgus S., *Edycja kwestii: Utrum omnis asserlio alicui veritati catholicae repugnans, haeretica sit censenda z Quaestiones super Matthaeum Mikołaja z Dinkelsbühl, zawierającej jego pogląd w sprawie Satyry Jana Falkenberga*, „Acta Mediaevalia" 4(1983), s. 5–58.

— *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.

— *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce*, Lublin 1990.

— *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska*, Lublin 1992.

— *„Consilia" de Stanislas de Scarbimiria contre l'astrologue Henri Bohemus*, „Studia Mediewistyczne" 25,1(1988), s. 145–172.

— *Les sciences au service de l'exégèse biblique du moyen âge*, „Studia Mediewistyczne" 26,2(1990), s. 45–53.

— *Sama nauka nie wystarcza (wywiad)*, „Sprawy Nauki" 5(1993), s. 13–15.

Wipszycka E., *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994

Wiśniowski E., *Czarownic procesy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 762–763.

Yates F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradilion*, London Routledge Chicago Univ. of Chicago P. 1978.

— *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London Routledge and Kegan Paul 1979.

— *Lull and Bruno: collected essays*, London–Boston: Routledge and Kegan Paul 1982.

— *Collected essays*, London Routledge and Kegan Paul 1982 (vol.1), 1983 (vol. 2).

— *Renaissance and reform: the Italian contribution*, London–Boston: Routledge and Kegan Paul 1983.

— *Ideas and ideals in the North European renaissance*, London–Boston: Routledge and Kegan Paul 1984.

MIKOŁAJ KRASNODĘBSKI

SEBASTIAN PETRYCY Z PILZNA — FILOZOF, TŁUMACZ, LEKARZ, POETA. WSPOMNIENIE W 400. ROCZNICĘ ŚMIERCI[1]

1. Sebastian Petrycy: życie i kierunki rozwoju

Sebastian Petrycy urodził się w roku 1554 w Pilznie nad Wisłoką. Przy zapisie na Akademię Krakowską wniósł pełną opłatę czesnego, co najprawdopodobniej wiązało się z tym, że pochodził z rodziny zamożnych mieszczan. Uboga młodzież wstępująca w mury krakowskiej uczelni otrzymywała ulgę, pokrywając tylko część opłat. Po roku studiów, w 1574 zostaje bakałarzem. Jest to pierwszy stopień akademicki, odpowiadający obecnemu licencjatowi (w uczelniach świeckich. W uczelniach duchowych licencjat przyznaje się po stopniu magistra, a przed doktoratem). Otrzymanie tego stopnia po roku nauki świadczy o tym, że student przed wstąpieniem na uczelnię, miał już wysoki poziom wiedzy z zakresu siedmiu nauk wyzwolonych (*artes liberales*), czyli *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka). Szkoła w Pilznie musiała więc być na wysokim poziomie. W Akademii Krakowskiej studiuje pod kierunkiem Marcina z Biecza, Anzelma z Bodzęcina, Marcina Wierzbowskiego — przedstawicieli krakowskiego arystotelizmu. W roku 1581 przerywa studia, udając się do Olkusza, gdzie podejmuje pracę nauczyciela w szkole parafialnej. Tu nawiązuje przyjaźń ze swoim uczniem Tomaszem Swinarskim, późniejszym rektorem szkoły w Olkuszu, a następnie rektorem Akademii Krakowskiej. Jeszcze w tym samym roku wraca na studia

[1] Przedruk: „WPIS", nr 1(183), 23 stycznia — 26 lutego 2026, s. 79–82. Tekst opublikowany w pełnej wersji.

na Wydziale *Artium* (sztuk), gdzie dwa lata później (1583) otrzymuje stopień magistra (z pierwszą lokatą) z rąk rektora neostoika Jakuba Górskiego. Proces kształcenia Sebastiana Petrycego w Krakowie trwa około 10 lat.

W nowym roku akademickim (1584) podejmuje pracę wykładowcy literatury starożytnej, retoryki, poetyki, filozofii, logiki, polityki i astronomii (Wydział Sztuk Wyzwolonych). Wykłada studentom Arystotelesa, Cycerona, Wergiliusza, Alberta Wielkiego (nauczyciela św. Tomasza z Akwinu). Podczas zajęć posługuje się „tablicami pruskimi" E. Rheinolda, opracowanymi na podstawie obliczeń Mikołaja Kopernika. W latach 1588–1589 wykłada retorykę w szkole przygotowawczej (późniejsze Gimnazjum Władysława Nowodworskiego w Krakowie). Pracę dydaktyczną przerywa wyjazd do Padwy, gdzie Pilzeńczyk studiuje medycynę. Studia medyczne w Padwie — ważnym ośrodku akademickim polskiej elity I Rzeczpospolitej — pozwoli Petrycemu zapoznać się z metodą empiryczno–indukcyjną, związaną z nowym paradygmatem uprawiania nauki, wypracowaną przez jego rówieśnika Franciszka Bacona. Studia zostają zwieńczone doktoratem z medycyny (1590 lub 1591).

Po powrocie do Krakowa, nie zostaje zatrudniony na Wydziale Medycznym, gdzie stara się o posadę nauczyciela akademickiego. Podejmuje wykłady na Wydziale Sztuk. Odbywa się dysputa akademicka na podstawie doktoratu Petrycego pt. *De natura, causis, symptomatis morbis Gallici eiusque curatione* [*O naturze, przyczynach, objawach i leczeniu kiły*]. Pomimo, że praca została przyjęta przez krakowskie środowisko medyczne, to na skutek niechęci Wydziału Lekarskiego Akademii Krakowskiej Pilzeńczyk nie znajduje na wydziale zatrudnienia. Rozgoryczony niepowodzeniem wyjeżdża do Lwowa, gdzie podejmuje prywatną praktykę lekarską. Tu przedwcześnie traci żonę i córkę (jeden z jego synów zaginie podczas Dymitriady, drugi po latach zostanie lekarzem i profesorem Wydziału Lekarskiego Akademii). Około roku 1600 wraca do ówczesnej stolicy, obejmując stanowisko osobistego lekarza biskupa krakowskiego kardynała Bernarda Maciejowskiego. Rok później wydaje *Ekonomię* Arystotelesa. Mecenasem tego wydania jest kasztelan krakowski Mikołaj Oleśnicki. W roku 1603 udaje się z kard. Maciejowskim do Rzymu. Podróż odbywa się przez Niemcy i Francję. Podczas niej Petrycy ciężko zachoruje i zakończy ją w Lotaryndze. Choroba nie pozwala mu dopilnować wydania jego *Polityki* Arystotelesa, opublikowanej przez oficynę z Krakowa. Sam tłumacz wskazuje na usterki swojej pracy w przedmowie do dzieła.

W roku 1606, jako lekarz wojewody Jerzego Mniszka bierze udział w ślubie Maryny Mniszkówny i Dymitra I Samozwańca. Po zamordowaniu Dymitra, zostaje uwięziony w moskiewskim więzieniu (przebywa w nim do 1607 r.), w którym przekłada pieśni Horacego, wydane następnie po powrocie do kraju w Krakowie pt. *Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego tęskliwie w lirycznych pieśniach zawarty*. W roku 1608 podejmuje wykłady jako profesor na Wydziale Lekarskim. Jak oceniają to znawcy Petrycego, popada on w konflikt o podłożu dydaktycznym z prof. Grzegorzem Skropkowicem (1613) i prof. Walentym Fontaną (1615). Rok później rezygnuje z pracy na tym wydziale, zachowując prawa i przywileje akademickie.

Ostatnie dziesięć lat życia poświęca praktyce lekarskiej w Krakowie. Funduje stypendia akademickie dla ubogiej młodzieży z Pilzna. Dokonuje zapisów na rzecz wspólnoty akademickiej swojej Alma Mater. Jeszcze za życia zleca wykonanie swojego nagrobku w kościele franciszkanów w Krakowie, który można oglądać do dziś.

2. Renesans, Akademia Krakowska i Arystoteles

Władysław Tatarkiewicz na początku XX wieku, studiując w Uniwersytecie w Marburgu u znanych neokantystów Hermanna Cohena i Paula Natorpa, spotyka się z sugestią napisania doktoratu właśnie z Arystotelesa. Jak większość uczonych niemieckich epoki, twórcy szkoły marburskiej uważali, że Polacy mają inklinacje do Arystotelesa, co patrząc na polską filozofię nie jest opinią bezpodstawną (sugestia ta mogła być uwarunkowana także przekonaniem — czego nie przesądzam — obecnym w teologii i filozofii protestanckiej/luterańskiej, że Arystoteles jest filozofem, którego definitywnie należy odrzucić, z powodu jego intelektualizmu, zaś jego wpływom ulegać mogą wyłącznie myśliciele katoliccy i „scholastyczni" jako „mniej" wykształceni, a zatem Polacy).

Filozofia polska już od czasu wieków średnich obok augustynizmu (co było naturalne do XII wieku w Europie) chętnie sięga do filozofii Stagiryty. Szczególnie filozofia praktyczna Arystotelesa (etyka, polityka) cieszyła się w I Rzeczpospolitej dużym zainteresowaniem. Oczywiście ów arystotelizm nie był czystą filozofią twórcy Likejonu. Studiowano go w duchu różnych naleciałości: neoplatońskich, stoickich, awerroistycznych, albertyńskich, tomistycznych,

szkotystycznych, a w renesansie uprawiano tzw. arystotelizm chrześcijański, stanowiący kompilacje różnych nurtów i szkół w duchu chrześcijańskim. Przodowali w tym hiszpańscy Jezuici na czele z Piotrem Fonsecą SJ i Franciszkiem Suarezem SJ, których filozofię przebadał ks. Kazimierz Gryżenia.

Arystotelizm Sebastiana Petrycego był arystotelizmem tej epoki. Widać to u samego Pilzeńczyka i jego profesorów z Krakowskiej Akademii. Czy taki zniekształcony arystotelizm nie ma/miał swojej wartości? Oczywiście, że tak. Kształtuje on świadomość naszych przodków co do tego, że człowiek jest jednością duchowo–cielesną (hylemorfizm), że może człowiek wypracować moralną doskonałość (aretologia), że etyka jest najważniejsza na gruncie działania człowieka, że polityka powinna być moralna, że polega na roztropnej trosce o dobro wspólne. Przypomnijmy, że takie stanowisko było często negowane. W renesansie przeciwne poglądy głosili: Marsyliusz z Padwy (ten jeszcze pod koniec średniowiecza) Mikołaj Machiavelli, Tomasz Morus, Tomasz Campanella. W polski gen kulturowy wpisze się myślenie i zdrowy rozsądek Arystotelesa. Sebastian Petrycy ma w tym swój udział.

3. Petrycego filozofia teoretyczna i praktyczna

Dokonaniem Sebastiana Petrycego, obok prac medycznych i literackich, jest przekład *Etyki [nikomachejskiej]*, *Polityki* i *Ekonomii* Arystotelesa na język polski. Tłumaczenie Petrycy opatrzy krótkimi komentarzami (*Przestrogi*) oraz znacznie obszerniejszymi rozprawkami, nie zawsze ściśle związanymi z tekstem właściwym Stagiryty (*Przydatki lub Dokładki*). *Ekonomia* ukazała się w roku 1601, *Polityka* — w 1605, *Etyka* — w 1618. Przekład ten był dziełem pionierskim, związanym z wypracowaniem polskiej terminologii filozoficznej. Wprawdzie tłumaczenie nie zostało dokonane z greckiego oryginału, ale łacińskich przekładów renesansowych (autorów włoskich). Jak pisze znawca Petrycego, Wiktor Wąsik:

> jako tłumacz i komentator należy on do grona najznakomitszych renesansowych arystotelików–popularyzatorów w Europie zachodniej, tak że można go stawić na równi z najwybitniejszymi spośród nich, jak Francuz Mikołaj z Oresme i Włoch Antoni Bruccioli. Tak wybitnych autorów w tej dziedzinie nie mają ani Anglicy, ani Niemcy,

ani Hiszpanie, nie mówić już o innych narodach europejskich. Lecz i to nie wyczerpuje jeszcze jego znaczenia w dziejach filozofii w Polsce [2].

Doprecyzowując stanowisko Wąsika należy dodać, że przekład *Polityki* Petrycego, oprócz powyższych poprzedziły tłumaczenia: dwa hiszpańskie (autora anonimowego z 1509, Abril z 1584), dwa włoskie (Brucioli — 1542, Segni — 1549) oraz angielskie (I.D., 1598) [3]. Nie podważając słuszności jego stanowiska, zastanawiam się, czy nie należałoby omówić wkładu w nowożytną recepcję Arystotelesa (i naturalnie Tomasza z Akwinu) jezuickiej filozofii hiszpańskiej?

Nie tylko Wąsik, ale także inni badacze podkreślają, że *Przydatki* stanowią oryginalny wkład Sebastiana Petrycego w filozofię. Petrycy nie jest już tylko komentatorem objaśniającym tekst Arystotelesa, ale samodzielnym myślicielem, wchodzącym w polemikę ze Stagirytą, proponującym własne rozwiązania, które wprawdzie są obarczone duchem renesansu (filozofia w tym okresie w przeciwieństwie do innych gałęzi kultury ma zasadniczo charakter odtwórczy i kompilacyjny), ale mimo to jest samodzielnym namysłem Pilzeńczyka. Petrycy proponuje oryginalne rozwiązania, „odkryte" następnie przez innych uczonych.

Zaproponowana przez Petrycego klasyfikacja nauk zmienia arystotelesowskie pierwszeństwo teorii przed praktyką. Uważa on, że praktyka, związana bezpośrednio z życiem człowieka, jest ważniejsza od teorii. Dystansuje się od metafizyki (filozofii bytu), chociaż nie popada w ten sposób w konflikt z filozofią tomistyczną, która jest metafizyczna. Akceptuje tomizm. Metafizyka Petrycego jest obecna w jego pismach, ale stanowi bardziej poszukiwania niż zwarty system. Można doszukiwać się w niej aporii dotyczących: monizmu, panteizmu, deizmu, obecnych później w filozofii oświecenia. Petrycy zgodnie z duchem renesansu (i wcześniej filozofii arabskiej i awerroizmu łacińskiego) próbuje znaleźć wspólną drogę dla arystotelizmu i platonizmu. Zresztą nie on pierwszy.

Na gruncie epistemologii (teorii poznania) opowiada się za realizmem umiarkowanym, podkreślając znaczenie poznania empirycznego, metody indukcji

---

[2] W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t.1, Warszawa 1958, s. 155.

[3] T. Sozański, *Language does matter! Translating the first general term of social theory, koinōnia in Aristotle's Politics*, [w:] tenże, *Społeczne i wspólne. Studium socjologiczno–filologiczne*, Kraków 2013, s. 222–228. Należy zaznaczy, że autor dokonuje zestawienia przekładów *Polityki* począwszy od Wilhelma z Moerbeke (przekład łaciński z XIII w., którym posługiwał się Akwinata). Przekład na język niemiecki powstanie dopiero dwieście lat po angielskim w 1798 roku.

i samoobserwacji, sensualizmu oraz zdrowego rozsądku. Swoimi poglądami wyprzedza filozofię Locke'a i Reida.

Antropologia filozoficzna (psychologia racjonalna) Petrycego przyjmuje arystotelesowski podział władz na wegetatywne, zmysłowe i umysłowe, ale proponuje nowe ujęcie: dualizm hierarchiczny duszy i ciała, będące echem jego platonizmu. Zajmuje się obserwacją zjawisk psychicznych i zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych (pamięć, wyobraźnia). Nie tylko można doszukiwać się w jego badaniach analogii do Kartezjusza, ale być może Petrycy jest prekursorem paralelizmu psychologicznego, odkrytego przez Gustawa Teodora Fechnera w XIX wieku? Godna uwagi wydaje się jego koncepcja władzy pożądawczej (woli i uczuć). Na tym polu w oryginalny sposób próbuje on wytłumaczyć relacje intelektu i woli człowieka.

Najwięcej miejsca Pilzeńczyk poświęca etyce jako królowej filozofii praktycznej. Omawia areteologię w duchu stoickim, arystotelesowskim i chrześcijańskim (właściwie katolickim), dając przewagę tej ostatniej. Podkreśla znaczenie cnót teologicznych: miłości, wiary i nadziei (jego rozumienie cnót ze względu na objętość niniejszego tekstu wymaga oddzielnego opracowania). Łączy etykę z filozofią wychowania, słusznie uznając, że konsekwencją etyki nie jest tylko polityka (Arystoteles), ale właśnie teoria i praktyka wychowania. W wieku XX będzie o tym pisał wybitny filozof i pedagog Jacek Woroniecki OP. W swojej filozofii wychowania wskazuje na znaczenie cnoty męstwa: „męstwu sława przystoi największa; ale na wojennych niebezpieczeństwach największa sława bywa, jak mężowie rycerscy zastawiają się za całość rzeczpospolitej".

Polityka (filozofia polityki) Sebastiana Petrycego wydaje się, że jest najcenniejsza w sensie poznawczym i historycznym. Wymaga zbadania, gdyż jej dotychczasowe analizy są sprzeczne. W. Wąsik (w podręczniku z roku 1958) ukazuje nam Petrycego jako krytyka wolności szlacheckiej. Uwyraźnia on stanowisko Petrycego, że „nierządem Polska stoi", diagnozującego przyczyny upadku Rzeczpospolitej w jej głównej wadzie: źle rozumianej wolności, która nie jest wolnością, lecz samowolą, a nawet „bydlęcą wolnością" oraz w braku sukcesji opartej na dziedziczności tronu, ale elekcji nowego władcy. Argumenty te nie są bez znaczenia. Z kolei prawnik i filozof Władysław Stępniewski widzi Petrycego jako obrońcę ustroju stanowego I Rzeczpospolitej opartego na cenzusie majątkowym, pochodzeniu, cenzusie wykształcenia i cnocie obywatelskiej. Jego zdaniem Petrycy upatruje trwałość państwa w zachowaniu dawnych jego form, co nie jest jednoznaczne z bezkrytyczną ich oceną przez Petrycego.

Petrycego filozofia polityki powstaje, gdy Rzeczpospolita jest u szczytu swojej potęgi terytorialnej, militarnej i gospodarczej. Korona Polska jest suwerenem, autonomicznie prowadzącym swoją politykę zagraniczną i wewnętrzną. Widząc wady ówczesnego społeczeństwa, tak jak zauważali je Andrzej Frycz Modrzewski, czy Piotr Skarga, Petrycy swój namysł nad Rzeczpospolitą osadza w szerszym kontekście filozoficznym. Omawiając sprawiedliwość społeczną, uważa, że udział we władzy nie powinien faworyzować tylko i wyłącznie szlachty. Mieszczaństwo, a nawet chłopstwo winno mieć szerszy dostęp do władzy, edukacja zaś winna być szerzej dostępna dla mieszczaństwa niż dla szlachty, ponieważ ta ostatnia koncentruje się na rzemiośle wojennym. Mieszczaństwo z udziałem chłopstwa powinno stworzyć warstwę urzędniczą państwa, odpowiadającą na jej aktualne wyzwania społeczne. Petrycy nie jest rewolucjonistą, ale roztropnym analitykiem, którego poglądy wyprzedzają reformy społeczne podejmowane na przełomie XVIII i XIX wieku. Jest jednak konserwatystą, który jako dziecko mieszczańskie własną pracą dochodzi do zaszczytów i pozycji. Lektura jego dzieła pokazuje współczesnemu czytelnikowi złożoność relacji w XVI–wiecznej Rzeczpospolitej, demitologizując modne obecnie opracowania o rzekomym niewolnictwie polskiego chłopa.

Konkludując filozofię praktyczną Petrycego można powiedzieć, że cnota nie jest wrodzona i automatycznie nie przynależy arystokracji, czyli magnaterii i szlachcie (w starożytności od terminu *aristos* — najlepszy — oznaczającego właśnie arystokratycznych wojowników homeryckich, wyprowadzono termin *arete* — sprawność, dzielność, cnota. Pierwotnie, wiązano wysokie urodzenie z męstwem na polu bitwy i zarazem sprawnością intelektualną i moralną, szczególnie właśnie męstwem. Następnie, już w czasach Peryklesa *arete* ulega demokratyzacji. Mogą ją posiąść wszyscy obywatele pracujący nad sobą i kierujący się do *kalokagathii*). Tak samo w filozofii moralnej Petrycego — *arete* jest środkiem służącym do zbudowania stabilnego gmachu rodzinnego i państwowego.

4. Potrzeba podjęcia dalszych badań nad spuścizną uczonego z Pilzna

Dorobek tego wybitnego uczonego badano jeszcze przed wybuchem I wojny światowej, a następnie w okresie międzywojennym. Największe zasługi

na tym polu mają historycy filozofii Witold Rubczyński (1864–1938) i Wiktor Wąsik (1883–1963) oraz prawnik i filozof Władysław Stępniewski (1908–?). W latach 50. XX w. w ramach serii PWN „Biblioteka Klasyków Filozofii. Pisarze Polscy" wydano *Dzieła wybrane* Petrycego w opracowaniu Wąsika (w dwóch tomach). Obejmowały one *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, *Przydatki do Ekonomii i Polityki Arystotelesowej*. Dorobek Pilzeńczyka jest także przedmiotem zainteresowań badawczych: etyków, prawników, lekarzy, metodologów nauk i filologów. Opracowania PRL–owskie dotyczące Sebastiana Petrycego często były obarczone ideologicznymi ograniczeniami, związanymi z historiografią marksistowską. Być może była to cena, którą niektórzy autorzy musieli zapłacić za publikacje ich tekstów? Marksistowskie nawiązania widoczne są nawet w niektórych nowszych opracowaniach.

Pomimo to, dysponujemy kilku cennymi pracami o Petrycym, jednak wydaje się, że wciąż jest to przysłowiowa kropla w morzu, gdyż osoba i dorobek Sebastiana Petrycego jest wciąż mało znany w kraju i poza nim. Petrycy nie tylko jest zasłużony dla kultury polskiej jako tłumacz i twórca filozoficznej terminologii naukowej w naszym języku, ale także na polu epistemologii wyprzedził o dekady poglądy Johna Locke'a (1632–1704) i Thomasa Reida (1710–1796). Ci filozofowie są powszechnie znani i obecni w świadomości światowej w przeciwieństwie do Petrycego. Jak mówi przysłowie: „cudze chwalimy, własnego nie znamy"! Jeszcze raz oddajmy głos W. Wąsikowi: „sądzimy, że mamy prawo nazywać naszego uczonego »polskim Locke'em« albo może słuszniej Locke'a »angielskim Petrycym«" [4].

Sebastian Petrycy z Pilzna jest popularyzatorem filozofii w języku polskim i polskiej kulturze. Czy w czasach tzw. pedagogiki wstydu nie należałoby przypomnieć tego uczonego? Na nowo podjąć badania naukowe nad jego renesansowym dorobkiem? Odpowiedź jest oczywista, a 400 rocznica jego śmierci jest wystarczającym do tego powodem.

[4] W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 161.

