



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Jacek Woroniecki

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Jacek Woroniecki

Piotr S. Mazur
Barbara Kiereś
Ryszard Skrzyniarz
Agata Płazińska

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Jacka Woronieckiego OP (s. 125–199):

© Copyright by Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Redaktor naukowy tomu

Piotr S. Mazur

Recenzenci

Artur Andrzejuk

Ryszard Polak

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja i korekta

Anna Grochowska-Piróg

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-393-4

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31–501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. JACEK WORONIECKI OP – OSOBA I DZIEŁO

1. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA	9
2. CHARAKTER EPOKI	19
3. KONCEPCJA FILOZOFII	31
4. FILOZOFIA CZŁOWIEKA	41
5. MORALNOŚĆ I ETYKA	51
6. PEDAGOGIKA I WYCHOWANIE	61
7. FILOZOFIA SPOŁECZNA	71
8. MYŚL TEOLOGICZNA	81
9. DYSKUSJE I POLEMIKI	93
10. ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE	103
11. SŁOWNIK TERMINÓW	113

II. JACEK WORONIECKI OP – TEKSTY WYBRANE

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SYSTEMU ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W PORÓWNIANIU Z INNYMI SYSTEMAMI ETYCZNYMI Jacek Woroniecki, <i>Katolicka Etyka Wychowawcza</i> , t. 1, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2013, s. 109–118	125
--	-----

ROZWÓJ OSOBISTOŚCI CZŁOWIEKA

- Jacek Woroniecki, *Rozwój osobistości człowieka. Dynamiczny aspekt personalizmu*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 59–92 135

NAWYK CZY SPRAWNOŚĆ

- Jacek Woroniecki, *Nawyki czy sprawność*. w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 33–57 161

UMIĘTNOŚĆ RZĄDZENIA I ROZKAZYWANIA

- Jacek Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2016, s. 5–31 179

O NARODZIE I PAŃSTWIE

- Jacek Woroniecki, *Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie*, przeł. z j. łac. Rafał Maliszewski, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004, s. 15–31 189

BIBLIOGRAFIA 201

I.

JACEK WORONIECKI OP
– OSOBA I DZIEŁO

WYKAZ SKRÓTÓW PRAC JACKA WORONIECKIEGO OP

- Etyka** – *Etyka*, w: *Zarys filozofii. Praca zbiorowa*, t. 2, Lublin 1929, s. 179–281.
- KEW** – *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 1–3, Lublin 2013.
- KT** – *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.
- NcS** – *Nawyk czy sprawność*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 33–58.
- ChNoM** – *Podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*, w: *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 71–108.
- PNoM** – *Podstawy nauki o małżeństwie i rodzinie*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 212–247.
- PPK** – *Program pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 47(1947).
- PP** – *Paedagogia perennis. Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, „Przegląd Teologiczny”, 5(1924), s. 143–160.
- ONiP** – *Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie*, przeł. z jęz. łac. Rafał Maliszewski, Lublin 2004.
- ROCz** – *Rozwój osobistości człowieka. Dynamiczny aspekt personalizmu*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 59–92.
- URiR** – *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Lublin 2016.
- PKK** – *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.
- WSW** – *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008.
- WCz** – *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961.
- WSiPS** – *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd”, 9(1921), nr 1–2, s. 13–22; nr 3–4, s. 58–73.
- ŻRWIP** – *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, w: *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 23–70.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Jacek Adam Woroniecki przyszedł na świat 21 grudnia 1878 roku w Lublinie, jako syn księcia Mieczysława Woronieckiego i Marianny z hrabiów Drohojewskich, otrzymując na chrzcie świętym imiona Adam (imię dziadka), Marian (po matce), Tomasz (prorocze), Pius i Leon. Urodził się jako drugie dziecko z licznej rodziny. Lata dzieciństwa spędził w majątku ojca Kanie w okolicach Chełma Lubelskiego. Od roku 1892 odbywał naukę w IV Gimnazjum Męskim w Warszawie, uczestniczył także w tajnych wykładach z języka polskiego oraz historii. W tym czasie zainteresował się naukami humanistycznymi i przyrodniczymi. Świadectwo maturalne otrzymał w roku 1898, następnie zgłosił się na ochotnika do szkoły wojskowej, którą ukończył ze stopniem chorążego kawalerii¹.

Po odbyciu rocznej służby w pułku huzarów grodzieńskich, w roku 1899 wyjechał do Fryburga Szwajcarskiego, gdzie rozpoczął studia przyrodnicze, a następnie teologiczne i filozoficzne. Podczas pobytu w Szwajcarii nawiązał kontakt z dominikanami – profesorami tamtejszego uniwersytetu, którzy wpłynęli na jego późniejszą decyzję o wyborze drogi kapłańskiej. Tam też w roku 1902 uzyskał licencjat z nauk przyrodniczych, a w roku 1905 licencjat z teologii. W tymże roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie, gdzie rok później przyjął święcenia kapłańskie. Studia oraz wzmożona aktywność

¹ Archiwum O. Jacka Woronieckiego; nr 39/1, Dokumenty osobiste o. Jacka Woronieckiego: metryka urodzenia, dowody osobiste, paszporty, świadectwa, stopnie naukowe i inne; lata 1878–1949, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

przyszłego dominikanina wywołały przemoczenie, skutkując wago-tonią – chorobą nerwu błędnego, na którą cierpiał do końca swojego życia².

Myśl o powołaniu zakonnym coraz częściej niepokoiła młodego kapłana. W czasie podróży po Włoszech odwiedził celę św. Dominika (24 grudnia 1907 r.) w Rzymie, dochodząc do przekonania, że jedyną drogą, którą może wybrać, jest wstąpienie do zakonu Dominikanów. W roku 1909 wyjechał ponownie do Szwajcarii i obronił rozprawę doktorską z teologii (*Les principes fondamentaux de la sociologie thomiste*) na uniwersytecie we Fryburgu. W tym samym roku, po śmierci ojca, rozpoczął nowicjat w San Domenico di Fiesole pod Florencją w zakonie Dominikanów, otrzymując imię zakonne Jacek. 11 października 1911 roku w Düsseldorfie złożył śluby wieczyste, po czym objął funkcję ojca duchownego i wiceregensa konwiktu teologicznego we Fryburgu³.

Od roku 1914 Jacek Woroniecki wykładał etykę w klasztorze Dominikanów w Krakowie. Został przyjęty do Komisji Historii Filozofii PAU. W roku 1918 podjął misję odrodzenia życia religijnego Polaków, uświadamiając inteligencję polską o obowiązkach i zadaniach, które powinna podjąć⁴. W roku 1919 został powołany na profesora teologii moralnej i etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie zaangażował się w prace nad zatrudnieniem specjalistów z dziedziny nauk humanistycznych oraz przyrodniczych. W latach 1922–1924 pełnił funkcję rektora KUL-u, a w roku 1928 został prorektorem uczelni. Jako profesor i rektor przyczynił się do rozwoju KUL-u, w którym chciał stworzyć centrum oficjalnej nauki Kościoła – tomizmu, na co nie pozwoliły okoliczności zewnętrzne. W Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego prowadził rozmowy w sprawie utrzymania KUL-u. Był założycielem Towarzystwa Przyjaciół KUL-u oraz Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, które miało na celu pomoc księżom w zdobyciu wyższych studiów zagranicznych. Z jego inicjatywy rozbudowano gmach uniwersytetu. Pod jego patronatem działało koło Studiów Religijnych, które będąc stowarzyszeniem studenckim,

² Archiwum O. Jacka Woronieckiego; nr 39/19, Biografie i wspomnienia, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

³ I.Z. Błęszyńska, *O. Jacek Woroniecki. Dominikanin – Wychowawca – Patriotą 1878–1949*, Lublin 2006, s. 49–54.

⁴ K. Kalinowska, *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Lublin 2005, s. 169.

za swoją misję przyjęło pogłębianie wiedzy religijnej, filozoficznej oraz etycznej. Aby zaangażować młodzież w dzieło misji katolickich, w roku 1927 utworzył Akademickie Koło Misyjne⁵.

Znajomość kilku języków obcych pozwoliła Woronieckiemu na publikacje zagraniczne oraz utrzymywanie kontaktu z licznymi uniwersytetami w Europie. W roku 1929 objął katedrę teologii moralnej w Angelicum w Rzymie, a rok później otrzymał najwyższy tytuł naukowy w zakonie Magistra św. Teologii. Wieczne Miasto opuścił z powodu pogarszającego się stanu zdrowia. W roku 1932 założył Zgromadzenie Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi, pragnąc utrzymać ten fakt w ukryciu. Celem zgromadzenia miała być ewangelizacja Rosji, opanowanej przez komunistyczną ideologię. Od roku 1933 pełnił obowiązki rektora Studium Filozoficzno-Teologicznego dominikanów we Lwowie, gdzie wykładał teologię moralną, patrologię oraz historię Kościoła. Dbał o zachowanie wysokiego poziomu intelektualnego przyszłych współbraci, inicjując i współtworząc budowę klasztoru-studium oo. Dominikanów w Warszawie. W latach 1937–1939 wykładał w tej placówce, pełniąc funkcję rektora oraz poświęcał się pracy redakcyjnej „Szkoły Chrystusowej”. Wybuch II wojny światowej zastał o. Woronieckiego w Krakowie, gdzie pozostał do końca życia. Początkowo głosił tam rekolekcje i wykłady z teologii moralnej oraz prawa kanonicznego, jednak ze względu na pogarszający się stan zdrowia poświęcił się pracy pisarskiej z zakresu filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem etyki, a także pedagogiki i historii Kościoła. Podczas pobytu w Krakowie założył Towarzystwo św. Augustyna, uporządkował archiwum klasztorne. Zmarł w opinii świętości 18 maja 1949 roku. Został pochowany w Krakowie w grobowcu Dominikanów na cmentarzu Rakowickim, a w 1960 roku jego szczątki zostały przeniesione do kościoła św. Jacka w Warszawie⁶. Proces beatyfikacyjny Jacka Woronieckiego rozpoczął się 7 grudnia 2004 roku w Krakowie.

Ojciec Jacek Woroniecki pozostawił po sobie znaczący dla kultury polskiej dorobek intelektualny. Był autorytetem w sprawach teologii, religii i życia katolickiego oraz znakomitym wychowawcą. Słynął także

⁵ I.Z. Błęszyńska, *O. Jacek Woroniecki...*, s. 100–101.

⁶ Archiwum O. Jacka Woronieckiego; nr 39/23, Wspomnienia pośmiertne, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

ze swojej pobożności. Miał znaczący wpływ na formację inteligencji polskiej, zwłaszcza okresu międzywojennego⁷.

DOROBEK PIŚMIENNICZY

Do najważniejszych prac Jacka Woronieckiego należą: *Historia katolickiej akcji społecznej w XIX w.* (Lublin 1906), *Metoda i program nauczania teologii moralnej* (Lublin 1922), *Około kultu mowy ojczystej* (Lwów 1925), *Umiejętność rządzenia i rozkazywania* (Poznań 1947, 1992, 2001, 2004, 2016), *U podstaw kultury katolickiej* (Poznań 1935, 2002, 2013), *Nawyk czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej* (Wilno 1939, Kraków 1961), *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o świętych polskich* (Kraków 1940), *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski* (Kraków 1947), *Błogosławiony Czesław dominikanin (1175[?]-1242)* (Opole 1947).

Dominikański filozof jest też autorem wielu artykułów naukowych, m.in.: *O stosunku moralności do religii* (Warszawa 1911), *Studium nad kardynalną cnotą roztropności* (Wilno 1923), *Ofiarność społeczna i warunki jej rozwoju* (Lublin 1923), *Paedagogia perennis. Św. Tomasz a pedagogika nowożytna* (Lublin 1924), *Katolickość tomizmu* (Lublin 1924, 1938, 1999, 2010, 2011), *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej* (Warszawa 1922, Lublin 2002), *Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu* (Lwów 1927), *Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie* (Lublin 1928, 2002), *Nauka św. Tomasza o gorliwości* (Warszawa 1936), *Moralność a religia* (Edinburgh 1944, Lublin 2002).

W sumie Woroniecki napisał około 199 dzieł wydanych drukiem. Liczne prace pozostają w rękopisach i maszynopisach w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. W dorobku naukowym autora *Katolickiej Etyki Wychowawczej* znajdują się prace o tematyce filozoficznej, etyczno-pedagogicznej oraz teologicznej. Jego zainteresowania filozoficzne ogniskują się zwłaszcza na problematyce wychowania, etyki i moralności, społeczeństwa i polityki. Sprzeciwia się oddzielaniu filozofii od teologii i pedagogiki od filozofii, wiążąc

⁷ M.L. Niedziela, *Jacek Woroniecki OP i jego troska o nową świadomość chrześcijaństwa w Polsce*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, Lublin 2000, s. 79.

tę ostatnią zwłaszcza z etyką. Filozofię traktuje jako dyscyplinę autonomiczną względem nauk szczegółowych, opartą na metafizyce i antropologii, uprawianą społecznie. Jest przeciwnikiem indywidualizmu i subiektywizmu poznawczego. Szczególny nacisk kładzie na zagadnienie wychowania człowieka i pedagogikę, podkreślając ich trwały związek z filozofią katolicką, za jaką uznawał tomizm. W wychowaniu podkreśla znaczenie spotencjalizowania człowieka oraz rolę cnót kardynalnych: roztropności, męstwa, umiarkowania, oraz sprawiedliwości. W dziedzinie społecznej akcentuje rolę wspólnot naturalnych: monogamicznego małżeństwa i rodziny, narodu i państwa. Jako teolog odrzuca kazuistykę moralną, podejmując problem miłosierdzia bożego, głosi konieczność wychowania religijnego i patriotycznego⁸.

W badaniach naukowych Woroniecki pozostaje pod ogromnym wpływem postaci oraz dzieła św. Tomasza z Akwinu, którego oddziaływanie jest widoczne praktycznie w każdym z jego pism. Jego publikacje z zakresu etyki i pedagogiki świadczą o wnikliwym studiowaniu dzieł Akwinaty. Uważa, że myśl autora *Sumy teologii* cechuje uniwersalizm, gdyż powstała ona jako synteza dotychczasowego dorobku naukowego ludzkości, i jest stale otwarta na to, co prawdziwe w zakresie całego ludzkiego poznania. Pozwala ona nie tylko uniknąć błędów indywidualizmu i subiektywizmu w uprawianiu filozofii, ale jest też otwarta na dalszy rozwój, służąc ostatecznie dobru osoby ludzkiej. W realizmie tomistycznym upatruje najlepszej metody poznania prawdy obiektywnej. Opierając się na tym systemie, odwołuje się jednocześnie zarówno do klasyków filozofii m.in. Arystotelesa, jak i współczesnych mu myślicieli, szukając u nich inspiracji czy podejmując z nimi polemikę. W swoich rozważaniach często sięga do przykładów z życia potocznego, literatury i historii⁹.

PRZEGLĄD WAŻNIEJSZYCH PUBLIKACJI

W *Historii katolickiej akcji społecznej w XIX wieku. Szkic historyczno-społeczny* (Lublin 1906) Woroniecki poddaje analizie podstawy

⁸ R. Polak, *Woroniecki Jacek*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. II, Lublin 2011, s. 844.

⁹ P. Szydłowski, *Woroniecki Jacek*, w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich wiek XX*, red. J. Szmyd, Kraków 2000, s. 412.

historyczne i rozwój tego ruchu społecznego na przestrzeni dziejów. Podkreśla w niej rolę, jaką zajmuje działalność społeczna w dziejach Kościoła katolickiego, której silny rozwój nastąpił w XIX wieku. Szczególną uwagę zwraca na trudności z rozwojem katolickiej akcji społecznej w Polsce, która z powodu uwarunkowań historycznych nie mogła się rozwinąć w takiej formie, jak w Europie Zachodniej.

Napisana w sześćsetlecie kanonizacji św. Tomasza z Akwinu *Katolickość tomizmu* (Lublin 1924, Warszawa 1938, Lublin 1999) przybliża specyfikę myśli Doktora Anielskiego. Autor podkreśla uniwersalistyczny charakter doktryny Akwinaty, ukazując znaczenie jego podejścia do poznania realnie istniejącego świata i podkreślając jego wkład w intelektualny dorobek ludzkości. Uniwersalizm ten jest związany ze społecznym uprawianiem filozofii, które jest odmienne od indywidualistycznej koncepcji uprawiania filozofii, właściwej dla myślicieli nowożytnych i współczesnych. Nauka św. Tomasza z Akwinu przekracza istniejące systemy filozoficzne. Niemożliwym jest również wpisanie jej w kategorie czy doktryny teologiczne. Woroniecki wskazuje na genezę oraz przyczyny, dla których naukę św. Tomasza z Akwinu należy łączyć i interpretować przez odwołanie do Ewangelii. Przez „katolickość” tomizmu rozumie nie tylko związek tego systemu z nauką Chrystusa, ale również uniwersalizm myśli Akwinaty.

Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji (Poznań 1924, 1935, 1982, 1988, Kraków 1997, Lublin 2000) jest analizą formy katolicyzmu w Polsce. Zarzuca w nim elitom społecznym brak życia pełnią wiary chrześcijańskiej, którego powodem jest uległość wobec innych prądów umysłowych. W studium wykłada szczegółową naukę o modlitwie, kwestionując fideistyczną, kwietystyczną, jansenistyczną, sentymentalistyczną i indywidualistyczną interpretację zagadnień religijnych. Podkreśla wagę modlitwy, w której widzi odrodzenie życia religijnego. Opierając się na pismach św. Tomasza z Akwinu, akcentuje potrzebę łączenia praktyki życia codziennego z modlitwą, nadającą mu moc i trwałość.

Najważniejszym dziełem filozoficznym Woronieckiego jest *Katolicka Etyka Wychowawcza (Etyka ogólna, t. I – Poznań 1925; Etyka ogólna, t. I, Etyka szczegółowa, t. II – Kraków 1948; Etyka ogólna, t. I, Etyka szczegółowa, t. II/1, II/2 – Lublin 1986, 1995; Etyka szczegółowa, t. I–III – Lublin 2013)* zawierająca wnikliwą analizę życia moralnego człowieka jako jednostki oraz społeczności, którą ukazuje na płaszczyznach: teologicznej, etycznej i pedagogicznej. Myślą przewodnią

dzieła jest ukazanie nierozzerwalności związku pomiędzy doskonaleniem moralnym a wychowaniem człowieka, które zogniskowane są na życiu osobowym człowieka, wynikającym z jego rozumu i woli. Doskonalenia tych władz wymaga zarówno integracja życia cielesno-biologicznego z życiem osobowym, jak i aktualizacja potencjalności tkwiących w naturze ludzkiej. Kształtowanie sprawności naturalnych łączy się z gotowością otwarcia osoby ludzkiej na oddziaływanie ze strony nadprzyrodzonej. Woroniecki rozumie wychowanie jako proces społeczny, w którym jedne osoby kształtują inne, oraz jako wychowanie samego siebie. *Katolicką Etykę Wychowawczą* można uznać za dzieło z zakresu filozofii, teologii moralnej oraz pedagogiki.

W dziele *Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie* (Piacenza 1926, Lublin 2004) Woroniecki skupia się na problematyce roli państwa i narodu w życiu ludzkim. Naród rozumie jako naturalną więź moralno-obyczajową, poprzez którą jedni członkowie tej społeczności oddziałują na innych, wspomagając się w rozwoju osobowym.

W artykule *Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu* (Lwów 1927) Woroniecki podkreśla, że nauka św. Tomasza z Akwinu zajmuje szczególne miejsce w dziejach myśli ludzkiej. Z powodu jej roli w nauce Kościoła jest narażona na wiele krytyk i uwag. Jednym ze źródeł nieporozumień jest spór o spekulatywną i pozytywną metodę w teologii i filozofii. Odpierając krytyczne zarzuty wobec nauki św. Tomasza z Akwinu stwierdza, że została ona oparta na poznaniu bytu. Według Woronieckiego tomizm jest nauką spekulatywną, cechującą się realizmem, którego źródłem jest obserwacja i poznanie rzeczywistości. Jest też nauką, która na drodze filozoficznej podejmuje wnikliwe studia nad strukturą rzeczywistości, szukając jej istotnych przyczyn. Woroniecki twierdzi, że teologia spekulatywna jest analitycznym badaniem prawd wiary, aby na ich podstawie budować poszczególne normy postępowania ludzkiego.

Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie (Lublin 1928, Lublin 2002) zostały poświęcone zagadnieniu małżeństwa i czynnikom, które osłabiają relację pomiędzy małżonkami. Woroniecki podkreśla społeczny charakter małżeństwa, który najpełniej wyraża się w zrodzeniu potomstwa oraz wychowaniu go. Pisząc o doniosłości małżeństwa jako sakramentu, odwołuje się do listu św. Pawła do Efezjan. Stwierdza, że małżeństwo cechuje świętość, co jest nie tylko znakiem szczególnej łaski Bożej, ale tę łaskę również

sprawia. W sferze społecznej małżeństwo jest umową, do której dochodzi pomiędzy małżonkami. Poprzez tę umowę dokonuje się akt ofiarowania się sobie wzajemnie.

U podstaw kultury katolickiej (Poznań 1935, Lublin 2002, 2013) jest zbiorem artykułów oraz odczytów głoszonych na konferencjach, w których autor podejmuje szeroko rozumianą problematykę kultury religijno-moralnej. Odwołując się do myśli św. Tomasza z Akwinu, wskazuje na największe wady moralne Polaków, osłabiające ducha narodu oraz hamujące jego rozwój. Wyraża swój sprzeciw wobec fideizmu, indywidualizmu oraz sentymentalizmu, które stały się wypaczeniem polskiej religijności. Jego zdaniem podstawową rolę w życiu religijnym odgrywa zmysł katolicki przejawiający się w obiektywizmie i uniwersalizmie. Jednocześnie krytykuje subiektywizm, który prowadzi do egoizmu duchowego.

Nawyki czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej (Wilno 1939, Kraków 1961) to studium podejmujące problem wychowania człowieka, które jest bardziej wyrabianiem sprawności niż nawyków. Woroniecki w szczegółowy sposób opisuje i rozróżnia dwa tytułowe zagadnienia, wskazując na ich różnice i wzajemne zależności. Uważa, że całą naukę o wychowaniu należy przemyśleć i odczytać na nowo pod kątem tych dwóch zagadnień. W jego rozumieniu pedagogiki właśnie nauka o sprawności zajmuje centralne miejsce.

W artykule *Moralność a religia* (Edinburgh 1944, Lublin 2002) Woroniecki podejmuje zagadnienie wzajemnego stosunku moralności do religii. Jego zdaniem problem ten budzi wiele nieporozumień wśród zwolenników etyki niezależnej. W centralnym miejscu swojego wywodu stawia pojęcia porządku przyrodzonego i porządku nadprzyrodzonego. Na postawione przez siebie pytanie: czy moralność przyrodzona jest możliwa bez religii nadprzyrodzonej, odpowiada, że bez moralności wzmocnionej przez religię człowiek nie jest w stanie w pełni zrozumieć swojego postępowania.

Umiejętność rządzenia i rozkazywania (Poznań 1947, Wrocław 1992, 2004, Lublin 2016) dotyczy sposobu sprawowania władzy, który jest związany z odpowiedzialnością za realizację dobra wspólnego oraz z dążeniem do rozwoju społeczności. W zamierzeniu Woronieckiego ma to uczyć sztuki kierowania działaniem własnym i osób drugich, zarówno w aspekcie skuteczności tego rządzenia, jak i przestrzegania moralnych zasad. Autor podkreśla rolę rozkazywania, które nierozzerwalnie łączy się z prawem moralnym, boskim i ludzkim,

czepiącym z nich swoją obowiązującą moc. Umiejętność rządzenia traktuje jako część cnoty roztropności, która jest usprawnieniem rozumu praktycznego, kierującego ludzkim działaniem. W swoim dziele omawia również zagadnienia karcenia i upominania.

W artykule *Rozwój osobistości człowieka* (Kraków 1961) Woroniecki podejmuje problem osoby ludzkiej, która jest bytem o spencjalizowanej naturze. Dynamicznym aspektem osobowego statusu człowieka jest osobowość, będąca rezultatem działania władz duchowych: intelektu i woli. Osobistość natomiast jest doskonałością wynikającą z takiego usprawnienia działania tych władz, które respektuje godność osoby ludzkiej.

CHARAKTER EPOKI

Życie Jacka Woronieckiego wypełniła praca formacyjno-wychowawcza, naukowa oraz administracyjna. Kontekstem tej działalności były ważne wydarzenia historyczne, a była ona w całości poświęcona odnowie życia Europy, przypomnienia jej zapoznanych fundamentów poznawczych. Cel ten Woroniecki realizował przywołując filozoficzny i teologiczny dorobek kultury europejskiej oraz podejmując polemikę z tymi jej nurtami, które poważnie zniekształciły *logos i ethos* rodzimej tradycji cywilizacyjnej i kulturowej.

PRZEMIANY CYWILIZACYJNE I KATOLICKA ODNOWA

Z wydarzeń historycznych, ważnych dla bytu Europy i jej kultury, wybijają się I wojna światowa, która pociągnęła za sobą upadek imperiów i tronów oraz emancypację zniewolonych narodów, rewolucja w Rosji i zwycięstwo bolszewików, odzyskanie bytu państwowego przez Polskę, wojna Polski z Rosją bolszewicką oraz II wojna światowa z jej politycznymi skutkami dla Polski i Europy.

Zdaniem Woronieckiego wydarzenia te, począwszy od rewolucji francuskiej, oraz obie wojny światowe, to właśnie konsekwencja odejścia Europy od jej rodzimej tradycji, której najwyższym osiągnięciem poznawczym i światopoglądowym wyrazem jest – jak określa – filozofia chrześcijańska, na którą składają się realistyczna filozofia oraz teologia katolicka. Zawartą w niej wiedzę należy przywrócić Europie, a szczególnie odrodzonej Polsce, a także należy wskazać na te nurty myślowe, które wyrastają z tradycji idealizmu filozoficznego, i które

zniekształcają obraz świata, a przede wszystkim wypaczają obraz człowieka swoimi redukcjonizmami antropologicznymi.

Naukowo-dydaktyczna i społeczna działalność Woronieckiego czerpie przede wszystkim z ducha odnowy kultury katolickiej, zapoczątkowanej w XIX wieku, w czym kluczową rolę odegrało nauczanie papieży Piusa IX, Leona XIII, Benedykta XV, Piusa X oraz Piusa XI. W nauczaniu tym akcentuje się wyraźnie postulat powrotu Kościoła do tradycji realizmu poznawczego, a przede wszystkim do myśli św. Tomasza z Akwinu. I tak, Pius X i Benedykt XV w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (Can. 1366, par. 2; Can. 589, par 1) podkreślają, że studium filozofii i teologii winno „stanowczo kierować się doktryną, zasadami i metodą Anielskiego Doktora i wiernie się ich trzymać”¹⁰, co z kolei Pius XI wyraża w Encyklice *Studiorum Ducem*: „naukę św. Tomasza Kościół uczynił swoją”¹¹. Podobnie Leon XIII w słynnej encyklice *Aeterni Patris* nawołuje „*ite ad Thomam*”, a Pius X ujmuje w roku 1914 podstawowe prawdy filozofii Tomaszowej w formie 24 tez¹².

Woroniecki inspirowany jest wskazaniami papieży, a dzięki studiom nad filozofią św. Tomasza i nad komentarzami do jego myśli wyodrębnia jej kluczowe walory: realizm i obiektywizm poznawczy; historyzm, czyli uwzględnienie dorobku tradycji w zakresie filozofii i teologii oraz uniwersalizm, w związku z czym z przekonaniem głosi, że nauka Tomasza stanowi „syntezę myśli całego rodzaju ludzkiego”¹³. Ogarnia ona całokształt nauki katolickiej „zarówno w dziedzinie wiary, jak i filozofii”, tworząc w ten sposób wspomnianą filozofię chrześcijańską, ta zaś stanowi poznawczą podstawę tego, co Woroniecki określa mianem *sensus catholicus* (instynkt katolicki)¹⁴.

ODRZUCENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA I NARODZINY IDEOLOGII

Wspomniany proces odchodzenia kultury europejskiej od jej cywilizacyjnych korzeni, czyli od kultury chrześcijańskiej, a ściślej – katolickiej, rozpoczyna się już w okresie renesansu, a pogłębia się

¹⁰ KT, s. 69.

¹¹ Tamże.

¹² PKK, s. 21.

¹³ KT, s. 69.

¹⁴ PKK, s. 9–15.

za sprawą reformacji, oświecenia i pozytywizmu i wreszcie romantyzmu¹⁵. Przyczyną tego procesu jest idealizm filozoficzny i wyrosła z niego ideologia modernizmu. Przyczynili się do tego tacy myśliciele, jak René Descartes, Francis Bacon, Jean Jacques Rousseau oraz Immanuel Kant. Za sprawą renesansu kultura Europy zaczęła tracić swą myślową jedność, czego konsekwencją była negacja dorobku tradycji, czyli antyhistoryzm. Myśl tę ugruntował w filozofii europejskiej Descartes, według którego filozofia i wszelka nauka ma się zaczynać „od początku” i mieć charakter krytyczny, co później w myśl postulatu Rousseau zaczęło znaczyć „po swojemu”, czyli według prywatnego poglądu na świat i człowieka¹⁶. Jak pisze Woroniecki:

[...] z dwóch pracodawców nowożytnej umysłowości Bacon twierdził, że myśliciele dawnych wieków trzeba traktować jak dzieci, które nie umieją jeszcze poważnie myśleć, Kartezjusz zaś, ze swą zasadą ogólnego wątpienia i pogardą dla historii, polecał tak się zabierać do zagadnień filozoficznych, jak by nikt przed tym nie był o nich myślał [...] dodajmy do tego jeszcze J.J. Rousseau, który twierdził, że we wszystkich zagadnieniach spornych należy się przychylić do twierdzeń, które się przeciwstawiają ogólnie przyjętym mniemaniom¹⁷.

Proces ten od strony koncepcji poznania (epistemologii) oznacza przesunięcie przedmiotu poznania naukowego z realnego świata na człowieka, który sam w immanencji własnego *cogito*-myślę określa kryteria prawomocności poznania. W ten sposób rodzi się idealizm subiektywny, w świetle którego indywidualny człowiek to swoisty absolut poznawczo myślowy. Konsekwencją tego zwrotu jest negacja poznawalności świata, redukcja wiedzy do subiektywnych schematów poznawczych świadomości, do konstruktów umysłu. Wspomnianą absolutyzację czy wręcz deifikację człowieka zwieńcza w konsekwencji woluntaryzm antropologiczny: każdy człowiek na podstawie własnych schematów pojęciowych tworzy sobie dowolnie wizję świata, a następnie wizję tę wdraża w realne życie. Woluntaryzm prowadzi zatem do subiektywizmu w sferze praktycznej działalności człowieka,

¹⁵ R. Polak, *Filozofia wychowania o. Jacka Woronieckiego*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu. Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i inni, Lublin 2005, s. 159–176.

¹⁶ Tamże, s. 161.

¹⁷ KEW, t. 1, s. 113.

szczególnie w sferze moralności i religii. Jak konkluduje Woroniecki, w ten sposób rodzi się ideologia modernizmu, której politycznym tworem są socjalizm (bolszewizm, nazizm) oraz liberalizm, wielce szkodliwe, aprioryczne systemy społeczne, z których każdy, nie licząc ofiar, chce wyzwolić człowieka i zapewnić mu szczęście¹⁸.

Woroniecki stawia sobie za cel przypomnienie dorobku poznawczego kultury europejskiej, a także opracowanie podstaw poznawczych i moralnych kultury katolickiej w Polsce oraz wychowanie inteligencji polskiej po latach zaborów i planowego wynaradawiania. W związku z tym podejmuje krytykę tradycji idealizmu filozoficznego, wskazuje na jego korzenie historyczne i tropi wszystkie idealistyczne „izmy”, które skaziły kulturę europejską i umysłowość Polaków. Zdaniem Woronieckiego praca duchowa w odrodzonym państwie polskim winna skupić się na następujących celach: na odbudowaniu instytucji społecznych oraz struktur państwa, na wychowaniu młodego pokolenia, a szczególnie – co jest związane z jego troską o Kościół instytucjonalny – na wychowaniu kleru, wreszcie na refleksji nad wyjątkowo ważną warstwą społeczną inteligencji, nad jej mentalnością i rolą w życiu narodowym i społecznym.

STAN UMYSŁOWY INTELIGENCJI

Kiedy Woroniecki włącza się w toczącą się już debatę nad stanem duchowym polskiej inteligencji, przede wszystkim stwierdza, że stan jej umysłowości i jej etos nie różnią się zasadniczo od stanu umysłowości inteligencji europejskiej schyłku wieku XIX i początku wieku XX. Probierzem oceny inteligencji europejskiej, także polskiej, jest jej postawa wobec chrześcijaństwa i religii. Kryterium to Woroniecki przywołuje w przekonaniu, że religia – jej doktryna – rozstrzyga kwestie ostatecznego przeznaczenia ludzkiego życia i dzięki temu kształtuje sferę moralności, czyli sferę postępowania człowieka względem innych osób i dobra społecznego. W związku z tym w łonie inteligencji wyróżnia trzy grupy: zdeklarowanych wrogów chrześcijaństwa, zdecydowanych katolików oraz – jak się wyraża – „masę niezdecydowaną”, która „w chwilach niebezpieczeństw” manifestuje swoje przywiązanie do tradycji i wiary przodków, lecz z drugiej strony łatwo ulega rozmaitym

¹⁸ KEW, t. 3, s. 250–251.

ideologicznym manipulacjom, czego konsekwencją są działania niezgodne z zasadami etyki chrześcijańskiej. Zdaniem Woronieckiego nie należy zbyt długo zatrzymywać się nad nurtami wrogimi chrześcijaństwu, bowiem – jak argumentuje – „przeciwnicy nasi sami z siebie żadnej siły nie mają, cała ich siła tkwi w naszej słabości”¹⁹. Niemniej jednak należy wyliczyć te wszystkie słabości wiary religijnej polskiej inteligencji, a także wskazać na ich źródła, jakimi są rozmaite prądy umysłowe minionych wieków, dominujące w życiu Europy od kilku stuleci.

Woroniecki podziela opinię Stanisława Brzozowskiego, według której „w życiu umysłowym oświeconych laików, katolicyzm nie odgrywa niemal żadnej roli”²⁰. Nawiązując do tej opinii dodaje, że religia jest dla większości inteligencji polskiej „jakąś czcigodną pozostałością lat dziecięcych lub tradycji rodzinnych i narodowych”²¹. Za Henrykiem Sienkiewiczem określa jej życie religijne jako „życie we mgle”. Jak sądzi, jedną z bliższych przyczyn tej duchowej zapaści jest z pewnością sytuacja polityczna, w jakiej Polska pozostawała w XIX wieku, z czym wiązał się niski poziom edukacji, zwłaszcza edukacji religijnej, brak duchowieństwa, szczególnie duchowieństwa z wyższym wykształceniem. Z drugiej strony, w nowożytnej Europie pojawiły się prądy umysłowe i wydarzenia polityczne, które były wrogo nastawione do religii i kultury chrześcijańskiej. Proces ten zaowocował różnymi pseudofilozoficznymi, czyli ideologicznymi „izmami”, które wycisnęły swoje piętno na postawie Europejczyka wobec religii i chrześcijaństwa.

IDEALISTYCZNY FIDEIZM

Można sądzić, że osią polemiki Woronieckiego z tradycją idealizmu są fideizm, sentymentalizm i indywidualizm. Pierwszą skazą na europejskiej, a tym samym na polskiej religijności, a w konsekwencji mentalności, stał się fideizm. Jego początki należy wiązać z filozoficznym racjonalizmem (Descartes), który w epoce oświecenia, a szczególnie w ideologii rewolucji francuskiej osiągnął postać „boskiego

¹⁹ PKK, s. 24.

²⁰ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 72–73.

²¹ PKK, s. 26.

kultu oddawanego rozumowi ludzkiemu”²². Zdaniem Woronieckiego fideizm wypłynął ze szlachetnej, lecz instynktownej obrony wiary, a zarazem ze słusznego uprzedzenia wobec roszczeń racjonalizmu, ale bezkrytycznie uległ całkowicie błędnemu przekonaniu o niezależności wiary religijnej od rozumu, co właśnie stanowi jego istotę. Fideizm pojawił się w postaci tzw. tradycjonalizmu (Louis Gabriel Ambroise de Bonald, Jean-Marie de la Mennais) lub po prostu jako owoc skrajnego irracjonalizmu. Stolica Apostolska potępiła jego doktrynę dwukrotnie: w 1840 oraz w 1870 roku, kiedy ogłosiła, że „wiara winna opierać się na rozumie i posługiwać się jego przyrodzonym światłem i siłą, rozum zaś winien kierować się prawdami objawionymi, których sam zgłębić nie może, a które winien aktem wiary uznać za prawdziwe”²³.

Inną z ważnych przyczyn obecności fideizmu jest emigracja wielu wybitnych Polaków po rozbiorach i upadkach powstań narodowych. Przede wszystkim ulegli oni wpływowi szerzącego się w Europie irracjonalizmu. Szczególnie duży wpływ wywarli poeci romantyczni:

O ich religijności lub, jak się zwykło mówić, o ich uczuciach religijnych pisano i u nas dużo, nie wiem jednak, czy kto zbadał podłoże filozoficzne ich przekonań religijnych. Sądzę, że u wszystkich znalazłaby się porządna dawka fideizmu, połączona zresztą ze znacznie silniejszą dawką sentymentalizmu. Taki na przykład wiersz Mickiewicza *Wiara i rozum* jest wprost „manifestem fideizmu”, co „tłumaczy brak odporności poety wobec towianizmu”²⁴.

Woroniecki jednakże zastrzega, że polski fideizm nie posiada znamion ideologii modernizmu. U podstaw polskiej odmiany fideizmu leżą rozmaite argumenty, np. że „wiara, aby być zasługą, winna być koniecznie ślepa”, bądź że „rozumowanie o rzeczach wiary prowadzi do racjonalizmu i protestantyzmu”, hołduje się też antyracjonalnej zasadzie *credo quia absurdum* (Tertulian), wreszcie rozpowszechnia się fałszywą opinię, że irracjonalizm i sentymentalizm są przyrodzonymi cechami umysłowości polskiej. Charakterystyczne, jak podkreśla Woroniecki, że opinia ta jest nieobca wielu rozprawom naukowym²⁵.

²² Tamże, s. 29.

²³ Tamże, s. 30–31.

²⁴ Tamże, s. 32.

²⁵ Tamże, s. 33.

Woronieckiego ocena fideizmu jest jednoznaczna, określa go bowiem mianem „bezmyślności podniesionej do godności zasady”, owocem lenistwa i tchórzostwa umysłowego. Jego konsekwencje praktyczne (Woroniecki często przywołuje argument z realnych konsekwencji krytykowanego poglądu) to nie tylko niezdolność do obrony wiary katolickiej, lecz przede wszystkim niezdolność do obrony kultury chrześcijańskiej, to egoizm i obojętność na dobro bliźniego. Fideizm zatruwa życie ludzkie subiektywizmem, wspomniany *sensus catholicus* pozbawia rozumnej podstawy i z wiary religijnej czyni sferę pozbawioną obiektywnych, ważnych społecznie uzasadnień²⁶.

IDEALISTYCZNY SENTYMENTALIZM

Jedną z postaci fideizmu jest sentymentalizm, który sprowadza wiarę do sfery uczuć. Jest on znany od greckiej starożytności, a jego współczesnym rzecznikiem jest Rousseau, piewca skrajnego antyracjonalizmu. Zasadniczym polem sentymentalizmu stała się literatura romantyczna, a rozprzestrzenia się on do tego stopnia, że niemalże wszystkie zjawiska psychiczne określa mianem uczuć, np. doznanie ciepła czy zimna, głód, ból zęba czy żołądka, strach, smutek itp. Także religię, ponieważ życie religijne sprowadza do gry uczuć²⁷. Co gorsza, podobnie jak w przypadku fideizmu, sentymentalizm utożsamia całość życia duchowego człowieka z uczuciami, mówi np. „o uczuciach logicznych” lub o konieczności zajmowania „wyraźnego uczuciowego stanowiska” w kwestiach podstaw życia narodowego czy stosunku do nacjonalizmu. Staje się on wręcz jedyną metodą naukowej interpretacji świadomego życia człowieka i jego stosunku do świata i kultury.

Woroniecki przyznaje, że w odrodzeniu religijnym kultury europejskiej z początkiem XIX wieku zarówno fideizm, jak i sentymentalizm odegrały znaczącą rolę, były bowiem one reakcją na racjonalizm oraz na pozytywizm, który odmówił teologii prawa do nauki, a jej tezy oraz wszelkie wypowiedzi natury religijnej uznał za bezsensowne, jednakże dodaje, że na przełomie wieków sentymentalizm „stał się jedną z podstaw filozoficznych modernizmu”²⁸. Ideologia ta zarówno w swej wersji

²⁶ Tamże, s. 35–36.

²⁷ Tamże, s. 40.

²⁸ Tamże, s. 39.

teologicznej, jak i ogólnej opinii głosi, że źródłem wszelkiej religii jest uczucie religijne, które „wytryska z ciemnych głębin podświadomości przez immanencję życiową”²⁹. Woroniecki dodaje, że choć wielu pisarzy i myślicieli odnotowuje obecność sentymentalizmu w życiu współczesnego Polaka (Stanisław Wyspiański, Henryk Sienkiewicz), to jednak całkowicie nieuprawnione jest wiązanie polskiej religijności z fideizmem oraz sentymentalizmem, bowiem oba, a zwłaszcza sentymentalizm „był ogólną chorobą, której świat katolicki uległ w pierwszej połowie XIX wieku”. Chociaż został on już potępiony przez Kościół i raczej jest w defensywie, to trwa jeszcze, szczególnie w Polsce, na zasadzie inercji, jako nieświadomy i biernie przejęty spadek po minionym okresie³⁰.

Sentymentalizm także spycha życie ludzkie na manowce subiektywizmu i egoizmu. Jest on również pokłosiem filozoficznego irracjonalizmu, który dramat życia ludzkiego rozpina pomiędzy rozumem a pozarozumową sferą zmysłowych doznań i uczuć, a tym samym zabija życie człowieka, eliminuje bowiem z niego władzę, jaką jest wola. Jej akty mają charakter obiektywny, ponieważ wola jest związana z rozumem. Owocem tego związku jest „zdolność do wyprowadzenia człowieka z ciasnego zakresu własnych pożądań i pchnięcia do twórczych czynów, zdolność do związania się z wysiłkiem innych ludzi w jedną całość”³¹. Infekcja sentymentalizmu polega więc na degradacji woli na rzecz prymatu doznań zmysłowych i uczuć, a tym samym na bestializacji życia ludzkiego. Woroniecki podkreśla, że akcentowanie prymatu woli, a dokładniej mówiąc, rozumnych wyborów człowieka nie oznacza wykluczania sfery uczuciowej z jego życia, jak to postulują np. stoicy czy Immanuel Kant. Sfera uczuciowa jest związana z życiem zmysłowym człowieka i jako taka domaga się wychowania³².

IDEALISTYCZNY INDYWIDUALIZM

Kolejną cechą mentalności europejskiej, także polskiej, jest indywidualizm, który podobnie jak fideizm i sentymentalizm nie powstał w Polsce, lecz przybył do nas pod wpływem reformacji i rewolucji

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 44.

³² KEW, t. 1, s. 206–234.

francuskiej z Europy Zachodniej i skaził całą tradycję łacińską. Zło indywidualizmu polega na jego partykularyzmie, czyli zignorowaniu tezy, według której „postęp wiedzy jest przede wszystkim funkcją społeczną”³³. Reakcją na indywidualizm antropologiczny, czyli liberalizm społeczny i tendencje anarchistyczne, stały się socjalizm i komunizm (kolektywizmy antropologiczne), które redukują człowieka do tzw. jednostki, czyli kogoś, kto jedynie numerycznie różni się od innych jednostek, i całkowicie uzależniają jego byt od nadrzędnej ideologii państwowej.