RECENZJE, SPRAWOZDANIA, VARIA

ALEKSANDER POSACKI SJ [1]

LOGOTERAPIA V. E. FRANKLA I JEJ TWÓRCZE INSPIRACJE

Abstrakt

Artykuł przedstawia wpływy różnorodnych poglądów filozoficznych i psychologicznych na logoterapię Wiktora Frankla. Na początku ukazuje jej powiązania z filozofią dialogu w wydaniu Martina Bubera, a także ich analogiczny nacisk na korzystanie z mądrości *Biblii*. Następnie opisuje związki logoterapii z fenomenologią i aksjologią Maxa Schelera. Podobieństwo dotyczy teorii uczuć i emocjonalnego intuicjonizmu w obu koncepcjach. Kolejnym źródłem inspiracji dla Wiktora Frankla była filozofia Martina Heideggera, zwłaszcza koncepcja różnicy ontologicznej i egzystencji. Apofatyczna nauka o Bogu łączy z kolei logoterapię z poglądami Emanuela Levinasa i Paula Tillicha. Frankl dowartościował cierpienie w życiu człowieka, co łączy jego poglądy z filozofią Karla Jaspersa oraz psychologią Kazimierza Dąbrowskiego. Na koniec artykuł ukazuje afiliacje logoterapii z mistyką i antropologią chrześcijańską Edyty Stein oraz personalizmem Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: *logoterapia, inspiracje, Martin Buber, Max Scheler, Martin Heidegger, Emanuel Levinas, Paul Tillich, Kazimierz Dąbrowski, Edyta Stein, Jan Paweł II, filozofia dialogu, fenomenologia, personalizm, różnica ontologiczna, emocjonalny intuicjonizm.*

Warto zwrócić uwagę na określenie psychoterapii, jakie odnajdujemy w *Karcie Pracowników Służby Zdrowia* wydanej przez Papieską Radę do spraw Duszpa-

[1] Dr hab., filozof, teolog, Krakowski Instytut Logoterapii.

sterstwa Służby Zdrowia. Czytamy w niej, że psychoterapia jest „w swojej istocie procesem wzrostu, to znaczy drogą wyzwolenia od małostkowych problemów, czy też w każdym razie minionych, oraz promocji osoby w zdolnościach podjęcia tożsamości, zadania i odpowiedzialności" [2]. Warto ponadto zaznaczyć, że wyżej wspomniana Rada wskazuje jako zalecaną metodę psychoterapii m.in. logoterapię: „Z punktu widzenia moralnego uprzywilejowanymi psychoterapiami są logoterapia i *counselling*" [3].

1. Inspirująca komparatystyka

Nie tylko z powyższych racji myśl Viktora Frankla warto popierać i popularyzować poprzez głęboką refleksję, a także poprzez komparatystykę. Lepiej rozumiemy Frankla, gdy widzimy u innych myślicieli duchowe i intelektualne podobieństwo (nawet jeśli nie znali się i nigdy nie spotkali). Wówczas możemy też łatwiej bronić jego intelektualnego dziedzictwa, a potrzebuje ono obrony wobec ekspansji scjentyzmu i redukcyjnego psychologizmu. Jednocześnie stanowi to sposobność, by przypominać, doceniać i popularyzować innych autorów, w których twórczości można dostrzec pewien paralelizm wobec Frankla.

To właśnie czyni Paulina Hornik — utalentowana badaczka młodego pokolenia — w swojej inspirującej i nagrodzonej pracy, gdy zestawia twórczo dwugłos Viktora Frankla i Antoniego Kępińskiego, w kwestiach egzystencjalnie i duchowo najważniejszych [4].

Dla obydwu autorów–myślicieli ważne było egzystencjalne doświadczenie i głęboki personalizm podmiotowo doświadczany i przeżywany. Jest to coś, co ich łączy i promieniuje także na nas, którzy wczytujemy się w ich dzieła.

---

[2] Papieska Rada Ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, p. 105.

[3] Tamże, s. 107.

[4] Ten tekst jest rozbudowanym artykułem w oparciu o moje *Posłowie* do książki Pauliny Hornik. Por. A. Posacki, *Posłowie*, [w:] P. Hornik, *Ukryty sens. Viktor E. Frankl i Antoni Kępiński o cierpieniu i śmierci*, Kraków 2024, s. 161–164.

Znany krakowski psychiatra Artur Mnich porównał prof. Antoniego Kępińskiego z Karolem Wojtyłą [5]. Z kolei prof. Tadeusz Gadacz, wybitny uczeń ks. prof. Józefa Tischnera, porównał twórczo Kępińskiego z Tischnerem [6]. Ten ostatni — tak, jak go pamiętam także jako swojego Profesora przez okres 4 lat — był dosyć samotny ze swoim paradygmatem podmiotowym (opartym o tradycję fenomenologiczno–egzystencjalną), pośród dominującej wtedy w Krakowie mentalności tomistycznej, którą po części analitycznie krytykował [7].

2. Filozofia spotkania wobec dramatu i tragizmu życia

Filozofia spotkania, którą Józef Tischner wraz z prof. Karolem Tarnowskim rozwijali i propagowali w Krakowie, nie spotykała się z należytym uznaniem i zrozumieniem [8]. Również niedoceniona była przez wielu duchownych jego wybitna — także po względem pięknej polszczyzny — filozofia dramatu, wraz z jej głęboką interpretacją cierpienia i śmierci [9].

Tę tematykę i jej twórcze przedstawienie doceniali jednak liczni studenci, którzy w aulach UJ chętnie słuchali wykładów Mistrza na temat dramatu życia i złożoności egzystencji, których tragizm nie tylko nie pozbawia piękna, lecz nadaje im tego piękna wyjątkowy rys [10].

Profesorowie Józef Tischner i Adam Węgrzecki uważają, że spotkanie może się dokonać także w kontekście doświadczenia zła, z czym nie zgadza się Bukowski, który uważa, że przedmiotem spotkania może być tylko horyzont dobra [11]. Osobiście trzymam stronę Tischnera i Węgrzeckiego, a nawet J. P. Sar-

---

5 Por. A. Mnich, *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii: inspiracje dla psychoterapii i psychiatrii*, „Psychoterapia" 163(2012)4, s. 27–37.

6 Por. T. Gadacz, *Profesor Antoni Kępiński — myśliciel dialogiczny*, „Psychoterapia" 163(2012)4, s. 24–26.

7 A. Wilczek, *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Józefa Tischnera z tomizmem*, „Czasopismo filozoficzne" 4–5/2009, s. 52–53.

8 Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.

9 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

10 O filozofii spotkania ks. Tischnera, także w kontekście jego filozofii dramatu przekonywująco i plastycznie pisał Jerzy Bukowski w swojej ważnej książce *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 132n.

11 Tamże, s.138.

tre'a, sławnego ateisty, ale i wybitnego fenomenologa, który znakomicie opisał fenomen nienawiści do świata i do ludzi [12].

Jak pisze sam Bukowski, według Tischnera, „efektem spotkania może być nie tylko skierowanie ku najwyższym wartościom, lecz także tragedia rozumiana jako wtargnięcie zła w przeciwstawiające się sobie dobra. Tragedia niszczy moje »dobre nastawienie«, wywołując przy tym wstrząs moralny i pytanie o istotę i pochodzenie zła" [13].

Nie można więc eliminować idei i doświadczenia tragizmu z bogactwa ludzkiej egzystencji. Byłoby to jej zakłamywaniem i spłaszczaniem, a to groziłoby banalizacją ludzkiego życia i redukcyjną degradacją ludzkiej osoby [14]. Logoterapeutyczny tragiczny optymizm wskazuje na fakt, iż nawet w kontekście tragicznej trójcy (cierpienie, wina, śmierć) człowiek może dokonywać wolnych wyborów, w których w jak najlepszy (optymalny) sposób wyraża się jego człowieczeństwo [15]. W tym ujęciu tragizmu i wolności Frankl inspirował się także myślą Karla Jaspersa, która także dziś powraca na szczęście w środowisku krakowskim, na Uniwersytecie Pedagogicznym [16].

3. Filozofia dialogu zakorzeniona w doświadczeniu religijnym

Filozofia dialogu była znana w Krakowie od lat, zwłaszcza w ujęciu Emanuela Lèvinasa, w dalszej kolejności także poprzez dzieła Martina Bubera. Obydwaj ci autorzy byli blisko głębokiego personalizmu, inspirowanego *Biblią*. Podobne natchnienia biblijne widać też u Frankla, który modlił się *Psalmami* i zachęcał

[12] Problem Sartre'a polega na tym, że swój opis uważa za jedyny prawdziwy punkt widzenia, co jest oczywiście rażącym redukcjonizmem.

[13] J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 138.

[14] Takim filozofem tragicznym jest rosyjski myśliciel Lew Szestow, którego twórczość była inspiracją dla mojego doktoratu. Szestow również innych cierpiących myślicieli (takich jak Nietzsche czy Kierkegaard), których analizował, postrzegał w kluczu tragizmu, który w sensie filozoficznym był bliski tradycji egzystencjalnej, do której także Szestow jest zaliczany. Por. A. Posacki, *L'esperienza tragica come iniziazione — Lev Sestov*, Kraków 2004.

[15] Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa 2008, s. 199–221.

[16] Por. *Karl Jaspers: Filozofia wolności*, red. Cz. Piecuch, P. Wójs, Kraków 2023. Na tym uniwersytecie, działa też naukowe Towarzystwo Karla Jaspersa, którego jestem członkiem. Organizuje ono konferencje naukowe i wydaje publikacje pokonferencyjne, poświęcone Jaspersowi.

do modlitwy [17]. Wiemy to także ze świadectwa jego rodziny. Świadczy to o tym, że Frankl był myślicielem głęboko religijnym, dla którego nie tylko teoria, ale religijna praktyka była codziennością.

Austriacki myśliciel znał także dialogiczne myślenie austriackiego katolika Ferdynanda Ebnera, który miał także wpływ na Martina Bubera [18]. Filozofia dialogu jest formą personalizmu, który rozwija ważny dla Frankla temat relacji interpersonalnych „Ja — Ty", o czym wspomina szczególnie w *Homo patiens*, gdzie rozwija także temat modlitwy [19]. Aby lepiej opisać to duchowe doświadczenie, Frankl wzorował się na Martinie Buberze w swoim dialogicznym personalizmie, który odkrywał także u Maxa Schelera, w jego subtelnej teorii uczuć intencjonalnych [20].

4. Wpływ fenomenologii Maxa Schelera

Max Scheler pisał: „Długo nie pamiętano, że obok praw przyczynowych i psychofizycznych zależności życia emocjonalnego od procesów cielesnych istnieją także samodzielnie prawa sensu (podkr. Schelera) tzw. »wyższych« aktów i funkcji emocjonalnych, różniących się od wrażeń uczuciowych" (*Przedmowa* do drugiego wydania *Istoty i form sympatii*) [21].

Własna koncepcja życia emocjonalnego „była niezbędna jako jeden z teoretycznych fundamentów etyki materialnej". Scheler określa ją jako „emocjonalny intuicjonizm", uwydatniając tym samym znaczenie, jakie przypisywał uczuciom (Węgrzecki). To właśnie tzw. etyka Schelera, która otwiera drogę docierania poprzez uczucia intencjonalne do wartości obiektywnych i absolutnych. Kierując się tym tropem, Frankl pisał, że „subtelność uczuć może zdecydowanie przewyższać przenikliwość rozumu" [22].

Scheler uważał, że uczucia i tylko one umożliwiają człowiekowi wgląd w dziedzinę wartości. W poznaniu emocjonalnym, które wprost nazywa „ser-

---

[17] Zachowało się u Rodziny Frankla wiele zużytych książeczek z *Psalmami*, których Frankl używał systematycznie do modlitwy osobistej.

[18] Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1976, s. 100.

[19] Por. tamże, s.108–109.

[20] Por. V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bog*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 32–33.

[21] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Wegrzecki, Warszawa 1986, s.5n.

[22] V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, dz. cyt. s. 59.

cem", można uchwycić wiedzę aprioryczną, „odznaczającą się najwyższym stopniem pewności" [23].

W przedmowie do drugiego wydania *Istoty i form sympatii* Scheler pisał, w książce *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik* (którą Frankl nazywał swoją drugą biblią), że podjął dawną myśl Blaise'a Pascala o „ordre du coeur", „logique du coeur", „raison du coeur", „czyniąc ją jednym z fundamentów swojej etyki" [24].

Mamy tu przykład swoistej antropologii serca [25]. O „mądrości serca" i o sercu jako „głębi osoby duchowej" pisał też Frankl [26]. Za Schelerem, Frankl podkreśla poznawczą rolę intencjonalnych uczuć, co jest także bliskie pojęciu intuicji, co także przywołuje Frankl, przy analizie tematu sumienia, nazywając ją „boskim pierwiastkiem sumienia" [27].

5. Frankl i Heidegger

Kolejnym myślicielem, który miał istotny wpływ na Frankla, był Martin Heidegger. Stąd możliwe są porównania. Jest to przejaw myślenia egzystencjalno–ontologicznego u Frankla [28].

Interesujące jest, że Frankl posługuje się schematem tzw. „różnicy ontologicznej" Heideggera (rzadko zauważanym u Frankla), który rozróżnia między wymiarem „ontycznym" (Byt/Byty), a wymiarem „ontologicznym" (Bycie). Frankl wyjaśnia:

> Mówiąc dokładniej, wewnątrz sfery ontycznej, zjawiska te są nieredukowalne. Możemy je rozświetlić nie przez ich redukcję w sferze ontycznej, lecz tylko przekraczając tę sferę w stronę sfery ontologicznej. Na poziomie immanentnego badania psychologicznego świadomość i odpowiedzialność są i pozostaną problemami nieroz-

[23] Tamże, s. VIII, *Wstęp* A. Węgrzeckiego.

[24] Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 6.

[25] Tę antropologię serca, obecną szczególnie na chrześcijańskim Wschodzie, można rozwijać. To wyraźnie poszerza zakres myślenia logoterapii. Jest to także obszar dla dialogu ekumenicznego: Por. A. Posacki, *Kard. Tomáš Špidlík SJ: „Duchowość serca" w dialogu międzykulturowym i ekumenicznym z prawosławiem*, „Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU", 23/2025, s. 139–154.

[26] Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt, s. 91.

[27] Tamże, s. 81–82

[28] Myślenie egzystencjalno–ontologiczne różni się od myślenia egzystencjalnego, które tchnie dowolnością i subiektywizmem.

> strzygalnymi, ale gdy tylko przenosimy je w sferę ontologiczną, przestają od razu być problemami. Są tam właśnie zjawiskami pierwotnymi, właściwymi bytowi ludzkiemu jako jego »egzystencjalia«, jak dwie główne własności przysługujące egzystującemu bytowi, jako coś, co ma on zawsze [29].

Właśnie rękami Heideggera, Frankl uderza w immanentyzm psychologii empirycznej, który dominuje dziś wszędzie. Przypomina to binarność epistemologiczną „problem–tajemnica", obecną u G. Marcela, który także miał wpływ na Frankla [30].

6. Heidegger, Tillich i Frankl

Możemy dalej rozwinąć nietypowe asocjacje i porównania, aby rozszerzyć horyzont franklowskiego myślenia. Można wyjść od faktu, że wpływ Martina Heideggera na Paula Tillicha był fundamentalny, podobnie jak na Frankla. Chodzi tu szczególnie o antropologię i filozofię egzystencji, ale też o ontologię. Tillich przejął od Heideggera przekonanie, że pytanie o Bycie jest najważniejszym pytaniem filozoficznym [31]. Podobnie było u Frankla, dla którego ontologia Heideggera (różnica ontologiczna i pojęcie egzystencji), była ratunkiem przed subiektywizmem i psychologizmem (z którym Heidegger wyraźnie walczył).

Wspólnym mianownikiem dla Frankla i Tillicha był też apofatyczny obraz Boga. Frankl pisał o tym w *Homo patiens*, przywołując teologię negatywną jako wzór myślenia o Bogu [32]. U Tillicha znajdziemy go w licznych zapytaniach o Nieuwarunkowane. Redukcjonizm ontologiczny (nihilizm), z którym walczył Frankl, przypomina polemiki Tillicha z idolatrią, którą dostrzegał np. w sektach, które odróżniał od Kościoła [33]. Pisał on także, że „religia jest dwuznaczna, a każdy symbol religijny może zostać zdemonizowany (przemieniony w bożka).

---

[29] Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s 22.

[30] Por. W. Rohr, *Viktor E. Frankls Begriff des Logos*, Freiburg 2009, s. 39.

[31] Sang Woo Chi, *The Heideggerian Legacy in Paul Tillich's Ontology and Theological Anthropology*, Boston 2013.

[32] Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 158.

[33] Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 238.

Może zostać podniesiony do rangi czegoś ostatecznie ważnego”[34]. A ostateczną ważność może mieć „tylko samo Nieuwarunkowane”[35].

7. Przeciwko eliminacji znaczenia cierpienia w filozofii i psychologii

Jeszcze w latach 80. XX w. myśl Frankla nie była w Polsce w wystarczający sposób wyeksponowana. Pojawiające się wzmianki, cytaty, odwołania były jedynie wyrazem dość powierzchownego podziwu. Brakowało pogłębionego namysłu, choć to właśnie twórca trzeciej wiedeńskiej szkoły psychoterapii jako jeden z pierwszych uznał cierpienie za nieredukowalny element dojrzałego i pełnego człowieczeństwa, w swoim fundamentalnym dziele *Homo patiens*[36].

W Polsce pokrewnym duchowo psychologiem, doceniającym istotną rolę cierpienia w rozwoju i twórczości człowieka był prof. Kazimierz Dąbrowski, ze swoją koncepcją dezintegracji pozytywnej, którą także należy wydobyć z zapomnienia[37].

W empirycznej psychologii cierpienie było traktowane jako materialne zło lub przejaw jakiejś patologii, do szybkiego, najczęściej, farmakologicznego wyeliminowania, bez wnikania w głębsze przyczyny problemu. Frankl unikał zbytniego psychopatologizowania ludzkich doświadczeń. Uważał, że cierpienie, w tym także śmierć, jest tajemnicą.

Wcześniej jednak, wbrew redukcyjnym tendencjom w psychiatrii i psychologii, Frankl pisał o tragicznej triadzie winy, cierpienia i śmierci, odwołując się do pojęcia sytuacji granicznych Karla Jaspersa[38]. Tak filozofia egzystencji łączy się z filozofią tragizmu, która dziś odchodzi w zapomnienie.

---

34 Tamże, s.147.

35 Tamże.

36 Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 69–70.

37 Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.

38 Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. 1, *Filozoficzna orientacja w świecie*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2019, s. 45–46.

8. Frankl blisko chrześcijańskiej mistyki i chrześcijańskiej antropologii

Nieobca była Franklowi również refleksja o sensie i znaczeniu ofiary, heroizmu czy poświęcenia[39]. Tu jego myśli przybliża się do myśli katolickiej mistyczki i świętej Edyty Stein, z którą też porównywano austriackiego psychoterapeutę[40].

Słynną *Wiedzę Krzyża* Edyty Stein — poświęconą twórczości mistycznej św. Jana od Krzyża — słusznie porównywano z doświadczeniem kenotycznym, innej kobiety, jaką była Simone Weil, która jednak, jako Żydówka, pozostała na progu chrześcijańskiego nawrócenia[41]. I Frankla, i obydwie myślicielki łączy wspólnie głęboki kontekst żydowskiej kultury, ale też podobne doświadczenie duchowo–egzystencjalne. Jest to więc płodny obszar dla odkrywczych badań porównawczych.

Dla chrześcijan może być też ważny fakt, że sposób myślenia Frankla był pokrewny także — jak wykazała D. Krzemińska — Ewangelii cierpienia Jana Pawła II[42]. Austriacki myśliciel zbliżał się bardzo do chrześcijaństwa na wielu poziomach, choć nie przekroczył formalnie progu konfesji. Jego życie i twórczość może być przykładem dla egzystencjalnego dialogu pomiędzy wymiarem duchowym, który naucza o konieczności przebaczenia i miłości nieprzyjaciół[43].

Św. Jana Pawła II łączy z Franklem temat osoby, czyli personalizmu. Antropologia Frankla jest bardzo bliska antropologii chrześcijańskiej (szczególnie biblijnej, bo nasz myśliciel inspirował się *Biblią*), ale też zbliża się do antropologii Karola Wojtyły, którego myślenie wyrasta z tomizmu. Wspólnym mianownikiem

---

39 Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 89–91.

40 A. Szulc, *Edith Stein philosophia crucis jako wiedza cierpienia*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum" 1/2013, s. 34–49. Pierwsza część artykułu przedstawia Edyty Stein rozumienie filozofii Krzyża, zaś w kolejnej ukazana została Viktora Frankla koncepcja *homo patiens*. W ostatniej części autorka stara się wykazać, że wiedzę Krzyża, kluczowe pojęcie mistycznego okresu twórczości Stein, interpretować można — w nawiązaniu do *homo patiens* Viktora Frankla — jako wiedzę cierpienia.

41 Por. H. Krukowska, *Z ducha judaizmu — Simone Weil i Edyta Stein*. https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/7246/1/H_Krukowska_Z_ducha_judaizmu.pdf [stan z dn. 20.11. 2023].

42 Por. D. Krzemińska, *Sens życia — sens cierpienia: logoteoria V.E. Frankla a „Ewangelia cierpienia" Jana Pawła II*, „Studia nad Rodziną" 2(1998)2/1, s. s. 169–176.

43 Por. A. Posacki, *Dialog „wewnętrzny" myśli żydowskiej i chrześcijańskiej w twórczości Viktora E. Frankla*, [w:] *Wielkie religie świata w języku i kulturze. Chrześcijaństwo i judaizm — wspólne dziedzictwo*, red. T. Kopac, Gdańsk 2023, s. 37–51.

jest także pozytywna ocena metody fenomenologicznej, którą obaj myśliciele stosowali w praktyce.

9. Wnioski końcowe: łańcuch pokrewnych dusz

W ten sposób rysuje się wspaniały łańcuch pokrewnych dusz i wielkich umysłów otwartych na prawdę, miłość i transcendencję. Teraz jest bardziej jasne, dlaczego jako Krakowski Instytut Logoterapii (KIL) powracamy do Viktora Frankla i jego logoterapii [44]. Uważamy, że jest to ważna odpowiedź na bolączki i kryzysy naszych czasów, a także ważna pomoc cierpiącym i zagubionym [45]. Dlatego założyliśmy ten Instytut, który aktualnie rozwija się bardzo dynamicznie.

Dlatego chcemy, by logoterapia była coraz lepiej rozumiana przez innych badaczy, myślicieli, filozofów i teologów, ale też przez psychiatrów, psychologów i psychoterapeutów. Z tej racji też pragniemy gorąco wszechstronnie ją rozwijać i ubogacać porównawczą analizą, ale tak, by nie naruszać głównych założeń myśli Frankla, lecz propagować i popularyzować je umiejętnie w kontekście wyzwań współczesnej kultury.

Poszukujemy — zgodnie z najważniejszym zamierzeniem austriackiego myśliciela i psychiatry — wiedzy głębokiej i wysokiej, interdyscyplinarnej i zintegrowanej w całościowej (nieredukcyjnej) wizji świata, otwartej także na doświadczenie religijne. Dlatego podobne badania porównawcze — jakie przeprowadziła Paulina Hornik, jak i inni badacze — są niezwykle istotne i powinny być propagowane, stając się także inspiracją dla innych badaczy, a nawet dla zwykłych poszukiwaczy prawdy o ludzkiej egzystencji.

---

[44] W Krakowskim Instytucie Logoterapii staramy się zgłębiać myśl Viktora Emila Frankla (twórcy trzeciej wiedeńskiej szkoły psychoterapii) oraz rozwijać opracowaną przez niego logoterapię, czyli metodę pracy, której celem jest leczenie poprzez pomoc w odnalezieniu sensu życia, stanowiącego najsilniejszy rodzaj motywacji. Por. https://www.logoterapia–krakow.pl/ [stan z dn. 12.01.2025].

[45] Dlatego KIL organizuje sympozja krajowe i międzynarodowe w tym temacie, jak np. III Ogólnopolska Konferencja Żyj z sensem — Logoterapia jako odpowiedź na kryzys egzystencjalny człowieka: (https://www.logoterapia–krakow.pl/wydarzenia [stan z dn. 12.01.2026]. Prowadzone są także kursy dla przyszłych logoterapeutów.