Zdaniem Woronieckiego najbardziej skażoną indywidualizmem warstwą społeczną jest inteligencja europejska, nie wyłączając polskiej. Oderwała się ona od więzi społecznych, nie rozumie tradycji, a szczególnie roli kultury katolickiej w wytwarzaniu wspomnianej *unitas ordinis*, czyli jedności społecznej. Myśl europejska początku XX wieku jest wielorako zdeprawowana. Konsekwencją indywidualizmu jest intelektualizm i probabilizm w sferze moralnej, a w efekcie indyferentyzm społeczny, który szermuje wzniosłymi hasłami tolerancji, za którymi kryje się w gruncie rzeczy „egoistyczny humanitaryzm”. Nie dziwi więc osobliwa niechęć do tradycji europejskiej, a szczególnie do jej kluczowego składnika, jakim jest kultura chrześcijańska. Jest to przyczyna, dla której spycha się ją na margines życia społecznego w sferę życia prywatnego, czyli odmawia się jej uniwersalności³⁴.

ODRODZENIE RELIGIJNE

Woroniecki dostrzega symptomy odrodzenia się życia religijnego na Zachodzie Europy (Francja, Belgia, Holandia, Niemcy). Duże nadzieje wiąże z instytucją Akcji Katolickiej, widzi w niej siłę zjednoczenia narodu i odrodzenia jego życia społecznego wokół wspólnych celów. Zadanie to jest szczególnie ważne w odradzającym się państwie polskim. W związku z tym opracowuje filozoficzne i teologiczne podstawy Akcji Katolickiej. Przy okazji zwraca uwagę na konieczność nauczania filozofii, poddaje krytyce podręczniki historii filozofii, które „ograniczają się do inwentaryzowania systemów filozoficznych i doceniania nowości poglądów ich twórców, a tak mało interesują się

³³ PKK, s. 47.

³⁴ Tamże, s. 132; KEW, t. 1, s. 32–33, 84, 86–88, 103–104.

pytaniem, gdzie jest prawda”, a przecież pytanie to – tak kluczowe dla egzystencji człowieka – znalazło swoje znakomite rozstrzygnięcie w tradycji filozofii realistycznej³⁵. W duchu nauczania Kościoła Powszechnego przywołuje realistyczną teorię życia społecznego (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), sądząc, że pilnym zadaniem jest uspołecznienie Polaka. Jednym z tematów piśmiennictwa Woronieckiego jest problem ofiarności społecznej. Uzasadnia, dlaczego ofiarność (tradycyjnie: jałmużna) jest niezbędną cnotą społeczną, samą ofiarność uznaje za jedno z kluczowych kryteriów służby społecznej, określając ją w pojęciach „oświeconego patriotyzmu” lub po prostu „służby Bogu i ojczyźnie”³⁶. Podkreśla, że cel wszelkiej ofiarności musi być realny, a więc musi realizować realne potrzeby społeczne, a także poddaje krytyce tzw. etatyzm, który paraliżuje oddolne inicjatywy i wytwarza bierność społeczną. Bierność ta wyraża się w opinii, że wszelka ofiarność należy do obowiązków państwa. Z kolei samo państwo nie powinno krępować biurokratycznymi zarządzeniami inicjatywy obywatelskiej³⁷. Przykładem takiego paraliżowania jest np. monopol państwa w zakresie szkolnictwa, który „nie tylko przynosi w rezultacie straszne obciążenie budżetu, ale zabija rozwój prywatnej inicjatywy, która i ze względu na ideowy rozwój szkolnictwa, i ze względu na jego materialne podstawy niczym nie da się zastąpić”³⁸.

Przywołane kwestie domagają się zdaniem Woronieckiego od obywatela i od społeczeństwa uświadomienia sobie roli państwa w życiu społecznym, jego obowiązków, a z drugiej strony uświadomienia sobie powinności w wypełnianiu własną inicjatywą tych sfer życia, które są ważne dla organizmu społecznego³⁹. Środkiem prowadzącym do uspołecznienia obywatela jest powrót do klasycznej etyki życia społecznego. Jej fundamentem są cnoty społeczne, zwłaszcza cnoty kardynalne: sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo i roztropność. Ich przeciwieństwem są aspołeczne wady: skąpstwo, chciwość, sknerstwo oraz paźerność na dobra materialne⁴⁰.

³⁵ J. Woroniecki, *Co to jest filozofia?*, maszynopis w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie (sygn. II 2011, k. 16), cyt. za: R. Polak, *Filozofia wychowania o. Jacka Woronieckiego*, s. 161–162.

³⁶ PKK, s. 153.

³⁷ Tamże, s. 153–154.

³⁸ Tamże, s. 154–155.

³⁹ Tamże, s. 155.

⁴⁰ Tamże, s. 156–158.

Chociaż o. Jacek Woroniecki żył w czasach wyjątkowo trudnych, to jednakże sprostał im swoją rozległą wiedzą i heroizmem. Dzięki trafnemu rozpoznaniu zdiagnozował je dogłębnie, a sięgając do depozytu poznawczego kultury europejskiej, czyli do tradycji realizmu filozoficznego i katolickiej wykładni teologii, przywołał jej ideowe zręby oraz w polemice z idealizmem myślowym twórczo wzbogacił klasyczną antropologię, zwłaszcza etykę życia wspólnotowego. Postawiona przez niego diagnoza *logosu i ethosu* kultury europejskiej jest nie tylko trafna w odniesieniu do tamtych czasów, lecz również nadal aktualna.

KONCEPCJA FILOZOFII

Zaproponowana przez Jacka Woronieckiego koncepcja rozumienia filozofii – jej przedmiotu, metody czy stosunku do innych dziedzin wiedzy – ma charakter realistyczny. Programowy tomizm Woronieckiego wynika nie tylko z tego, że określone tezy Akwinaty o Bogu, świecie czy człowieku uznaje za prawdziwe, lecz także z tego, że dostrzega on zalety nacechowanego realizmem tomistycznego sposobu filozofowania. Tomizm opowiada się za filozofią uprawianą w sposób autonomiczny względem nauk szczegółowych oraz maksymalistyczny, umieszczając w centrum swoich badań metafizykę, dociekającą pierwszych a zarazem ostatecznych przyczyn bytu⁴¹.

UNIwersALIZM TOMIZMU

Zdaniem Woronieckiego pierwszym rysem charakterystycznym tomizmu jest katolickość tego systemu, drugim – społeczny charakter filozofowania, trzecim zaś – związek filozofii z przekazem objawionym. Katolickości nie należy tu jednak mylić z konfesyjnością, choć związek taki uznaje on za naturalny i w pewnym sensie proponuje filozofowanie w kontekście wiary chrześcijańskiej⁴². Niemniej jednak katolickość jest dla niego przede wszystkim synonimem uniwersalizmu, który jest

⁴¹ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 71–73.

⁴² J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, s. 87.

zarówno opisem dotychczasowego sposobu filozofowania w nurcie scholastycznym, jak też postulatem w zakresie rozstrzygnięcia podstawowych kwestii filozoficznych. Dokonując analizy tego podejścia do tomizmu autora *Katolickiej Etyki Wychowawczej*, Mieczysław Albert Krąpiec pisze:

W języku starogreckim „KATHOLOU” znaczy to co powszechne, ogólne, konieczne w przeciwstawieniu do tego, co jednostkowe, niekonieczne partykularne. „Tomizm” jest tu rozumiany nie jako jakiś system myślenia zamknięty, którego trzeba się „nauczyć” – lecz jako żywy ciąg ludzkiego poznania rzeczywistości w jej koniecznych czynnikach⁴³.

Uniwersalizm tomizmu wynika zdaniem Woronieckiego ze społecznego charakteru filozofowania, w którym do obiektywnego poznania prawdy dochodzi się stopniowo, dzięki wysiłkowi wielu myślicieli:

[...] Wystarczy wejrzeć w dzieła św. Tomasza, aby się przekonać, jak obficie czerpał on ze skarbcza wiedzy zebranego przez ludzkość minionych pokoleń i jak bardzo wiele prawd, głęboko przemyślanych przez najgenialniejsze umysły poprzednich wieków, wcielił wprost do swojej syntezy⁴⁴.

Ta wyraźna zmiana sposobu filozofowania, zgodnie z którym nie jest już ono „funkcją społeczną”, lecz indywidualizmem nakazującym „własnymi ścieżkami wiedzę zdobywać”, przeciwstawiając się przy tym tradycji, szkodzi i filozofii, i filozofom⁴⁵. Oczywisty prymat i doskonałość poznania zespołowego daje się jego zdaniem zauważyć zwłaszcza w kontekście często oryginalnych, ale skażonych subiektywizmem doktryn myślicieli nowożytnych, jak Bacon, Kartezjusz czy Kant. W rezultacie indywidualizmu „[...] dzieje myśli nowożytnej przedstawiają obraz zupełnego chaosu, pozbawionego zupełnie jednolitego planu i wyraźnych myśli przewodnich i podlegającego tak częstemu przerzucaniu się z jednego krańca w drugi”⁴⁶. Konsekwencje te dotyczą nie tylko sposobu poznania, ale i jego wyników. Podczas

⁴³ M.A. Krąpiec, *Wprowadzenie*, w: KT, s. 5.

⁴⁴ Tamże, s. 45.

⁴⁵ Tamże, s. 49

⁴⁶ Tamże, s. 48.

gdy społecznie uprawiana filozofia prowadzi stopniowo do ujęcia całej dostępnej człowiekowi prawdy, samotne filozofowanie pozwala poznać ją tylko częściowo, bez możliwości jej zweryfikowania, przez co narażone jest na błędy czy odkrywanie tego, co już wcześniej było wiadomo⁴⁷. Uniwersalizm klasycznego podejścia do filozofii znajduje odzwierciedlenie także w stosunku do samej prawdy, która raz poznana przestaje być indywidualną własnością i przysługuje całej ludzkości⁴⁸. W rezultacie takiego podejścia poszerzeniu ulega u Woronieckiego rozumienie tomizmu. Tomizm pozwala na łączenie w całość skrajnych i jednostronnych ujęć, umożliwiając jednocześnie włączenie do tego systemu wszystkiego, co jest w innych koncepcjach prawdziwe⁴⁹. I dlatego stosunek tej filozofii do innych typów poznania filozoficznego czy innych nurtów filozoficznych jest ostatecznie relacją całości do części. Z uwagi na swój uniwersalizm tomizm jest otwarty na wszelkie poznanie zbliżające się do prawdy, a tym samym jest zdolny do przekroczenia ograniczeń stanowisk o charakterze partykularnym, jak i do modyfikacji własnego poznania. Otwartość ta sprawia, że „[...] system filozofii chrześcijańskiej daleki jest od ostatecznego wykończenia, że przeciwnie, przedstawia nieograniczone możliwości dalszego rozwoju we wszystkich swych gałęziach”⁵⁰. Dzięki takiemu podejściu możliwy jest też zdaniem Woronieckiego stopniowy progres w poznaniu rzeczywistości.

Jako etyk i pedagog, Woroniecki z uprawianiem tego rodzaju filozofii związał szczególną formę etosu, przeciwstawiającego się tym wszystkim zagrożeniom, które są skutkiem partykularyzmu w uprawianiu filozofii. Zamiast pogoni za oryginalnością i odrębnością, która prowadzi do wynoszenia swojej osoby ponad poznawaną prawdę, proponuje przyporządkowanie poznania do najważniejszych celów ludzkiego życia, poprzez usprawienie woli, jakim jest pilność (*studiositas*)⁵¹. Ta ostatnia jest złotym środkiem pomiędzy lenistwem a nieumiarkowanym pożądaniem wiedzy. Rezultatem nabycia tego usprawienia

⁴⁷ Tamże, s. 48.

⁴⁸ Zgodnie z tym podejściem Woroniecki opowiada się za ograniczeniem prawa własności intelektualnej. KT, s. 55.

⁴⁹ KEW, t. 1, s. 110.

⁵⁰ Tamże, s. 115.

⁵¹ KT, s. 63. Woronieckiemu nie chodzi o instrumentalizację poznania, jaka jest charakterystyczna dla współczesnego podejścia do wiedzy, lecz o związanie wysiłku poznawania prawdy z dobrem osobowym tego, kto ją poznaje.

moralnego jest zdolność człowieka do podporządkowania swoich indywidualnych skłonności celowi, jakim jest odkrywanie prawdy i poprzez to osiągnięcie zdolności do społecznego uprawiania filozofii. Tym samym do cech charakterystycznych filozofii dodaje Woroniecki element etyczno-pedagogiczny. Wysiłki poznawcze człowieka, w tym także te związane z uprawianiem filozofii, służącej mają rozwojowi osobowemu człowieka, a jednocześnie realizacji zasadniczego celu jego życia. Poznanie prawdy stanowi tu wymóg nie tylko intelektualny, ale i moralny, bo prawda jest dobrem całej ludzkiej osoby, a nie tylko jej intelektu.

PRZEDMIOT POZNANIA

W swojej filozofii Woroniecki przyjmuje zasadę św. Tomasza, zgodnie z którą ze względów metodologicznych należy odróżnić porządek naturalny, dostępny dzięki ludzkim zdolnościom poznawczym, i porządek nadprzyrodzony, dostępny dzięki Objawieniu. Jednocześnie, podobnie jak Akwinata, uważa, że winno się dążyć do zintegrowania uzyskanych rezultatów poznawczych w celu jak najpełniejszego odsłonięcia prawdy. Zakłada więc niesprzeczność i dopełnianie się obu rodzajów poznania. Jedność ta obejmuje zarówno to wszystko, co dotyczy poznania, jak i to wszystko, co jest konieczne do zgodnego z tym poznaniem uformowania ludzkiego działania. Ścisły związek poznania i życia praktycznego, w którym podstawową rolę odgrywa wiara, stanowi dla Woronieckiego impuls zarówno do częstego dopełniania rozważań filozoficznych wiedzą czerpaną z różnych obszarów teologii, jak też odwrotnie – do włączenia rozstrzygnięć filozoficznych w porządek wiary. Z tej racji ostro krytykuje np. religijny fideizm. Przemiany, które dokonały się w filozofii nowożytnej, zdaniem Woronieckiego doprowadziły do uformowania się dwóch tradycji filozofowania, z których jedna starała się zachować jedność filozofii z wiarą i teologią, druga (etyka niezależna) – w sposób mniej lub bardziej świadomy dążyła do zerwania tego związku. Przynajmniej w dziedzinie etyki doprowadziło to do zubożenia obu nurtów i zahamowania jej pozytywnego rozwoju, wskutek toczonych przez te nurty wzajemnych sporów. Autor *Katolickiej Etyki Wychowawczej* podkreśla przy tym, że oba nurty „[...] cierpiały w dziedzinie etyki na te same niedomagania, wpływające z tych

samych źródeł, z tego samego podłoża umysłowego, na którym cała nowożytna kultura się rozwinęła”⁵². Za źródła te uznaje: intelektualizm moralny oraz indywidualizm. Pomimo uznawania ścisłych związków wiary i filozofii, jest zwolennikiem autonomii filozoficznego poznania nie tylko względem teologii, ale również wobec nauk szczegółowych.

W klasycznym sposobie filozofowania, którego zręby położył Arystoteles, a po wiekach rozwijania przez wielu myślicieli syntezy dokonał św. Tomasz, podstawową rolę odgrywa obiektywizm poznania, „[...] którego pierwszym przedmiotem jest sam byt ten sam dla wszystkich, a następnie zasada uniwersalizmu, [...] która żąda, aby zdobywanie prawd odbywało się wspólnym wysiłkiem całego rodu ludzkiego [...]”⁵³. Bytem zaś, w tym rozumieniu, jest każda istniejąca rzecz wewnętrznie złożona z istoty istnienia, materii i formy, substancji i przypadłości, aktu i możliwości. Konkretny byt łączy z innymi bytami tworzącymi rzeczywistość różnego rodzaju relacje, z których część ma charakter konieczny i transcendentalny. Tych właśnie relacji wewnętrznych i zewnętrznych w celu wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości poszukuje metafizyka. Charakter tak rozumianej filozofii zwięźle określa uczeń Woronieckiego, Mieczysław A. Krąpiec, stwierdzając, że przedmiotem a zarazem ostatecznym weryfikatorem ludzkiego poznania jest „rzeczywistość realnie istniejącego świata osób i rzeczy”⁵⁴. I właśnie rzeczywistość dana już w poznaniu zdroworozsądkowym jest przedmiotem filozoficznego poznania a zarazem obiektywną i wspólną dla wszystkich miarą dla podejmowanych wysiłków poznawczych⁵⁵. Metafizyka zaś, wyjaśniając rzeczywistość daną w poznaniu zmysłowo-intelektualnym w aspekcie ogólnogzystencjalnym (byt jako byt) i analogicznym, urasta do miana pierwszej i najbardziej podstawowej dyscypliny filozoficznej⁵⁶.

⁵² KEW, t. 1, s. 74.

⁵³ Tamże, s. 53.

⁵⁴ M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Warszawa 1997, s. 97.

⁵⁵ KT, s. 61.

⁵⁶ S. Kamiński, *Jak filozofowano?*, w: tegoż, *Jak filozofować?*, s. 37.

METODA FILOZOFOWANIA

W poznaniu filozoficznym tomistyczny myśliciel wyraźnie odróżnia dziedziny teoretyczną i praktyczną, które mają różny przedmiot, metodę, cel oraz pewność poznania. W przypadku wiedzy teoretycznej, którą można utożsamić z zakresem Arystotelesowskiej *theoria*, poznanie ma charakter przede wszystkim analityczny, pozwalając uzyskać pewność o charakterze metafizycznym. W sferze praktycznej zaś odróżnia Woroniecki wiedzę teoretyczno-praktyczną, którą uzyskuje się za pomocą metody analitycznej, dającą także pewność metafizyczną. W zakresie ściśle praktycznym pojawia się wiedza praktyczna habitualna, którą uzyskuje się metodą syntetyczną, służącą, jak poprzednie dwa rodzaje, samemu poznaniu rzeczywistości, ale z uwagi na swój probabilizm nie posiadającą żadnej pewności. Najbardziej praktyczny charakter ma wiedza o czynnościach dostępnych dla ludzkiego rozumu uzyskiwanych na drodze syntetycznej, które służąc działaniu, pozwalają osiągać pewność moralną⁵⁷. Jak łatwo dostrzec, w obrębie filozofii tomistyczny myśliciel opowiada się za pluralizmem metod stosownie do przedmiotu ich poznania. Jednocześnie, mając na uwadze swoistość poznania w obszarze poszczególnych dziedzin, ostateczną podstawę wszelkiego filozofowania i weryfikacji rezultatów poznawczych dostrzega w metafizyce, przypisując najwyższą rangę pewności metafizycznej.

Swoją koncepcję metody filozofii przybliży Woroniecki w innym miejscu, gdy stwierdza, że nie wystarczy

[...] zewnątrznie opisywać przejawów [...] przekonania, tak jak się zaznaczyły w ciągu dziejów, co zresztą jest rzeczą ważną i ciekawą. Konieczne jest ponadto poznać źródła z których wypływają te przekonania o powinnościach i uprawnieniach moralnych, zbadać ich oparcie w psychologii człowieka, ustalić ich związek z wielkimi zagadnieniami wszechświata i wreszcie wysnuć wszystkie

⁵⁷ KEW, t. 1, s. 95. Do zaproponowanej systematyzacji problemu poznania, której dokonuje Woroniecki za św. Tomaszem, należy dodać dwie uwagi: 1) przedmiotem poznania, o którym mówi, są zawsze czynności (akty ludzkie), ale czynność – jak zostało wyżej powiedziane – jak wszystko, co istnieje, jest dla niego także bytem; oraz 2) brakuje tu odróżnienia pomiędzy wiedzą jako Arystotelesowską *praxis*, służącą działaniu moralnemu, a wiedzą jako *poiesis*, służącą rozumnemu wytwarzaniu.

wypływające z nich konsekwencje, zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa⁵⁸.

W języku opisowym, wręcz potocznym, ujmuje tu wszystkie istotne cechy klasycznego sposobu filozofowania. Przede wszystkim istotne jest w nim ujęcie (opis) badanego faktu (bytu) w sposób pełny, unikający redukcjonizmu i ukierunkowany na jego wyjaśnienie poprzez wskazanie jego przyczyn i ostatecznych uwarunkowań. Tego rodzaju podejście jest charakterystyczne dla metody metafizyki, gdzie dla faktów danych w doświadczeniu, ujętych intelektualnie w aspekcie ogólnoezystencjalnym, poszukuje się w strukturze wewnętrznej i relacjach międzybytowych, ich koniecznej i wystarczającej ontycznej racji⁵⁹. Poznanie to opiera się na intuicji intelektualnej, której wyrazem jest zdroworozsądkowe ujęcie rzeczywistości: „co się tyczy podstaw metafizycznych, to [...] łączy się najściślej z doktryną zdrowego sensu i jego roli w przystępie myśli filozoficznej”⁶⁰.

Woroniecki uważa, że ów „zdrowy sens” powinien się przejawiać w całym poznaniu filozoficznym, przy czym nie proponuje bliższego jego określenia. Nie oznacza to, że kwestię zdrowego rozsądku można dowolnie interpretować. W aspekcie fundamentalnym wiąże się on bowiem z mądrościowym podejściem do poznania rzeczywistości i człowieka. Jeśli „zdrowy sąd” oznacza u niego „prawidłowe rozumowanie w kwestiach praktycznych”⁶¹, to przez analogię „zdrowy sens” należy łączyć z prawidłowym rozumowaniem w kwestiach teoretycznych, którego dostarcza wiedza metafizyczna. Można więc powiedzieć, że zdroworozsądkowy charakter poznania metafizycznego oznacza wiedzę o charakterze mądrościowym, pozwalającym rozumieć rzeczywistość w przyporządkowaniu do pierwszych i ostatecznych racji jej istnienia. Bazą tak pojmowanego zdrowego rozsądku jest poznanie potoczne, które mimo tkwiących w nim błędów zawiera w sobie cały szereg rządzących ludzkim życiem racjonalnym oczywistości. Kwestię tę rozwinął Krąpiec, wskazując na oczywistości natury intuicyjno-zmysłowej danej w postaci sądów, np. „całość jest większa od części”, „jedna rzecz nie jest drugą”. Sądy te są jego zdaniem „[...] podstawą

⁵⁸ KEW, t. 1, s. 92.

⁵⁹ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować?*, s. 74; por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 148.

⁶⁰ KT, s. 61.

⁶¹ KEW, t. 1, s. 50.

życia i punktem wyjścia wszystkich praktycznych poczynań ludzkich”⁶². Są także sądy zdrowego rozsądku przyjmowane na drodze oczywistości intelektualnej, które ujmują pierwsze zasady rzeczywistości, jak: „każda rzecz jest sobą” (tożsamość), „nie może coś być i nie być”, „to, co jest ma swój powód”⁶³. Trzecią grupę oczywistości tworzą dane zdrowego rozsądku będące bezpośrednimi konsekwencjami obu porządków, za jakie uznaje się ogólne normy moralne oraz fundamentalne dla światopoglądu człowieka kwestie istnienia Boga i duszy⁶⁴. Zasadnicza treść danych zdrowego rozsądku z uwagi na swoją oczywistość jest przez ludzki rozum spontanicznie afirmowana i domaga się od niego akceptacji w poznaniu filozoficznym. Poznanie to, jakkolwiek niedoskonałe, jest już pewną antycypacją ostatecznych rozstrzygnięć metafizycznych.

AUTONOMIA FILOZOFII

Aczkolwiek Woroniecki za podstawę poznania filozoficznego uznaje poznanie potoczne, to nie neguje danych poznania nauk szczegółowych. Opowiada się jednak za pełną autonomią filozofii w zakresie przedmiotu, celu i metody poznania. Autonomia ta nie oznacza jej izolacji, lecz otwarcie na nauki szczegółowe w takim zakresie, w jakim pozwala to lepiej rozumieć czy wyjaśniać problemy filozoficzne. W poszczególnych aspektach filozoficznego namysłu nad światem i człowiekiem widzi potrzebę ich znajomości, zrozumienia i krytycznej analizy otrzymanych w nich rezultatów poznawczych. W takim podejściu nie uznaje się prymatu nauk szczegółowych względem poznania filozoficznego. Jednak ich ujęcie rzeczywistości może być istotnym dopełnieniem czy pogłębieniem poznania filozoficznego. Nauki te mogą być użyteczne dla filozofii w takim zakresie, w jakim służą uniwersalizowaniu ludzkiego poznania (historycznie, logicznie, systemowo), wpisując się tym samym w filozofię. Jednocześnie nie mogą one przekreślić prawdziwości rezultatów poznawczych metafizyki czy innych dziedzin filozofii w tym, w czym te ostatnie dysponują zobjektywizowanym poznaniem rzeczywistości. Uogólniając można

⁶² M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 45.

⁶³ Tamże, s. 46.

⁶⁴ Tamże, s. 47.

stwierdzić, że Woroniecki opowiada się za autonomią filozoficznego poznania rzeczywistości, jednakże z mądrościowym odniesieniem do rezultatów poznawczych nauk szczegółowych, w których rozwoju dostrzega pozytywny stosunek ludzkiego intelektu do złożoności i różnorodności rzeczywistości⁶⁵.

Modelowego przykładu sposobu uprawiania filozofii i jej odniesienia do innych dziedzin wiedzy dostarcza Woroniecki w swojej etyce, jako tej dziedzinie filozofii, którą najwięcej się zajmował. Za przedmiot etyki uznaje świadome i dobrowolne działania ludzkie. Etykę odróżnia przy tym od innych działów filozofii. W metodzie etyki sprzeciwia się pozytywistycznemu podejściu do uprawiania filozofii, które redukuje etykę do wąsko pojmowanych faktów, z pominięciem elementów normatywnych. Przedmiotem filozoficznego poznania (bytem) nie może być tylko sfera wąsko rozumianych danych zmysłowych, bo „[...] i to, co powinno być, także należy do zakresu bytu i winno być badane jako coś, co pod pewnym względem jest”⁶⁶. Filozofia ma więc badać nie tylko dane zmysłowe, ale i to, co ujmuje rozum, zarówno w zakresie doświadczenia zewnętrznego, jak i doświadczenia wewnętrznego.

AKTUALNOŚĆ KONCEPCJI FILOZOFII PROPONOWANEJ PRZEZ WORONIECKIEGO

W świetle współczesnej negacji poznania metafizycznego koncepcję rozumienia filozofii zaproponowaną przez Woronieckiego można pod przynajmniej niektórymi względami uznawać za zarchaizowaną. Ocena taka nie może być jednak uznana za obiektywną i ostateczną, bo jest ona zrelatywizowana do współczesnego kontekstu uprawiania nauki, związanego między innymi z zawężeniem zakresu ludzkiego poznania pod wpływem naturalistycznej metodologii, czy z instrumentalizacją tego poznania. Negacja metafizyki w obrębie filozofii nie jest powszechna i nie wynika z całkowitego i ostatecznego podważenia uzyskanych w jej ramach rezultatów poznawczych, o czym świadczy nie tylko to, że wciąż jest przez filozofów uprawiana, ale też to, że jest krytykowana. Niezależnie od dyskusji o roli i aktualności

⁶⁵ KEW, t. 1, s. 110.

⁶⁶ Tamże, s. 92.

metafizyki, należy podkreślić aktualność wielu stawianych przez Woronieckiego postulatów wobec sposobu uprawiania filozofii, jak odejście od partykularyzmu i subiektywizmu, potrzeba uniwersalizacji poznania, dążenie do nadania wiedzy filozoficznej mądrościowego charakteru czy większego zainteresowania zagadnieniami moralnymi i etycznymi w kontekście przemian cywilizacyjnych i zagrożenia depersonalizacji człowieka w życiu społecznym. Niezmiennie aktualny charakter mają również podejmowane przez niego problemy: człowieka, wychowania, kultury, religii, życia społecznego czy państwa i polityki, które także w naszych czasach stanowią mogą źródło intelektualnej inspiracji, o ile tylko celem poznania naukowego czyni się prawdę, nie zaś oryginalność. Przede wszystkim jednak nadal aktualny jest realizm w podejściu do poznania, który wymaga, by filozofia była ukierunkowana na wyjaśnianie istniejącej rzeczywistości, nie zaś na tworzenie własnych idei.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Woroniecki jest tomistycznym personalistą. Jego koncepcja człowieka nosi wyraźne znamiona tego nurtu, do których zaliczyć należy wyakcentowanie osobowego statusu człowieka, substancjalności jego podmiotowości i wieloaspektowej złożoności struktury wewnętrznej. Elementy te stanowią fundament jego myśli, ale tylko częściowo określają jej specyfikę. Podobnie jak każdy inny filozof należący do jakiejś szkoły filozoficznej, nadaje tym ogólnym rozstrzygnięciom własne rozumienie. Zasadniczym rysem zaproponowanej przez niego koncepcji jest wyakcentowanie wszechstronnego spotencjalizowania, a wraz z tym – zdynamizowania człowieka. Zdolność do zapanowania nad swoim dynamizmem i kierowania nim sprawia, że aktualizacja potencjalności człowieka jest zależna od niego samego. Nie jest jednak dowolna, bo jest on moralnie odpowiedzialny za realizację celu ostatecznego wpisanego w jego życie osobowe. Samo zaś opanowanie przez człowieka swojego dynamizmu dokonuje się stopniowo pod wpływem pracy nakierowanej na usprawnienie i udoskonalenie jego wewnętrznych dyspozycji. Z tego powodu w centrum filozofii Woronieckiego znalazły się problemy moralności i wychowania.

SPOTENCJALIZOWANIE LUDZKIEJ NATURY

„Potencjalność [...] panuje nad całym życiem człowieka; ona panuje i nad stosunkiem świata do człowieka i nad stosunkiem człowieka zarówno do świata, jak i do samego siebie”⁶⁷. Wielorakie

⁶⁷ ChNoM, s. 100.

spotencjalizowanie ludzkiej natury i związana z tym słabość człowieka jest według Woronieckiego łatwo dostrzegalna na tle świata przyrodniczego. Zwierzęta otrzymują w środowisku przyrodniczym wszystko, co jest im potrzebne do istnienia w stanie gotowym, bardzo szybko uzyskują potrzebną im zdolność poznania świata i wreszcie posiadają instynkt potrzebny do skutecznego osiągnięcia celu działania. Dla człowieka świat stanowi swoisty surowiec, który musi on przetworzyć w to, co konieczne do życia poprzez swoją pracę. Człowiek rodzi się bez wiedzy, a poznanie rzeczywistości i zrozumienie jej zasad oraz zachodzących w świecie relacji dokonuje się u niego bardzo wolno. Ewenementem jest także powolne, ale za to głębsze, bardziej usystematyzowane i szersze zakresowo nabywanie wiedzy przez całą ludzkość. Człowiek wreszcie posiada pewne skłonności naturalne (do zachowania życia i do przekazywania życia) ukierunkowujące jego działanie, jednakże potrzebują one długotrwałego „rozwoju, pogłębienia i utrwalenia”⁶⁸. Co więcej, obok pozytywnych skłonności do czynienia dobra u człowieka pojawia się skłonność do czynienia zła, utrudniająca mu rozwój i wyrobienie trwałych skłonności w postaci cnót.

Woroniecki, podobnie jak Arnold Gehlen, na tle biologicznych braków człowieka uwyrażnia jego wyjątkowość⁶⁹. Przede wszystkim człowiek jest w stanie rzeczywistość przekształcać stosownie do swojego jej poznania, którego zakres znacząco przekracza to wszystko, co jest mu konieczne do biologicznego trwania. Poprzez wychowanie i długotrwałe kształtowanie człowiek potrafi zapanować nad swoimi naturalnymi skłonnościami, a w skrajnych warunkach jest zdolny do ich przewyciężenia. Z tego względu jest bytem, w którego naturze partycypuje to, co biologiczne, ale nad którym biologizm nie ma bezwzględnej władzy. To, co w człowieku zdeterminowane styka się z tym, co niezależne od tej determinacji. W rezultacie człowiek „[...] jest zdolny pokierować nie tylko zewnętrznymi swymi czynami, ale i wewnętrznym rozwojem swojej osobowości”⁷⁰. Zdolność do kierowania swoim działaniem i rozwojem wynika z tego, że człowiek jest bytem osobowym.

⁶⁸ Tamże, s. 101.

⁶⁹ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, Toruń 2017.

⁷⁰ RoCz, s. 61.

OSOBA, OSOBOWOŚĆ, OSOBISTOŚĆ

W rozumieniu osoby sięga Woroniecki do definicji Boecjusza, stwierdzając, że jest nią „samoistny osobnik o rozumnej naturze, a więc zdolny poznać siebie samego, rządzić sobą, odpowiadać za siebie”⁷¹. Samoistność to podstawowa cecha każdego osobnika (*individuum*), któremu przysługuje substancjalna jedność (niepodzielność w sobie) i odrębność od innych osobników (*indivisum in se et divisum ab aliis*)⁷². Osobę ludzką od innych indywiduów odróżnia rozumna natura. Czynniki charakterystyczne dla tej natury, za jakie uznaje zdolność do poznania siebie, rządzenia sobą i odpowiadania za siebie, wskazują na trzy podstawowe fenomeny człowieka: poznanie umysłowe, wolność i moralność. W każdym z nich przejawia się transcendentja człowieka nad tym, co biologiczne i materialne w nim samym (autotranscendencja) oraz w rzeczywistości. Podczas gdy terminem „osoba” posługuje się Woroniecki do określenia statusu ontycznego człowieka jako swoistego aktu, to mając na względzie potencjalność natury ludzkiej i jej dynamiczno-rozwojowy profil, mówi o „osobowości” i „osobistości”. Osobowość wskazuje na spotencjalizowany aspekt życia osoby ludzkiej, który podlega rozwojowi poprzez ludzkie wybory i sposób kierowania sobą. Wyraża się ona już w tym, że człowiek jest świadomy swojej samoistności oraz odrębności, dzięki czemu może pokierować aktualizacją swojego życia osobowego⁷³. Osobistość natomiast to doskonałość, ku której rozwój ludzkiej osobowości winien ostatecznie zmierzać, zważywszy na osobowy status człowieka i jego rozumną naturę. Osobistość ma zarazem charakter normatywny wobec tego wszystkiego, co w osobie ludzkiej jest spotencjalizowane, gdyż wymaga, aby człowiek zachowywał się oraz postępował zgodnie „z poczuciem odpowiedzialności za siebie”⁷⁴. Osobistość oznacza więc dojrzałość i pełnię życia osobowego stosowną do bytowego statusu osoby ludzkiej.

⁷¹ Tamże, s. 60. Woroniecki nie szuka nowego sposobu określenia osobowego statusu człowieka. Jest tu raczej odtwórczy w stosunku do tradycji zgodnie z przekonaniem o społecznym charakterze wiedzy.

⁷² RoCz, s. 60.

⁷³ Tamże, s. 61.

⁷⁴ Tamże, s. 60.

STRUKTURA BYTOWA

W rozumieniu struktury bytowej człowieka Woroniecki odwołuje się do arystotelesowskiego hylemorfizmu. Duszę traktuje jako czynnik („pierwiastek”) organizujący materię w ciało (forma substancjalna) i ożywiający ciało (akt), a zarazem stanowiący źródło różnorodnych aktów spełnianych przy pomocy ciała, do których należą „funkcje motoryczne, fizjologiczne i nawet poznawcze i pożądarkowe z dziedziny zmysłowej”⁷⁵. Obok tego wyróżnia tzw. akty niematerialne, których własności (nieograniczoność zakresu) wskazują, że spełniane są one przez duszę samodzielnie, jednakże z towarzyszącym im (przy padłościowo) działaniem władz zmysłowych. Rozróżnienie to pełni kluczową rolę w tomistycznym rozumieniu człowieka, służąc podkreśleniu funkcjonalnej jedności procesów poznawczych i pożądarkowych na poziomie zmysłowym i umysłowym, ujawniającej się w ludzkim doświadczeniu, a zarazem strukturalnej odrębności porządku jego życia zmysłowego i umysłowego.

INTEGRALNY ROZWÓJ

Dusza ludzka, spełniająca samodzielnie czynności umysłowe, jest pod względem ontycznym samodzielnym podmiotem-substancją (niepełną), niezłożoną (prostą), niematerialną (duchową) i samoistną⁷⁶. Jest samoświadomą substancją duchową, posiadającą zdolność do poznania innych od siebie rzeczy oraz ustosunkowania się do przedmiotu w formie chcenia lub niechcenia, upodobania lub nieupodobania⁷⁷. Ze swojej istoty jest ona potencjalizowana. Spotencjalizowanie to wskazuje na konieczność aktualizacji, stając się przyczyną dynamizmu bytowego człowieka. Jego aktualizacja obejmuje zarówno sferę istnienia, jak i sferę działania. W sferze istnienia udoskonalenie może się dokonać wyłącznie na drodze nadprzyrodzonej, gdyż w porządku natury dusza jest aktem bytowym posiadającym pełnię doskonałości. Dzięki łasce może ona natomiast dostąpić udziału w naturze samego

⁷⁵ NcS, s. 43.

⁷⁶ Tamże, s. 44–45.

⁷⁷ Tamże, s. 44–45.

Boga⁷⁸. W sferze działania spotencjalizowanie o charakterze duchowym spotyka się ze spotencjalizowaniem cielesno-biologicznym, stając się od niego zależne⁷⁹. Wynikające z nich dynamizmy rządzą się odmiennymi prawami i celami, które w punkcie wyjścia nie układają się w spójną zasadę działania. Choć pochodzą od jednego źródła, jakim jest ostatecznie dusza lub złożony duchowo-cielesny podmiot jako substancja, nie są ze sobą zintegrowane, mając poniekąd anarchiczny charakter. Woroniecki mówi „o rozstroju naszej natury ludzkiej, w jakim na ten świat przychodzimy”⁸⁰. W rezultacie przed człowiekiem, niezależnie czy ma tego świadomość, czy nie, stoi wyzwanie zharmonizowania tych dynamizmów i takiego ich ułożenia, aby realizować tak poszczególne cele swojego działania, jak i ostateczny cel swojego istnienia. Akcent pada więc na spotencjalizowanie człowieka i jego dynamizm, a równocześnie na to, że wyznaczają one obszar zadań dla życia osobowego, których realizacja wymaga syntezy różnych porządków i różnych aktywności. Uznając, że spotencjalizowanie w zakresie życia duchowego (osobowego) jest większe niż w zakresie życia zmysłowego, Woroniecki przesądza o ich wzajemnej zależności i ukierunkowaniu⁸¹. Dynamizm życia zmysłowego powinien być przyporządkowany do dynamizmu życia osobowego. Pokierowanie swoim życiem osobowym, z racji zakresu spotencjalizowania, jest o wiele trudniejsze niż kierowanie życiem biologicznym i pociąga za sobą znacznie większą odpowiedzialność.

Integralny rozwój wymaga uwzględnienia obecności w życiu człowieka wszystkich dynamizmów: dynamizmu istnienia (otwartego na to, co nadprzyrodzone), dynamizmu osobowego (intelektu i woli) oraz dynamizmu biologicznego, który zasadza się na dwóch podstawowych skłonnościach naturalnych: do zachowania życia i do przekazywania życia⁸². Wśród tych dynamizmów najważniejszą rolę odgrywa dynamizm osobowy, zasadzający się na zdolności człowieka „do refleksji nad własnymi czynami”. Wypływająca z tej refleksji „świadomość ich wewnętrznej celowości jest najwybitniejszą cechą charakterystyczną działalności ludzkiej”⁸³. Dynamizm osobowy jest najbardziej podatny na

⁷⁸ Tamże, s. 46.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ KEW, t. 1, s. 150.

⁸¹ RoCz, s. 62.

⁸² PNoM, s. 215.

⁸³ KEW, t. 1, s. 121.

kształtowanie przez człowieka i jednocześnie pozwala przynajmniej w pewnym zakresie pokierować pozostałymi dynamizmami. Obejmuje on rozumne poznanie i pożądanie, które są głównym przedmiotem działań wychowawczych. Udoskonalenie działania władz intelektu i woli otwiera człowieka na pełnię dobra i prawdy, przygotowując go do przyjęcia łaski, a jednocześnie pozwala na opanowanie i ukierunkowanie jego skłonności biologicznych zgodnie z wymogami życia osobowego. Możliwość aktualizacji potencjalności w dziedzinie intelektualnej i moralnej odróżnia człowieka od świata przyrodniczego i wyznacza tym samym jego pozycję w kosmosie, jako najdoskonalszego z bytów materialnych obdarzonych godnością⁸⁴. Kierunek aktualizacji życia osobowego nie jest przypadkowy. Jego miarą jest istnienie obiektywnego celu wpisanego w ludzką naturę. Zachodzi bowiem konieczne sprzężenie pomiędzy dążeniem do pełni doskonałości i szczęścia a tym, co przedmiotowo je warunkuje, a więc Bogiem jako najwyższym Dobrem⁸⁵. Człowiek „[...] jest jedyną istotą na świecie zdolną poznać cel, do którego dąży, i świadomie kierować się do niego swymi czynami”⁸⁶. Zarówno jednak odczytanie tego celu, jak i dążenie do jego osiągnięcia nie jest możliwe bez wsparcia osób drugih. „Człowiek nie może dojść do swego celu ostatecznego o własnych siłach sam jeden; ma on naturę społeczną i życie jego moralne tylko w społeczeństwie podobnych jemu ludzi może się należycie rozwinąć”⁸⁷. Spotencjalizowanie człowieka czyni go więc bytem z natury ukierunkowanym na relacje z osobami drugimi – bytem społecznym⁸⁸.

SPÓŁECZNA NATURA CZŁOWIEKA

Wielość form życia zbiorowego stanowi odpowiedź na różnorodność ludzkich spotencjalizowań. Szczególna rola przypada pod tym względem społecznościom naturalnym: małżeństwu i rodzinie oraz narodowi i państwu, którym Woroniecki poświęca wiele miejsca w swojej filozofii⁸⁹. Sposób urządzenia tych wspólnot nie powinien

⁸⁴ KEW, t. 2, s. 210.

⁸⁵ Tamże, s. 227.

⁸⁶ KEW, t. 1, s. 121.

⁸⁷ Tamże, s. 149.

⁸⁸ ChNoM, s. 100.

⁸⁹ Tamże, s. 71–108; por. ONiP.

być przypadkowy, lecz powinien odpowiadać statusowi bytowemu człowieka oraz aktualizacji określonych potencjalności, tkwiących w jego naturze. Dlatego natura ludzka stanowi swoistą normę dla celu i sposobu organizowania tych społeczności. Skoro bowiem człowiek ma taką naturę, „która tylko w ramach społecznego życia może uzyskać pełny swój rozwój”⁹⁰, to społeczność winna być tak zorganizowana, by rozwój ten wszechstronnie urzeczywistnić. Każda ze społeczności naturalnych ma do spełnienia inne zadania, zyskując uzasadnienie swojego istnienia w skłonnościach natury ludzkiej osoby i dopełniając się wzajemnie w działaniach służących jej aktualizacji. W rezultacie istnienia społeczności pojawiają się różnego rodzaju relacje między nią a człowiekiem. Społeczności naturalne są w jakimś aspekcie konieczne dla życia i rozwoju osobowego człowieka, co wyznacza sposób i zakres ich działania. Jednocześnie ich istnienie wymaga od tworzących je osób spełniania moralnych i prawnych obowiązków. Specyfika wspólnot naturalnych oraz właściwe ułożenie relacji w obrębie społeczności stanowi, obok kwestii moralności i wychowania, główny przedmiot filozoficznych zainteresowań autora *Katolickiej Etyki Wychowawczej*.

Choć Woroniecki nie posługuje się jeszcze charakterystycznym dla Karola Wojtyły (Jana Pawła II) zwrotem „błąd antropologiczny”, to twierdzi, że życie społeczne wskutek fałszywych koncepcji człowieka może ulec daleko idącej deformacji. Za podstawowe jej formy uznaje niszczący więzi społeczne indywidualizm, którego korzenie sięgają odrodzenia i reformacji oraz wyrosły z jego ewolucji, ale przeciwstawny mu kolektywistyczny totalitaryzm⁹¹. Mając na względzie społeczną rolę religii i kultury w rozwoju osobowym człowieka, wytyka wady widoczne w formacji intelektualnej i postawach inteligencji polskiej, do jakich zalicza fideizm, sentymentalizm i indywidualizm⁹².