V. E. FRANKL'S LOGOTHERAPY AND ITS CREATIVE INSPIRATIONS

Summary

The article describes the influence of various philosophical nad psychological views on Victor Frankl's logotherapy.At the beginning it shows its connections with Martin Buber's philosophy of dialogue and their analogous emphasis on using the wisdom of the Bible. Then it shows the connections between logotherapy and the phenomenology and axiology of Max Scheler. The similarity concerns the theory of feelings and emotional intuitionism in both theories. Another source of inspiration was the philosophy of Martin Heidegger, especially the concept of ontological difference and existence.The apophathic teaching about God, in turn, combines logoteraphy with the views of Emanuel Levinnas and Paul Tillich. Victor Frankl appreciated suffering in human life, which connects his views with the philosophy of Karl Jaspers and psychology of Kazimierz Dąbrowski. Finally the article shows the affiliations with the mysticism and Christian anthropology of Edith Stein and the personalism of John Paul II.

Keywords: *logotherapy, inspirations, Martin Buber, Max Scheler, Martin Heidegger, Emanuel Levinas, Paul Tillich, Kazimierz Dąbrowski, Edith Stein, John Paul II, philosophy of dialogue, phenomenology, personalism, ontological difference, emotional intuitionism.*

KLARA DESZCZYŃSKA [1]

INTROWERTYZM W KULTURZE, LITERATURZE I FILMIE NA PODSTAWIE WYBRANYCH PRZYKŁADÓW

1. Wprowadzenie. 2. Enkidu — samotny łowca. 3. Jakub — przebiegły prorok. 4. Jonasz — introwertyk z tremą. 4. Św. Paweł z Teb — odkrywca strefy komfortu. 5. Św. Hilarion z Gazy — starożytna ofiara celebrytyzmu. 6. Ignacy Rzecki — niepozorny myśliciel. 7. Jan Skrzetuski — cierpiący wewnętrznie introwertyk. 8. Józef Skawiński — siła nadmiernego skupienia. 9. Anzelm Bohatyrowicz — książka moją tarczą. 10. Mateusz Cuthbert — cicha siła sprawcza. 11. Sherlock Holmes — geniusz pragnący spokoju. 12. Włóczykij — samotnik–uciekinier. 13. Danusia Gawlikówna — introwertyczna przyjaciółka od serca. 14. Harry Potter — celebryta mimo woli. 15. Introwertycy z filmu. 16. Palacz (C.G.B. Spedner) — introwertyk w matni. 16. Doktor Martin — zirytowany lekarz–introwertyk i pacjenci z „chronicznym infantylizmem". 17. Shrek — „ogry też mają warstwy". 18. Wnioski końcowe.

Abstrakt

Introwertyzm to jeden z trzech możliwych typów osobowości w ujęciu Carla Gustava Junga. Według tej hipotezy, wyróżnia się trzy typy osobowości — ekstrawertyczny i introwertyczny, a także pośredni (mieszany) — ambiwertyczny. Praca poniższa poświęcona będzie zjawisku introwertyzmu w kulturze — głównie w dziełach literackich i filmowych.

[1] Magister filologii polskiej, redaktorka naukowa, e–mail: klara.deszczynska@interia.eu, ORCID 0009–0000–0196–4424.

W powszechnym przekonaniu człowiek to istota społeczna, która potrzebuje do prawidłowego funkcjonowania innych ludzi — i zapewne tak jest w większości przypadków. Jednakże w społeczeństwie potrzeby i prawa introwertyków często bywają pomijane, a nawet nieświadomie naruszane przez innych ludzi. Jednak introwertycy także mają swe uczestnictwo w losach świata, i bardzo wiele im zawdzięczamy. Dowiodę tego na przykładach historycznych lub fikcyjnych postaci, których osobowość postaram się przybliżyć. Wybór padł na takich bohaterów i bohaterki, których introwertyzm był główną bądź jedną z głównych przyczyn zdarzeń, które miały miejsce w opisywanych dziełach. Typ osobowości prezentowanych postaci odegrał zatem szczególną rolę w prawdziwych bądź fikcyjnych wydarzeniach, w których uczestniczyli opisywani bohaterowie.

Słowa kluczowe: *Carl Gustav Jung, introwersja, ekstrawersja, ambiwersja, osobowość, Marti Olsen Laney, kultura, literatura, film.*

1. Wprowadzenie

Najpierw przyjrzyjmy się wyodrębnionym przez Junga typom osobowości. Wiążą się one ze znaną już w starożytności tzw. teorią humoralną, opracowaną w antycznej Grecji i rozwiniętą przez Hipokratesa. W jej myśl, ciało ludzkie wypełniają cztery rodzaje płynów — krew, żółć, czarna żółć i śluz (flegma) [2]. Przewaga jednego z owych płynów w organizmie danej jednostki ludzkiej miała ponoć decydować o typie osobowości człowieka. Tak więc osoby z przewagą krwi uznawani byli za sangwiników, z przewagą żółci — za choleryków, mający dużo czarnej żółci — za melancholików, a osoby, w których ciele dominowała flegma — za flegmatyków. Teoria ta obecnie nie ma potwierdzenia w badaniach naukowych, posłużyła jednak Jungowi do opracowania podziału na introwersję i ekstrawersję. Według wspomnianych założeń, ekstrawertykami są sangwinicy i cholerycy, a introwertykami — melancholicy i flegmatycy.

W tym wypadku interesuje nas zjawisko introwertyzmu. Zgodnie z pracą autorstwa badaczki i terapeutki Marti Olsen Laney, introwertyzm (i ekstrawertyzm tak-

[2] K. Jasztal, *Teoria humoralna według ojca medycyny — Hipokratesa*, [w:] https://zenreiki.szkola.pl/2017/04/11/teoria–humoralna–wedlug–ojca–medycyny–hipokratesa/, [stan z dn. z 02.05.2023].

że) ma podłoże biologiczno–genetyczne. Nie jest on efektem wychowania czy nabytych przez nas doświadczeń, lecz dziedziczony jest podobnie jak cechy fizyczne:

> Carl Jung na podstawie posiadanej wiedzy „domyślał się" że introwersja i ekstrawersja mogą mieć podłoże fizjologiczne. Na początku XX wieku nie miał możliwości tego sprawdzić. Obecnie, dzięki coraz większemu postępowi w technice skanowania i obrazowania mózgu, jesteśmy coraz bliżsi zrozumienia, jak wyglądają drogi przepływu informacji w mózgu i jaki mają wpływ na ludzkie zachowania.
>
> [...]
>
> Kiedy Jung, zwolennik teorii [Karola] Darwina, po raz pierwszy przedstawił swoje poglądy na temat introwersji i ekstrawersji, było wyraźnie widać, że patrzy na temperament z perspektywy ewolucjonizmu. Uważał, że każda odmiana temperamentu wymaga własnego optymalnego środowiska, naturalnej niszy, w której będzie mogła rozkwitać [3].

W poniższej części tekstu przedstawię wybrane przykłady z zasobu kulturowego i literackiego, znamionujące zachowanie właściwe dla introwertyków. Wybór ten ma charakter subiektywny, i można go poszerzyć, jak i zawęzić.

2. Enkidu — samotny łowca

Już w najstarszym w dziejach ludzkości poemacie, czyli sumeryjskim *Eposie o Gilgameszu* znajdziemy archetyp introwertyka. Mowa tu o boskiej istocie o imieniu Enkidu. Opisany jako człowiek dziki, żyjący samotnie na pustyni, obdarzony wielką siłą fizyczną, ale o łagodnym charakterze:

> [„To ten, który urodził się w stepie].
> (Tylko) mleko zwierząt zwykł ssać".
> Chleb położyli przed nim —
> Mrużył (oczy), patrzył,
> Przyglądał się dokładnie.
> Nie potrafił Enkidu

[3] M. O. Laney, *Introwertyzm to zaleta*, tłum. B. Jóźwiak, Poznań 2021, s. 65–66.

chleba jeść,
piwa pić,
nie był nauczony[4].

Ów Enkidu został stworzony przez bogów, aby walczyć z Gilgameszem, dumnym władcą Uruk, jednakże ich konflikt przerodził się szybko w przyjaźń. Enkidu jest nie tylko doświadczonym łowcą, ale żył też w symbiozie ze zwierzętami, dopiero spotkanie z prostytutką świątynną (nasłaną przez Gilgamesza) i uwiedzenie go przez nią zachęciło go do poznania świata ludzi[5]. Przyjaciele dokonali razem wielu walecznych czynów, ale gdy Gilgamesz odrzucił miłość bogini Isztar, ta zemściła się, zsyłając na Enkidu śmiertelną chorobę, która była przyczyną jego śmierci. Fakt silnej zażyłości z Gilgameszem i trybu życia, jaki prowadził Enkidu, ma znamiona introweryzmu. Można też ów fakt interpretować następująco — spotkanie z ludźmi uczyniło z Enkidu bohatera, ale i przyspieszyło jego śmierć.

3. Jakub — przebiegły prorok

Kolejnym, być może introwertycznym bohaterem, jest biblijny Jakub, syn Izaaka i Rebeki, brat–bliźniak Ezawa, kalkulujący strateg. *Biblia* przedstawia go raczej w kontrze do brata. Ezaw jest silnym człowiekiem i znakomitym łowcą; Jakub posiada większe przymioty umysłowe. Ponadto, obaj mężczyźni różnią się także wyglądem. Jego inteligencja została wykorzystana w sposób zdecydowanie negatywny, gdyż odebrał Ezawowi pierworództwo, co należało mu się zgodnie z prawem, a także podstępem uzyskał dla siebie lepsze sztuki ze stad. Poślubia córki Labana, Leę i Rachelę, ale obdarza miłością tylko tę młodszą, Rachelę. Ponadto później, także drogą oszustwa, wzbogacił się dzięki pracy u teścia:

> Jakub nazbierał sobie świeżych gałązek topoli, drzewa migdałowego i platanu i pozdzierał z nich korę w taki sposób, że ukazały się na nich białe prążki. Tak ostrugane patyki umocował przy korytach z wodą, czyli przy poidłach, aby je widziały trzody, które przychodziły pić wodę. Gdy bowiem zwierzęta przychodziły pić wodę,

[4] *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta i M. Kapełuś, Warszawa 2010, s. 70.

[5] Tamże, s. 5–8.

parzyły się. I tak parzyły się zwierzęta z trzód przed tymi patykami i w skutek tego dawały przychówek o sierści prążkowej, pstrej i cętkowanej. Jakub oddzielił więc owce białe i pędził je przodem przed pstrymi i czarnymi, jako stada Labana; dla siebie zaś trzymał stada osobno, nie łącząc ich ze stadami Labana. A przy tym Jakub umieszczał owe ponacinane patyki w widocznym miejscu przy poidłach tylko wtedy, gdy miały parzyć się sztuki mocne; gdy zaś owce były słabe, patyków nie kładł. W ten sposób sztuki słabe miały się dostać Labanowi, a mocne — Jakubowi.

Tak oto stał się Jakub człowiekiem bardzo zamożnym; miał bowiem liczne trzody, a ponadto niewolnice, sługi, wielbłądy i osły [6].

Ten mniej znany incydent, noszący znamiona rytuału magicznego [7], ukazuje spryt Jakuba. Spośród swoich synów biblijny patriarcha zdecydowanie faworyzował Józefa, co może stanowić cechę właściwą dla introwertyka — obdarzanie przywiązaniem niewielkiej liczby osób. Fakt ten wzbudził gniew pozostałych synów Jakuba.

4. Jonasz — introwertyk z tremą

Prorok ucieka przed misją, którą zlecił mu Bóg; misja ta wymaga zaangażowania społecznego:

Pan skierował do Jonasza, syna Amittaja, te słowa »Wstań, idź do Niniwy — wielkiego miasta — i upomnij ją, albowiem nieprawość jej dotarła przed moje oblicze«. A Jonasz wstał, aby uciec do Tarszisz przed Panem. Zszedł do Jafy, znalazł okręt płynący do Tarszisz, uiścił należną opłatę i wsiadł na niego, by udać się nim do Tarszisz, daleko od Pana [8].

Bóg zsyła potężny sztorm, a znajdujący się na okręcie Jonasz nakazuje się wrzucić do wody, gdyż — jak mniema — z jego winy wszyscy znajdują się w nie-

[6] Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1990, Rdz 30, 37–43.

[7] Zastosowany został tu obrzęd tzw. magii homeopatycznej (opartej na prawie podobieństwa) — Jakub żywić musiał przekonanie, że zwierzęta będą miały potomstwo w paski, jeśli przy ich poczynaniu umieści się paskowane przedmioty.

[8] *Pismo Święte...*, wyd. cyt., Jon 1, 1–4.

bezpieczeństwie. Ostatecznie Jonasz wykonuje zadanie. Połknięty przez rybę, którą zesłał Bóg, po kilku dniach trafia na ląd i doznaje kolejnego objawienia. Tym razem wypełnia boskie polecenie. Zapytajmy, co tak przeraziło Jonasza — czyżby zwykłe lenistwo było przyczyną jego nieposłuszeństwa Bogu? Jest to możliwe, istnieje jednak i druga ścieżka — introwertyczny Jonasz nie ma dość sił, by sprostać zadaniu, które wymaga zwrócenia się do rzeszy ludzkiej. Istnieje zresztą zjawisko zwane kompleksem Jonasza — postawa unikająca, charakteryzująca się niechęcią do podejmowania wyzwań, przyjmowania nowych obowiązków i ról; introwertycy mogą wykazywać te cechy, choć nie oznacza to, że cierpią na opisaną przypadłość, gdyż zwykle są osobami lojalnymi i sumiennymi.

5. Św. Paweł z Teb — odkrywca strefy komfortu

Kolejna prezentowana postać to pierwszy pustelnik chrześcijański, którego istnienie jest kwestią sporną. Jednakże jego osoba stanowi archetyp wzorca życia chrześcijańskiego anachoretyzmu. Możliwe, że pierwowzorami tej postaci było kilka osób. Wiedzę o nim zawdzięczamy opisowi autorstwa św. Hieronima. Poniżej podaję sposób, w jaki opisali postać św. Pawła z Teb ks. Piotr Skarga, o. Prokop Leszczyński i o. Otto Bitschnau w *Żywocie św. Pawła, Pustelnika*:

> Kościół święty czci w świętym Pawle „ojca pokutników", był on bowiem pierwszym znanym pustelnikiem za czasów chrześcijańskich. Przed nim byli tylko Eliasz i Jan Chrzciciel pustelnikami, czyli ludźmi w samotności żyjącymi i tylko służbie Bożej się poświęcającymi [9].

Paweł jest także patronem zakonu Paulinów [10]. Pochodził z zamożnej rodziny; gdy miał ok. szesnastu lat, rozpoczęły się prześladowania chrześcijan przez cesarza Decjusza, więc Paweł, w obawie przed niebezpieczeństwem, udał się

[9] P. Skarga, *Żywot św. Pawła, Pustelnika*, https://pl.wikisource.org/wiki/%C5%BBywot_%C5%9Bwi%C4%99tego_Paw%C5%82a,_Pustelnika, [stan z dn. z 02.05.2023].

[10] J. S. Płatek, *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik z Teb — Patriarchą i Patronem Zakonu paulinów*, http://www.paulini.pl/pl/76,sw–Pawel–Pierwszy–Pustelnik–Patriarcha–Zakonu, [[stan z dn. z 02.05.2023].

na pustynię [11]. Mimo zakończenia prześladowań, pozostał w odosobnieniu przez ponad dziewięćdziesiąt lat. Zmarł, mając ponad sto lat, a został pochowany przez św. Antoniego, z którym zawarł znajomość krótko przed śmiercią. Postać ta łamie popularny schemat, według którego człowiek jest istotą społeczną i potrzebuje innych ludzi, aby funkcjonować prawidłowo. Prawdą jest, że potrzebują tego ekstrawertycy, lecz introwertycy — wprost przeciwnie. Pawłowi z Teb wystarczyło widać jedynie spotkanie z Antonim. Nie wydaje się prawdopodobnym, aby inni ludzie byli mu potrzebni do szczęścia, skoro tak długo i z własnej woli pozostał w samotności — być może praktyki religijne odbywane samotnie odpowiadały pustelnikowi bardziej niż ich forma zbiorowa. I nawet, jeśli Paweł z Teb jest postacią nieistniejącą, to fakt, że zaistniał w powszechnej świadomości, dowodzi bezsprzecznie obecności postaw tego typu.

6. Św. Hilarion z Gazy — starożytna ofiara celebrytyzmu

Kolejnym świętym chrześcijańskim, któremu nie odpowiadał ekstrawertyczny świat, jest św. Hilarion z Gazy. Był on uczniem św. Antoniego, zaś jego żywot opisał św. Hieronim. Charyzma i dokonywane przez Hilariona cuda zapewniły mu wielką sławę w społeczności chrześcijańskiej [12]. Jednakże pogardził on poklaskiem i tym, co dziś określilibyśmy mianem „szumu medialnego" wokół jego osoby [13]. Wiele lat spędził na pustyni jako eremita, gdyż czuł się niekomfortowo w roli znanej osobistości. Podobnie jak jego mistrz św. Antoni, Hilarion był na pustyni kuszony przez siły diabelskie. Tak jak Paweł z Teb, wolał czcić Boga w odosobnieniu. Jego postawa to jasny przykład introwertyzmu omawianej postaci. Jak dowodzi Przemysław Nehring w *Historii i Retoryce w Vita Sancti Pauli primi Eremiatae św. Hieronima*, zestawiając ze sobą dwóch opisanych tutaj pustelników:

> Hieronim starał się wykazać, że pierwszym pustelnikiem i twórcą monastycyzmu egipskiego był właśnie bohater jego utworu, a nie Antoni. Obydwa dzieła mogą być

[11] W. A. Niewęgłowski, *Leksykon Świętych*, Warszawa 1999, s. 17–18.

[12] KATOLIK. Głos tradycji, https://glostradycji.blogspot.com/2016/10/sw–hilarion–wielki–z–gazy–opat.html, [stan z dn. z 02.05.2023].

[13] Tak ogołocony i uzbrojony w Chrystusa, wkroczył na pustynię…, https://cspb.pl/tak–ogolocony–i–uzbrojony–w–chrystusa–wkroczyl–na–pustynie/, [stan z dn. z 02.05.2023].

traktowane jako realizacje tego samego, w dużej mierze retorycznego, tematu, jakim była pochwała życia monastycznego przez ukazanie postawy życiowej pierwszego, doskonałego pustelnika oraz zachęta do podjęcia ascezy. O ile jednak historyczność osoby św. Antoniego w ogóle nie budzi kontrowersji, o tyle postać Pawła z Teb ma wszelkie znamiona jedynie bohatera literackiego, wykreowanego od początku do końca przez autora dzieła. Jest rzeczą godną podkreślenia, że nawet współcześni Hieronimowi czytelnicy żywotu powątpiewali w historyczność św. Pawła. To do nich zwraca się on we wstępie do *Vita Hilarionis*, żywotu napisanego około piętnaście lat później: *Unde et nos* [...] *maledicorum voces contemnimus, qui olim detrahentes Paulo meo nunc forte detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam, ut qui semper latuit non fuisse, qui a multis visus est vilis existematur* — „Dlatego [...] nie zwracam uwagi na nieżyczliwe głosy tych, którzy niegdyś zlekceważyli mego Pawła, a teraz być może zlekceważą Hilariona. Jednemu zarzucali jego samotność, drugiemu czynią wyrzuty z powodu częstego pojawiania się wśród ludzi. O tym, który zawsze się ukrywał, sądzi się, że nie istniał, zaś tego, który był widziany przez wielu, uważa się za nic nie wartego" (Vit. Hil., I, 6)[14].

Obie postacie więc, Paweł i Hilarion, niezależnie od tego, czy istniały, czy też nie, dowodzą cokolwiek pesymistycznego faktu — tzw. ogół społeczeństwa często odrzuca tych, którzy nie czują się dobrze wśród tłumu, wykazuje się daleko idącą nietolerancją wobec introwertyków.

7. Ignacy Rzecki — niepozorny myśliciel

Najbliższym wydaje się przykład z rodzimej literatury polskiej. Jednym z najbardziej ikonicznych polskich introwertyków jest nie kto inny, jak Ignacy Rzecki z powieści *Lalka* Bolesława Prusa. Rzecki — weteran powstania węgierskiego i bonapartysta jest przyjacielem Stanisława Wokulskiego — i w zasadzie nikogo więcej. W towarzystwie czuje się dość onieśmielony, całe życie pracuje w jednym miejscu (czyli w sklepie Mincla). Takim przedstawił go autor:

[14] P. Nehring, *Historia i retoryka w „Vita Sancti Pauli primi Eremitae" św. Hieronima*, „ACTA UNIVERS ITATIS NICOLAI COPERNICI, HISTORIA XXIX, Nauki Humanistyczno–Społeczne", Zeszyt 309, (1996), s. 108–109.

> Pan Ignacy od dwudziestu pięciu lat mieszkał w pokoiku przy sklepie. W ciągu lat sklep zmieniał właścicieli i podłogę, szafy i szyby w oknach, zakres swojej działalności i subiektów; ale pokój pana Rzeckiego pozostał zawsze taki sam. [...]
>
> Równie [...] nie zmieniły się od ćwierć wieku zwyczaje pana Ignacego [15].

Jego przekonania uchodzą za nieaktualne (bywa określany jako „stary romantyk Rzecki"), lecz świadczą o stałości introwertycznego charakteru. Jest też on człowiekiem sumiennym i dokładnym. Prus wykreował omawianą postać w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości, co do typu osobowości Rzeckiego. Nawet według współczesnych standardów:

> Z domu pan Ignacy wychodził rzadko i na krótko, i zwykle kręcił się po ulicach, na których mieszkali jego koledzy albo oficjaliści sklepu. Wówczas jego ciemnozielona algierka lub tabaczkowy surdut, popielate spodnie z czarnym lampasem i wypłowiały cylinder, nade wszystko zaś jego nieśmiałe zachowanie się zwracały powszechną uwagę. Pan Ignacy wiedział to i coraz bardziej zniechęcał się do spacerów. Wolał przy święcie kłaść się na łóżku i całymi godzinami patrzeć w swoje zakratowane okno [....].
>
> Dobrowolnie odcięty od natury i ludzi, utopiony w wartkim, ale ciasnym wirze sklepowych interesów, czuł coraz mocniej potrzebę wymiany myśli. A ponieważ jednym nie ufał, inni nie chcieli go słuchać, a Wokulskiego nie było, więc rozmawiał sam ze sobą i — w największym sekrecie pisywał pamiętnik [16].

Rzecki przejawia więc typowe dla introwertyka zainteresowanie głębszymi rozmowami, nie zadowolą go tzw. *small talk*. Inną, dowodzącą powyższego rzeczą jest fakt, że stary subiekt źle się czuje w zatłoczonych miejscach [17]. A że jego osoba zwraca swym staroświeckim sposobem bycia powszechną uwagę, Rzecki często czuje się onieśmielony towarzystwem ludzi. Woli wtopić się w tłum, jest też wrażliwym i refleksyjnym człowiekiem. Opisana została nawet scena, w której nasz bohater najzwyczajniej ucieka w obawie przed interakcjami

---

15 B. Prus, *Wybór pism. Lalka*, t. 1, Warszawa 1974, s. 11–12.

16 Tamże, dz. cyt., s. 20.

17 Tamże, s. 369–370.

społecznymi![18]. W powszechnym przekonaniu uchodzi on za *alter ego* Bolesława Prusa, a według jednej z interpretacji, to on, a nie Wokulski, jest głównym bohaterem powieści.