⁹⁰ WSiPS, s. 14.

⁹¹ J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, s. 89.

⁹² ŻRWIP, s. 23–70.

OTWARTOŚĆ NA TRANSCENDENCJĘ

Człowiek jest istotą społeczną, ale jego życie nie zamyka się w społeczności. Dominikański filozof podkreśla, że w ludzkie istnienie wpisane jest pragnienie pełnego i doskonałego szczęścia, któremu od strony przedmiotowej odpowiada „cel ostateczny, obiektywny, zdolny dać nam ponad miarę to wszystko, czego byśmy mogli się spodziewać, i ukoić ten najgłębszy pęd naszej jaźni”⁹³. Celem tym jest Bóg. Fakt istnienia celu przekraczającego porządek natury wpływa na całe życie indywidualne i społeczne człowieka. Wskazuje bowiem obiektywny kierunek ludzkiej aktywności, której wewnętrznym motorem jest pragnienie szczęścia, a zewnętrznym – obowiązek. „[...] Dążenie do Boga jest dla człowieka obowiązkiem społecznym”⁹⁴. Istnienie celu ostatecznego czyni człowieka bytem osobowo otwartym na Transcendencję. Z jednej strony bowiem nie może on celu tego osiągnąć o własnych siłach, co wymaga dopełnienia jego natury w sferze indywidualnej i społecznej działaniem łaski, pochodzącej od Boga⁹⁵. Z drugiej natomiast istnienie takiego celu wyzwala ludzkie działanie z determinacji biologicznych i społecznych. Świadomość związania człowieka z Bogiem jako źródłem istnienia i zarazem adekwatnym celem jest czynnikiem napędowym ludzkiego działania. Uszczęśliwiające poznanie Boga jako najwyższego dobra stanowi konieczną rację-motyw wszelkich ludzkich działań. Jest też podstawą religii, jako szczególnej relacji człowieka do Boga. Dostrzeżenie zależności człowieka od Boga oraz odczytanie go jako najwyższego Dobra istniejącego na sposób osobowy sprawia, że religia rozumiana jako oddawanie czci należnej Bogu staje się także moralnym obowiązkiem człowieka. Religia objawiona poprzez cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości oferuje człowiekowi konieczne wsparcie dla osiągnięcia ostatecznego celu jego istnienia.

Byt ludzki jest więc dynamicznym podmiotem osobowym o spencjalizowanej duchowo-cieleśnej naturze, żyjącym w społeczności i w społeczności dochodzącym do pełni swego rozwoju, która ostatecznie przyporządkowana jest do wchodzenia w coraz pełniejszą,

⁹³ KEW, t. 1, s. 139–140.

⁹⁴ Tamże, s. 145.

⁹⁵ Tamże, s. 139.

opartą na miłości relację przyjaźni z Bogiem. Koncepcję tę celnie ujął Zbigniew Pańpuch, stwierdzając, że człowiek

[...] jako byt najdoskonalszy na ziemi jest [...] kimś najpełniej istniejącym, wyposażonym we władze poznania i działania nie tylko cielesne, ale i niematerialne, duchowe, dające mu w świecie wyjątkowość, zwaną godnością; jest również potencjalny, zdolny do dalszego rozwoju i doskonalenia się, przede wszystkim w obszarze duchowości, wyznaczonej przez posiadane władze: intelekt (rozum) i wolną wolę⁹⁶.

Kultura i religia, moralność i wychowanie, życie społeczne i polityka to różnorodne pola ludzkiej aktywności służące realizowaniu naczelnego celu ludzkiego życia. Życie to w różnych aspektach naznaczone jest spotencjalizowaniem i aktualizacją, dążeniem do doskonałości oraz doskonałością, w których wyraża się dynamiczny profil ludzkiej natury.

Wzorem Akwinaty, Woroniecki spogląda na człowieka w sposób integralny: od strony filozoficznej i teologicznej, widząc w obu porządkach dopełniające się sposoby i wymiary rozumienia i realizacji swojego człowieczeństwa. Dlatego, rozróżniając oba rodzaje potencjalności, postuluje ich jednoczesną aktualizację dla urzeczywistnienia pełni człowieczeństwa. Odwołanie do porządku nadprzyrodzonego pełni dwojaką funkcję: epistemologiczną i ontologiczną. W aspekcie epistemologicznym jest konieczne dla ostatecznego wyjaśnienia bytu ludzkiego, którego życie nie zamyka się w relacjach społecznych. Natomiast w aspekcie ontycznym wskazanie na przekraczający porządek natury cel ludzkiego działania służy podkreśleniu doskonałości istnienia człowieka. Odróżnienie obu porządków jest u Woronieckiego koniecznym zabiegiem poznawczym, pozwalającym wyodrębnić filozoficzną wiedzę o człowieku. Jednocześnie całkowite oddzielenie filozofii i teologii musi prowadzić do zubożenia obu tych dziedzin, nie pozwalając im dojść do pełnej prawdy o człowieku.

⁹⁶ Z. Pańpuch, *Doniosłość antropologiczna pedagogiki Jacka Woronieckiego*, w: KEW, t. 1, s. 43.

SPECYFIKA ANTROPOLOGII WORONIECKIEGO

Antropologii Woronieckiego przypisuje się niekiedy esencjalizm, w odróżnieniu od antropologii egzystencjalnej, ujmującej człowieka z perspektywy świadomości i doświadczenia wewnętrznego⁹⁷. Niewątpliwie nie korzysta on w opisie bytu ludzkiego z tych narzędzi poznawczych i językowych, jakich do ujęcia człowieka dostarczyły nowożytna i współczesna filozofia podmiotu. Częściowo wynika to z tego, że opowiada się za ujęciem metafizycznym (przedmiotowym) bytu ludzkiego, a częściowo z tego, że filozofia podmiotu nie wskazała metody unaukowania swoich rezultatów poznawczych, a ostatecznie w niektórych swoich odmianach wyrzekła się dążenia do naukowości i tym samym obiektywności, co dla filozofii Woronieckiego było bardzo ważne. Nie przez przypadek jednak antropologię Woronieckiego zestawia się z antropologią Karola Wojtyły, której związku ze współczesną filozofią podmiotu zanegować nie można. Jerzy Gałkowski widzi podobieństwo tych wizji człowieka w: a) odwołaniu do czynu, jako podstawy analiz dotyczących człowieka, b) podkreśleniu roli podmiotowości, c) wyróżnieniu wzajemnie oddziałujących na siebie sfer istnienia – zmysłowej i umysłowej (Woroniecki) oraz osoby i natury (Wojtyła), d) odwołaniu do nauk społecznych (psychologii i socjologii) w zrozumieniu bytu ludzkiego, oraz e) dążeniu do syntezy rezultatów poznawczych różnych kierunków filozoficznych na fundamencie filozofii klasycznej⁹⁸. Chociaż antropologia Woronieckiego jest mocno zanurzona w tomizmie pierwszej połowy XX wieku, ale jest otwarta na to, co do personalistycznego rozumienia bytu ludzkiego może wnieść myśl współczesna. Umożliwia to przez podkreślenie potencjalnych i dynamicznych aspektów w istnieniu człowieka. Jednocześnie zaś sama może ubogacić tę myśl przez podkreślenie zdolności człowieka do odpowiedzialnego pokierowania sobą i swoim dynamizmem.

⁹⁷ J. Horowski, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu. Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2007, s. 179.

⁹⁸ J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, s. 99–100.

MORALNOŚĆ I ETYKA

Problematyka moralności i etyki zajmuje w dorobku Jacka Woronieckiego miejsce centralne. W swoich tekstach podejmuje on zarówno problemy metaetyczne, jak i etyczne. Interesują go kwestie przedmiotu, metody, statusu etyki i jej relacje do innych dziedzin filozofii czy nauk szczegółowych. W sposób szczególny kładzie nacisk na namysł nad praktycznymi aspektami etyki jako czynnika kształtowania, aktualizacji i doskonalenia bytu ludzkiego, a zarazem realizacji zasadniczego celu ludzkiego działania. Dlatego jego etyka tak mocno zrosła się z pedagogiką i wychowaniem.

PRAKTYCZNY CHARAKTER ETYKI

Specyfikę podejścia Woronieckiego do problemu etyki łatwo dostrzec na tle innego wybitnego filozofa, jakim był Karol Wojtyła⁹⁹. Zarówno dla Woronieckiego, jak i dla Wojtyły kluczową rolę w życiu moralnym człowieka odgrywa czyn, czyli świadome i dobrowolne działanie człowieka. Dla Wojtyły czyn stanowi uprzywilejowany moment przejawiania się osobowego statusu człowieka. Analiza czynu stanowi podstawę dla przeprowadzenia studium antropologicznego, byt działa bowiem za pośrednictwem swojej natury, manifestując

⁹⁹ Wojtyła nie neguje koncepcji Woronieckiego, ani też koncepcja Woronieckiego nie jest opozycyjna wobec propozycji Wojtyły. Wojtyła w swoim studium kładzie akcent na cele poznawcze, gdyż chodzi mu o pełniejsze poznanie osoby. Natomiast Woroniecki skupia się na kwestii sposobu praktycznej aktualizacji osoby.

sposób swojego istnienia. Rozumna natura człowieka wskazuje zaś na istnienie osobowe. W swoim studium Wojtyła sięga więc do scholastycznej formuły *agere sequitur esse*, natomiast Woroniecki traktuje osobowy status człowieka jako fakt w kontekście dostrzeżenia takich fenomenów, jak akty poznania umysłowego i pożądania czy zakres spotencjalizowania. Czyn jest tu odpowiedzią na bytowy status osoby, dlatego w czynie dostrzega on przede wszystkim swoiste wyzwanie moralne, akcentując to, co osoba powinna czynić, będąc tym, kim jest. Zwraca także uwagę, że obok konkretnych celów, do których człowiek dąży w swoich działaniach, w jego rozumną naturę jest wpisany obiektywny cel ostateczny, który domaga się urzeczywistnienia w ludzkim działaniu. Ponadto, jeśli dla Wojtyły czyn jest sposobem integracji osoby i natury, to dla Woronieckiego ta integracja różnego rodzaju dynamizmów w człowieku, z jednej strony – biologicznego i osobowego, z drugiej zaś – dynamizmu intelektualnego, pożądawczo-umysłowego i uczuciowo-pożądawczego, stanowi moralne zadanie. Gdy Wojtyła skupia się na wykazaniu, że taki fakt ma miejsce, Woroniecki dąży do wskazania sposobu urzeczywistnienia takiego celu. Dlatego jego etyka ma charakter praktyczny, natomiast elementy spekulatywne stanowią zwykle jej podbudowę lub dopełnienie.

W warstwie metaprzekmiotowej Woroniecki podejmuje dyskusję z jego zdaniem błędnymi, bo jednostronnymi koncepcjami etyki, za jakie uznaje indywidualizm i intelektualizm. Nowożytny intelektualizm etyczny, korzeniami sięgający do Sokratesa i Platona, wiąże on z tradycją pokartezjańską i zarzuca mu redukcję moralności do sfery intelektualnej z jednoczesnym pominięciem woli w ludzkim działaniu¹⁰⁰. Do tradycji tej, poza samym Kartezjuszem, zalicza także Barucha Spinozę, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Kanta, Alfreda Fouillé'go oraz Williama Jamesa. Indywidualizm wywodzący się z odrodzenia i reformacji prowadzi jego zdaniem do subiektywizmu i oderwania etyki indywidualnej od sfery społecznej. Tymczasem dla Arystotelesa i Tomasza z Akwinu „[...] etyka społeczna nie była tylko rozdziałem etyki ogólnej, ale raczej ramami, w których należy badać etykę indywidualną; w ich pojmowaniu sprawy prędzej można było uważać etykę indywidualną za część składową etyki społecznej, a nie odwrotnie”¹⁰¹. Wskutek tego podejścia uniwersalizm etyki klasycznej został

¹⁰⁰ KEW, 1, s. 77.

¹⁰¹ Tamże, 87.

zastąpiony przez różne wersje nowożytnego i współczesnego partykularyzmu, co doprowadziło do istotnego jej zubożenia¹⁰². Z innych powodów Woroniecki krytykuje etykę kantowską, która redukując moralność do obowiązku, przeciwstawia ją naturalnemu dążeniu człowieka do szczęścia. Odrzuca wreszcie tendencje socjologizujące w etyce (Lucien Lévy-Bruhl), prowadzące do utożsamienia jej z obyczajowością¹⁰³. W rezultacie zadomowienia się partykularyzmu w etyce pojawiają się różnego rodzaju antytezy: eudajmonizmu i deontologizmu, determinizmu i indeterminizmu, sentymentalizmu i stoicyzmu, heteronomizmu i autonomizmu, racjonalizmu i fideizmu¹⁰⁴. Pełne poznanie jest syntezą obejmującą zarówno to, co jest dostępne dzięki naturalnemu poznaniu, jak i to, co jest dane w formie objawienia. Każda forma partykularyzmu prowadzi do jakiegoś wypaczenia spojrzenia na ludzką moralność, ale przede wszystkim godzi w rozumienie racjonalnego porządku ludzkiego działania i jego moralnej oceny. Dlatego akcent pada na jak najlepsze zrozumienie klasycznej etyki cnót i jej implementacji do działania.

Etykę Woronieckiego wyróżnia jej pedagogiczny charakter, gdyż obejmuje ona rozwój osoby ludzkiej – od tego, co w niej spotencjalizowane, do tego, co jest jej aktem i doskonałością. Działanie moralne jest podstawową formą aktualizacji i doskonalenia człowieka. Dlatego etyka jest nie tylko zbiorem zasad pozwalających określić moralny charakter działania i propozycją rozwiązania określonych problemów, lecz jest dziedziną całościowego rozumienia natury ludzkiego działania – jego uwarunkowań podmiotowych i przedmiotowych, procesu podejmowania decyzji, który jest spięciem działania władz poznawczych i wolitywnych, jej wykonania i kształtowania różnorodnych usprawnień podmiotowych (cnót) wspomagających realizację dobra. Jest to więc etyka zajmująca się wychowaniem moralnym człowieka.

¹⁰² Tamże, s. 89.

¹⁰³ Tamże, s. 92.

¹⁰⁴ Tamże, s. 117.

PRZEDMIOT I METODA ETYKI

Zdaniem Woronieckiego przedmiotem etyki jest „cała dobrowolna działalność człowieka, za którą jest on odpowiedzialny i która obraca się wokół podstawowych jego obowiązków i uprawnień prowadzących go do pełni rozwoju duchowego i do urzeczywistnienia właściwego mu celu”¹⁰⁵. Działalność ta, zwana postępowaniem, obejmuje całe życie człowieka, w zakresie świadomego nadawania mu określonego kierunku i brania za nie odpowiedzialności. Etyka pojęta uniwersalistycznie nie może się zatrzymać na zagadnieniach teoretycznych. Nie chodzi więc tylko o to, że człowiek, podejmując dobrowolne działanie, winien respektować normy prawa moralnego, ugruntowanego w prawie naturalnym. Moralność obejmuje również sferę działań urzeczywistniających wpisany w ludzką naturę cel ostateczny. To, co jest możliwe do urzeczywistnienia w porządku natury, winno być dopełnione przez otwarcie na działanie nadprzyrodzone¹⁰⁶.

W odwołaniu do rozstrzygnięć Akwinaty Woroniecki wskazuje na złożoność metody etyki. „Opowiadając się za realistyczną koncepcją filozofii – pisze Ryszard Polak – Woroniecki był zwolennikiem takiej metody uprawiania etyki, w której początkowym i zarazem wyjściowym etapem badań powinien być szczegółowy opis rzeczywistości i wszelkich przejawów życia moralnego”¹⁰⁷. W warstwie teoretycznej, stanowiącej podstawę etyki, konieczne jest odwołanie się do analizy czynników obecnych w działaniu moralnym człowieka¹⁰⁸. Samo działanie moralne wymaga natomiast zastosowania metody syntetycznej, służącej poprawnemu użyciu posiadanej wiedzy do konkretnego czynu¹⁰⁹. Woroniecki jest przekonany nie tylko do tego, że te dwa różne sposoby podejścia do badania życia moralnego człowieka nie są ze sobą sprzeczne, ale też, że pomiędzy nimi winna zachodzić pewna równowaga. Oderwanie działania od jego teoretycznych podstaw prowadzi

¹⁰⁵ KEW, t. 1, s. 91; por. *Etyka*, s. 181.

¹⁰⁶ J. Woroniecki, *Moralność a religia*, w: tegoż, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 56–57.

¹⁰⁷ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Warszawa–Radzymin 2017, s. 181.

¹⁰⁸ KEW, t. 1, s. 99.

¹⁰⁹ Tamże, s. 101.

bowiem do przerostu kazuistyki, a sama teoria, nawet najdoskonalsza, nie może zastąpić umiejętności jej praktycznego stosowania.

PODZIAŁ ETYKI

Woroniecki dzieli etykę na ogólną i szczegółową. Etyka ogólna zajmuje się tymi elementami działania moralnego, które pojawiają się w każdym czynie, jak: określony cel tego działania, akty rozumu, woli i uczuć, udział pamięci i wyobraźni czy odniesienie do prawa moralnego i większa lub mniejsza sprawność działania¹¹⁰. Natomiast etyka szczegółowa bada te czynniki, które decydują o tym, że jedne czyny różnią się od innych. Podczas gdy etyka ogólna dotyczy aspektu bardziej teoretycznego, a więc wiedzy na temat działania, etyka szczegółowa ma na celu posługiwanie się tą wiedzą w działaniu¹¹¹.

Etykę szczegółową dzieli Woroniecki według obowiązków, jakie człowiek ma do wypełnienia względem Boga, siebie samego oraz innych ludzi – indywidualnie lub społecznie. W pierwszej rozwija problem religii jako oddawania czci należnej Bogu, dopełnianej przez teologiczne cnoty wiary, nadziei i miłości. W drugiej – kwestię zachowania życia biologicznego (ciało) i rozwoju życia osobowego (dusza), zogniskowanego na moralności i nabyciu cnót moralnych. W trzeciej podejmuje kwestie: miłości wobec osób drugich, mającej na względzie ich potrzeby duchowe i cielesne, oraz różnych postaci sprawiedliwości: współdzielczej – mającej na względzie obowiązki jednostki wobec społeczności, dystrybutywnej – obejmującej obowiązki społeczności względem jej członków, oraz wymiennej – odnoszącej się do wzajemnej relacji członków danej społeczności.

PRZEDMIOTOWE UWARUNKOWANIA MORALNOŚCI

Zdaniem Woronieckiego ludzkie działanie moralne uwarunkowane jest czynnikami przedmiotowymi i podmiotowymi. Porządek przedmiotowy tworzą te czynniki, które rzutują na ocenę moralną ludzkiego działania. Należą do nich celowościowa struktura rzeczywistości wraz

¹¹⁰ Tamże, s. 105.

¹¹¹ *Etyka*, s. 184.

z obiektywnym celem natury ludzkiej oraz istnienie prawa naturalnego. Czynniki podmiotowymi moralności są trwałe dyspozycje człowieka w postaci jego władz (rozumu i woli), których współdziałanie prowadzi do wyłonienia aktów decyzyjnych, będących podstawą moralnego działania. Miejscem styku uwarunkowań podmiotowych i przedmiotowych jest ludzkie sumienie.

Działanie ludzkie ma charakter celowy¹¹². Jest ono szczególnym przypadkiem celowości rządzącej całym dynamizmem rzeczywistości, widocznym głównie w świecie bytów żyjących. Człowieka wyróżnia to, że jest zdolny do wyboru celu i środków swojego działania. „Jedynie człowiek ma w swym działaniu świadomą celowość, tak iż może sam sobie stawiać cele dla swych czynów, wybierać środki do nich prowadzące”¹¹³. Wyborowi celów i środków działania towarzyszy „zdolność do refleksji nad swoimi czynami i wyływająca z niej świadomość ich wewnętrznej celowości”¹¹⁴, które Woroniecki uznaje za cechę charakterystyczną działalności ludzkiej i podstawę moralnej za nie odpowiedzialności. Obok wielości celów partykularnych, które człowiek może uczynić przedmiotem swojego wyboru i działania, można także wskazać proporcjonalny do natury ludzkiej ostateczny cel człowieka. Celem tym jest szczęście, któremu przedmiotowo odpowiada dobro nieskończone, jakim jest Bóg¹¹⁵. Tylko bowiem taki byt może zapewnić człowiekowi szczęście pełne i nieutralne. Istnienie takiego celu w istotny sposób wpływa na ocenę podejmowanych decyzji, które sprzyjają lub sprzeciwiają się jego urzeczywistnieniu.

Drugim, obok celowości, czynnikiem będącym obiektywną podstawą moralności ludzkiej jest prawo moralne, a więc „pewne ogólne normy, wedle których winniśmy układać nasze czyny”¹¹⁶. Nakazy rozumu praktycznego, formowane przez kierujących społecznością w sposób obowiązujący ich sumienia, ma swoje głębsze, naturalne źródło w postaci prawa naturalnego¹¹⁷. Prawo to przejawia się poprzez

¹¹² KEW, t. 1, s. 119.

¹¹³ Tamże, s. 121.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże, s. 128.

¹¹⁶ Tamże, s. 245.

¹¹⁷ Woroniecki poddaje krytyce zarówno autonomiczne, jak i heteronomiczne koncepcje normy moralności. Etyka chrześcijańska, do której się odwołuje, uznaje, że kryterium moralności jest wewnętrzne i obiektywne (KEW, t. 1, s. 222). Kryterium tym jest rozumna natura ludzka, którą człowiek musi odczytać w poznaniu

skłonności naturalne i poprzez nakazy moralne zawarte w Objawieniu, ostatecznie w jednym i drugim przypadku pochodzące od Boga. Nakazy te obowiązują człowieka w sumieniu, ale nie determinują jego woli. Człowiek winien je odczytać i uczynić podstawą swojego działania. Choć prawo to jest niezmienne, w rzeczywistości historyczno-kulturowej jego odczytanie przyjmuje różne formy. Może to rodzić przekonanie o nieistnieniu czy nietrwałości tego prawa. Nie zmienia to faktu, że fundamentem życia moralnego jest zasada „czyń dobro, zła unikaj!” (*bonum faciendum, malum vitandum*). Prawo to „żąda [...], aby czynić dobro, a unikać zła, i dzięki swej najogólniejszej treści jest niezmiennym oparciem i punktem wyjścia całej działalności rozumu praktycznego w kierowaniu naszym postępowaniem moralnym”¹¹⁸. Norma ta dana jest każdemu człowiekowi dzięki synderezie jako najogólniejsza podstawa sądów, które wydaje rozum (sumienie) w odniesieniu do działania. Jej obowiązywalności nie podważa nawet to, że poszczególne podmioty mogą różnić się co do tego, co w danym przypadku jest dobre, a co złe.

PODMIOTOWE UWARUNKOWANIA MORALNOŚCI

W aspekcie podmiotowym czyn ludzki jest spięciem poznania i pożądania. Decyzja moralna jest rezultatem skomplikowanego procesu, w którym następuje interakcja pomiędzy działaniem rozumu a działaniem woli: „Proces postępowania moralnego jest jakby nieprzerwanym łańcuchem, którego ogniwami są kolejno akty rozumu i woli”¹¹⁹. Podczas gdy rozum wskazuje na różne dobra jako cele i środki ich osiągnięcia, wola poprzez swoją aprobatę (akceptację) lub dezaprobatę dokonuje najpierw wyboru jednego celu spośród innych, a następnie wyboru konkretnego środka, za pomocą którego działający podmiot będzie dążył do osiągnięcia celu. Środki te wyznacza intelekt, formując na kanwie poznania (sądów teoretycznych) określone sądy teoretyczno-praktyczne, z których wola wybiera w danej sytuacji jeden sąd praktyczny będący podstawą jej działania.

teoretycznym. Treściowo obejmuje ona zasadnicze zadania człowieka wpisane w jego ludzką naturę, określające stosunek człowieka do siebie, do innych osób i Boga, stanowiąc normę dla jego postępowania.

¹¹⁸ KEW, t. 1, s. 274.

¹¹⁹ Tamże, s. 160.

Działanie rozumu praktycznego ukierunkowane na autodeterminację, a ostatecznie na realizację dobra z uwagi na jego szczególnie znaczenie dla życia osobowego człowieka, nazwane zostało sumieniem¹²⁰. Jest to „praktyczny sąd naszego rozumu, mówiący nam, co mamy robić, a czego nie (sumienie przeduczynkowe), i orzekający już po dokonaniu uczynku o jego wartości moralnej (sumienie pouczynkowe)”¹²¹. W sensie formalnym jest to akt dostosowania ogólnej normy działania „czyń dobro!” do konkretnej sytuacji, przejawiający się w sądzie mającym formę nakazu: „czyń to a to!”, „nie czyń tego a tego!”. Sumienie traktuje Woroniecki jako ostateczną subiektywną normę moralności. Wybór bowiem konkretnego sądu praktycznego o działaniu w akcie decyzji jest zgodny lub niezgodny z nakazem sumienia. W akcie wyboru dochodzi więc do uzgodnienia lub braku uzgodnienia wybranego przez rozum sądu o działaniu z odczytanym przez ten sam rozum sądem o tym dobru. I chociaż ludzkie sumienie nie jest nieomyślne, to jak podkreśla dominikanin, „człowiek nie ma żadnej innej możliwości uzgodnienia swego postępowania z prawem moralnym i skierowania go do celu naczelnego życia, jak tylko idąc za tym, co mu jego rozum wskaże przez rozkaz sumienia”¹²². Moralnie godziwe działanie wymaga, aby sądowi sumienia towarzyszyła prawa wola. Ciągłe powtarzanie aktu podporządkowania się człowiekowi prawu moralnemu sprawia, że w jego władzach umysłowych wytwarza się trwała skłonność pozwalająca wykonywać działanie moralnie godziwe w sposób szybki, łatwy i dający zadowolenie¹²³.

Poprzez akt decyzji podmiot konstytuuje się jako przyczyna sprawcza swojego działania, gdyż tylko tak może przejść z możliwości działania do działania. I właśnie „wybór sądu praktycznego o dobru-środku, za pomocą którego realizujemy nasze dobro, jest momentem autodeterminacji, a więc istotnym momentem ludzkiej wolności”¹²⁴. Wolność tak pojęta nie jest ani determinizmem, ani indeterminizmem, jest rzeczywistym związaniem się działającego z konkretnym dobrem, poprzez jego autonomiczne, podmiotowe

¹²⁰ Zdaniem Woronieckiego sumienie jest czynnością rozumu praktycznego, znajdującego się pod wpływem woli. *Etyka*, s. 201.

¹²¹ KEW, t. 1, s. 170–171.

¹²² Tamże, s. 174.

¹²³ *Etyka*, s. 231.

¹²⁴ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 60.

chcienie¹²⁵. Przedmiotowo jej podstawą jest brak dostępu woli do pełnego dobra („dobra samego w sobie”), które nasycając jej pożądanie, nie mogłoby zostać odrzucone. Rola woli w działaniu moralnym nie kończy się na akcie decyzji. Wola zarządza też jej wykonaniem.

Woroniecki podkreśla, że w działaniu moralnym, obok władz umysłowych, rozumu i woli, biorą udział również uczucia. Sferę uczuciową, która jest bardzo bogata, jeśli chodzi o jej przejawy, za św. Tomaszem wiąże z ludzką cielesnością i zmysłowością. Jakkolwiek uczucia nie wchodzą w samą istotę aktu decyzji, to „są pobudką naszych czynów, że przyczyniają się do ich przeprowadzenia i wchodzą w zakres naszej wolnej działalności”¹²⁶. W skrajnej sytuacji mogą zapanować nad życiem osobowym człowieka, ograniczając lub nawet znosząc ludzką wolność. W skład każdego uczucia wchodzi trzy składniki: świadomość określonego stanu (poznanie), ustosunkowanie się władzy pożądczej (pożądanie) do lub od przedmiotu oraz poruszenie cielesne (zmiana fizjologiczna). Z uwagi na kolejność występowania tych składników, uczucia dzielą się na cielesne – zaczynają się od przemiany w organizmie i prowadzą do zadowolenia lub przykrości, oraz zmysłowe – zaczynają się od poznania przedmiotu, poprzez upodobanie lub odrazę, a kończą się przemianą w organizmie. Uczucia te zwykle występują po sobie.

DOSKONALENIE DZIAŁANIA MORALNEGO

Aczkolwiek uczucia są autonomiczne względem życia osobowego, to nie są od niego całkowicie oderwane. Woroniecki poddaje krytyce sentymentalizm, który przyznaje uczuciom rolę równorzędną do władz umysłowych, oraz obecny w tradycji kantowskiej stoicyzm, dążący do usunięcia uczuć z życia moralnego człowieka¹²⁷. Sam opowiada się natomiast za koniecznością opanowania uczuć zmysłowych i włączenia ich w życie osobowe. Aby tak się stało, potrzebne jest wychowanie uczuć: „Wychowanie uczuć ma to właśnie na celu,

¹²⁵ Pogłębienia tego klasycznego podejścia do autodeterminacji dokonał K. Wojtyła, dokonując analizy samostanowienia, w którym podmiotowe „chcę” wyrasta z przeżycia „mogę”, „nie muszę”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2011, s. 151–165, *passim*.

¹²⁶ KEW, t. 1, s. 207.

¹²⁷ Tamże, s. 224.

aby zapewnić czynnikom umysłowym stałą pomoc czynników zmysłowych poprzez usprawnienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą¹²⁸. Rezultatem tego wychowania jest to, że uczucia nie tylko nie sprzeciwiają się życiu umysłowemu człowieka, ale stanowią dla niego oparcie poprzez włączenie w nie całego potencjału ludzkiej cielesności¹²⁹. Wychowanie moralne jest więc jednocześnie procesem integrowania ludzkich dynamizmów, prowadzącym do uformowania dojrzałej moralnie osoby ludzkiej.

W tak zarysowanej koncepcji życie moralne człowieka jest integralnie sprzężone z wychowaniem, a etyka z pedagogiką. Wychowanie wymaga kształtowania cnót i eliminowania wad moralnych. Cnoty są usprawnieniem władz do czynu. Roztropność usprawnia intelekt praktyczny w wyborze celu i środków działania, pozostałe zaś cnoty usprawniają ludzką wolę do oddawania każdemu tego, co się każdemu należy (sprawiedliwość) oraz panowania nad uczuciami pożądawczymi (umiarkowanie) i gniewliwymi (męstwo). Swoją koncepcję etyki wiąże Woroniecki z religią. Twierdzi, że chociaż jest możliwa etyka bez religii objawionej, to nie jest możliwa etyka niezależna od teologii naturalnej. Etyka bez religii „nie może człowiekowi wystarczyć i nie jest w stanie zapewnić mu pełnego rozwoju jego życia duchowego”¹³⁰. Nie dość bowiem, że prawo moralne nie znajduje pełnego wyjaśnienia w porządku naturalnym, to jeszcze bez nadprzyrodzonego wsparcia człowiek nie jest w stanie wskazać ostatecznego celu swojego działania i znaleźć do jego realizacji stosownych środków.

Choć moralność jest według Woronieckiego czymś, co jest człowiekowi dane i zadane, to nie jest jego ostatecznym celem. Charakterystyczne jest, że końcowe paragrafy *Katolickiej Etyki Wychowawczej* poświęca on doskonałości moralnej, która wykracza poza porządek cnoty sprawiedliwości i znajduje swój pełny wyraz w życiu religijnym. O ile moralność jest czynnikiem doskonalącym człowieka, o tyle doskonałością jest osiągnięcie przez niego ostatecznego celu jego życia. „Doskonałością istoty duchowej [...] może być tylko dokonanie tego, do czego została stworzona, a tym jest połączenie się ze swym Stwórcą”¹³¹.

¹²⁸ Tamże, s. 232.

¹²⁹ Wojtyła mówi tu o „integracji osoby w czynie”. Tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 229–300.

¹³⁰ *Etyka*, s. 241.

¹³¹ KEW, t. 3, s. 402.

PEDAGOGIKA I WYCHOWANIE

Woroniecki jest rzecznikiem tradycji klasycznej kultury europejskiej, na którą składają się realizm filozoficzny w teorii bytu (metafizyce) oraz personalizm w teorii człowieka i życia wspólnotowego. Realizm głosi, że przedmiotem poznania oraz kryterium oceny jego prawdziwości jest zastany, istniejący autonomicznie świat rzeczy i osób. Natomiast personalizm podkreśla, że człowiek i jego życie – od momentu poczęcia do naturalnej śmierci i w perspektywie życia wiecznego – jest jedynym celem życia indywidualnego i społecznego. Personalizm filozoficzny, oparty na rozpoznaniu ludzkiej natury, zostaje dopełniony przez chrześcijańską wizję człowieka jako bytu osobowego, stworzonego na „obraz i podobieństwo” Boże. Woroniecki nie tylko potwierdza wartość poznawczą dorobku tradycji klasycznej, którą zbiorczo określa mianem filozofii chrześcijańskiej, lecz ją także poznawczo wzbogaca z uwagi na zmieniony kontekst historyczny i ideowy kultury europejskiej. W swych analizach dowodzi, że każde odejście od tej tradycji prowadzi do kryzysu duchowego, sprawia, że Europejczyk przestaje rozumieć siebie i sens swoich działań kulturowych, także sens i potrzebę wychowania człowieka.

Zdaniem Woronieckiego personalizm filozoficzny stanowi właściwy kontekst poznawczy teorii i praktyki wychowawczej. Na szczególną uwagę zasługują jego dwie tezy antropologiczne: po pierwsze, że człowiek niepomierne transcenduje (przekracza) świat przyrody, a tym, co go w świecie wyróżnia, jest jego życie osobowe, oraz po drugie, że człowiek jest bytem spotencjalizowanym (niegotowym), a jego życie polega na nieustannej, zreflektowanej i wolnej aktualizacji tego wszystkiego, co jest mu zadane przez jego rozumną i wolną naturę.

Przywołane tezy klasycznej antropologii uzasadniają rzeczowo nieodzowność refleksji nad działalnością kulturową człowieka, a przede wszystkim nad koniecznością jego wychowania, czyli zgodnego z jego naturą społecznego kształtowania (aktualizowania) jego człowieczeństwa.

PEDAGOGIKA JAKO ETYKA WYCHOWAWCZA

Kontekst poznawczy pedagogiki (filozoficzny realizm i personalizm) oraz jej dzieje sprawiają, że Woroniecki „neguje jakąkolwiek samodzielność metodologiczną” pedagogiki¹³². Głosi, że wyodrębnienie pedagogiki w osobną naukę, która autonomicznie określa swój przedmiot, metodę i cel, nastąpiło w okresie renesansu i miało dla niej fatalne skutki, oderwało ją bowiem od realistycznych podstaw naukowych, a szczególnie od filozoficznej etyki, i w konsekwencji sprowadziło ją do dydaktyki i podporządkowało psychologii. Jak sądzi, pedagogika nowożytna i współczesna jest „chora na psychologizm”¹³³ i w tym właśnie redukcjonizmie tkwią źródła „niemocy nowożytnych doktryn wychowawczych”¹³⁴. Zaznacza również, że oderwanie pedagogiki od etyki zubożyło znacznie samą etykę, ponieważ wyeliminowało z jej przedmiotu i kompetencji poznawczych istotne zagadnienia, które są „jej probierzem”¹³⁵.

Woroniecki nawiązuje do klasycznego podziału filozofii na filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną (moralną), z grecka nazywaną etyką, czyli nauką obyczajów (*ethos* – obyczaj) i w jej ramach umieszcza pedagogikę: pedagogika to etyka wychowawcza. Podkreśla, że pedagogika jak każda nauka praktyczna – obok kazuistyki i praktyki życia – musi opierać się na mocnych fundamentach teoretycznych, które zdają sprawę ze wszystkich czynników leżących u podstaw i kształtujących życie moralne człowieka. Stąd w etyce ważne miejsce znajduje filozofia teoretyczna, która daje jej realistyczne podstawy metafizyczne i antropologiczne. W związku z tym podkreśla, że uniwersalistycznym systemem poznawczo-myślowym, obejmującym wszystkie sfery ludzkiego

¹³² S. Gałkowski, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów 1998, s. 30.

¹³³ KEW, t. 1, s. 82.

¹³⁴ PP, s. 11.

¹³⁵ KEW, t. 1, s. 82.

życia, jest system filozofii chrześcijańskiej, która czerpie wiedzę z refleksji sięgającej starożytnej Grecji, przede wszystkim z ojca realizmu – Arystotelesa, a kontynuowanej i twórczo dopełnionej przez św. Tomasa z Akwinu. Filozofia ta uwzględnia „zarówno czynniki przyrodzone, dostępne przyrodzonym siłom rozumu i przeto będące przedmiotem filozoficznych dociekań, jak i czynniki nadprzyrodzone, zawarte w Objawieniu chrześcijańskim”¹³⁶. Zdaniem Woronieckiego wspomnianych czynników nie należy rozdzielać, oba bowiem tkwią w ludzkiej naturze stanowiącej jedność bytową, a wyeliminowanie perspektywy nadprzyrodzonej z życia ludzkiego odcinałoby sferę moralności od jej ostatecznych uzasadnień. Etyka chrześcijańska stanowi całościowe ujęcie ludzkiego postępowania moralnego, obejmuje wszystkie organicznie powiązane ze sobą jego porządki. Opracowanie tych zagadnień uwzględnia – jak sam pisze – „całość katolickiej etyki”¹³⁷.

Zdaniem Woronieckiego współczesna etyka, zarówno teoretyczna, jak i praktyczna, a więc także pedagogika, jest skażona dwoma redukcjonizmami: pierwszym z nich jest moralny intelektualizm, a drugim – antropologiczny indywidualizm. Intelektualizm moralny polega na tym, że „rozumowi nie tylko przypisuje się pierwszeństwo przed wolą, ale że całą działalność moralną sprowadza się niemal wyłącznie do rozumowania, z wykluczeniem działalności czynników pożądanowych, a przede wszystkim woli”¹³⁸. Jego zdaniem taka postawa wobec postępowania moralnego człowieka sprawia, że wychowanie utożsamia się z wykształceniem oraz sprowadza się je jedynie do nauczania prawd odnoszących się do postępowania moralnego. Zapomina się – pisze Woroniecki – „że wiedzieć jest czymś koniecznym, aby móc i działać, ale ono nie wystarcza, trzeba jeszcze chcieć i umieć systematycznie i wytrwale chcieć, a tej umiejętności nie nabywa się drogą nauczania, czyli oddziaływania intelektualnego”¹³⁹. Jak podkreśla z naciskiem: „należy uczyć słowem, ale wychowywać czynem”¹⁴⁰. Ten aspekt pedagogiki jest perłą starożytnej greckiej nauki o cnotach jako stałych sprawnościach do podejmowania czynów moralnie dobrych. Zapoznanie aretologii, czyli nauki o cnotach, zaprowadziło

¹³⁶ Tamże, s. 117.

¹³⁷ Tamże, s. 118.

¹³⁸ Tamże, s. 77.

¹³⁹ PP, s. 15.

¹⁴⁰ Tamże, s. 17.

współczesną pedagogikę do wspomnianego intelektualizmu, ten zaś utworował drogę indywidualizmowi, co z kolei spowodowało, że w pedagogice zaniedbano problematykę związaną z kwestiami oraz celami życia społecznego¹⁴¹.

PODMIOT WYCHOWANIA

Zdaniem Woronieckiego pedagogika w zakresie refleksji teoretycznej powinna opierać się na arystotelesowskiej koncepcji czterech przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej¹⁴². Należy wyróżnić i uwzględnić po pierwsze – podmiot wychowania, którym jest człowiek wychowywany, czyli przyczyna materialna i częściowo sprawcza praktyki wychowawczej, po drugie – przedmiot wychowania, czyli jego przyczynę celową i formalną, a więc to wszystko, co ma być wytworzone (zaktualizowane) w człowieku dzięki działalności wychowawczej, oraz po trzecie – wychowawcę rozumianego jako konkretną osobę oraz wychowawcę tzw. społecznego, czyli dwie przyczyny sprawcze kierujące procesem wychowania człowieka.

Koniecznym warunkiem owocnego wychowania jest znajomość natury ludzkiej. Współkonstytuują ją dwie uzależnione od siebie, lecz różne władze: władze pożądarkcze oraz poznawcze, a także dwa poziomy życia: poziom umysłowy, który czerpie swój materiał poznawczy od władz zmysłowych, ale posiada swój własny zakres poznawczy pozazmysłowy oraz poziom zmysłowy związany z funkcjami fizjologicznymi. Graficznie przedstawia się to rozpoznanie następująco¹⁴³:

	POZNANIE	POŻĄDANIE
POZIOM UMYSŁOWY	Rozum	Wola
POZIOM ZMYŚLOWY	Zmysły	Uczucia

W przeciwieństwie do związanego ze współczesną pedagogiką funkcjonalizmu antropologicznego (człowiek funkcją ogółu, np. państwa lub funkcją życia zmysłowo-uczuciowego), Woroniecki stoi na

¹⁴¹ Tamże, s. 87–88.

¹⁴² S. Gałkowski, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, s. 33.

¹⁴³ KEW, t. 1, s. 158.

gruncie substancjalności, jedności bytowej i podmiotowości człowieka. Odnotowuje w związku z tym, że wszystkie władze i wszystkie poziomy życia ludzkiego współtworzą moralne życie człowieka, ale właściwym podmiotem jego działalności jest ludzka dusza (jaźń), która działa za pomocą różnych władz. Jak pisze: „W rzeczy samej ani rozum, ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym uzdolnieniem”¹⁴⁴. Wychowanie polega więc na tym, aby wszystkie poziomy życia i wszystkie władze, którymi człowiek posługuje się w swoim życiu, były tak usprawniane, by postępowanie człowieka stało się coraz bardziej wolne i niezależne od zewnętrznych i wewnętrznych determinant i przybierało coraz bardziej cechę stałości, a więc było zgodne z naturą ludzką i ostatecznym celem ludzkiego życia. Woroniecki podkreśla, że chociaż wychowanie obejmuje również działalność rozumu, to jednakże winno się ono koncentrować tylko na tych jego funkcjach poznawczych, za pomocą których człowiek kieruje roztropnie swoimi czynami. Jednakże pierwszorzędym celem wychowania jest formowanie władz pożądanowych człowieka: woli i uczuć.

Jak wspomniano, racją bytu procesu wychowania człowieka jest fakt potencjalności natury ludzkiej i plastyczności wszystkich jej władz. W związku z tym cechą charakterystyczną jest, z jednej strony, ich piętno indywidualne, są one bowiem władzami konkretnego człowieka, który w sposób dla siebie charakterystyczny spełnia określone czynności i w określony sposób władze te usprawnia, jednakże z drugiej strony aktualizacja ich potencjalności i kształtowanie uzdolnień nigdy nie wyczerpuje się oraz może przybierać różne kształty.

PRZEDMIOT WYCHOWANIA – TEORIA SPRAWNOŚCI

Jeśli idzie o problem przedmiotu wychowania, Woroniecki podkreśla (w ślad za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu), że istotnym rysem postępowania człowieka jest jego świadoma celowość¹⁴⁵. Z tym szczególnym momentem, czyli świadomością wewnętrznej celowości własnych czynów, wiąże się kwestia odpowiedzialności moralnej człowieka za własne czyny. W wychowaniu chodzi o wdrożenie wychowanka do postępowania moralnie dobrego. Jego celem jest zatem

¹⁴⁴ Tamże, s. 156.

¹⁴⁵ Tamże, s. 121.

„ukszałtowanie w wychowanku tych stałych form postępowania, czyli usposobień, czy też sprawności, którymi będzie się on stale w życiu kierował”¹⁴⁶.