Rzecki trzyma się nieco na uboczu, jest jednak wnikliwym obserwatorem, a dzięki jego zapiskom (*Pamiętnik starego subiekta*) poznajemy dużą część akcji powieści.

8. Jan Skrzetuski — cierpiący wewnętrznie introwertyk

Kolejnym introwertykiem na polskim podwórku literackim jest Jan Skrzetuski, główny bohater *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza. Polski szlachcic, lubiany i doceniany przez towarzyszy, dzielny i dobry człowiek. Z pozoru nie przypomina typowo introwertycznej natury, a jednak ma sporo charakterystycznych dla niej cech; jest oceniany jako osoba niewychylająca się przed szereg. Ma jedną wybrankę Helenę Kurcewiczównę, którą bardzo kocha, a jej zniknięcie i późniejsze porwanie powodują, że Skrzetuski przeżywa ciężkie udręki psychiczne. Przez Jana Onufrego Zagłobę opisany jako człowiek, który bierze wszelkie zmartwienia do siebie i, mimo pozornego spokoju, bardzo cierpi wewnętrznie:

> — [...] Każden ma inną naturę. W jednego, owo, tako nieszczęście uderzy, jakobyś, *figuraliter* mówiąc, kamień w rzekę wrzucił. Nibyć to woda po wierzchu *tacite* płynie, a przecie on tam na dnie leży, a bieg przyrodzony hamuje, a zawadza, a tak okrutnie rozdziera, i będzie leżał, i będzie rozdzierał, póki wszystka woda do Styksu nie spłynie! Ty, Janie, do takich ludzi zaliczon być możesz; ale takim gorzej na świecie, bo w nich i boleść, i pamięć nie mija. Inny zasię *eo modo* klęskę przyjmie, jakoby go pięścią w kark huknął. Zamroczy go zrazu, potem przyjdzie do siebie, a gdy się siniec zagoi, to i zapomni. Oj, lepsza taka natura na tym pełnym przygód świecie[19].

[18] Tamże, s. 390–391. Mowa tu o rozdziale, w którym ma miejsce licytacja kamienicy Łęckich. Ignacy Rzecki jest wówczas mimowolnym świadkiem kłótni baronowej Krzeszowskiej z jej adwokatem. Bohater ucieka z miejsca zdarzenia, w obawie, że despotyczna i szukająca powszechnego współczucia baronowa zechce wciągnąć go w swoje sprawy. Następnie Rzecki ukrywa się w cukierni.

[19] H. Sienkiewicz, *Pan Wołodyjowski*, Warszawa 1969, s. 17–18.

Jednak czy inni są równie bystrzy jak Zagłoba, by dostrzec ból, jakiego doznają introwertycy, zagubieni w otaczającym ich świecie, jak i odkryć prawdziwą naturę takich ludzi?

9. Józef Skawiński — siła nadmiernego skupienia

Sienkiewicz stworzył jeszcze jedną figurę literackiego introwertyka. Mowa tu o Józefie Skawińskim, głównym bohaterze noweli *Latarnik*. Co introwertycznego jest w tym człowieku? Choćby to, że wybiera zawód niewymagający częstych interakcji społecznych, czyli profesję latarnika:

> Latarnik jest niemal więźniem. Z wyjątkiem niedzieli nie może on wcale opuszczać swej skalistej wysepki. Łódź z Aspinwall przywozi mu raz na dzień zapasy żywności i świeżą wodę, po czym przywożący oddalają się natychmiast, na całej zaś wysepce, mającej morgę rozległości, nie ma nikogo. Latarnik mieszka w latarni, utrzymuje ją w porządku; w dzień daje znaki wywieszaniem różnokolorowych flag wedle wskazówek barometru, w wieczór zaś zapala światło. Nie byłaby to wielka robota, gdyby nie to, że chcąc się dostać z dołu do ognisk na szczyt wieży, trzeba przejść przeszło czterysta schodów krętych i nader wysokich, latarnik zaś musi odbywać tę podróż czasem i kilka razy dziennie. W ogóle jest to życie klasztorne, a nawet więcej niż klasztorne, bo pustelnicze [20].

Skawińskiego charakteryzuje wielka literacka wrażliwość. Traci on pracę w wyniku zaniedbania obowiązków — pogrąża się w lekturze do tego stopnia, że zapomina o rzeczywistości — rzecz typowa dla introwertycznej duszy, którą nuży otaczający ją świat:

> Zmierzch dopiero zatarł litery na białej karcie, zmierzch krótki jak mgnienie oka. Starzec oparł głowę o skałę i przymknął oczy. A wówczas „Ta, co jasnej broni Częstochowy" zabrała jego duszę i przeniosła „do tych pól malowanych zbożem rozmaitym". Na niebie paliły się jeszcze długie szlaki czerwone i złote, a on w tych światłościach

[20] H. Sienkiewicz, *Latarnik*, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/latarnik.html, [stan z dn. z 02.05.2023].

leciał ku stronom kochanym. Zaszumiały mu w uszach lasy sosnowe, zabełkotały rzeki rodzinne.

Widzi wszystko, jak było. Wszystko go pyta: „Pamiętasz?". On pamięta! A zresztą widzi: pola przestronne, miedze, łąki, lasy i wioski. Noc już! O tej porze już zwykle jego latarnia rozświeca ciemności morskie — ale teraz on jest we wsi rodzinnej [21].

10. Anzelm Bohatyrowicz — książka moją tarczą

Następnego polskiego introwertyka wykreowała Eliza Orzeszkowa w powieści *Nad Niemnem*. Jest nim stryj Janka Bohatyrowicza, Anzelm. Choć to postać drugoplanowa, to jednak jego introwertyzm rzuca się w oczy, skoro mężczyzna na niespodziewanego gościa reaguje, niemalże wpadając w panikę:

Jan stryja za rękę chwycił.
— Z Korczyna... panna Justyna. Stryj wie. [...] Niech stryj idzie i przywita się...
Ze zdziwieniem i prawie przerażeniem przygarbiony człowiek cofnął się ku domowi.
— Atoż co? — zawołał — z Korczyna... na co? Po co? Dla jakiej przyczyny?
— Bardzo jej upodobało się u nas, przyszła spocząć... niechże stryj idzie...
Ale stary plecami przyparł się do ściany domu.
— Na co mnie? nie pójdę... kiedy ją przywiodłeś, to idźże do niej sam [22]...

Anzelm dużo czyta, stroni od ludzi, mimo to jest bardzo uprzejmym człowiekiem, ma pokojowe nastawienie do świata. Często miewa trudności z wysławianiem się i wpada w zakłopotanie, musi też odpoczywać po spotkaniach z ludźmi (nawet tymi, których lubi). Sprawia też dość komiczne wrażenie, gdy plącze mu się język, choć dla niego z pewnością nie jest to zabawne:

— Korczyński — szepnął — młody Korczyński... na co? Po co? Dla ja... ja... kiej sprawy?

[...] Zdawać się mogło, że pomimo cierpienia, jakie sprawiało mu wszelkie zetknięcie się z ludźmi — z tymi może szczególniej ludźmi — ukazywanie się wobec

21 Tamże, dz. cyt.,

22 E. Orzeszkowa, *Nad Niemnem*, t. 1, Warszawa 1980, s. 131–132.

nich uprzejmym, nawet wytwornym za konieczność uważał. Jak wtedy ręki Justyny, tak teraz śpiesznie ku niemu wyciągniętej dłoni Witolda końcami palców zaledwie dotknął i nie na gościa, lecz kędyś daleko patrząc przemówił:

— Nie spodziewałem się, nie spodziewałem się takiej promocji i ta... ta...kiego miłego spotkania.

— Widzi Witold — [...] tryumfująco zawołał przystojny, śmiały chłopak w kanarkowym ubraniu. — Czy ja [...] nie mówiłem, że będzie grzecznie i jak się należy przyjętym? A to Anzelm tak już za swoją dzikość na ludzkie języki padł, że Witold nijak do Anzelma iść nie śmiał [23].

Anzelm żyje trochę jak eremita, co ukazuje się podczas dłuższej rozmowy z Witoldem [24]. Jego światem są książki, w których pogrążył się po rozstaniu z ukochaną. Przeżył jedną miłość na całe życie, nie założył własnej rodziny — jego wybranką była Marta, ciotka głównej bohaterki, Justyny Orzelskiej. Sam zdaje sobie sprawę ze swej natury, mimo tego że otoczenie często się jej dziwi:

Antolka podbiegła i w rękę go pocałowała.

— Jeszcze dziś pierwszy raz stryjka widzę! Dopilnował tej minuty, kiedy po wodę poszłam, i wtedy do kuchni przyszedł, aby sobie kawałek chleba ukroić. Przychodzę do domu, chleb na stole, a drzwi od przeciwka znów zaszczepione.... Wszystko zaś dlatego, żeby nie widzieć się z nikim.

— Taka już mnie czasem oblega zgryźliwość, że i najmilszy staje się niemiłym — odpowiedział Anzelm [...] [25].

Także powyższy krótki dialog niedwuznacznie wskazuje na typ osobowości Anzelma. Unika on niepotrzebnych interakcji społecznych (nawet z domownikami), zamyka się w swojej niszy relaksacyjnej, ale pilnie czuwa, kiedy można ją bezpiecznie opuścić, by zaspokoić głód. Zdaje się, że jest to najlepiej i najwyraziściej zarysowany literacki introwertyk w kulturze polskiej.

[23] E. Orzeszkowa, *Nad Niemnem*, t. 2, Warszawa 1980, s. 105–106.

[24] Tamże, s. 114–117.

[25] Tamże, dz. cyt., s. 157–158.

11. Mateusz Cuthbert — cicha siła sprawcza

Zerknijmy teraz na literaturę zagraniczną. Posłużę się dobrze znaną i lubianą przez pokolenia lekturą — mianowicie *Anią z Zielonego Wzgórza* Lucy Maud Montgomery. Introwertykiem wykreowanym przez kanadyjską pisarkę jest Mateusz Cuthbert — postać, bez której akcja powieści by nie zaistniała. Mateusz jest cichym, nieśmiałym człowiekiem, często czuje się zmęczony w towarzystwie, ma opinię milczącego outsidera:

> [...] Mateusz Cuthbert nie należał do ludzi, którzy opowiadają cokolwiek niepytani.
>
> [...] tak rzadko wyjeżdżał z domu, że tylko jakaś nagła sprawa mogła być tego powodem. Z natury bowiem był tak niesłychanie nieśmiały, że wyjazd z domu lub udanie się pomiędzy obcych, z którymi musiałby rozmawiać, uważał za wielką przykrość. [...]
>
> Ojciec Mateusza był równie milczący i nieśmiały, jak jego syn, i budując swe domostwo, postarał się umieścić je możliwie daleko od sąsiednich domów [...] [26].

Autorka nie opisała Mateusza jako człowieka szczególnie bystrego, jednak nie można mu odmówić inteligencji emocjonalnej, co najlepiej obrazuje scena, w której próbuje przekonać swoją siostrę Marylę, aby Ania mogła zostać u nich:

> — Wiesz, Marylo, to jest bardzo miłe stworzenie. Naprawdę przykro jest odsyłać tę dziewczynkę, która tak bardzo pragnęłaby tu pozostać.
>
> — Ależ Mateuszu, czy twoim zdaniem powinniśmy ją zatrzymać?
>
> Zdziwienie Maryli nie byłoby większe, gdyby jej spokojny brat wyraził chęć chodzenia na głowie.
>
> — Nie, nie, niezupełnie — wyjąkał Mateusz, nie wiedząc, jak wybrnąć. — Uważam... że nikt nie może żądać tego od nas.
>
> — No, pewno! Czym właściwie byłaby ona dla nas?
>
> — Może my bylibyśmy czymś dla niej, Marylo — powiedział Mateusz nieoczekiwanie [27].

[26] L. M. Montgomery, *Ania z Zielonego Wzgórza*, tłum. R. Bernsteinowa, Kraków 1976, s. 9.

[27] Tamże, dz. cyt., s. 43.

Kiedy tylko może, unika interakcji społecznych, jednak rozumie Anię znacznie lepiej niż Maryla (choć to ona wychowuje Anię) [28]. Mateusz nie ma innej rodziny, bardzo nie lubi, gdy ktoś z zewnątrz ingeruje w jego życie, choć nie okazuje tego otwarcie. Dość typowo introwertycznie reaguje podczas „konfrontacji" ze sprzedawczynią — jest zdezorientowany i niespokojny:

> — Czym mogę dziś panu służyć, panie Cuthbert? — spytała wesoło i zalotnie panna Lucylla Harris [...]
>
> — Czy pani ma... ma... czy są grabie ogrodowe? — wyjąkał Mateusz.
>
> Panna Harris spojrzała na niego trochę zdziwiona, niezupełnie pewna, czy dobrze zrozumiała, że ktoś w połowie grudnia zapytuje o grabie ogrodowe.
>
> — Zdaje się, że zostały jeszcze jedna czy dwie sztuki — rzekła — lecz są na górze w składzie. Pójdę sprawdzić.
>
> Podczas jej nieobecności Mateusz zbierał siły do następnej próby [29].

Rozmowa ze sprzedawczynią została opisana tak, że zrozumie ją każdy introwertyk. Biedny Mateusz nie miał siły załatwić należycie sprawunków. Woli pozostawać w cieniu, mimo to postać ta ma duży wpływ na zachodzące w książce wypadki. Nawet po latach, już po śmierci Mateusza, powieściowa Ania zachowuje serdeczne wspomnienia o swym opiekunie:

> Od chwili ukazania się pierwszych fiołków nie zaniedbywała nigdy swej cotygodniowej pielgrzymki do grobu Mateusza. Wszyscy w Avonlea, z wyjątkiem Maryli, zapomnieli już o cichym, nieśmiałym Mateuszu Cuthbercie, lecz w sercu Ani obraz jego żył i miał żyć zawsze. Pamiętała ze czcią o człowieku, który pierwszy otoczył ją miłością, jakiej jej osamotnione dzieciństwo tak gorąco pragnęło [30].

Podsumowując — może Matusz to faktycznie nieśmiały i lękliwy człowiek, ale to dzięki niemu losy Ani obrały inny, lepszy tor. Kto wie, jak potoczyłoby się jej życie, gdyby nie Mateusz?

---

[28] Tamże, s. 262–263.

[29] Tamże, dz. cyt., s. 265. Mateusz udał się na zakupy, aby sprezentować Ani na Boże Narodzenie prezent w postaci wymarzonej sukienki. Nie spodziewał się jednak zastać nieznanej sobie kobiety w sklepie, więc pojawienie się „intruza" zupełnie go rozproszyło.

[30] L. M. Mongomery, *Ania z Avonlea*, tłum. R. Bernsteinowa, Kraków 1976, s. 149.

12. Sherlock Holmes — geniusz pragnący spokoju

Co można powiedzieć o słynnym detektywie, który powstał w umyśle *sir* Arthura Conan Doyle'a? Pod kątem introwertyzmu postać ta dostarcza obszernego materiału; charakteryzuje się wybitną inteligencją i spostrzegawczością. Posiada rozległą wiedzę w wielu dziedzinach, a zwłaszcza w kryminalistyce:

> — A czy aktualnie prowadzisz jakąś sprawę? — zainteresowałem się.
>
> — Jakieś dziesięć lub dwanaście, ale żadna z nich nie jest specjalnie interesująca. Są dość istotne — jeśli rozumiesz — ale nie są intersujące. Prawdę mówiąc, ostatnio przekonałem się, że w sprawach nieistotnych znaleźć można pole do obserwacji i szybkiej analizy przyczyn i skutków, co dodaje uroku śledztwu. Większe zbrodnie najczęściej są prostsze, gdyż im większa zbrodnia, tym bardziej oczywisty — co do zasady — jej motyw [31].

Holmes przyjaźni się tylko z doktorem Watsonem, co ilustruje poniższy dialog:

> — Wydaje mi się — powiedziałem, zerkając na towarzysza — że słyszałem dzwonek. Kto mógłby przyjść o tej porze? Jakiś twój przyjaciel?
>
> — Oprócz ciebie nie mam przyjaciół — odparł. — Nie zachęcam też nikogo do odwiedzin [32].

Wolny czas spędza zwykle w samotności, czasem w towarzystwie Watsona. Eksperymentuje także z substancjami uzależniającymi takimi jak tytoń, kokaina i morfina — co bywało częste na przełomie XIX i XX w. [33]. Jedyne interakcje społeczne w jego życiu istnieją na płaszczyźnie zawodowej. Holmes nieustannie pogłębia swoją wiedzę. Nie jest z nikim w związku, gdyż rozmowy o uczuciach zdają się go peszyć, a nawet utrudniać mu pracę:

> Dla Sherlocka Holmesa jest ona zawsze „tą kobietą". […] W jego oczach góruje ona nad całą swoją płcią. Nie oznacza to jednak, by czuł cokolwiek do Ireny Adler.

[31] A. C. Doyle, *Sherlock Holmes. Wydanie kompletne*, tłum. E. Łozińska–Małkiewicz, Toruń 2019, s. 318

[32] Tamże, dz. cyt., s. 339.

[33] Sherlock Holmes, według własnych słów, stosuje substancje narkotyzujące w celu stymulacji intelektualnej, gdy nie ma żadnej kryminalnej sprawy do rozwiązania.

> Wszystkie emocje, a szczególnie ta jedna zwana miłością, wydają się obmierzłe jego chłodnemu, precyzyjnemu i wspaniale zrównoważonemu umysłowi. Był dla mnie zawsze najbardziej udoskonaloną maszyną do rozumowania i obserwacji, jaką kiedykolwiek stworzył świat, a zostając kochankiem, ustawiłby się w fałszywym świetle. Nigdy nie mówił o namiętnościach inaczej niż z kpiną i szyderstwem. Było to wspaniałe dla obserwatora, doskonałe do usunięcia zasłony ukrywającej motywy i działania mężczyzn. Przeszkolony myśliciel nie mógł dopuścić, aby uczucia wdarły się do jego wewnętrznego i uregulowanego życia, gdyż to oznaczałoby wprowadzenie czynnika dekoncentracji, który mógł rzucić cień na wyniki pracy umysłu [34].

Tak więc, Holmes to przykład wręcz modelowy — człowiek o wielkiej inteligencji i równie wielkich trudnościach w nawiązaniu relacji, tak dla ekstrawertyków oczywistej. W jego przypadku zaś owo zahamowanie posunięte jest wręcz do absurdu, choć nie oznacza to, że nie rozumie on większości ludzkich emocji.

13. Włóczykij — samotnik–uciekinier

To introwertyk znany z literatury dziecięcej, którego być może trudno zrozumieć, nie mając wiedzy o omawianym typie osobowości:

> Włóczykij [...] bowiem przyzwyczajony był gotować sobie obiady sam. Nigdy, jeśli nie był do tego zmuszony, nie gotował obiadu komuś innemu i obiady innych niewiele go obchodziły. Wszyscy upierali się zawsze, żeby rozmawiać przy jedzeniu [35].

Jest najlepszym przyjacielem Muminka. Lubi grać na harmonijce i palić fajkę. Choć jest bardzo przywiązany do przyjaciół, preferuje samotniczy tryb życia — podczas zimy zawsze opuszcza bezpieczną i gościnną Dolinę Muminków, wraca na wiosnę:

> — Pytałeś o plany? — odezwał się znów Muminek. — Czy sam masz jakieś?
> — Tak — odparł Włóczykij. — Mam plan. Ale wiesz, jeden z tych samotnych.

---

[34] Tamże, dz. cyt., s. 293.

[35] T. Jansson, *Opowiadania z Doliny Muminków*, tłum. I. Szuch–Wyszomirska, Warszawa 1975, s. 10.

Muminek patrzył na niego bardzo długo.

— Masz zamiar wyruszyć w drogę — powiedział w końcu.

Włóczykij kiwnął głową twierdząco.

Siedzieli przez chwilę w milczeniu, dyndając nogami nad rzeką. Płynęła pod nimi nieprzerwanie, niosąc swe wody gdzieś het, w nieznane strony, do których tęsknił Włóczykij i gdzie znów pragnął podążyć samotnie [36].

Włóczykij ma dość szczęścia, gdyż większość jego przyjaciół, w tym i Muminek, akceptują go takim, jakim jest:

— Dzień dobry! — zawołała Panna Migotka. — Czy wiecie, że Włóczykij wyruszył już na południe?

— Jako to? — oburzył się Ryjek. — Beze mnie?

— Samotność jest czasem potrzebna — powiedział Muminek. — Jesteś za mały, żeby to zrozumieć [37].

Bohater jawi się jako dość cichy i małomówny, a mieszka w namiocie, a nie z innymi — chociaż znamy rodziców i krewnych Włóczykija [38]:

Tajemniczy tatuś Włóczykija nigdy nie martwił się tym, co było rzeczywiście niepokojące, i zupełnie mu nie zależało, żeby przejść do potomności (i rzeczywiście by nie przeszedł, gdybym go nie umieścił w moich pamiętnikach) [39].

Włóczykija charakteryzują bystrość i spostrzegawczość. To prawdziwy typ filozofa–wagabundy [40]:

---

36 T. Jansson, *W dolinie Muminków*, tłum. I. Szuch–Woszymirska, Warszawa 1975, s. 181–182.

37 Tamże, dz. cyt., s. 188.

38 Włóczykij jest synem Joka i Mimbli, opisanych w powieści *Pamiętniki Tatusia Muminka*. Jest też spokrewniony z Małą Mi.

39 T. Jansson, *Pamiętniki Tatusia Muminka*, tłum. T. Chłapowska, Warszawa 1990, s. 67.

40 Pierwowzorem tej postaci był prawdopodobnie Atos Wirtanen, fiński polityk socjaldemokratyczny i przyjaciel Tove Jansson, autorki serii o Muminkach.

— [...] Wszystko, co widzę, do mnie należy, cała ziemia, jeśli chcesz wiedzieć. I to mnie raduje [41].

14. Danusia Gawlikówna — introwertyczna przyjaciółka od serca

Jest to bohaterka powieści pt. *Spotkanie nad morzem* autorstwa Jadwigi Korczakowskiej. Danusia to dziewczynka w wieku ok. jedenastu lat, która ma trudności w nawiązywaniu nowych przyjaźni, a otoczenie bardzo jej to wypomina:

Danusia posłusznie wyjmuje z torby owinięte w pergamin paczki i paczuszki, układa je na stole i nie wiedząc, co dalej robić, czeka, aż ktoś ją wybawi z kłopotu.

[...] stoi onieśmielona, skubie frędzle serwety. Bardzo jest zakłopotana, że gość tak badawczo jej się przygląda.

— Bogowie! A cóż z ciebie za powaga? Wyglądasz na myślące stworzenie, ale chyba nieco zahukane, co? Przyznaj się.

— Nie, dlaczego...

— Czemu na przykład o nic nie zapytasz? Niczego nie jesteś ciekawa?

— Jestem...

— No? Śmiało! [42].

Dziewczynka często czuje się wyobcowana i niezrozumiana, jak również nie komunikuje wyraziście swoich potrzeb i oczekiwań. Jest osobą skrytą i nieufną, ale pełną empatii. Wybiera na przyjaciółkę od serca niewidomą dziewczynkę — Elzę, którą poznała podczas wakacji:

Danusia zbliżyła się nieśmiało.

— To ja, dzień dobry Elzo!

— Aha. — Uśmiechnęła się. — Aha, wiem, to ty byłaś u dziadka po ryby.

— Właśnie! — ucieszyła się Danka — Poznałaś mnie?

---

[41] T. Jansson, *Kometa nad Doliną Muminków*, tłum. T. Chłapowska, Warszawa 1977, s. 52.