Jak podkreśla tradycja realistyczna, motywem ludzkiego działania jest zawsze jakieś dobro, które pociąga do siebie, wytrąca z obojętności i staje się celem tego działania. Dobro-cel nadaje każdemu czynowi człowieka kierunek i stanowi podstawę oceny tego czynu, czyli czynności określenia jego wartości. Jest to szczególnie ważne w sferze moralnego postępowania człowieka. W związku z tym kluczową rolę w życiu ludzkim odgrywa wiedza o dobru, a szczególnie wiedza o takim dobru, które jest celem ostatecznym ludzkiego życia. Zdaniem Woronieckiego całe ludzkie życie jest łańcuchem dóbr-środków i dóbr-celów, które są podporządkowane jednemu celowi ostatecznemu, którym jest Bóg. Jedynie Bóg jest bowiem w stanie dać człowiekowi ostateczne szczęście, które od strony subiektywnej stanowi cel dla człowieka, i tym samym stanowi ostateczny obiektywny cel życia ludzkiego jako ludzkiego. Cel ten wywiera wpływ na całe życie człowieka, zatem jego uwyrażnienie na gruncie pedagogiki oraz w procesie wychowania jest konieczne, bowiem „ustalenie, że Bóg jest naszym celem, daje całemu naszemu życiu moralnemu jednolity i trwały kierunek”¹⁴⁷. Na chrześcijańskim spoczywa obowiązek pełnienia woli Bożej we własnym życiu, a samo szczęście jest nieodłączną konsekwencją tego obowiązku¹⁴⁸. Woroniecki podkreśla, że celem ludzkiego działania jest zawsze jakieś realne dobro i w związku z tym przestrzega przed współczesnym intelektualizmem moralnym, który zapoznaje sferę dobra, a wyakcentowuje normy postępowania moralnego, mówi o ideałach, nie zaś o dobru jako rzeczywistym celu czynów ludzkich. Ideały to jedynie pewne drogowskazy, a drogowskazy wskazują tylko drogę prowadzącą do celu, ale same nie stanowią pobudki do działania. Tezę tę Woroniecki konkluduje: „w dziedzinie myśli ideały są pierwsze, ale w dziedzinie czynu – cele!”¹⁴⁹.

Woroniecki przywołuje i szczegółowo opracowuje, znane od starożytności greckiej a zapomniane współcześnie, pojęcie sprawności (*habitus*) stanowiące *clou* procesu wychowania człowieka. Jak sądzi,

¹⁴⁶ PPK, s. 21.

¹⁴⁷ KEW, t. 1, s. 155.

¹⁴⁸ Tamże, s. 154.

¹⁴⁹ Tamże, s. 123.

jedną z przyczyn tego zapomnienia jest nieodróżnienie pomiędzy nawykiem a sprawnością, w związku z czym wielu współczesnych myślicieli żyje w błędnym przekonaniu, że sprawność prowadzi do zmechanizowania życia moralnego. Pośród sprawności Woroniecki wymienia sprawności poznawcze, a w nich sprawności teoretyczne (intelektualne) i praktyczne (techniczne), oraz sprawności moralne: cnoty i wady. Do porządku moralnego należy tylko jedna sprawność intelektualna, mianowicie roztropność, która korzysta z wiedzy po to, aby w sposób godziwy osiągnąć zamierzone dobro. Natomiast te sprawności, które dotyczą władz pożądawczych, tak zmysłowych (uczuć), jak i umysłowych (woli) są zawsze moralne, a więc dzielą się na dobre, czyli cnoty i złe, czyli wady. Cnoty usprawniają ludzkie postępowanie i sprawiają, że jest ono zgodne z wymaganiami rozumnej natury ludzkiej, wady zaś przeciwnie, prowadzą do czynów sprzecznych z jej wymaganiami. Wśród cnót istnieje wewnętrzna solidarność, co oznacza, że nie ma możliwości specjalizowania się w jednych cnotach, a zaniedbywania drugich.

Teoria sprawności posłużyła Woronieckiemu do zdefiniowania pedagogiki jako nauki o wychowaniu sprawności moralnych i do uzasadnienia jej odrębności od dydaktyki, czyli nauki o kształceniu sprawności intelektualnych i technicznych. Jak już wspomniano, wychowanie jest działem etyki, natomiast dydaktyka – działem psychologii. Wychowanie dotyczy głównie władz pożądawczych, tj. woli i uczuć, a środkiem do ich usprawnienia i związania z dobrem i dobrymi czynami są cnoty. Woroniecki często podkreśla, że rozum o tyle jest „pedagogiczny”, o ile kieruje ludzką wolą i uczuciami, zwracając je ku dobru. Z tej racji musi mieć miejsce harmonijne współdziałanie wychowania z wykształceniem. Oprócz intelektualizmu i związanego z nim psychologizmu w pedagogice Woroniecki poddaje także krytyce różne redukcjonizmy antropologiczne (psychoanaliza, behawioryzm) i podkreśla, że pedagog winien patrzeć na człowieka integralnie, a więc uwzględniać w swej nauce i praktyce czynniki przyrodzone, czynniki społeczne oraz czynniki nadprzyrodzone (działanie łaski). Na tych czynnikach opiera się zarówno praca wychowawcza, jak i praca samowychowawcza wychowanka, coraz bardziej świadoma oraz odpowiedzialna i trwająca aż do śmierci.

Metodą nabywania sprawności jest powtarzanie tych samych czynów, czyli ich ćwiczenie. Sprawia ono, że „możemy nadbudować nad wrodzonymi naszymi skłonnościami jakby drugie piętro, drugą

warstwę skłonności nabytych”¹⁵⁰. Sprawność moralna, owoc świadomej pracy nad sobą, podlega nieustannemu doskonaleniu, nie grozi jej rutyna i zmechanizowanie. Pozyskana cnota jedynie – jak się wyraża Woroniecki – skraca zastanowienie i sprawia, że człowiek szybko decyduje się na dany czyn. Daje ona człowiekowi pewną autonomię moralną, a jego postępowaniu nadaje cechę jednolitości oraz charakter moralny, na który składa się „zespół moralnych sprawności człowieka, powiązanych wewnętrznymi więzami w jedną organiczną całość”¹⁵¹. Ta jednolitość wynika ze związku, jaki zachodzi pomiędzy poszczególnymi cnotami, a zwłaszcza cnotami tzw. kardynalnymi (zasadowymi), pośród których tradycja wymienia: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie.

PRZYCZYNA SPRAWCZA WYCHOWANIA – TZW. SPOŁECZNY WYCHOWAWCA

W zakresie pojęcia przyczyny sprawczej wychowania Woroniecki wymienia i docenia, obok wychowawcy indywidualnego, tzw. wychowawcę społecznego. Sądzi, że znaczący wpływ na wychowanka wywiera odpowiednia atmosfera wychowawcza: „gdzie dobra atmosfera wychowawcza otacza młodzież, jakże mało potrzeba gadania i moralizowania”¹⁵². Jego zdaniem wychowanie jest przede wszystkim zadaniem rodziny i Kościoła. Szkoła także, obok pracy nad wykształceniem, musi podejmować działania wychowawcze; wykształcenie ma dla wychowania pierwszorzędne znaczenie, ponieważ „bez pewnego elementarnego wykształcenia nie może być mowy o wychowaniu”¹⁵³. Podobnie wychowanie ma duże znaczenie dla wykształcenia, które wymaga wysiłku oraz wytrwałej i systematycznej pracy od ucznia¹⁵⁴.

Woroniecki podejmuje także problem wychowania narodowego. Wychowanie nie może odbywać się *in abstracto*, poza indywidualnymi właściwościami danego narodu. Musi mieć ono charakter narodowy. Pisze: „trzeba dobrze poznać ten materiał, z którego w danym

¹⁵⁰ KEW, t. 1, s. 420.

¹⁵¹ Tamże, s. 441.

¹⁵² PPK, s. 28.

¹⁵³ WSW, s. 30–31.

¹⁵⁴ Tamże.

środowisku wypadnie budować charaktery, podłożem bowiem charakteru narodowego jest temperament narodowy¹⁵⁵. Chodzi o uświadomienie sobie tych właściwości narodowych, które stanowią o sile danego narodu, którymi są m.in. dzieje narodu, literatura, obyczaje¹⁵⁶.

Praca wychowawcza musi być więc „rezultatem wspólnej akcji rodziny, Kościoła, szkoły i całego społeczeństwa i trzeba dążyć do tego, aby każdy z tych czynników mógł nadal wydatniejszy brać w niej udział; każdy z nich jest za nią odpowiedzialny¹⁵⁷, nade wszystko jednak wychowuje rodzina¹⁵⁸. Wychowanie jest ostatecznie pomocą w samowychowaniu i polega na współpracy z wychowankiem oraz na współkierowaniu jego rozwojem¹⁵⁹. W związku z tym każdy wychowawca musi znać teorię dobra i teorię cnót, jest to warunek konieczny jego wytrwałej i systematycznej pracy zabezpieczającej wychowanka przed wadami. Ważnym warunkiem pracy wychowawcy jest umiejętność wymagania, która jest owocem cnoty wyrozumiałej surowości. Towarzyszyć jej musi długomyślność jako cnota, która daje wychowawcy „wewnętrzne panowanie nad zniechęceniem”. Znamienne jest jego stwierdzenie: „Póki człowiek żyje, zwątpić o nim nie wolno”¹⁶⁰.

PEDAGOGIKA KATOLICKA

Odnosnie do pedagogiki katolickiej Woroniecki stwierdza, że stanowi ona „system naukowy wychowania i nauczania nie tylko zupełnie zgodny z teologią i filozofią chrześcijańską, ale ściśle z nimi związany i wysuwający w ich świetle z doświadczenia wychowawczego zasady”¹⁶¹. Odpowiedzialny pedagog katolicki musi znać dorobek poznawczy własnej tradycji, a także wszystkie błędne doktryny wychowawcze i ich kontekst myślowy, którym jest tradycja idealizmu¹⁶². Przypomina, że w pedagogice chrześcijańskiej naczelnym wychowawcą jest sam Bóg,

¹⁵⁵ Tamże, s. 55.

¹⁵⁶ Tamże, s. 55-56.

¹⁵⁷ Tamże, s. 52.

¹⁵⁸ Tamże, s. 41.

¹⁵⁹ Tamże, s. 196.

¹⁶⁰ WCz, s. 191, 199.

¹⁶¹ PPK, s. 18.

¹⁶² Tamże, s. 21.

z którym w Kościele „jesteśmy niejako organicznie połączeni w jedno ciało mistyczne” oraz podkreśla „moc wychowawczą Eucharystii”¹⁶³. Dodaje, że dla pedagogiki katolickiej istotna jest nauka o grzechu pierwotnym i jego pozostałościach w ludzkiej naturze, a szczególnie o wadach głównych jako jego przejawach. Pedagogika ta musi być chrystocentryczna, centralnym punktem jej analiz w odniesieniu do przedmiotu wychowania musi być Chrystus. Woroniecki w analizie procesu wychowania człowieka wskazuje na cnoty wlane człowiekowi wraz z łaską. Cnoty te jako cnoty teologiczne, a wśród nich wiara, nadzieja i miłość, powodują w naszych władzach – rozumie i woli – stałe usposobienie w stosunku do samego Boga. Zauważa w związku z tym, że wychowanie chrześcijańskie polega na harmonijnym połączeniu czynnika przyrodzonego i nadprzyrodzonego, co sprawia, że sprawności nabyte drogą ćwiczenia „spajają się w jedną całość z udzielonym duszy z góry stałym usposobieniem nadprzyrodzonym do tych samych czynów”¹⁶⁴. Owocem wewnętrznego powiązania pierwiastka przyrodzonego i nadprzyrodzonego jest charakter chrześcijański. Ten „pełny rozwój osobowości chrześcijanina wymaga z jednej strony mocnego podłoża w przyrodzonych podstawach charakteru, z drugiej zaś głębokiego przeniknięcia ich, czyli przeobróżenia, nadprzyrodzonymi pierwiastkami łaski”¹⁶⁵.

Woroniecki ubolewa nad „niesłychaną wprost ignorancją starej, tradycyjnej nauki chrześcijańskiej o wychowaniu i tej roli, jaką w niej odegrali wielcy myśliciele chrześcijańscy, ze św. Tomaszem na czele. Jest to «prawdziwa pedagogia perennis», bez porównania głębsza i potężniejsza niż ta, która powstała w epoce Odrodzenia i która dominuje do dziś dnia nad całym ruchem pedagogicznym”¹⁶⁶. Dorobek tej tradycji jest nieznanym także wielu pedagogom katolickim, czego konsekwencją jest uleganie np. behawioryzmowi, a tym samym wyeliminowanie pojęcia celu wychowania z pedagogiki. A przecież św. Tomasz z Akwinu łączy obserwację życia ludzkiego (przedmiot materialny wychowania) z filozoficzną wiedzą o człowieku, o jego naturze i celu ostatecznym życia ludzkiego (przedmiot formalny wychowania)¹⁶⁷.

¹⁶³ Tamże, s. 29.

¹⁶⁴ KEW, t. 1, s. 465.

¹⁶⁵ Tamże, s. 471.

¹⁶⁶ PP, s. 3.

¹⁶⁷ Tamże, s. 7.

FILOZOFIA SPOŁECZNA

W ramach filozofii społecznej Woroniecki podejmuje kwestię istoty i wzajemnych relacji pomiędzy narodem i państwem, problem państwa tzw. narodowego oraz nacjonalizmu i patriotyzmu, a w związku z tym problem kultury (edukacji) narodowej, ale na pierwszym miejscu stawia kwestię relacji pomiędzy człowiekiem a podstawowymi formami życia wspólnotowego, jakimi są małżeństwo i rodzina. Od strony ontycznej człowiek jest bytem substancjalnym, lecz spotencjalizowanym, zatem jego świadome i wolne życie polega na aktualizacji tego wszystkiego, co jest mu zadane przez jego naturę. Woroniecki podkreśla z naciskiem, że z faktu potencjalności natury ludzkiej „wypływają wszystkie podstawowe zjawiska życia społecznego”¹⁶⁸, a przede wszystkim płynie z niej nieodzowność życia w stanie społecznym; wspólnota jest konieczna dla optymalnej aktualizacji ludzkiej natury. Każda z wyróżnionych odmian bytu społecznego – małżeństwo, rodzina, naród oraz państwo – ma swoiste cele do spełnienia, lecz wszystkie służą jednemu celowi, jakim jest dobro wspólne.

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA

Rodzina jest społecznością naturalną, jest ona owocem małżeństwa, czyli związku pomiędzy kobietą i mężczyzną, a zarazem jest pierwszą, pełną społecznie (pokoleniowo) „komórką życia społecznego”, a ponadto jest szczególnym środowiskiem, które wytwarza odpowiednią atmosferę cywilizacyjną „bez której człowiek do pełni

¹⁶⁸ PNoM, s. 240.

rozkwitu dojść nie może¹⁶⁹. Warunkiem koniecznym tej atmosfery, która jest rękomią właściwego aktualizowania się człowieczeństwa w człowieku, jest nierozzerwalność i jedność instytucji małżeństwa. Woroniecki podkreśla, że małżeństwo jest przede wszystkim „dla celów społecznych”, na tym opiera się jego doniosłość, podstawową bowiem jego funkcją przyrodzoną jest trwanie rodu ludzkiego. To dlatego umowa małżeńska „nie tylko interesuje małżonków, ale i społeczeństwo, któremu ma zapewnić jego naturalny przyrost i – co za tym idzie – jego trwałość”¹⁷⁰. Wynika z tego, że jednym z koniecznych warunków dalszych form życia społecznego – narodu i państwa – jest troska o to, co gwarantuje im ich własne bytowanie. Umowa małżeńska ma z tej racji charakter umowy publicznej, a nie tylko prywatnej. Pierwszym celem małżeństwa „nie jest szczęście indywidualne, lecz dobro społeczeństwa”¹⁷¹, podobnie drugi cel małżeństwa, wypływający z miłości małżeńskiej, którym jest współpraca i „zaspokojenie pożądlivosti”, także wiąże się z „obowiązkiem wzajemnego pomagania sobie we wszystkich zadaniach i trudnościach życia”, a więc ma również wymiar społeczny¹⁷².

Trwałość związku małżeńskiego ma szczególne znaczenie w procesie wychowania i uspołecznienia kolejnych pokoleń, zatem zarówno tzw. wolna miłość, która jest przekroczeniem prawa przyrodzonego, nakładającego na rodziców odpowiedzialność „za spłodzenie nowego życia i nie pozwala się od niej uwalniać, choćby przy pomocy materialnego odszkodowania”, jak i cudzołóstwo oraz rozwody, łamiące więzy rodzinne i naruszające zobowiązania małżeńskie, są nie do przyjęcia z uwagi na odpowiedzialność małżonków „w stosunku do całego społeczeństwa i do istoty, która od obojga otrzymuje życie”¹⁷³. Za tradycją Woroniecki podkreśla, że „rodzina jest z prawa przyrodzonego”, zatem przyrodzonym obowiązkiem małżeństwa jest wymóg, „aby stosunki płciowe odbywały się w ramach małżeństwa, tzn. stałego związku między rodzicami, i aby w ten sposób ci, którzy dali dziecku początek, ponosili dalej odpowiedzialność za jego życie i wychowanie”¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Tamże, s. 241.

¹⁷⁰ Tamże, s. 220–221.

¹⁷¹ Tamże, s. 245.

¹⁷² Tamże, s. 225.

¹⁷³ Tamże, s. 236.

¹⁷⁴ Tamże.

Współczesny indywidualizm, owoc umysłowości nowożytnej skazanej idealizmem myślowym, sprawia, że małżeństwo traktuje się jako kwestię przede wszystkim indywidualną, rodzaj umowy. W konsekwencji umowę tę można w każdej chwili zerwać, jeśli związek nie spełnia subiektywnych oczekiwań jego stron. Takie postawienie sprawy, czyli oderwanie instytucji małżeństwa od jego fundamentalnego bytowo społecznego wymiaru, powoduje, że pozostałe formy życia wspólnotowego, a więc rodzina, naród i państwo stają się tworamii umownymi uzależnionymi od indywidualnej woli człowieka. Wbrew tej tendencji Kościół katolicki i zrodzona w jego łonie cywilizacja broni przyrodzonej funkcji prokreacyjnej małżeństwa i jego doniosłości społecznej, widzi w nich plan Opatrzności Bożej, a samo małżeństwo podnosi do godności sakramentu, który staje się dla małżonków „rozsadnikiem specjalnych łask, mających im pomóc w spełnianiu trudnych obowiązków rodzicielskich” oraz pomocą w wypełnianiu obowiązków życia społecznego¹⁷⁵.

NARÓD I PAŃSTWO

Kolejnymi formami życia społecznego, których domaga się spencjalizowana natura człowieka, są naród i państwo. Konieczność państwa płynie z potencjalności obiektywnej (przedmiotowej), czyli z konieczności zorganizowania działań zbiorowości ludzkiej pod kątem dobra powszechnego, zatem takiego dobra, w którym mają udział wszyscy ludzie i które gwarantuje im osiągnięcie celu ostatecznego ich życia. Państwo, a dokładniej mówiąc władza państwowa, dobiera takie dobra szczegółowe, które prowadzą ku dobru wspólnemu jako celowi ludzkiego życia, a czyni to za pomocą prawa, które jednolicie determinuje i harmonizuje działalność społeczną. Natomiast konieczność narodu jest konsekwencją potencjalności podmiotowej natury ludzkiej. Pojedynczy, konkretny człowiek „w różny sposób może się zachowywać we właściwym sobie postępowaniu, a mianowicie może działać dobrze, to jest w zgodzie z prawami moralnymi, bądź źle, to jest niezgodnie z nimi” i właśnie dlatego potrzebna jest wspólnota narodowa, która moralnie wychowuje człowieka za pomocą obyczajów i jednolitych zasad moralnych¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Tamże, s. 212.

¹⁷⁶ ONiP, s. 29.

Zarówno naród, jak i państwo stanowią ten sam rodzaj społeczności, ponieważ „składają się ze zbiorowości, które prowadzą do jedności wspólnego życia”, różnią się one jednak gatunkowo, bowiem inna jest zasada łącząca te zbiorowości. W przeciwieństwie do społeczności obywatelskiej, jaką jest państwo, gdzie jedność jest ustanowiona przez władzę państwową i prawa państwowe, podstawą ustanowienia narodu jest jedność, którą tworzą moralność i zwyczaje; one „nadają zbiorowości pewien jednolity sposób działania”. Naród, jak pisze Woroniecki, „nie jest wyłącznie częścią materialnego państwa, od którego przyjmuje formę i jedność, lecz posiada swoją własną jedność, wypływającą z jego własnej tworzącej go zasady, którą są wspólne obyczaje i nierzadko więzy pokrewieństwa, język, a także religia”¹⁷⁷.

Naród i państwo, choć różnią się czynnikiem jednoczącym ludzi, mają ten sam cel, którym jest wspomniane już wspólne dobro zbiorowości, dające poszczególnym obywatelom możliwość „dobrego i cnotliwego życia”¹⁷⁸. O ile jednak państwo realizuje ten cel poprzez zapewnienie obywatelom „wystarczających środków prowadzenia jak najlepszego życia, zarówno materialnych jak i – szczególnie – moralnych”¹⁷⁹, co ma zabezpieczać prawo państwowe, o tyle naród ma wychowywać obywateli danego państwa „do doskonalszego życia, w czym sami sobie, pojedynczo, nie wystarczają – wspierani pomocą współobywateli, a nierzadko [przez nich] nakłaniani, stopniowo wdrażają się do jednolitych usprawnień, które nazywamy obyczajami, a które wszczepiają zbiorowości mocne więzi wewnętrznej jedności”¹⁸⁰.

Naród – podkreśla Woroniecki – sprawuje pieczę nad rodakami poprzez obyczaje i ich zasady moralne, pełni więc fundamentalną funkcję wychowawczą, dzięki wspólności obyczajów rodacy stają się współobywatelami: „naród ma na względzie raczej wychowanie i ukształtowanie charakterów, który wynika z dobrych obyczajów i stanowi konieczny warunek dobra wspólnego”. Państwo natomiast „stara się raczej o zewnętrzne zachowanie dobra wspólnego, którego strzegą prawa”¹⁸¹. Dominikanin konkluduje: „tak bowiem jak prawa

¹⁷⁷ Tamże, s. 17.

¹⁷⁸ Tamże, s. 20.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Tamże, s. 21.