[42] J. Korczakowska, *Spotkanie nad morzem*, Warszawa 1962, s. 28–29. Jest to rozmowa Danusi z Arturem, dorosłym siostrzeńcem jej opiekunki. Mężczyzna trafnie rozpoznaje konsternację bohaterki, spowodowaną nagłym przyjazdem jego i jego babci, pani Łucji, których dziewczynka dotychczas nie znała.

— Tak.

Jak zwykle przy zawieraniu nowej znajomości Danusia czuje się zakłopotana, nie wie, jak zagadać.

[…]

— A czemuś do mnie przyszła?

— No, żeby porozmawiać, pobawić się.

— Ze mną? — zdziwiła się. — Akurat ze mną? Mało to masz letniackich dzieci do zabawy?

— Nikogo nie mam — przyznała szczerze. — Bardzo mi się nudzi[43].

Dla Danki odkrycie, że jej nowa przyjaciółka nie widzi, jest szokiem, gdyż Elza ukrywała to przed nią:

Elza nie widzi kolorów! Nie ma o nich pojęcia!

[…]

Czy przywykła, pogodziła się z losem? Och, ale Danka nie może się pogodzić, w żaden sposób nie może! I tak bardzo, z całego serca żal jej Elzy…

Za drewnianą ścianą rozległy się kroki, głosy. Przycupnęła bez ruchu…

— Tak, zgadzam się — mówi pani Ada — że powinna mieć towarzystwo dzieci, lecz boję się, żeby nie dostała się pod zły wpływ…

— Przesadyzm, Adeczko! O ile w ogóle pozwolisz mi zabierać glos w tej sprawie, to uważam, że nie trzeba jej żałować swobody.

— Ach, mój drogi, przecież jestem odpowiedzialna za to dziecko! […]

— Poznała na wsi jakąś rówieśnicę, która ją zainteresowała. Może nareszcie coś ją poruszy, przecież jest wyjątkowo bierną jednostką. — Roześmiał się głośno. — Mam wrażenie, że dotychczas nie polubiła nikogo prócz siebie.

— Chyba zbyt ostra krytyka, Arturze. To grzeczne, dobre dziecko. Chociaż trudno wykrzesać z niej serdeczność czy entuzjazm. Boję się, że ma chłodne serduszko. Nigdy z niczego mi się nie zwierzy, mało o co zapyta, skryta, małomówna.

— Może to nie jej wina? Gdzie indziej trzeba szukać przyczyny.

[43] Tamże, dz. cyt., s. 51–53.

> […] Danka siedzi odrętwiała, z wypiekami na twarzy. Jest bardzo zawstydzona, że niechcący podsłuchała rozmowę. […] I dowiedziała się, co myślą o niej dorośli. Więc tak? Że ma oschłe serce, że nikogo oprócz siebie nie lubi [44]?

Powyższe dowodzi istnienia znanego każdemu introwertycznemu dziecku koszmaru: nadmiernego zainteresowania innych jego rzekomą „odmiennością" i domniemanego „lekarstwa" — towarzystwa innych dzieci, żeby stać się „normalnym". A przecież dorośli nie poznali się tutaj na Danusi zbyt dobrze. Introwertyczna dziewczynka po prostu ma swój świat w głębi duszy, ale jej przyjaźń z Elzą jest bardzo głęboka i serdeczna. Zatem, Danusia jest typową introwertyczką — jedna, ale silna i wartościowa przyjaźń znaczy dla niej więcej niż liczne, ale powierzchowne i płytkie znajomości. Ekstrawertyczni dorośli często nie umieją uszanować introwertycznego charakteru niektórych podopiecznych, co zauważa też Laney:

> Jeśli dorastając, stale jesteśmy porównywani do ekstrawertyków, może to mieć niszczący wpływ na naszą psychikę. Większość introwersyjnych dzieci przez cały okres dorastania odbiera bezpośrednie i pośrednie informacje, że coś jest z nimi nie w porządku. Muszą wysłuchiwać wymówek […] i oszczerstw […]. Czterdzieścioro dziewięcioro introwertyków, z którymi przeprowadziłam wywiady, miało poczucie, że czyniono im wyrzuty i niesprawiedliwie traktowano za to, jacy byli [45].

Od najmłodszych lat zmusza się takie dzieciaki do tego, co odbiera im życiową energię — niedobrowolnych kontaktów z otoczeniem. Danusia to literacki przykład takiego błędu wychowawczego. Czy to, że dziecko stawia w przyjaźni na jakość, a nie na ilość, czyni z niego mniej wartościowego człowieka?

15. Harry Potter — celebryta mimo woli

Obdarzony sławą młody czarodziej, który stracił we wczesnym dzieciństwie rodziców, to jeden z najbardziej ikonicznych introwertyków, zwłaszcza wśród

---

[44] Tamże, dz. cyt., s. 73–75.

[45] M. O. Laney, dz. cyt., s. 57.

młodzieży. Mimo, iż fabuła skupia się głównie na magii, magicznym świecie i walce z okrutnym Lordem Voldemortem, uważny odbiorca zauważy, jaki typ osobowości reprezentuje Harry. Mimo swej wysokiej pozycji w czarodziejskim świecie [46], jest skromnym nastolatkiem; bardzo często jest zakłopotany bądź rozdrażniony, gdy uwaga otoczenia skupia się na nim. Niestety, większość czarodziejów na siłę robi z chłopca nastoletniego celebrytę, co bardzo peszy i drażni protagonistę:

> Harry siedział nieruchomo, świadom, że wszystkie głowy zwróciły się w jego stronę. Był kompletnie oszołomiony. Odrętwiały. Myślał, że to sen. Albo że się przesłyszał.
>
> […]
>
> Harry odwrócił się do Rona i Hermiony; za nimi zobaczył cały długi stół Gryffindoru. Wszyscy gapili się na niego z otwartymi ustami.
>
> — Ja nie wrzuciłem tam swojego nazwiska — bąknął Harry. — Przecież wiecie, że tego nie zrobiłem
>
> […]
>
> Profesor Dumbledore wyprostował się, kiwając głową do profesor McGonagall.
>
> — Harry Potter! — powtórzył. Harry! Podejdź tu, proszę!
>
> — Idź — szepnęła Hermiona, popychając lekko Harry'ego.
>
> Wstał, przydepnął sobie skraj szaty i zachwiał się. Ruszył między stołami Gryffindoru i Hufflepuffu. Była to bardzo długa wędrówka. Stół nauczycielski wcale się nie przybliżał, czuł też na sobie setki spojrzeń, jakby każde z nich było reflektorem. Szum narastał. Wydawało mu się, że upłynęła godzina, zanim stanął przed Dumbledore'em, czując, że wpatrują się w niego wszyscy nauczyciele [47].

Opisana wyżej reakcja dobrze przedstawia introwertyzm postaci — chłopiec nie chce i nie lubi znajdować się w centrum uwagi. Nie oznacza to jednak, że jest

[46] Harry Potter jest znany w czarodziejskim świecie z tego powodu, że jest jedyną istotą ludzką, której udało się przeżyć śmiertelne zaklęcie (*Avada Kedavra*), jakim chciał zabić go groźny czarnoksiężnik Lord Voldemort, morderca jego rodziców. Voldemortowi jednak nie udało się to, a jedynym śladem po owym zdarzeniu jest charakterystyczna blizna na czole chłopca.

[47] J. K. Rowling, *Harry Potter i Czara Ognia*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2001, s. 287–288. Przywołana scena zawiera opis, jak Harry zostaje z nieznanych powodów przydzielony do udziału w Turnieju Trójmagicznym, mimo iż nie ma ukończonych siedemnastu lat (a jest to warunek uczestnictwa). Większość otoczenia jest pewna, że chłopiec zrobił to dla rozgłosu, choć prawda jest zupełnie inna — to Voldemort za pośrednictwem jednego ze swych sług wplątuje nastolatka w skomplikowaną intrygę.

odludkiem; ma dwoje bliskich przyjaciół, Rona Wesleya i Hermionę Granger. To oni wspierają go i towarzyszą mu podczas niebezpiecznych przygód. Ma też innych dobrych znajomych, ale zdecydowanie Ron i Hermiona są mu najbliżsi. Bycie „główną atrakcją" jest dla chłopaka dużym wyzwaniem; paradoksalnie przez całą serię zmaga się właśnie z tym.

16. Introwertycy z filmu

Lista introwertyków filmowych i serialowych będzie zdecydowanie krótsza, gdyż trudno dokonać tu odpowiedniego wyboru. Jako ciekawostkę przypomnę, że bardzo często mamy do czynienia z błędem poznawczym, utożsamiając aktora z graną postacią. Wszyscy chyba znamy filmowe emploi Marylin Monroe — jako ślicznej i niezbyt mądrej blondynki, skłonnej do flirtu. Jednakże, czy owa ikona kobiecości i seksapilu w rzeczywistości była taką osobą? Nic bardziej mylnego. Jej trudne i pełne dramatycznych wydarzeń życie wskazuje na to, kim naprawdę mogła być Marylin [48]. Wiadomym jest, że lubiła czytać i odpoczywać w samotności [49]. Jak przyznawała, pozwalało jej to na regenerację [50]. Cierpiała na liczne schorzenia umysłowe — to fakt. Czy jednak, przyjmując, że była introwertyczką, miała szansę być zdrowym człowiekiem, pozostając w blasku fleszy?

Innym przykładem tego typu będzie Louis de Funès. Słynny francuski komik pochodzenia hiszpańskiego wsławił się graniem zabawnych nerwusów stawianych w niecodziennych dla nich sytuacjach — jak choćby w serii filmów o żandarmie z Saint–Tropez (reż. Jean Girrault). A jednak ci, którzy de Funèsa znali, w tym najbliższa rodzina, twierdzili, że w rzeczywistości był zupełnie innym człowiekiem, niż grane przez niego postaci. Uważano go za cichego, łagodnego, wręcz nieśmiałego. De Funès był troskliwym ojcem rodziny, oddanym mężem, lubił wędkowanie, ogrodnictwo i spędzanie czasu z najbliższymi, kochał zwierzęta, o czym wspominają Patrick i Olivier de Funès, jego synowie:

---

[48] https://twojstyl.pl/artykul/marilyn–monroe,aid,1413, [stan z dn. z 03.05.2023].

[49] S. Macros, *Marylin Monroe's Reading List*; *A Genuine Book Lover*, https://www.biblio.com/blog/2022/05/marilyn–monroes–reading–list–a–genuine–book–lover/#, [stan z dn. z 03.05.2023].

[50] *„I Restore Myself When I'm Alone": On Marilyn Monroe and Introversion*, https://starfirelounge.com/2020/04/28/i–restore–myself–when–im–alone–on–marilyn–monroe–and–introversion/, [stan z dn. z 03.05.2023].

> Każdy piękny owoc, kwiat czy zwierzę zasługiwał na jego pełne miłosnego oczarowania spojrzenie. Nigdy nie przeszkadzał przyrodzie najmniejszym gwałtownym gestem czy niepotrzebnym słowem. Wiejska cisza działała na niego kojąco, zwłaszcza kiedy wracał do domu po męczącej pracy na planie filmowym czy roku spędzonym w teatrze [51].

Słynny aktor sprawiał wrażenie stremowanego podczas wywiadów i przemówień:

> Podczas kręcenia Żandarma i kosmitów [Michel] Galabru [...] został wezwany na plan [...]. Musiał z powrotem włożyć kostium żandarma i kiedy przybył na plan, zobaczył, że Louis sparaliżowany z nieśmiałości przed kamerą Jeana–Claude'a Bourreta, któremu miał udzielić wywiadu. Zrozumiawszy, dlaczego Louis kazał go wezwać, Galabru zastąpił go. Był jednym z tych aktorów, którzy znali Louisa na długo przed serią Żandarmów [...] De Funès nie był jeszcze sławny, a już męczyła go chorobliwa trema [52].

Czas więc zaprezentować filmowych introwertyków, a wybór jest — mam nadzieję — dość zróżnicowany.

17. Palacz (C. G. B. Spedner) — introwertyk w matni

Palacz, a właściwie C. G. B. Spender (William B. Davis) to główny antagonista serialu *Z Archiwum X* (reż. Chris Carter), zawsze wchodzący w drogę parze głównych bohaterów — Foxowi Mulderowi (David Duchovny) i Danie Scully (Gillian Anderson), agentom FBI, prowadzącym tytułowe Archiwum X [53]. Mężczyzna pracuje dla tajemniczej grupy zwanej Syndykatem, która kolaboruje z wrogimi ludzkości kosmitami; często na polecenie przełożonych popełnia przestępstwa

---

51 P. i O. de Funès, *Synowie o ojcu. Louis de Funès. Nie mówcie o mnie za dużo*, tłum. A. Wiświewski, Warszawa 2007, s. 260.

52 S. Bonotte, *Louis de Funès*, tłum. D. Tararako–Grzesiak, Kraków 2003, s. 84. Michel Galabru to odtwórca roli komendanta Gerberta, przełożonego żandarmów z Saint–Tropez.

53 M. Kubalski, *Z Archiwum X: kto jest kim w globalnej konspiracji*, https://esensja.pl/film/publicystyka/tekst.html?id=5609, [stan z dn. z 01.05.2023]. Mulder i Scully zajmują się badaniem niewyjaśnionych spraw, często dotyczących zjawisk paranormalnych (duchy, demony, kosmici, potwory etc.).

(uprowadzenie m.in. Samanthy, siostry Muldera [54], intrygi polityczne, eksperymenty medyczne, grożące ludzkości spiski). Jednak zostało wielokrotnie podkreślone, że Palacz nie lubi tej „pracy" i chciałby z nią zerwać, ma nawet wyrzuty sumienia z powodu tego, co robi. Wszystkie zbrodnie popełnia zupełnie bez przekonania. Mimo że pełni funkcję czarnego charakteru, odznacza się defensywnością i apatią, co utrudnia mu wyrwanie się z niewdzięcznego położenia; jest małomówny i przeważnie zachowuje się jak człowiek pozbawiony wszelkiej energii i motywacji. Nie wpisuje się więc w schemat w klasycznego, ofensywnego złoczyńcy, na którego warunkach toczy się gra — a jednak otacza go nuta tajemniczości i charyzmy. Zauważyć można, że Palacz raczej „lawiruje" w skomplikowanej sieci intryg, a choć ma w tym wiele wprawy, to najchętniej wszystko by rzucił.

Swój przydomek zawdzięcza nieustannemu paleniu papierosów fikcyjnej marki Morley; zdają się one być nie tyle jego nałogiem, co formą nerwowego tiku [55]. Wszelkie próby wydostania się z matni są dość niemrawe i zwykle kończą się niepowodzeniem. Nie zmienia to jednak faktu, że Palacz jest wyjątkowo inteligentny i oczytany, jak na introwertyka przystało; jego przełożeni cynicznie to wykorzystują. Ma ponadto duży talent literacki i jest bystrym obserwatorem. Jest zdeprawowany, ale nie jest urodzonym złoczyńcą — w zasadzie takim uczynili go inni. Zapewne, gdyby nie zainteresowano się nim, byłby kimś zupełnie nieszkodliwym [56].

Podczas konfrontacji zwykle ukrywa uczucia; czasem jest złośliwy i sarkastyczny (szczególnie wobec Muldera), wiadomo jednak, że nie jest ani psychopatą, ani dogmatykiem. Mulder i Scully wielokrotnie się z nim ścierają (ale żadne z nich nie ma pojęcia o jego rzeczywistych motywacjach). Para agentów nie wie też, że to Palacz sprawił, że pracują razem (zatem jego wpływ

---

[54] Samantha Mulder, młodsza siostra Foxa, tajemniczo zniknęła, gdy oboje byli dziećmi. Jej brat wierzy, że zrobili to kosmici, a jego głównym celem jest odkrycie, co się z nią stało, i jaka była w tym rola Palacza.

[55] Palacz sięga po papierosy zawsze w chwili, gdy musi zrobić coś nieprzyjemnego bądź nagannie moralnego, podczas konfrontacji z dwojgiem głównych protagonistów, gdy otrzyma niepomyślną wiadomość lub stanie się coś złego — czyli prawie cały czas. W nielicznych chwilach zadowolenia nie pali. W serialu przynajmniej dwukrotnie próbował zerwać z nałogiem, niestety, bezskutecznie.

[56] Chciał pierwotnie zostać pisarzem *science–fiction*, ale został wciągnięty w arkana polityki (i morderstw na tle politycznym) przez swą porażającą bierność i słabą asertywność. Ponadto, jego próby rozpoczęcia kariery literackiej zostały udaremnione przez wydawców, na co Palacz — typowo dla siebie — zareagował zniechęceniem i apatią.

pozostaje niezauważony) [57]. Jego przypadek dobrze podsumuje teza Laney, według której oba typy osobowości posiadają różne neuroprzekaźniki:

> [...] U introwertyków neuroprzekaźniki dające wrażenie przyjemności wydzielają się w chwilach relaksu i kontemplacji. Układ parasympatyczny przywraca siły i przygotowuje nas do użycia „układu pełnych obrotów", kiedy będzie to konieczne. „Układ pełnych obrotów" nie zapewnia introwertykom przepływu energii ani szczęścia, tak jak dzieje się w przypadku ekstrawertyków. Dla nich działanie dopaminy lub adrenaliny jest zazwyczaj zbyt pobudzające.
>
> Introwertycy, którzy zbyt długo pozostają pod działaniem „układu zwolnionych obrotów", mogą być przygnębieni, stracić motywację do działania lub odczuwać frustrację z powodu nieosiągnięcia założonych celów. Muszą zatem uruchomić także „układ pełnych obrotów", aby nabrać werwy i ruszyć do działania [58].

Wynika stąd jeszcze jeden ponury wniosek — każdy fan *Z Archiwum X* odnajdzie w powyższym opisie postać Palacza, jeśli tylko postara się spojrzeć na całość serialu z jego perspektywy.

---

[57] Palacz jest biologicznym ojcem Muldera, a wszelkie próby udaremnienia jemu i Scully dotarcia do „prawdy" (czyli zdemaskowania globalnego spisku i istnienia kosmitów) służą tak naprawdę temu, że antagonista próbuje chronić ową dwójkę przed zapuszczaniem się w zbyt niebezpieczne sfery. Mulder jest człowiekiem intuicyjnym i określanym mianem „nawiedzonego", a Scully wręcz przeciwnie — to twarda realistka z naukowym podejściem do rzeczywistości. Intryga Palacza w pierwotnym kształcie polegała na tym, że Scully miała śledzić i kompromitować poczynania Muldera (jako niedorzeczne i paranoiczne), dzięki czemu Mulder nie będzie miał możliwości badać spisku będącego główną osią fabularną serialu (i, w mniemaniu Palacza, on i Scully będą bezpieczni). Antagonista wygląda często na niezadowolonego i rozczarowanego, że Mulder i Scully widzą w nim jedynie wyrachowanego zbrodniarza, a nie kogoś nieszczęśliwego, samotnego i zagubionego (za kogo sam się uważa).

[58] M. O. Laney, dz. cyt., s. 83–84. Autorka opisuje odpowiednio układ parasympatyczny/przywspółczulny („zwolnionych" obrotów") i sympatyczny/współczulny („pełnych obrotów"). Pierwszy z nich odpowiada za redukcję bodźców zewnętrznych (np. uaktywnia się podczas czynności wymagającej skupienia, takiej jak liczenie, zgadywanie *etc.*), drugi zaś wzmaga odruch ucieczki lub walki (np. w sytuacji zagrożenia przez groźne zwierzę, uzbrojonego bandytę *etc.*). Innymi słowy, pierwszy powiązany jest z myśleniem i analizą, drugi zaś — z działaniem, z czego wynika, że dla introwertyków istotniejszy jest pierwszy, dla ekstrawertyków zaś drugi z nich.

18. Doktor Martin — zirytowany lekarz–introwertyk i pacjenci z „chronicznym infantylizmem"

Martin Ellingham (Martin Clunes), główny protagonista komediowego medycznego serialu Doktor Martin (reż. Ben Bolt), to postać dość wyrazista. Był niegdyś cenionym chirurgiem naczyniowym, ale z powodu rozwinięcia się u niego fobii, zmuszony był się przekwalifikować[59]. Mieszka i pracuje w małym miasteczku Portwenn w Kornwalii jako lekarz rodzinny. Jako perfekcjonista i człowiek oddany sprawie nie ma łatwego zadania. Pacjenci mają skłonności do ryzykownych zachowań, są głośni, towarzyscy i wścibscy, a ponadto obce jest im poszanowanie cudzej prywatności. Posiadają więc wszystkie cechy, których doktor nie cierpi. Przez to jest odbierany przez otoczenie jako wiecznie poirytowany, opryskliwy i złośliwy — i często naprawdę tak się zachowuje.

Tymczasem otoczenie nieustannie narusza jego strefę komfortu, nie współpracuje, a większości problemów ze zdrowiem nabawia się poprzez czynności przeczące standardom BHP (np. w jednym odcinku małżeństwo złapało groźną chorobę z powodu spożywania mięsa padłych zwierząt leśnych), co doprowadza doktora do białej gorączki. Pomijając to, że doktor Martin ma toksycznych rodziców, którzy go zaniedbywali[60], nie można jednak nie uznać go za introwertyka — działa on najsprawniej, gdy nikt mu nie przeszkadza (jego hobby to m.in. naprawianie mechanizmów w zegarach), potrafi docenić dokładność i sumienność. Na swoją partnerkę wybiera Louisę (Caroline Catz), miejscową nauczycielkę i jedyną mieszkankę Portwenn, która dorównuje mu inteligencją. Jest lojalnym partnerem, później też — troskliwym i odpowiedzialnym ojcem. Jego relacje z rodzicami są bardzo ograniczone, o wiele lepiej czuje się w towarzystwie swych dwóch ciotek — Joan Norton (Stephanie Cole) i Ruth Ellingham (Aileen Atkins), które wspierają go, jak tylko mogą. Martinowi trudno wyrażać uczucia, niemniej zawsze jest szczery, a jego irytujące i pedantyczne zachowanie

[59] Doktor — paradoksalnie — dręczy paniczny lęk przed krwią, co bardzo utrudnia bohaterowi wykonywanie zawodu. Zwykle też jest to przyczyną drwin ze strony otoczenia, bądź braku zaufania wobec jego kwalifikacji — bohater często ma nudności bądź mdleje, gdy zobaczy krew.

[60] Rodzice głównego bohatera okazują się ludźmi wyjątkowo cynicznymi i nieczułymi. Nie kochają jedynego syna (matka uważa go wręcz za przyczynę ich małżeńskich problemów), oddali go do szkoły z internatem, a każde wakacje mały Martin spędzał na farmie ciotki mieszkającej w Portwenn.

to w dużej mierze wina otoczenia, które nie pozwala mu być sobą, nieustannie wystawiając jego cierpliwość na próbę.

19. Shrek — „ogry też mają warstwy” [61]

Postać ta to jeden z najbardziej znamienitych i znanych introwertyków — oby był ambasadorem sprawy takich ludzi! Zielony ogr — pierwotnie postać komiksowa, wykreowana przez amerykańskiego artystę Williama Steiga i przeniesiona później na ekran — żyje na bagnie. Bardzo też nie lubi, gdy ktoś zakłóca mu spokój (w zasadzie cała historia zaczęła się właśnie od typu osobowości głównego bohatera [62]). Shrek woli nie przebywać poza domem i niezbyt dobrze odnajduje się w nowym towarzystwie, co widzimy we wszystkich częściach tej serii. Jest wierny swojej wybrance — królewnie Fionie; wierność i stałość to jedna z podstawowych cech introwertyków.

Bliską przyjaźń nawiązał tylko z Osłem i Kotem w Butach. Często bywa zirytowany bądź niepewny, gdy otacza go tłum. Robi się drażliwy, gdy ma do czynienia z nowymi wyzwaniami bądź nagłymi zmianami planów [63]. Wielu ludzi i istot jest w stosunku do niego uprzedzonych, postrzegając go jako groźną bestię, choć Shrek broni jedynie swojego terytorium i bez powodu nikomu nie wchodzi w drogę. Bardzo często inni — nawet bliscy! — wypominają mu

[61] Jest to wypowiedź Shreka z pierwszej części, w której ogr w rozmowie z Osłem porównuje swoją rasę do cebuli („Cebula ma warstwy”). Bohater sugeruje tym samym, że ludzie określają ogry po pozorach (jako groźne i niebezpieczne), zamiast zadać sobie trud poznania ich skrytej, wrażliwej natury.

[62] W pierwszej części serii filmów o Shreku lord Farquaad wyrzuca ze swego królestwa różne baśniowe postaci, które w poszukiwaniu nowego domu osiedlają się na bagnie ogra. Shrek jest z tego powodu bardzo niezadowolony (introwertycy zwykle nie lubią niezapowiedzianych wizyt) i udaje się do lorda Farquaada z zamiarem odzyskania prawa do decydowania o swojej ziemi. Ten wyznacza ogrowi zadanie — uwolnić uwięzioną w wieży piękną królewnę Fionę, z którą Farquaad ma się zamiar ożenić. W niebezpiecznej wyprawie Shrekowi towarzyszy Osioł, ale po spotkaniu z Fioną sprawy przybierają nieoczekiwany obrót — królewna i ogr zakochują się w sobie.

[63] Jest to widoczne zwłaszcza w drugiej części, gdzie Shrek wraz z Fioną udają się do królestwa Zasiedmiogórogrodu, w odwiedziny do rodziców Fiony — króla Harolda i królowej Lilian. Shrek obawia się, że teściowie nie zaakceptują go z powodu tego, że jest ogrem. W trzeciej części z kolei bohater niepokoi się zarówno przyszłym ojcostwem, jak i tym, że po śmierci króla sam jest widziany jako kandydat do tronu.

fakt, że jest ogrem. Nie ma on jednak na to żadnego wpływu. Może spróbujmy powiedzieć „introwertyk" zamiast „ogr"? Może wówczas da się uniknąć błędu poznawczego. Pod pozorną szorstkością Shrek skrywa jednak wielkie serce, jest bardzo przywiązany do bliskich mu osób. Często do podjęcia jakiejś aktywności zmuszają go okoliczności bądź namowy przyjaciół — choć bohater bardzo niechętnie wychodzi ze swej strefy komfortu.

21. Wnioski końcowe

Wybrane przykłady ilustrują kwestię często niezauważaną i traktowaną po macoszemu, uważaną czasem za wymysł bądź objaw błędu wychowawczego. Jak widać, twórcy dzieł literackich i filmowych, odznaczali się tu wyższą spostrzegawczością oraz intuicją i przybliżyli zjawisko introwertyzmu, dowodząc bezsprzecznie, że osoby introwertyczne mają także ważne role do spełnienia.

Bibliografia

„*I Restore Myself When I'm Alone": On Marilyn Monroe and Introversion*, [w:] https://starfirelounge.com/2020/04/28/i–restore–myself–when–im–alone–on–marilyn–monroe–and–introversion/, [stan z dn. 03.05.2023].

Bonotte S., *Louis de Funès*, tłum. D. Tararako–Grzesiak, Kraków 200A.

Doyle C., *Sherlock Holmes. Wydanie kompletne*, tłum. E. Łozińska–Małkiewicz, Toruń 2019

Epos o Gilgameszu, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta i M. Kapełuś, Warszawa 2010.

Funès P. i O. de, *Synowie o ojcu. Louis de Funès. Nie mówcie o mnie za dużo*, tłum. A. Wiświewski, Warszawa 2007.

Jansson T., *Kometa nad Doliną Muminków*, tłum. T. Chłapowska, Warszawa 1977.

Jansson T., *Opowiadania z Doliny Muminków*, tłum. I. Szuch–Wyszomirska, Warszawa 1975.

Jansson T., *Pamiętniki Tatusia Muminka*, tłum. T. Chłapowska, Warszawa 1990.

Jansson T., *W dolinie Muminków*, tłum. I. Szuch–Woszymirska, Warszawa 1975.

Jasztal K., *Teoria humoralna według ojca medycyny — Hipokratesa*, [w:] https://zenreiki.szkola.pl/2017/04/11/teoria–humoralna–wedlug–ojca–medycyny–hipokratesa/, [stan z dn. 02.05.2023].

KATOLIK. *Głos tradycji*, https://glostradycji.blogspot.com/2016/10/sw–hilarion–wielki–z–gazy–opat.html, [stan z dn. 02.05.2023].

Kubalski M., *Z Archiwum X: kto jest kim w globalnej konspiracji*, [w:] https://esensja.pl/film/publicystyka/tekst.html?id=5609, [stan z dn. z 01.05.2023].

Laney M. O., *Introwertyzm to zaleta*, tłum. B. Jóźwiak, Poznań 2021.

Macros S., *Marylin Monroe's Reading List; A Genuine Book Lover*, [w:] https://www.biblio.com/blog/2022/05/marilyn–monroes–reading–list–a–genuine–book–lover/#, [stan z dn. 03.05.2023].

Mongomery L. M., *Ania z Avonlea*, tłum. R. Bernsteinowa, Kraków 1976.

Montgomery L. M., *Ania z Zielonego Wzgórza*, tłum. R. Bernsteinowa, Kraków 1976.

Niewęgłowski W. A., *Leksykon Świętych*, Warszawa 1999.

Orzeszkowa E., *Nad Niemnem*, t. 1–2, Warszawa 1980.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1990.

Płatek J. S., *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik z Teb — Patriarchą i Patronem Zakonu paulinów*, [w:] http://www.paulini.pl/pl/76,sw–Pawel–Pierwszy–Pustelnik–Patriarcha–Zakonu, [stan z dn. 02.05.2023].

Prus B., *Wybór pism. Lalka*, t. 1, Warszawa 1974.

Rowling J. K., *Harry Potter i Czara Ognia*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2001.

Sienkiewicz H., *Latarnik*, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/latarnik.html, [stan z dn. 02.05.2023].

Sienkiewicz H., *Pan Wołodyjowski*, Warszawa 1969.

Skarga P., Leszczyński P., Bitschnau O., *Żywot św. Pawła, Pustelnika*, [w:] https://pl.wikisource.org/wiki/%C5%BBywot_%C5%9Bwi%C4%99tego_Paw%C5%82a,_Pustelnika, [stan z dn. 02.05.2023].

Tak ogołocony i uzbrojony w Chrystusa, wkroczył na pustynię…, https://cspb.pl/tak–ogolocony–i–uzbrojony–w–chrystusa–wkroczyl–na–pustynie/, [stan z dn. 02.05.2023].

INTROVERSION IN CULTURE, LITERATURE AND FILM BASED ON SELECTED EXAMPLES

Summary

Introversion is one of three possible personality types, according to Carl Gustav Jung's hypothesis. According to this hypothesis, there are two or three personality types — extroverted and introverted, as well as an intermediate (mixed) type — ambivert. The following work focuses on the phenomenon of introversion in culture — mainly in literary and film works.

It is commonly believed that humans are social beings who need other people to function properly — and this is probably true in most cases. However, in society, the needs and rights of introverts are often overlooked and even unknowingly violated by other people. Yet introverts also play a part in the fate of the world, and we owe them a great deal. This article proves this with historical or fictional characters, whose personalities are described. Heroes and heroines have been chosen whose introversion was the main or one of the main causes of the events that took place in the works described. The personality type of the characters presented therefore played a special role in the real or fictional events in which the heroes described participated.

Keywords: *Carl Gustav Jung, introversion, extroversion, ambiversion, personality, Marti Olsen Laney, culture, literature, film.*

Anna Mandrela, Tomizm Garrigou–Lagrange'a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin.

Anna Mandrela, Garrigou–Lagrange's Thomism towards the vision of Teihard de Chardin's philosophy, Kraków 2019, ss. 249, ISBN 978–83–954902–1–7

Żyjemy w czasach kryzysu cywilizacji i kultury Zachodu, który obejmuje również zachodnią filozofię i teologię. Istnieje wiele czynników, które przyczyniają się do tego stanu rzeczy. Anna Mandrela w swojej pracy doktorskiej skupiła się na wskazaniu, w jaki sposób zła filozofia wpływa na stopniową degenerację teologii. Badaczka jako przykład takiego procesu zestawiła poglądy dwóch myślicieli: Reginalda Garrigou–Lagrange'a i Pierre'a Teilharda de Chardin. Jej praca została opublikowana w 2019 roku pod tytułem *Tomizm Garrigou –Lagrange'a wobec wizji filozoficznej Teilharda de Chardin*. Muszę przyznać że w liceum zafascynowały mnie dzieła Teilharda i dopiero realistyczna filozofia św. Tomasza z Akwinu wyzwoliła mnie z idealistycznych i fałszywych poglądów francuskiego myśliciela.

Réginald Garrigou–Lagrange (1877–1964) był francuskim dominikaninem, teologiem i filozofem, jednym z najważniejszych przedstawicieli XX–wiecznego neotomizmu. Przez wiele lat wykładał na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (*Angelicum*) w Rzymie. Był jednym z głównych obrońców klasycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu. Krytykował nurt nowej teologii (*nouvelle théologie*) m.in. niektórych francuskich teologów XX w., twierdząc, że zbyt odchodzą od klasycznej metafizyki i skłaniają się ku subiektywizmowi. Do jego najważniejszych idei filozoficznych należy zaliczyć realizm metafizyczny, głoszący iż byt istnieje niezależnie od naszego poznania, a rozum ludzki jest zdolny poznać rzeczywistość obiektywną. Garrigou–Lagrange był zdecydowanym przeciwnikiem relatywizmu i modernizmu. Rozwijał i bronił metafizykę św. Tomasza z Akwinu, który rozróżnił istotę i istnienie w bytach, uznawał dowody na istnienie Boga (zwłaszcza z ruchu i przyczynowości) i rozwijał arystotelesowską teorię aktu i możności. Francuski dominikanin był również wielkim teologiem życia duchowego. Analizował rozwój życia mistycznego w sposób systematyczny i precyzyjny filozoficznie. Studentem Garrigou–Lagrange'a był Karol Wojtyła

w czasie studiów doktoranckich na *Angelicum*. Francuski dominikanin był promotorem jego pracy doktorskiej o mistyce św. Jana od Krzyża.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) był francuskim jezuitą, filozofem, teologiem i paleontologiem. Najbardziej znany jest z próby pogodzenia ewolucji biologicznej z chrześcijaństwem. Teilhard uważał, że ewolucja nie dotyczy tylko życia biologicznego na Ziemi, lecz także całego kosmosu. Według niego, wszechświat rozwija się od materii, przez życie, do świadomości. Człowiek jest etapem rozwoju kosmicznej świadomości. Ewolucja ma kierunek i cel, i nie jest przypadkowa. Teilhard wprowadził pojęcie noosfery, czyli sfery myśli otaczającej Ziemię. Po geosferze (materia) i biosferze (życie), pojawia się noosfera (globalna świadomość ludzka). Niektórzy widzą w tym zapowiedź internetu i globalnej cywilizacji. Najważniejszą ideą Teilharda był tzw. Punkt Omega, pojęty jako ostateczny cel ewolucji. W ujęciu Teilharda jest on tożsamy z Chrystusem kosmicznym. Ewolucja zmierza ku coraz większej jedności i duchowości. Pisma Teilharda były długo objęte zakazem publikacji przez Watykan. W naszych czasach bywa cytowany przez teologów dialogu nauki z wiarą. Według nich, wyprzedził myślenie o globalizacji, połączył naukę z duchowością oraz zapoczątkował ekoteologię.

Anna Mandrela w swojej książce analizuje spór pomiędzy tradycyjnym neotomizmem reprezentowanym przez dominikanina Garrigou–Lagrange'a, a ewolucjonistyczną wizją świata jezuity Teilharda de Chardin. Pierwszym ważnym zagadnieniem, które rozważa, jest problem metafizycznych założeń obu autorów. Autorka wskazuje na fundamentalną wartość dla filozofii i teologii metafizyki bytu św. Tomasza z Akwinu, której zwolennikiem był Garrigou–Lagrange, zaś jej przeciwnikiem był Teilhard de Chardin. Metafizyka teilhardowska stanowiła filozofię stawania się rzeczywistości, czyli była procesualizmem. Poglądy te francuski jezuita zaczerpnął z dzieł Henri Bergsona oraz z ewolucjonizmu Darwina. Jako paleontolog łączył wyniki paleontologii i teorii ewolucji z filozofią i teologią. Autorka wskazuje na zagrożenia, które takie metodologiczne pomieszanie nauk przyrodniczych i historiozofii z filozofią i teologią powoduje. Wskazuje także na uczestnictwo francuskiego jezuity w ruchu modernistycznym i środowisku tzw. nowej teologii (wraz z przyjacielem kardynałem Henri de Lubac). Prądy modernistyczne w Kościele Katolickim zostały potępione przez papieża Piusa X, co wiązało się także ze składaniem tzw. przysięgi antymodernistycznej przez nowo wyświecanych kapłanów. W spór z nową teologią zaangażowany był Garrigou–Lagrange. który krytykował ów ruch, w tym rów-

nież Teilharda. Francuski dominikanin i neotomista opublikował w 1946 roku artykuł zatytułowany: *Dokąd zmierza nowa teologia?*, w którym sformułował swoją krytykę tego ruchu teologicznego. Najpoważniejsze zarzuty pod adresem nowej teologii dotyczyły relatywizacji prawd wiary. Wobec poglądów Teilharda dotyczą one m.in. dogmatu grzechu pierworodnego oraz koncepcji stworzenia świata. Francuski jezuita pojmował bowiem pochodzenie ludzi na drodze ewolucji i negował grzech pierworodny w wersji ortodoksyjnej. W Kosciele katolickim jest on bowiem pojmowany jako grzech, który skaził naturę ludzką i przekazywany jest wszystkim ludziom. Zło Teilhard także pojmował jako konieczny skutek ewolucji kosmosu, który zmierza do coraz większej jedności wewnętrznej i świadomości kosmicznej, a w końcu do zjednoczenia z Bogiem pojętym jako punkt Omega, czyli cel ewolucji wszechświata. Według niego, wszechświat nie został stworzony z nicości, lecz z odwiecznego i chaotycznego tworzywa materialnego, na drodze jednoczenia. Jak inni przedstawiciele nowej teologii, Teilhard próbował dostosowywać treści wiary katolickiej do wymogów współczesnych nauk szczegółowych oraz filozofii, co w rezultacie doprowadziło do zanegowania niezmienności dogmatów, a nawet herezji. Jego ewolucjonistyczny pogląd na całą rzeczywistość zastąpił metafizykę bytu metafizyką procesu. W opinii Garrigou–Lagranga doprowadziło to do monizmu i naturalizmu w filozofii oraz penteizmu w teologii. Teilhard *explicite* wyrażał swoje predylekcje do panteizmu i utożsamiania Boga z wszechświatem. Czasami łagodził swoje stanowisko w tej kwestii i skłaniał się w stronę penenteizmu, czyli poglądu stwierdzającego, że wszechświat istnieje w Bogu lub w Bożym umyśle. Prowadzi to jednak do nieuprawnionego metodologicznie mieszania porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, i neguje nauczanie Kościoła w kwestii transcendencji Boga oraz stwarzania świata *ex nihilo*. Inne zarzuty pod adresem teilhardyzmu, na które wskazuje Anna Mandrela, to m.in. oskarżenie o traktowanie Boga jako duszy świata kierującej ewolucją wszechświata, ukazywanie wcielenia Jezusa jako wcielenia w materię kosmiczną, a nie w ciało konkretnego człowieka— Jezusa Chrystusa. Anna Mandrela najwięcej miejsca w swojej książce poświęca właśnie kwestii krytyki panteizujacych poglądów Teilharda i zestawia je z ortodoksyjnymi poglądami neotomisty Garrigou–Lagrange'a. Zauważa także, iż francuski jezuita używał pojęć katolickich, lecz radykalnie zmieniał ich znaczenie, co czyni je niezgodnymi z dogmatyką katolicką. Garrigou–Lagrange był doradcą teologicznym papieża Piusa XII, który wydał

w 1950 roku encyklikę *Humani generis*, potępiającą nową teologię i pośrednio także poglądy Teilharda. Francuski jezuita już wcześniej miał zakaz publikowania swoich prac filozoficznych, a pozwalano mu tylko na publikacje prac czysto naukowych z paleontologii. Jego prace zaczęły się jednak ukazywać po śmierci Teilharda i zdobyły ogromną popularność w świecie, a nawet wśród wysokich rangą przedstawicieli Kościoła Katolickiego i teologów. Zauważa się duży wpływ teilhardyzmu na kształt treści dokumentów Soboru Watykańskiego II. Autorka zauważa również wpływ mistycyzujących poglądów Teilharda na ruch *New Age* oraz inne ruchy utożsamiające Boga ze światem i propagujące panteistyczną pseudo mistykę, na przykład medytację transcendentalną.

Książka Anny Mandreli to bardzo wartościowe studium historyczne, filozoficzne i teologiczne, wypełniające lukę w polskich badaniach nad myślą Garrigou–Lagrange'a. Na temat poglądów samego Teilharda de Chardin istnieje w Polsce dużo opracowań naukowych, ale niewiele jest takich, które zestawiałyby je z myślą neotomistów. Niniejsza praca stanowi cenny wkład w badania naukowe dotyczące tej kwestii.

Dr Grzegorz Baczewski
Collegium Verum
e–mail: gregorius74@wp.pl

Carl R. Rogers Sposób bycia. A Way of Being, tłum. Maciej Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2025, ISBN 978–83–83338–296–8

Ku mej radości, w 2025 roku na rynku pojawiło się II wydanie, wersja poprawiona książki Carla. R. Rogersa zatytułowanej *Sposób bycia*, w tłumaczeniu Macieja Karpińskiego. Jest to o tyle ważne, że warto jest przybliżać psychologię humanistyczną, która wypadła z głównego nurtu a jej rola oraz wpływ znacząco się zmniejszyły. U Carla. R. Rogersa najważniejsze dla mnie jest jego ujęcie psychologii humanistycznej skoncentrowanej na osobie. Ujęcie osobowe człowieka jest bliskie memu sercu i jest ratunkiem dla współczesnego człowieka zagubionego w płynnej, tak bardzo zmiennej ponowoczesnej rzeczywistości. Co więcej jest mi bardzo bliskie też z tego powodu, że w terapii filozoficznej, którą praktykuję, ujęcie człowieka jako osoby jest jej fundamentem. Wielkim znakiem zapytania jest to, dlaczego psychologia humanistyczna w ujęciu Rogersa, ukierunkowana na osobę, nie cieszy się już takim zainteresowaniem, na jakie zasługuje.

Carl. R. Rogers urodził się 8 stycznia 1902 roku w Oak Park w stanie Illinois, a zmarł 4 lutego 1987 roku w La Jolla w Kalifornii. Reprezentował psychologię humanistyczną, psychologię zorientowaną na osobę i *conselling* psychologiczny. Stworzył kompletny, ujednolicony system terapeutyczno–filozoficzny. Rogers nawiązał znajomość z Martinem Buberem i zapoznał się z myślą Sorena Kierkegaarda.

Wychował się w wielodzietnej i religijnej rodzinie w Illinois. Mieszkał w Chicago, a potem na farmie prowadzonej przez ojca. Studiował rolnictwo, był w seminarium duchownym i chciał być pastorem, ale z tego zrezygnował; ukończył pedagogikę w Teachers College, Columbia Uniwersity, gdzie w 1931 roku obronił pracę doktorską pod tytułem *Pomiar przystosowania osobowościowego u dzieci w wieku od dziewięciu do trzynastu lat*. Ożenił się z Helen poznaną jeszcze w college'u; miał dwoje dzieci i sześcioro wnucząt. Z córką Natalie organizował i prowadził warsztaty terapii nakierowanej na klienta, samorozwoj i komunikację międzykulturową.

Napisał: *The Clinical Treatment of the Problem Child* (1938), *On becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy* (1961), *Freedom to Learn* (1969), *Freedom to Learn for the 80's* (1984), *A Way of Being* (1980). Po polsku ukazały się: *Terapia nastawiona na klienta, grupy spotkaniowe* (1991), *O stawaniu się sobą* (2025), *Sposób bycia* (2025).

W ostatnich latach dużo podróżował do wielu krajów prezentując swoje własne podejście do psychoterapii skierowanej na osobę. Odwiedził też Polskę, gdzie prowadził warsztaty z udziałem dziewięćdziesięciu osób.

Zanim przejdziemy do opisu recenzowanej książki, przybliżmy krótko główny rys psychologii humanistycznej. Kierunek ten narodził się w latach 50. XX wieku i zdobył ogromną popularność. Do psychoterapii humanistycznej nawiązują między innymi: psychoterapia skoncentrowana na osobie Carla. R. Rogersa, psychoterapia Perlsa, logoterapia Viktora Frankla, psychosynteza Roberta Assagioli, systemowa terapia rodzinna Virginii Satir, bioenergetyka Alexandra Lowena.

Psychologia humanistyczna ujmuje człowieka holistycznie. Jest psychologią skierowaną na sens życia i autentyczność osoby oraz na siłę wewnętrznego potencjału człowieka w dążeniu do jego pełnego wykorzystania. Wzmacnia jego samoświadomość. Człowiek jest świadomy, a świadomość jest istotowym składnikiem istnienia ludzkiego. Człowiek jest jedyny, niepowtarzalny i jest jednością — jego Ja i organizm to jedno, to osoba, która nie może być to analizowane osobno. Jest unikalny i ma swoje własne doświadczenia, nieporównywalne z doświadczeniami drugiego człowieka. Jako całość nie jest jedynie sumą części, jest czymś więcej. Jest jednostką społeczną i życie jego jest nierozerwalnie związane z relacjami z innymi ludźmi. Chodzi o to, żeby relacje te były dobrymi, ludzkimi relacjami. Ma wrodzoną siłę, potencjał do rozwoju i doskonalenia się. Człowiek ma wolną wolę i możliwość świadomego wyboru, może podejmować decyzje i świadomie kierować własnym życiem. Posiada niepojęte narzędzie, jakim jest intuicja będąca siłą jego rozwoju. Bez rozwoju i doskonalenia się człowiek żyje życiem nieautentycznym, staje się nieludzki. Nie może żyć przeszłością, bo to nie sprzyja rozwojowi jego potencjału. Człowiek ze swojej natury jest dobry, pozytywny. Dokonując, nawet z wolnej woli aktów złych, nieludzkich, zawsze działa wbrew swojej naturze.

Książka Carla. R. Rogersa *Sposób bycia*, jest bardzo osobista i jak pisze autor, została napisana dla siebie samego. Opisuje w niej swoją długą drogę rozwoju osobistego i ciągłą zmianę poglądów, aż do momentu, kiedy zaczęła krystalizować się w ramach psychologii humanistycznej terapia nastawiona na osobę — *person–centered approach*. Nie chodzi tu tylko o podejście zawodowe, ale też o zmianę stosunku, relacji osobistych do innych osób.

Zaczyna się *Wprowadzeniem* Irvina D. Yaloma z 1995 roku, który opisuje Carla Rogersa podczas jego wystąpienia na sympozjum akademickim, gdzie ana-

lizował przypadek Ellen West, która popełniła samobójstwo. Zarzucał lekarzom i psychiatrom brak ludzkich odruchów i błąd traktowania pacjentki nieludzko, jako przedmiotu. Tego domagał się Carl Rogers całe życie, czyli traktowania człowieka jako podmiot, jako osobę, która wymaga uwagi, słuchania, rozumienia, empatii i zrozumienia, która wie, co go rani, zna swoje problemy i też ma w sobie siłę, by to zmienić. Imperatywem jest prawdziwe i szczere przywiązanie terapeuty do klienta, bycie osobą rzeczywistą, bez masek i gier, udawania eksperta i profesjonalisty. Wymaga to bezwarunkowej akceptacji człowieka–klienta–osoby takim, jakim jest, ze wszystkimi wadami i zaletami, i z pełną możliwością rozwoju.

W *Przedmowie* Rogers prowadzi nas ścieżką swojej pracy. Już na początku swojej drogi zdał sobie sprawę, że jego podejście bardzo różni się od innych doradców psychologicznych. Pisze o powstawaniu swoich książek, pisanych nie tylko dla terapeutów, ale też dla zwykłych ludzi: pielęgniarek, gospodyń domowych, biznesmenów, księży, ministrantów, nauczycieli i młodzieży. Następnie wprowadza nas w treść książki *Sposób bycia*.

Sposób bycia składa sięa IV części, w tym 15 rozdziałów i dodatek z chronologiczną bibliografią jego prac.

Część I — *Osobiste doświadczenia i perspektywy* — złożona z pięciu rozdziałów o bardzo osobistym charakterze, w których autor dzieli się z czytelnikami swoim bogatym doświadczeniem i przemyśleniami. Ich treść jest bardzo osobista, ściśle autobiograficzna. Opisuje swoje życie od najmłodszych lat, wspominając wydarzenia, które go wiele nauczyły. Na początku był bardzo samotny, społecznie niepełnym kolekcjonerem i hodowcą wspaniałych ciem, aż do momentu studiów, kiedy zaczął prowadzić życie towarzyskie stając się jednostką bardziej uspołecznioną.

Opisuje swoje doświadczenia w przeżywaniu międzyludzkich relacji, pisze o odczuciach dotyczących okresu starzenia się, o źródłach jego filozofii, spojrzeniu na własną karierę i osobistym poglądzie na rzeczywistość. Rogers mocno podkreśla słuchanie, wsłuchiwanie się w spokoju, z empatią, rozumieniem i zrozumieniem, co skutkuje pełnym zaufaniem, bliskością tak potrzebną w procesie terapii, w każdym dobrym spotkaniu.

Na uwagę zasługuje rozdział 4 — *Starzenie się czy rozwój*. Rogers skupia się tu na trzynastu latach po ukończeniu 65 roku życia. Pisze o podupadaniu fizycznym, o trudnościach w pracy nad swoim ukochanym ogrodem. Więcej dba o siebie, lubi siebie i lubi być sam na sam ze sobą. Nauczył się prosić o pomoc. Za-

uważył, że wyostrzają się reakcje na różne wydarzenia, wyostrza się wrażliwość emocjonalna, ekscytacja i ból jest ostrzejszy, a łzy przychodzą z łatwością, rany głębsze i gniew mocniejszy. Jest bliższy w relacjach z ludźmi, pragnie kontaktu, rozmowy z innymi, dotyka i lubi być dotykany. Jest bardziej otwarty na bliskość i miłość. Starzeje się, ale cały czas rozwija. Opisuje śmierć swojej żony Helen. Sam nie lęka się śmierci. Wewnątrz czuje się bezwiekową osobą, ani młodą, ani starą. Nie jest już aktywnie zaangażowany w terapię indywidualną, skupia się na sesjach, warsztatach i różnych programach, z którymi jeździ po całym świecie. Zdarzało się, że grupy, z którymi się spotykał, liczyły kilkaset osób.

Pod koniec części I w 5 rozdziale — *Czy potrzebujemy jednej rzeczywistości?* — podejmuje problem radzenia sobie z rzeczywistością. Proponuje przyjąć, że każdy człowiek inaczej interpretuje daną mu rzeczywistość i w takiej rzeczywistości żyje. Pomaga to w lepszym rozumieniu drugiego człowieka i ułatwia komunikację z nim.

Część II — *Cechy podejścia nastawionego na osobę* — składa się z 6 rozdziałów i traktuje o głównych aspektach pracy autora, jego głębokich przemyśleniach i działaniach zawodowych.

Rogers ukazuje tu szczegółowo zmiany w terminologii kategoryzującej jego poglądy. I tak termin „terapia nastawiona na klienta" (*client centered theraphy*) został zastąpiony przez „podejście nastawione na osobę" (*person centered approach*). Pojawiła się więc ufność w zdolność ludzi do samopoznania, samorozumienia i możliwości rozwiązywania swoich problemów. Człowiek dysponuje zasobami pozwalającymi na zmianę sposobu pojmowania siebie, zrozumienie siebie oraz zmianę swego zachowania. Człowiek dysponuje wrodzonym popędem do samodoskonalenia się. Do wykorzystania tych zasobów potrzebny jest odpowiedni, wspomagający klimat. Skutkuje to przemianą terapeutyczną, osobistym rozwojem, który dokonuje się w relacji między terapeutą a klientem–osobą, rodzicem i dzieckiem, między przywódcą i grupą, między nauczycielem i studentem oraz między administratorem i personelem. Relacja taka wymaga, po pierwsze, szczerości i autentyczności, po drugie, bezwarunkowego poszanowania i po trzecie, empatycznego zrozumienia. Idealny terapeuta, to terapeuta empatyczny. Człowiek staje się bardziej efektywnym terapeutą dla samego siebie, promotorem własnego rozwoju i w rezultacie pojawia się u niego większa wolność bycia prawdziwą i spójną osobą. Człowieka charakteryzuje tendencja do spełnienia się, do ciągłego urzeczywistniania swego potencjału. Osoba

dąży ku pełni, ku pięknu, harmonii i miłości, ku jedności ze wszechświatem. Uświadomienie sobie tych spraw było kluczowym momentem w zawodowym życiu Rogersa. Przeżył też wówczas głęboki kryzys osobisty, zakończony terapią u jednego z kolegów po fachu. Zmianił podejście do terapii, przyjmując punkt widzenia w pewnym sensie filozoficzny, ujawniający w sposobie życia realizację przekonania, że jego celem jest rozwój jednostki, grup i całego społeczeństwa.

W rozdziale 8 — *Samotność Ellen West* — Rogers opisuje szczegółowo przypadek Ellen West, wspomniany we *Wprowadzeniu* przez Irvina D. Yaloma.

W rozdziale 9 — *Tworzenie społeczności nastawionych na osobę: zalecenia na przyszłość* — autor opisuje swoje doświadczenia związane z warsztatami podejścia nastawionego na osobę, prowadzonymi przez zespół osób bez przywództwa z grupami w różnych krajach. Warsztaty takie mogą trwać nawet kilkanaście dni. Każdy uczestnik jest sobą, ale dzieli się z innymi uczuciami, możliwościami i umiejętnościami. Grupy są różnej wielkości, od małych do dużych, nawet powyżej 150 osób, osoby są w różnym wieku od 18 do 80 lat, z różnych kultur, religii i o różnych światopoglądach, mają też różne problemy, z którymi przyszli, dzielą się smutkami i radościami życia. Wyjątkiem są warsztaty opisane w rozdziale 14 — *Uczenie się w dużych grupach: wnioski na przyszłość* — w których 5 osób prowadziło w Brazylii zajęcia z grupą liczącą do 800 uczestników. Na czas warsztatów grupy te tworzą swoistą wspólnotę, a w procesie jej tworzenia istotna była transcendentalność lub duchowość. Problemem jest to, że chwilowa wspólnota po warsztatach się rozpada.

Rogers marzy o leczeniu holistycznym i nowym poziomie świadomości, zastanawiając się, jak właściwa edukacja przyszłości oraz tworzenie wspólnot może się przyczynić do rozwiązywania problemów międzynarodowych, dzięki filozofii humanistycznej nastawionej na osobę.

W rozdziale 10 — *Sześć doświadczeń* — Rogers opisuje doświadczenia z konkretnych terapii.

W rozdziale 11 — *Nowe wyzwania dla osób zawodowo zajmujących się pomaganiem innym* — powołuje się na swoje 45–letnie doświadczenie terapeuty i zwraca się ze swoimi refleksjami do wszystkich zawodowo pomagających ludziom. Zauważa, że psychologia zastygła i skupia się na licencjonowaniu, i certyfikowaniu zawodu, nie ma odwagi postąpić krok naprzód, pogłębić i wzbogacić swej metody.

Część III — *Edukacja i jej przyszłość* — zawiera 3 rozdziały. Autor prezentuje swoje przemyślenia na przyszłość nauczania. Sądzi jednak, że jego propozycje

nie zostaną szybko przyjęte z powodów budżetowych oraz ze względu na swą nieortodoksyjność. W rozdziale 12 — *Czy nauczanie może obejmować zarówno idee, jak i uczucia?* — proponuje edukację nastawioną na osobę, na połączenie nauczania doświadczeniowego z nauczaniem poznawczym, na kształcenie pełnej osoby, całego człowieka, z jego uczuciami i intelektem. Chodzi mu o zunifikowane uczenie się, obejmujące poziom poznawczy, uczuciowy oraz intuicyjny, uczenie się świadome. Podkreśla wymóg autentyczności, szczerości, troski, doceniania, akceptacji i zaufania oraz empatycznego zrozumienia w międzyludzkich relacjach. Oczywiście, wszystko to odnosi się też do skutecznej terapii. Rogers twierdzi, że można się nauczyć być ludzkim i nawiązywać osobisty kontakt w relacjach osobowych, i według tego kryterium dobierać nauczycieli i terapeutów. Rogers nazywa to skuteczną edukacją humanistyczną, edukacją ludzką. Problemem jest jednak skostniały tradycjonalizm, władza, chęć wpływu na uczniów — to hamuje w znacznym stopniu każdy innowacyjny program, w tym Rogersa.

Część IV — *Spojrzenie w przyszłość: scenariusz nastawiony na osobę* — zawiera tylko jeden, ostatni, 15. rozdział książki *Świat przyszłości i człowiek jutra*. Poznajemy tu poglądy autora na drastyczne przemiany w postaci postępów myśli naukowej i osiągnięć w innych dziedzinach, którym stawia czoło kultura. Autor spekuluje o kierunkach zmian, którym podlega już cały świat. Poznajemy tu pogląd Rogersa na naturę osoby, którą nazywa osobą przyszłości, a którą charakteryzowałyby takie cechy jak: otwartość, pragnienie autentyczności, sceptycyzm wobec nauki i technologii, dążenie do „jedności", pragnienie intymności, świadomość procesu, troska o innych, troskliwy stosunek do natury, zaufanie do siebie, nieprzywiązywanie wagi do sprawa materialnych, skłonność do duchowości. Takie osoby Rogers spotkał już w swoim życiu, ale stwierdza, że wyraźnie nie pasują do dzisiejszego konwencjonalnego świata oraz wyraża swoje zaniepokojenie, czy będą potrafiły i czy pozwoli im się w tym świecie przetrwać?

Sposób bycia Carla R. Rogersa jest dziełem osobistym i szczerym, zarazem napisanym prostym, otwartym językiem. Czyta się je tak, że często ma się wrażenie, że jest spotkaniem z autorem, który wspomina osobiste doświadczenia spotkań z klientami–osobami, opisuje przeżycia i wydarzenia, które były jego udziałem, i którym zawdzięcza swój rozwój.

Najmocniejszą stroną psychologii humanistycznej Carla R. Rogersa jest skoncentrowanie terapii na osobie i to, że jest propozycją pozytywną, czego

dowodem jest wiara w dobroć ludzkiej natury, w to, że dobro jest możliwe i że to człowiek może o nim decydować. Jest nią także nacisk na empatię, autentyczność i ludzką relację w terapii. Dodajmy jeszcze, że psychologia ta widzi w naturze człowieka siły, dzięki którym może on być sobą, poznać swoje mocne strony, świadomie przyjąć siebie, swoje życie, rozwijać się i doskonalić.

W kompletnym, ujednoliconym systemie terapeutyczno–filozoficznym, który odczytujemy ze stron książki Carla R. Rogersa brakuje jednak pogłębionej duchowości, prawdy, dobra i blasku piękna, a także bezinteresownej relacji miłości do drugiego i do świata. Jest ujęcie człowieka jako osoby, ale bardzo subiektywne, oparte na wewnętrznych subiektywnych wartościach każdej osoby, co może prowadzić do źle pojętego indywidualizmu i relatywizmu. Brakuje fundamentu moralnego, na którym człowiek może się rozwijać i doskonalić w kierunku dobra. Bez prawdy łączącej wszystkich ludzi trudniej jest nawiązywać dobre międzyludzkie relacje osobowe, a bez nich bardzo trudno jest osiągnąć radość i szczęście.

Dr Urszula Wolska
Gabinet Terapii Filozoficznej
Collegium Verum
e–mail: urszula.wolska@gmail.com

SPRAWOZDANIE Z II DNIA TERAPII FILOZOFICZNEJ

Dni Terapii Filozoficznej organizowane przez Katedrę Filozoficznych Podstaw Psychologii i Terapii Filozoficznej w Collegium Verum stały się wydarzeniem cyklicznym, a Rypiński Dom Kultury objął to wydarzenie patronatem medialnym.

25 maja 2025 roku, odbył się drugi dzień spotkań poświęconych terapii filozoficznej, mocno osadzony w refleksji teoretycznej.

Program został ułożony tak, by uczestnicy mogli przejść od wprowadzenia organizacyjnego, przez prezentacje pokazujące różne nurty i zastosowania terapii filozoficznej, aż po dyskusję podsumowującą oraz domknięcie najważniejszych wątków. Całość przebiegała w uporządkowanym rytmie wykładów i rozmów, co sprzyjało zarówno koncentracji, jak i pogłębieniu tematu.

Spotkanie rozpoczęło się od oficjalnego przywitania przez dr Teresę Stankiewicz, rorektor Collegium Verum, przedstawicieli Rypińskiego Domu Kultury, zaproszonych prelegentów oraz gości. W krótkim wystąpieniu podkreślone zostało znaczenie terapii filozoficznej jako przestrzeni łączącej refleksję nad sensem życia z konkretnymi narzędziami wspierającymi człowieka w kryzysie, w rozwoju osobistym i w podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji.

Terapia filozoficzna w praktyce

Wystąpienie dr Urszuli Wolskiej koncentrowało się na realnym funkcjonowaniu terapii filozoficznej w pracy z osobą. Prelegentka akcentowała, że praktyka terapeutyczna w tym ujęciu nie polega na abstrakcyjnych rozważaniach, lecz na towarzyszeniu człowiekowi w porządkowaniu myśli, wartości oraz życiowych celów. Zwróciła uwagę na rolę dialogu, pytań sokratejskich oraz uważnego doprecyzowywania pojęć, które często stanowią źródło nieporozumień i wewnętrznych konfliktów. Ważnym wątkiem było również rozróżnienie

pomiędzy terapią filozoficzną a psychoterapią — przy jednoczesnym wskazaniu, że mogą się one uzupełniać, o ile jasno określi się cele i kompetencje.

Logofilozofia. Filozoficzna geneza logoterapii Viktora E. Frankla

Dr hab. Aleksander Posacki SJ, prof. ucz., przedstawił genezę logoterapii Frankla, pokazując ją nie tylko jako metodę psychoterapeutyczną, ale jako projekt zakorzeniony w filozoficznym myśleniu o sensie. W referacie zaakcentowano, że człowiek nie jest jedynie zbiorem reakcji czy mechanizmów, ale istotą zdolną do przekraczania trudności poprzez odniesienie do wartości i znaczeń. Wskazano także, że logoterapia rozwija się na styku antropologii filozoficznej, etyki i refleksji egzystencjalnej. Prelegent zwracał uwagę na odpowiedzialność jako kluczowy motyw w ujęciu Frankla oraz na to, że poszukiwanie sensu bywa „osią" procesu zdrowienia i odbudowy wewnętrznej spójności.

Zjawisko współczesnej praktyki stoickiej

Kolejne wystąpienie, dr hab. Karoliny Kochańczyk–Bonińskiej, prof. ucz., poświęcone było współczesnym formom stoicyzmu praktycznego. Omówiono, w jaki sposób stoicyzm, obecny dziś w kulturze popularnej jako „recepta na spokój", bywa upraszczany, a jednocześnie dlaczego właśnie ten nurt cieszy się rosnącym zainteresowaniem. Prelegentka podkreślała, że stoicyzm nie jest wyłącznie techniką radzenia sobie ze stresem, lecz całościowym stylem życia opartym na pracy nad osądem, emocjami i moralnym charakterem. Zaznaczono również, że popularność stoicyzmu może być szansą, jeśli towarzyszy jej rzetelne rozumienie pojęć takich jak cnota, rozumność czy rozróżnienie między tym, co zależne i niezależne.

Przerwa kawowa

Przerwa stworzyła przestrzeń do rozmów kuluarowych i wymiany doświadczeń. W praktyce była też momentem „przetworzenia" treści — od zagadnień metodologicznych po wątki egzystencjalne związane z sensem i praktyką stoicką.

Znaczenie aksjologii w terapii filozoficznej

Po przerwie, dr Stefan Szary skupił się na aksjologii, czyli teorii wartości, jako jednym z fundamentów terapii filozoficznej. Podkreślił, że wiele kryzysów życiowych nie wynika wyłącznie z emocji czy zdarzeń zewnętrznych, ale z nieuporządkowanej hierarchii wartości, konfliktów między nimi lub braku jasności co do tego, co dla człowieka naprawdę ważne. Zwrócił uwagę, że terapia filozoficzna pomaga nie tylko „uspokoić się", ale przede wszystkim nauczyć się rozpoznawać własne wartości, odróżniać wartości autentyczne od przejętych oraz budować decyzje i cele na podstawie spójnej orientacji aksjologicznej. Wybrzmiało również, że bez pracy nad wartościami zmiana bywa nietrwała, ponieważ nie dotyka źródła motywacji.

Siła psychiki w obliczu niepłodności

Wystąpienie mgr Katarzyny Pawlik dotyczyło szczególnie wrażliwego i społecznie istotnego tematu niepłodności oraz psychicznej drogi towarzyszącej staraniom o macierzyństwo. Prelegentka ukazała perspektywę terapeutyczną skoncentrowaną na wzmacnianiu odporności psychicznej, pracy z nadzieją, poczuciem sensu oraz rozumieniem własnych granic. Akcentowała znaczenie wewnętrznej spójności i ochrony godności osoby w sytuacji długotrwałego stresu, presji i często bolesnych doświadczeń. W kontekście terapii filozoficznej szczególnie mocno wybrzmiała rola wartości, sensu i rozumienia cierpienia — nie jako „usprawiedliwienia" trudności, lecz jako sposobu na odzyskanie podmiotowości i sprawczości. Należy na koniec dodać, że Prelegentka jest absolwentką psychologii Collegium Verum.

Jak wg Epikteta, skutecznie zmagać się z trudnościami życia

Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. ucz., zaprezentował praktyczne inspiracje płynące z myśli Epikteta. W centrum znalazło się stoickie rozróżnienie między tym, co od nas zależy (osądy, decyzje, postawy), a tym, co nie jest od nas zależne (zdarzenia, opinie innych, wiele okoliczności losowych). Prelegent

wskazywał, że skuteczna praca nad trudnościami życia zaczyna się od ćwiczenia właściwego osądu: zamiast walczyć z rzeczywistością, człowiek może pracować nad interpretacją, nad reakcją i nad tym, co buduje wewnętrzną wolność. Podkreślił też, że stoickie podejście nie jest emocjonalnym „znieczuleniem", tylko treningiem rozumnej odporności i konsekwencji w działaniu.

Dyskusja wokół podejmowanych zagadnień była okazją do zebrania wspólnych wątków: relacji między filozofią a psychologią, roli sensu i wartości w procesie zdrowienia oraz tego, jak przekładać klasyczne idee (stoicyzm, logoterapia) na realia współczesnych kryzysów. Pojawiały się pytania o granice terapii filozoficznej, o jej etyczne zobowiązania, a także o to, jak unikać uproszczeń w popularyzacji filozofii jako „szybkiego narzędzia" na trudności. Uczestnicy podkreślali wartość podejścia dialogicznego oraz potrzebę rzetelnego przygotowania osób prowadzących tego typu praktykę.

Podsumowanie i zakończenie

Spotkanie zakończył dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. ucz., porządkując najważniejsze treści dnia. W podsumowaniu wybrzmiało, że terapia filozoficzna ma sens wtedy, gdy łączy klarowność pojęć, pracę nad wartościami i odpowiedzialnością oraz praktyczne ćwiczenie postaw — nie uciekając ani w abstrakcję, ani w powierzchowne „porady".

Drugi Dzień Terapii Filozoficznej pokazał szerokość pola tej praktyki: od metod dialogu, przez refleksję nad sensem, po konkretne zastosowania w obliczu cierpienia i życiowych ograniczeń. Całość domknęła się w przekonaniu, że filozofia może być realnym wsparciem w życiu, o ile pozostaje zakorzeniona w doświadczeniu człowieka i uprawiana jest z troską o prawdę oraz dobro osoby.

Dr Teresa Stankiewicz
Rektor Collegium Verum
e–mail: tes.stankiewicz@verum.edu.pl

Sprawozdanie z uroczystości wręczenia Nagrody im. prof. Mieczysława Gogacza (2025)

W dniu 15 listopada 2025 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, odbyło się osiemnaste Sympozjum Tomistyczne pt. „Tomizm konsekwentny", dedykowane Profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi. Wydarzenie miało charakter naukowo–środowiskowy i łączyło refleksję filozoficzną, inspirowaną tradycją tomistyczną, z uroczystym uhonorowaniem prac wpisujących się w nurt badań realistycznych i personalistycznych. Centralnym punktem programu było wręczenie tegorocznych nagród im. prof. Mieczysława Gogacza, stanowiących wyraz zaangażowania w rozwój rzetelnej kultury intelektualnej, a zarazem ciągłości szkoły myślenia, która kształtuje dojrzałe rozumienie osoby, prawdy i dobra.

Istotnym elementem sympozjum była część referatowa, która wyznaczyła ramy interpretacyjne dla późniejszej uroczystości. Wskazano na aktualność tomistycznego realizmu w obliczu współczesnych sporów o naturę poznania, sens rozumności oraz miejsce człowieka w świecie dynamicznych przemian kulturowych i technologicznych. Wskazano, iż tomizm nie jest jedynie historyczną tradycją, lecz żywym sposobem filozofowania, zdolnym do konfrontacji z problemami współczesności bez utraty metodologicznej dyscypliny.

W programie części naukowej znalazły się wystąpienia: prof. dr. hab. Artura Andrzejuka oraz prof. dr. hab. Władysława Szymańskiego. Referaty stały się okazją do przypomnienia znaczenia klasycznych kategorii metafizycznych i antropologicznych, a także do ukazania, w jaki sposób konsekwentna perspektywa tomistyczna pozwala unikać redukcjonizmów, zarówno tych, które sprowadzają człowieka do wymiaru materialnego, jak i tych, które pomijają cielesność lub wspólnotowy, relacyjny charakter osoby.

Uroczystość wręczenia Nagrody im. prof. Mieczysława Gogacza była nie tylko formalnym punktem programu, ale także ważnym znakiem ciągłości środowiska akademickiego, skupionego wokół filozofii realistycznej. Nagroda ta służy wy-

różnianiu prac, które łączą warsztat naukowy z jasno postawionym problemem badawczym, rzetelną analizą źródeł oraz intelektualną odpowiedzialnością w formułowaniu wniosków. Jej znaczenie nie ogranicza się do nagradzania indywidualnych osiągnięć. Ważnym celem jest także wspieranie młodych badaczy oraz promowanie tematów sprzyjających rzetelnemu myśleniu i filozoficznej argumentacji.

W tegorocznej edycji nagrody doceniono prace, które w różny sposób rozwijają kluczowe intuicje tradycji tomistycznej: od analizy prawości rozumu, przez ujęcie miłości jako relacji osobowej w perspektywie terapeutycznej, aż po teologiczną refleksję nad jednością duszy i ciała, jako podstawą zjednoczenia z Chrystusem w Eucharystii. Zestaw nagrodzonych tematów ukazał szerokie oddziaływanie myśli tomistycznej, obejmujące metafizykę, antropologię, etykę, teologię oraz wymiar praktyczny w refleksji nad człowiekiem i jego zdrowieniem.

Pierwsza nagrodzona praca, autorstwa Wojciecha Mendrali pod tytułem *Recta ratio w świetle „Summy contra gentiles" św. Tomasza z Akwinu* podejmuje jedno z najbardziej fundamentalnych zagadnień tradycji realistycznej: problem prawości ludzkiego rozumu *(recta ratio*) i jej źródeł. Autor konsekwentnie osadza analizę w perspektywie św. Tomasza z Akwinu, czyniąc głównym punktem odniesienia *Summę contra gentiles*. W centrum rozważań znajduje się pytanie o to, co stanowi kryterium prawego poznania oraz jak rozum ludzki ma się do rzeczywistości, którą poznaje: w jakim stopniu prawość wyznacza przedmiot poznania, a w jakim sam podmiot poznający. Wyróżnikiem tej pracy jest trójdzielne ujęcie rozumności człowieka, jako poznania teoretycznego, praktycznego i wytwórczego. Ujęcie to pozwala autorowi uchwycić *recta ratio* jako zasadę porządkującą różne wymiary racjonalności. Mendrala nie ogranicza się do prezentacji definicji czy wąskiej interpretacji pojęcia, ponieważ szeroko rekonstruuje historyczne konteksty (m.in. Arystoteles, św. Augustyn, Awicenna, Awerroes), a następnie pokazuje *recta ratio* w powiązaniu z antropologią Akwinaty, relacją duszy i ciała oraz metafizyką bytu. Dzięki temu, praca jest spójna metodologicznie, a zarazem ambitna, wskazuje jednocześnie, iż prawy rozum nie jest wyłącznie postulatem epistemologicznym, lecz zakorzenia się w realistycznym rozumieniu bytu i prawdy.

Druga nagrodzona praca, autorstwa Tomasza Zaręby, poświęcona jest tematowi *Relacji osobowej miłości w procesie terapeutycznym osób uzależnionych od alkoholu* stanowi interesujący przykład twórczego zastosowania kategorii

personalistyczno–tomistycznych w obszarze problemów współczesnych, w szczególności terapii uzależnień. Autor analizuje rolę relacji osobowych, zwłaszcza relacji miłości, która rozumiana jest jako akceptacja, empatia, troska i odpowiedzialna obecność, w procesie terapeutycznym osób uzależnionych od alkoholu. W badaniu akcent zostaje położony na to, że relacja oparta na zaufaniu i uznaniu godności osoby może stać się realnym czynnikiem wspierającym, gdyż może wzmacniać motywację do terapii, podtrzymując abstynencję oraz pomagając odbudować poczucie wartości i stabilność emocjonalną. Jednocześnie autor nie idealizuje problemu, wskazuje, że napięcia emocjonalne, takie jak lęk przed odrzuceniem czy frustracja, mogą być poważnym zagrożeniem dla procesu zdrowienia i wymagają pracy terapeutycznej również na poziomie komunikacji i regulacji emocji. Ważną częścią pracy jest studium przypadku, które pozwala pokazać dynamikę relacji pacjenta w sposób konkretny i zniuansowany. Uznanie tej pracy w ramach nagrody podkreśla, że refleksja inspirowana tomizmem nie pozostaje wyłącznie w sferze abstrakcji, lecz może owocować dojrzałym namysłem nad człowiekiem w sytuacjach granicznych i nad warunkami realnej zmiany. Należy nadmienić, iż praca magisterska Tomasza Zaręby powstała w Katedrze Filozoficznych Podstaw Psychologii i Terapii Filozoficznej Collegium Verum w Warszawie.

Trzecia nagrodzona praca, autorstwa Konrada Łabieńca, zatytułowana *Compositum duszy i ciała jako fundament zjednoczenia z Chrystusem w Eucharystii na podstawie pism świętego Tomasza z Akwinu*, podejmuje problem o dużej wadze antropologiczno-teologicznej, a problem ten dotyczy znaczenie jedności duszy i ciała *(compositum*) dla rozumienia chrześcijańskiej tożsamości człowieka oraz dla możliwości zjednoczenia z Chrystusem w Eucharystii. Autor wychodzi od diagnozy współczesnego kryzysu kulturowego, w którym obserwuje się rozmycie pojęcia osoby i narastające redukcjonizmy materialistyczne lub skrajnie spirytualistyczne. W odpowiedzi proponuje powrót do klasycznej, tomistycznej wizji człowieka jako bytu psychosomatycznego, którego istnienie jest jednością, a nie przypadkowym złożeniem elementów. Praca prowadzi czytelnika przez trzy zasadnicze obszary: antropologię Tomasza z Akwinu, chrystologię (w tym rozumienie Wcielenia i doskonałości człowieczeństwa Chrystusa) oraz sakramentologię, ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii jako sakramentu odpowiadającego ludzkiej kondycji cielesno-duchowej. W swojej pracy autor podkreśla, że właśnie realna wartość ciała w naturze ludzkiej stanowi rację sensowności

i „adekwatności" sakramentalnego sposobu udzielania łaski. Wyróżnienie tej pracy pokazuje znaczenie badań, które pozostają wierne myśli tomistycznej, a jednocześnie podejmują współczesne problemy w sposób jasny i rzetelny.

Wręczenie nagród stanowiło kulminację wydarzenia i zostało przyjęte jako ważny moment wspólnotowy. Podkreślano znaczenie młodych autorów i ich promotorów w kształtowaniu dobrych standardów pracy naukowej, takich jak rzetelny dobór źródeł, odpowiedzialne stosowanie metod badawczych oraz jasne formułowanie tez. Tegoroczne wyróżnienia ukazały, że wrażliwość tomistyczna może prowadzić zarówno do pogłębionych analiz metafizyczno-epistemologicznych, jak i do badań na styku filozofii, nauk o człowieku i teologii.

Po części oficjalnej organizatorzy zaprosili uczestników na spotkanie kuluarowe, sprzyjające rozmowom, wymianie myśli i planowaniu dalszej współpracy naukowej. Ten nieformalny wymiar dopełnił charakter wydarzenia, podkreślając, że rozwój refleksji filozoficznej dokonuje się nie tylko w salach wykładowych, ale również w dialogu środowiska.

Tegoroczna uroczystość wręczenia Nagrody im. prof. Mieczysława Gogacza pokazała, że tradycja tomistyczna nadal pozostaje żywa, łącząc rzetelną refleksję nad rozumem z otwartością na współczesne pytania. Nagrodzone prace ukazały trzy istotne kierunki badań. Po pierwsze, dotyczyły obrony i doprecyzowania pojęcia prawego rozumu w realistycznym ujęciu prawdy. Po drugie, podejmowały refleksję nad osobą i relacją w kontekście terapii oraz procesu zdrowienia. Po trzecie, przedstawiały integralne ujęcie człowieka jako jedności duszy i ciała, znajdujące swoje spełnienie w perspektywie teologicznej i sakramentalnej.

Wydarzenie było zarazem przypomnieniem, że nagroda, której patronuje prof. Mieczysław Gogacz, ma znaczenie nie tylko symboliczne. Wspiera ona konkretne osoby i konkretne badania, ale także utrwala standardy myślenia konsekwentnego, realistycznego i odpowiedzialnego. Dzięki temu sympozjum i uroczystość nagrodowa stały się ważnym punktem w kalendarzu akademickim, wzmacniającym tożsamość środowiska oraz inspirującym do dalszej pracy naukowej.

Nina Zaręba

INFORMACJE DLA AUTORÓW
INFORMATION FOR AUTHORS
PAIDEIA
ROCZNIK

Rocznik „Paideia" stanowi kontynuację ZESZYTÓW NAUKOWYCH SZKOŁY WYŻSZEJ PRZYMIERZA RODZIN W WARSZAWIE — SERIA PEDAGOGICZNA. Jest pismem naukowym poświęconym problematyce filozofii wychowania i kształcenia, terapii filozoficznej, filozoficznym podstawom psychologii.

Celem periodyku jest dyskusja na temat integralnego i realistycznego wychowania, filozofii i teorii wychowania, klasycznej filozofii, psychologii i terapii. Tym samym jego zadaniem jest próba polemiki ze współczesną myślą pedagogiczną i psychologiczną. W periodyku porusza się tematy dotyczące wyzwań stojących przed kształtowaniem (uprawą) ludzkiej potencjalności, sięga zatem do „skarbca" wiedzy i doświadczenia jakim jest grecka, rzymska i chrześcijańska paideia. Omawia się zatem zarówno problematykę założeń filozoficznych teorii wychowania, filozoficznych podstaw psychologii i terapii oraz podejmuje się interpretacji procesu kształtowania potencjalności człowieka, jego fizyczno–duchowego, egzystencjalnego i religijnego rozwoju, także na gruncie praktycznym.

Periodyk rozsyła się do wydawnictw bibliograficznych w Polsce, Biblioteki Narodowej oraz do ważniejszych bibliotek i ośrodków naukowych, które zajmują się badaniami z zakresu wychowania człowieka.

Autor przeprowadza jedną korektę swojego tekstu, zwykle pierwszą.

Autor otrzymuje jeden egzemplarz autorski pisma.

Rocznik „Paideia" jest również dostępny w wersji elektronicznej (bezpłatnie) na stronie: https://collegiumverum.pl/paideia/.

Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.

Redakcja zastrzega sobie prawo odrzucenia tekstu, skrócenia go lub umieszczenia w innym numerze.

Periodyk jest recenzowany przez dwóch samodzielnych pracowników naukowych, rekrutujących się spoza środowiska Collegium Verum. Recenzje są wykonywane zgodne z treścią Rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dn. 2 grudnia 2015 (Dz.U. 2015, poz. 2015) oraz wytycznymi doty-

czącymi recenzowania przygotowanymi przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w broszurze Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce, z uwzględnieniem etycznych reguł recenzowania.

Sposób przygotowania tekstu:

1. W PAIDEI publikuje się teksty nieprzekraczające 30 stron (znormalizowanego maszynopisu), ale nie mniejsze niż stron 15.
2. Teksty powinny być wyedytowane w edytorze WORD MS Office (w formacie doc lub docx). Typ czcionki: Times New Roman, wielkość czcionki: 12 pkt.; odstęp pomiędzy wierszami: 1,5 (również w przypisach); zaleca się stosowanie znormalizowanych marginesów, po 2,5cm.
3. Tekst należy dostarczyć w wersji elektronicznej.
4. Język publikacji: język polski lub języki kongresowe.
5. Pierwszą stronę należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora (wyśrodkować). W przypisie dolnym korzystając z odsyłacza w formie przypisu nr 1 należy podać jednostkę afiliacyjną; e–mail (służbowy lub prywatny), ewentualnie nr ORCID.
6. Od nowego wiersza, wyśrodkowany i pogrubiony tytuł pracy.
7. Pod tytułem artykułu należy podać ponumerowane śródtytuły (kursywą).
8. Artykuł winien otwierać abstrakt (do pół strony znormalizowanego maszynopisu). Pod nim słowa kluczowe w j. polskim.
9. Śródtytuły powinny być numerowane, pogrubione, wyrównane do lewej.
10. Artykuł zamyka wyśrodkowany tytuł w języku angielskim, angielski abstrakt i słowa kluczowe.
11. Autorzy proszeni są o podanie swoich danych do wiadomości Redakcji (adres do korespondencji, telefon). Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię z podziałem na źródła i opracowania (o ile z tych pierwszych korzysta Autor).
12. **Tekst, w którym nie zastosowano się do zasad jego przygotowania, będzie odsyłany do Autora w celu poprawy.**
13. **Nie publikujemy tekstów wygenerowanych przez AI.**

Sposób cytowania:

1. Zaleca się stosowanie przypisów na dole strony.

2. W przypadku cytowania książki: inicjał imienia, nazwisko, tytuł pracy, wraz z podtytułem, miejsce i rok wydania (bez nazwy wydawnictwa), strony. Np. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej,* Lublin 1999, s. 55.
3. W przypadku cytowania artykułu z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł artykułu kursywą, nazwa czasopisma w cudzysłowie, rocznik, numer oraz rok wydania w nawiasie, numery stron. Np. A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki,* „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 77–104.
4. W przypadku cytowania z pracy zbiorowej: inicjał imienia, nazwisko, tytuł artykułu kursywą, znak '[w:]', nazwa pracy zbiorowej, po skrócie 'red.' inicjał imienia i nazwisko redaktora lub redaktorów, miejsce i rok wydania (bez nazwy wydawnictwa), strona. Np. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób,* [w:] *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 213–221.
5. W przypadku cytowania pracy tłumaczonej na język polski: podać po skrócie 'tłum.' inicjał imienia i nazwisko tłumacza. Np. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych,* tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2005*.* Nie stosuje się skrótów: tł. i przekł. lub innych.
6. Cytowanie ze strony internetowej: inicjał imienia, nazwisko, tytuł pracy, nazwa strony internetowej wyróżnionej cudzysłowem, w nawiasie kwadratowym litera '[w:]' z dwukropkiem, adres strony internetowej, w nawiasie kwadratowym „stan z dn." z datą pobrania. Np. D. Zalewski, *Wady młodości,* „Edukacja Klasyczna", [w]: https://www.edukacja–klasyczna.pl/wady–mlodosci [stan z dn. 3.06.2023].
7. W przypadku kolejnego cytowania tej samej pozycji należy stosować skrót 'dz. cyt.' umieszczony po inicjale imienia i nazwisku autora.
8. Odwołanie do pozycji stosowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym stosuje się słowo: „Tamże".
9. W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora stosuje się słowo: „Tenże" lub „Tejże".
10. Nie stosuje się łacińskich odpowiedników takich jak: *op. cit.*, *idem*, *ibidem*.
11. Przy cytowaniu źródeł (np. Platon, Arystoteles, Seneka, Tomasz z Akwinu, Biblia) zaleca się cytowanie tradycyjne, tj. numer księgi i numer wiersza. Np. *Listy moralne do Lucyliusza*, 16, 2.

12. Przy cytowaniu aktów prawnych należy podać ich stronę internetową z podaniem: [stan z dn. /data/].

REDAKCJA

PAIDEIA

***Redaktor naczelny*:**
Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. ucz.
e–mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com

***Adres redakcji*:**
Collegium Verum
ul. M. Grzegorzewskiej 10
PL 02–778 Warszawa
tel. +48 22 644 07 97; +48 22 644 04 55

Rocznik jest dostępny w bezpłatnej wersji elektronicznej na stronie Collegium Verum w zakładce „Paideia”: https://collegiumverum.pl/paideia/

Strona internetowa z archiwalnymi numerami „Zeszytów Naukowych Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin — Seria Pedagogiczna”: http://www.swpr.edu.pl/seria–pedagogiczna/

Wydawnictwo Collegium Verum
Ul. Marii Grzegorzewskiej 10, 02–778 Warszawa
Strona https://collegiumverum.pl/wydawnictwo/;
tel. (48) 22 644–07–97

Przegląd wybranych pozycji

Wydawnictwo Collegium Verum (wcześniej SWPR) wydaje zarówno książki, jak i wydawnictwa ciągłe i seryjne. Pełen spis wydanych pozycji znajduje się na stronie internetowej. Książki można zamawiać drogą internetową. Poniżej znajdują się tylko wybrane pozycje.

Z zakresu pamiętników i wspomnień:

— *Kucem na Ursynów* — Izabela Dzieduszycka (2011)
— *Spotkani na drodze* — Leszek Starkel (2011)
— *Chwile czasu minionego* — Andrzej Mycielski (2012 — wydanie trzecie, rozszerzone)
— *Ci, o których powinniśmy pamiętać. Fascynujące życiorysy Polaków rozsianych po świecie*, tom I, II i III — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło (2010, 2011, 2012)
— *50 lat Wspólnoty Parafialnej Opatrzności Bożej na Rakowcu w Warszawie, 1962–2012* — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło (2012)
— *Chleb stał się granicą* — Leon Kowalski (2013)
— *Ballada marcowa* — Jan Białek, Jan Cichy, Klaudia Dawidko, Michał Dudek (2013)
— *Polscy pianiści* — Jan Sierpiński (2014)
— *Od Uralu po Brazylię i nie tylko...* — Alina M. Lenczewska (2014)
— *Kocham twą urodę złą, najdroższe miasto na świecie. Wspomnienia z getta łódzkiego* — Salomea Kape (2014)
— *Na drogach czasu i przestrzeni. Saga rodziny kresowej XIX–XXI wiek, wspomnienia nauczycielki* — Barbara Majewska–Luft i Maria Borsuk–Majewska (2014)
— *Wojenne dzieciństwo. Losy mojej rodziny (maj 1939 — marzec 1945)* — Elżbieta Wichrzycka–Lancaster (2014)

— *Rozmowa z Umarłymi* — Jean Clair. Tłumaczenie Maria Żurawska (2015)
— *A jednak przeżyłem... Losy pilota dywizjonu 305 Stefana Zygnerskiego* — Krystyna Kenig (2016)
— *Przez Chiny — kraj przyjaznych ludzi, śmieci i dymu* — Aleksander Ciepiela (2017)
— *Z Żarnowa w świat* — Stanisław Majerski (2020)
— *Od Lwowa do Teheranu — wspomnienia duszpasterskie 1939–1942* — Włodzimierz Cieński (2021)

Z zakresu podręczników i monografii:

— *Projektowanie uniwersalne w inkluzji — perspektywa pedagogiczna* — pod red. Tomasza Siemieża i Teresy Stankiewicz (2022). Publikacja dostępna w wersji tradycyjnej i elektronicznej.
— *Okolice Zarzecza. Przyroda, człowiek, czas* — Piotr Szwarczewski, Maciej Dąbski, Magdalena Blok (2017)
— *Podstawy meteorologii i klimatologii* — Urszula Kossowska–Cezak (2007)
— *Badania cech tekstualnych osadów czwartorzędowych i wybrane metody oznaczania ich wieku* — pod red. Elżbiety Mycielskiej— Dowgiałło (2007)
— *Chemia dla przyrodników* (wyd. II) — Hanna Rembertowicz (2010)
— *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania* — Mikołaj Krasnodębski (2008, 2009, 2019). Nakład papierowy wyczerpany. Publikacja dostępna w wersji elektronicznej.

Z zakresu wiedzy historycznej:

— *Opactwo Czerwińskie w średniowieczu* — Marek Stawski (2007)
— *Kościół i Państwo w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością* — pod red. Marka Stawskiego (2008)
— *Duchowieństwo i laicy* — pod red. Andrzeja Wałkówskiego (2010)
— *Kościół i społeczeństwo* — pod red. Janusza Grabowskiego (2013)
— *Ksiądz Bolesław Stefański, żołnierz bezdomny* — Jacek Żurek (2014)

Z zakresu publicystyki społecznej i pedagogicznej:

— *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata* — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło, tom I — XV (2006 — 2020)
— *Nowy Nauczyciel — Nowa Edukacja* — pod red. Magdy Lejzerowicz, Teresy Stankiewicz, Mikołaja Krasnodębskiego (2014)
— *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu* — pod red. Andrzeja Murzyna i Mikołaja Krasnodębskiego (2014)
— *Gender — spojrzenie z różnych perspektyw* — pod red. Włodzimierza Wieczorka (2015)
— *Życie i Płodność* — praca zbiorowa (2016)
— *Spór o rodzinę. Filozoficzno–cywilizacyjne fundamenty myślenia o rodzinie.* Mikołaj Krasnodębski (2019). Nakład papierowy wyczerpany. Publikacja dostępna w wersji elektronicznej.
— *Projektowanie uniwersalne w inkluzji — perspektywa pedagogiczna*, red. Tomasz Siemież, Teresa Stankiewicz (2022).

Z zakresu poezji:

— *Kiedy będę do Ciebie szedł* — Marek Antoni Wasilewski (2010)
— *Na geograficznych ścieżkach życia (eseje geograficzne)* — Joanna Angiel (2012)
— *Rozmowy z Panem* — Bona (2012)
— *Odrobina Pana Boga* — Bona (2013)
— *Stabat Mater. W cieniu krzyża* — Bona (2014)
— *Tchnienie Ewangelii* — Bona (Bożena Fabiani) (2014)
— *Bliżej Boga* — Bona (2015)
— *Geograficzne wędrówki myślowe* — Joanna Angiel (2015)
— *Szkicownik A* — Krystyna Wojtyna–Drouet (2017)
— *Szkicownik B* — Krystyna Wojtyna–Drouet (2017)

Z zakresu terapii:

— *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata* — pod red. Elżbiety Mycielskiej–Dowgiałło, tom XIII (2018)

— *Baśnie terapeutyczne dla młodzieży i dorosłych* — Jadwiga Glińska (2018)
— *Baśnie terapeutyczne dla dzieci* — Jadwiga Glińska (2019)

Z zakresu wydawnictw ciągłych recenzowanych:
— *Zeszyty Naukowe SWPR* trzech serii: geograficzno–turystycznej, pedagogicznej i humanistycznej
— *Paideia — Παιδεία.* — Pismo naukowe Collegium Verum poświęcone tematyce filozofii, pedagogiki i psychologii (dotychczas ukazało się osiem numerów)

Publikacje pokonferencyjne:

— *Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata*. T I–XV. Red. E. Mycielska–Dowgiałło. Warszawa, Wydawnictwo Collegium Verum (wcześniej Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie) 2006–2020.

Recenzowany numer zawiera teksty odpowiadające profilowi czasopisma, bo dotyczą *paidei*, czyli zorganizowanego i złożonego działania ukierunkowanego na wszechstronny rozwój człowieka, poprzez zdobycie zarówno sprawności intelektualnych, jak i moralnych, ale także — zaniedbywanych przez wychowawców — sprawności „technicznych" (*techne*, *ars*), czyli sprawności wykonywania „rzeczy" zewnętrznych wobec człowieka. Zazwyczaj teksty posiadają rzetelny charakter naukowy (są także teksty pozanaukowe, okolicznościowe, m.in. wspomnienie o ks. prof. M. Nowaku, czy *Dzień terapii*), o wysokich walorach poznawczych [...].

Z recenzji dr. hab. Marka Czachorowskiego,
prof. Akademii Kujawsko–Pomorskiej w Bydgoszczy

Ten numer „Paidei" charakteryzuje się dużą różnorodnością tekstów, w których poruszono sprawy filozoficzne, pedagogiczne, teologiczne, historyczne, psychologiczne. Mniemam, że humanista (ale nie tylko on) znajdzie tutaj coś dla siebie, ale też zainteresują go tematy dla niego poboczne. Każdy artykuł prezentuje ciekawy problem badawczy. Ponieważ jest on omówiony solidnie, może być źródłem i poszerzeniem wiedzy czytelników, którzy wprost nie zajmują się daną problematyką.

Z recenzji prof. dr. hab. Stanisława Kowalika,
Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu

Fundacja Pro Verum

Wydawnictwo Collegium Verum
ul. Marii Grzegorzewskiej 10, 02–778 Warszawa
tel. (48) 22 644–07–97
http://collegiumverum.pl/paideia/
collegium@verum.edu.pl

ISBN 978–83–68105–58–2

ISSN 2657–8670

COLLEGIUM VERUM
Warszawa 2026