¹⁸¹ Tamże, 22–23.

są narzędziem państwa, tak też obyczaje są narzędziem narodu¹⁸². Ponadto życie w ramach narodu znacznie głębiej angażuje człowieka aniżeli życie w ramach państwa, bowiem życie narodowe daje społeczności „jedność wewnętrzną, opartą na obyczajach, i taka jedność w sposób oczywisty przewyższa jedność zewnętrzną, którą państwo uzyskuje poprzez prawa państwowe i środki represyjne¹⁸³. Choć władza państwowa jest wyposażona w różne skuteczne środki, za pomocą których kieruje życiem obywatelskim, to jednakże ostatecznie naród kieruje państwem, nakłada na nie bowiem obowiązek, aby w ramach prawa strzegło obyczajów narodowych. Wynika z tego, że naród jest podmiotem życia społecznego, ma on prawo w imię sprawiedliwości bronić własnych obyczajów i stawiać opór państwu, jeśli stanowione przez nie prawa będą je podważały. Woroniecki dodaje, że oddziaływanie etosu narodowego na człowieka jest głębokie i trwałe, trudno zatem wyzbyć się nabytych obyczajów i niełatwo przyjąć obyczaje innego narodu. Z drugiej strony odejście od tego etosu i nieświadoma lub, co gorsze, świadoma zmiana jego zasad w imię upodobnienia się do innego narodu prowadzi do utraty tożsamości i podważenia bytu własnego państwa¹⁸⁴.

Chociaż etos narodowy stwarza mocne więzi społeczne, Woroniecki ostrożnie traktuje ideę państwa tzw. narodowego: „teorii państwa narodowego nie należy ani z gruntu odrzucać, ani też przeceniać czy uparcie przy niej obstawać¹⁸⁵. Dlaczego? Przemawia za tym doświadczenie, które dowodzi, że – z jednej strony – w państwach narodowych, dzięki ich wewnętrznej jednorodności, łatwiej o zgodę i jedność działania, zarówno w sprawach wewnętrznych życia państwowego, jak i w kwestiach polityki zewnętrznej, jednakże z drugiej strony, różnorodność narodów i form ich bytu państwowego w czasach nowożytnych była korzystna cywilizacyjnie, prowadziła bowiem do naśladowania czy uzgadniania ich działalności w zakresie obyczajów, a nawet wspólnego języka. Nie jest to jednak – jak zastrzega Woroniecki – proces łatwy, prowadzić on może bowiem do wielu szkód, niebezpiecznych dla narodów i państw¹⁸⁶. W przypadku państwa

¹⁸² Tamże, s. 30.

¹⁸³ Tamże, s. 43.

¹⁸⁴ Tamże, s. 56–57.

¹⁸⁵ Tamże, s. 55.

¹⁸⁶ Tamże, s. 56.

narodowego prawa państwowe zgadzają się z obyczajami i nie ma rozbieżności pomiędzy dobrem wspólnym państwa i dobrem wspólnym narodu, zatem teoria państwa narodowego „zastosowana w sposób umiarkowany, z uwzględnieniem okoliczności i warunków życia społecznego, odzwierciedla pewną naturalną tendencję rodzaju ludzkiego i może przynieść niemałą korzyść dla moralnego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego”¹⁸⁷. W przypadku państwa tzw. wielonarodowego (imperialnego) pojawiają się rozbieżności i konflikty, które szczególnie ujawniają się w sferze wychowania i kształcenia, państwo bowiem musi opierać się na jednolitym prawie, czego konsekwencją będzie kolizja jego prawa z obyczajami poszczególnych narodów, zaś kiedy jednolitość jego praw ustąpi przed różnorodnością obyczajów, wtedy „załamie się wewnętrzna jedność państwa, która stanowi o jego sile”¹⁸⁸.

POLITYKA I EDUKACJA NARODOWA

Jednym z aspektów problemu relacji pomiędzy narodem a państwem jest kwestia polityki, a dokładniej mówiąc kwestia kryterium oceny działalności instytucji państwowych. Tym kryterium jest wspomniane już dobro wspólne, którym jest dobre i cnotliwe życie obywatela społeczności. Dobro to jest owocem doświadczenia wspólnoty narodowej, a jest ono zapisane w jej obyczajach. Obyczaje określają, które z działań są moralnie dobre dla wszystkich członków wspólnoty, a które są naganne i powinny być eliminowane, gdyż szkodzą wszystkim. Ta organiczna więź dobra wspólnego i narodowych obyczajów jest ważna na gruncie polityki prowadzonej przez państwo. Dobro wspólne bowiem chroni obywatela przed zakusami państwa, a także zabezpiecza instytucję państwa i jego prawo przed błędami obywateli¹⁸⁹.

Zdaniem Woronieckiego ważnym politycznie i pedagogicznie warunkiem trwania wspólnoty narodowej jest szkoła narodowa, czyli szkoła wkorzeniona w tradycję życia narodowego i służąca w ten sposób celom narodu. Kluczową rolę w takiej szkole pełni język ojczysty. Nauczanie języka ojczystego ma dać młodzieży nie tylko gruntowną

¹⁸⁷ Tamże, s. 58.

¹⁸⁸ Tamże, s. 54.

¹⁸⁹ KEW, t. 2, s. 32–46; KEW t. 3, s. 366–368.

znajomość tego języka i „sprawić, aby ona władała nim doskonale”, ale przede wszystkim ma nauczyć ją poprawnego myślenia, mowa bowiem jest „najgłówniejszym czynnikiem pomocniczym myślenia [...] nauka mowy jest więc z konieczności nauką myśli”¹⁹⁰. Od tego, „czy szkoła polska to zrozumie, zależeć będzie nie tylko jej prawo mianowania się szkołą narodową, lecz i rola, jaką odegra w życiu narodowym”, język ojczysty jest bowiem głównym miernikiem poziomu kultury narodowej¹⁹¹.

PROBLEM NACJONALIZMU

Jedną z ważnych i aktualnych kwestii społecznych jest problem nacjonalizmu. Należy wobec tego wyjaśnić, czym nacjonalizm jest w swej istocie i jak się on ma do integralnej etyki chrześcijańskiej, którą współtworzy filozoficzna teoria dobra oraz teoria cnót (aretologia), szczególnie cnót obywatelskich, oraz teologiczna wykładnia człowieka. Zdaniem Woronieckiego życie narodowe musi być podporządkowane zasadom moralnym przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Podporządkowanie to wynika z faktu, że życie narodowe jest „jednym z czynników całokształtu naszego życia moralnego”¹⁹². Należy zatem odróżnić nacjonalizm, a dokładniej mówiąc szowinizm od patriotyzmu. Patriotyzm jako miłość własnego narodu, miłość ugruntowana w miłości chrześcijańskiej, jest czymś dobrym z natury i pożądanym, wyraża się w nim bowiem troska o byt wspólnoty narodowej, o jej obyczaje i dobro wspólne. Przeciwnieństwem patriotyzmu jest nacjonalizm, gdzie naród jest ujęty w karby ideologii państwowej i jest traktowany jako najwyższe dobro – jako „naród-bóg”, a więc byt, któremu należy się cześć religijna. W ten sposób nacjonalizm eliminuje religię jako wiarę w Boga Stwórcę lub włącza ją instrumentalnie w ramy ideologii państwowej. Na kanwie tych wyjaśnień Woroniecki odróżnia nacjonalizm szowinistyczny, który gardzi innymi narodami, oraz liberalny: „mniej lub więcej ateistyczny i nieetyczny”, który chce zlikwidować instytucję narodu¹⁹³. Tej ostatniej odmiany nacjonalizmu

¹⁹⁰ WSW, s. 94, 95.

¹⁹¹ Tamże, s. 108.

¹⁹² ONiP, s. 61.

¹⁹³ Tamże, s. 70.

„nie da się pogodzić z etyką chrześcijańską i jest on bardzo szkodliwy nie tylko dla pokoju świata, ale również dla moralnego rozkwitu życia narodowego ludów”¹⁹⁴. Woroniecki ubolewa nad tym, że chrześcijańskie kryteria patriotyzmu, czyli miłości własnego narodu, są za mało uwzględniane w rozważaniach teologów i filozofów chrześcijańskich. Jego ocena wypływa z przekonania, że Opatrzność Boża przeznaczyła czynnikiem narodowemu określoną rolę w rozwoju moralnym człowieka i dlatego życie ujęte w ramy narodowe ma znaczenie dla pełni moralnego rozwoju człowieka. Religia chrześcijańska nie tylko nie usuwa przyrodzonego źródła życia w ramach danego narodu, źródła związanego z faktem spotencjalizowania natury ludzkiej i konieczności moralnego rozwoju człowieka, ale jeszcze życie oczyszcza i udoskonala, zwiększa jego wydajność¹⁹⁵.

CNOTY OBYWATELSKIE A ŻYCIE SPOŁECZNE

Zdaniem Woronieckiego podstawowymi cnotami społecznymi są miłość i sprawiedliwość. Teologiczna cnota miłości, której Bóg udziela duszy wraz z łaską uświęcającą, „nie wymaga byśmy bliźniego kochali ze względu na niego samego, na te zalety i wartości, które posiada w naszych oczach, ale abyśmy kochali go ze względu na Boga, byśmy kochali dlatego, że Bóg go kocha i wzywa do przyjaźni z sobą”¹⁹⁶. Miłość jest zatem „motorem naszego życia moralnego, mającego jednoczyć cały ród ludzki w dążeniu do jednego celu”¹⁹⁷. Sprawiedliwość natomiast „ma za przedmiot uprawnienia bliźniego, z którymi winniśmy się zawsze liczyć w naszym postępowaniu, niezależnie od uczuć, jakie by on w nas wzbudzał”¹⁹⁸. Sprawiedliwość to po prostu „czułość sumienia na cudze uprawnienia”¹⁹⁹. Nakazuje ona takie kształtowanie woli człowieka, by chciał on dobrowolnie oddać każdemu to, co mu się słusznie należy ze względu na uprawnienia wynikające z ludzkiej natury, a więc z faktu bycia człowiekiem jako człowiekiem. Oprócz

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Tamże, s. 68–69.

¹⁹⁶ KEW, t. 3, s. 5.

¹⁹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ WCz, s. 156.

uprawnień, które mają swe źródło w ludzkiej naturze, istnieją także takie uprawnienia, które są „koniecznym następstwem życia w ramach społecznych”, a które stanowią rozwinięcie cnót naturalnych w ramach prawa państwowego²⁰⁰.

Całość tych uprawnień, a więc zarówno uprawnień przyrodzonych ludzkiej naturze, jak i płynących z prawa pozytywnego, Woroniecki odnosi do różnych aspektów sprawiedliwości. Samą sprawiedliwość określa za myślą klasyczną jako „*perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi*, tj. jako trwałą i nieustanną wolę dawania każdemu tego, do czego jest uprawniony”²⁰¹. W jej ramach wyróżnia, po pierwsze, sprawiedliwość wymienną (*iustitia commutativa*), która jest po prostu uczciwością i która reguluje stosunki między przedstawicielami społeczności oraz stosunek jednostki do poszczególnych grup społecznych; po drugie, sprawiedliwość rozdzielczą (*iustitia distributiva*), której zadaniem jest regulacja stosunku społeczeństwa jako całości do jego części składowych, czyli do poszczególnych jednostek i grup społecznych, a także regulacja uprawnień jednostek względem tej grupy społecznej, której są członkami; po trzecie, sprawiedliwość współdzielczą (*iustitia legalis*) obejmującą sprawiedliwość wymienną i rozdzielczą, której zadaniem jest usprawnienie woli obywatela do oddawania społeczeństwu tego, co mu się słusznie należy od jednostki²⁰².

Woroniecki zauważa, że wysunięcie sprawiedliwości na czoło życia moralnego człowieka wynika z tego, że „etyka nie może być traktowana tylko z punktu widzenia indywidualnego, ale że jest nauką o całokształcie postępowania człowieka, które tylko w ramach życia społecznego może być dokładnie poznane i zrozumiane”²⁰³. Oznacza to, że życie indywidualne człowieka musi być rozpatrywane i oceniane zawsze w kontekście życia społecznego. Jego zdaniem należy zwrócić szczególną uwagę na niedomagania sprawiedliwości współdzielczej, które są konsekwencją tzw. miłości własnej (egoizmu), a polegają na „zpełnej obojętności na wspólne dobro społeczeństwa”²⁰⁴. Wobec tego ważnym zadaniem edukacyjnym jest angażowanie obywatela, szczególnie dziecka, do takich zajęć, których celem jest dobro wspólne,

²⁰⁰ Tamże, s. 157.

²⁰¹ Tamże, s. 164.

²⁰² Tamże, s. 161–162.

²⁰³ Tamże, s. 167.

²⁰⁴ Tamże, s. 180.

czego owocem poznawczym jest uświadomienie sobie dobra wspólnego, utworzenie jego pojęcia²⁰⁵.

ŻYCIE SPOŁECZNE A PROBLEM PRACY

Woroniecki w swej filozofii społecznej zatrzymał się także nad kwestią ludzkiej pracy w aspekcie jej sensu i jej politycznego znaczenia. Przede wszystkim poddał krytyce ideologię liberalizmu, który główny cel pracy sprowadza do zysku materialnego, czego konsekwencją jest zjawisko wyzysku społecznego, jak i socjalizmu za jego podporządkowanie pracy celom kolektywnym, a zapoznaniu jej aspektu indywidualnego. Za tradycją klasyczną głosi, że praca zawodowa ma ze swej natury doskonalić człowieka poznawczo i moralnie oraz ma zaspokajać jego potrzeby materialne i byt jego rodziny; z tym wymogiem połączone jest prawo do posiadania własności prywatnej²⁰⁶. W związku z tym każda praca, zarówno fizyczna jak i intelektualna, powinna być odpowiednio wynagradzana, z tym jednak, że zarobki powinny być zróżnicowane ze względu na wysiłek włożony w wykonywaną pracę oraz potrzeby pracownika i rodziny będącej na jego utrzymaniu. Wymagania stawiane pracy zawodowej należą zatem do sfery etyki społecznej, czyli „całokształtu naszego postępowania moralnego”. Praca zawodowa jest bowiem „z jednej strony służbą dla społeczeństwa, a z drugiej źródłem utrzymania”. Jej istotnym rysem powinno być umiłowanie samej pracy, jej doskonalącej intelektualnie i moralnie roli, czego wyrazem powinny być takie cnoty obywatelskie, jak pilność, staranność i dbałość w zakresie własnych obowiązków społecznych²⁰⁷. Woroniecki był także przeciwnikiem egalitaryzmu. Twierdził, że tzw. równość społeczna jest sprzeczna z naturą z uwagi na realne zróżnicowanie posiadanych uzdolnień zawodowych, które wiąże się z pochodzeniem społecznym człowieka czy jego wykształceniem²⁰⁸.

²⁰⁵ Tamże, s. 167.

²⁰⁶ PNoM, s. 240.

²⁰⁷ KEW, t. 3, s. 418.

²⁰⁸ Tamże, s. 265.

MYŚL TEOLOGICZNA

Myśl teologiczna w twórczości Jacka Woronieckiego, podobnie jak u św. Tomasza z Akwinu, stanowi integralne dopełnienie jego filozofii. Wśród jego rozległych zainteresowań teologicznych na szczególnie dużą uwagę zasługują rozważania dotyczące: chrystologii, mariologii, kapłaństwa, łaski i natury, cnót teologicznych, cnót moralnych, miłosierdzia, modlitwy, hagiografii.

JEZUS CHRYSZTUS I NAJŚWIĘTZA MARYJA PANNA

Głównym zagadnieniem teologicznym we wszystkich pismach Woronieckiego jest chrystologia, oparta na trzech filarach: Piśmie świętym, tradycji i doświadczeniu ludzi wierzących. Dominikanin w swoich tekstach odwołuje się do roli Jezusa Chrystusa i jego znaczenia w zbawieniu człowieka. Jezus przez wcielenie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie stał się zbawicielem całego rodzaju ludzkiego i pośrednikiem do Boga Ojca.

Według Woronieckiego Chrystus stanowi centrum życia chrześcijańskiego, natomiast Jego Matka jest wzorcem ludzkiej osobowości. Idealnym człowieczeństwem zachęca do naśladowania swojego ziemskiego życia. W dążeniu do prawdy i dobra wspomaga wierzących swoim macierzyńskim wstawiennictwem u Syna. Z Maryją idziemy do Chrystusa, a z Chrystusem do Boga Ojca.

Woroniecki prawdy maryjne wyprowadza z Pisma świętego, uwzględniając wszystkie dogmaty maryjne: Niepokalane Poczęcie, Boże Macierzyństwo i Wniebowzięcie. Najwięcej miejsca poświęca

prawdzie o obecności Maryi w zbawczym dziele Jezusa, czyli Jej udziale w ofercie na Krzyżu i w rozdawnictwie łask Bożych. Były to wówczas problemy nowe w mariologii²⁰⁹.

W broszurze *Podkamień*²¹⁰ akcentuje narodowe wartości kultu maryjnego, który w okresie rozbiorów przyczynił się do utrzymania jedności duchowej Polski. Podziela pogląd kardynała Désiré-Josepha Merciera²¹¹ o uczestnictwie Maryi w rozdawnictwie łask Bożych. W artykule o roli Maryi w naukach św. Pawła omawia trudny problem mariologicznego milczenia św. Pawła²¹². Stara się wykazać, że w teologii tego świętego obecność Matki Bożej widoczna jest w ramach całego Kościoła, w którym Jezus realizuje dzieło zbawcze, zaś Maryja uczestniczy w tym dziele przez Niepokalane Poczęcie i ofiarę krzyżową swego Syna. Ponieważ Maryja brała udział w udrękach i dziele zbawienia Chrystusa, zajmuje wyjątkowe miejsce w Kościele jako jego najdoskonalsza część, najściślej zjednoczona ze swoim Synem. W 1939 roku Woroniecki wydał zbiór rozważań maryjnych²¹³. Podkreśla, że Bóg dał nam Maryję jako wzór realizacji cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, ukazując Ją przez tajemnice życia – radosne, bolesne i chwalebne. Maryja to nie tylko wzorzec do naśladowania, ale źródło łask, gdyż w skarbcu odkupienia obok Chrystusowych są także Jej zasługi, będące z Nim w łączności. Ukoronowaniem piśmiennictwa maryjnego Woronieckiego jest książka o macierzyńskim sercu Maryi²¹⁴. Ukazuje w niej zagadnienia maryjne pod kątem pośrednictwa Maryi w dziejach zbawienia ludzkości, w formie ewangelicznych obrazów odnoszących się do roli, jaką Maryja odegrała przy swoim synu, Jezusie, w dziejach zbawiania.

Myśl mariologiczna Woronieckiego ogniskuje się wokół czterech zagadnień: 1) macierzyństwa duchowego Maryi – swoje duchowe

²⁰⁹ B. Pylak, *Maryjność Jacka Woronieckiego OP*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, s. 193.

²¹⁰ J. Woroniecki, *Podkamień. W dwóchsetletnią rocznicę koronacji cudownego obrazu Najświętszej Marii Panny*, Lwów 1927.

²¹¹ D.J. Mercier, *Wszecpośrednictwo Najświętszej Marii Panny i Prawdziwe nabożeństwo do Maryi według bł. Ludwika Grignon de Monfort* (przekład z j. franc.), Warszawa 1928.

²¹² J. Woroniecki, *Rola Najświętszej Marii Panny w świetle nauki św. Pawła*, „Szkola Chrystusowa”, 8(1937), t. 14, nr 5, s. 298–309.

²¹³ J. Woroniecki, *Wiara, nadzieja i miłość w życiu Najświętszej Marii Panny*, Toruń 1939.

²¹⁴ J. Woroniecki, *Macierzyńskie Serce Maryi. Rozważania o Jej pośrednictwie na tle Ewangelii i Dziejów Apostolskich*, Poznań–Warszawa–Lublin 1946.

macierzyństwo realizuje jako pośredniczka między nami a Jej synem Jezusem; 2) pośrednictwa Maryi – ukierunkowanego ku Chrystusowi, a przez Niego ku Bogu Ojcu; 3) współodkupienia – ofiara została złożona przez dwie Osoby: Syna Bożego i Maryję, przy czym ofiara Jezusa jest nieskończona i w pełni wyzwalamąca ludzkość od zła grzechu, a ofiara Maryi – współdziałająca i zadość czyniąca, podporządkowana Chrystusowemu zbawieniu; 4) wszechpośrednictwa łask Bożych – pośrednictwo Maryi zrealizowało się w dziele odkupienia²¹⁵. W dziedzinie mariologii był wyrazicielem poglądów, które później zostały utrwalone przez Sobór Watykański II.

KAPŁAN

Woroniecki, podejmując zagadnienia związane z kapłaństwem, uważa, że stan kapłański dotknięty został kryzysem powołań na skutek: 1) niskiej liczby kapłanów spowodowanej pierwszą wojną światową; 2) niewierząco-fideistycznej postawy warstwy inteligenckiej i ziemiańskiej (w większości nowo powołani księża wywodzili się z niższych grup społecznych)²¹⁶; 3) obniżenia poziomu wykształcenia i formacji przyszłego duchowieństwa²¹⁷. Dlatego swoje dzieła, traktujące o kapłaństwie, jego pięknie i godności, adresuje szczególnie do katolickiej inteligencji, apelując²¹⁸, aby nie skąpiła „swych synów na służbę Bożą”²¹⁹. Woronieckiego absorbowała kwestia formacji kapłanów, miał doświadczenie w tej dziedzinie jako wicerektor konwiktu księży we Fryburgu (1911–1912), a także rektor konwiktu lubelskiego (1921)²²⁰. Ponadto utrzymywał kontakty z wieloma biskupami i był ich doradcą²²¹.

²¹⁵ B. Pylak, *Maryjność Jacka Woronieckiego*, s. 197–205.

²¹⁶ J. Woroniecki, *S.O.S. katolicyzmu w Polsce*, „Szkółka Chrystusowa”, 10(1939), t. 18, nr 5–6, s. 282.

²¹⁷ B. Przybylski, *Ojciec Jacek Woroniecki OP (W 25. rocznicę śmierci)*, „Tygodnik Powszechny”, 3(1974), nr 1326, s. 3.

²¹⁸ A. Usowicz, *O. Jacek Woroniecki*, „Przegląd Powszechny”, 66(1949), t. 228, s. 129.

²¹⁹ J. Woroniecki, *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego*, Warszawa 2000, s. 12.

²²⁰ E. Gliński, *O. Jacek Woroniecki, OP*, „Homo Dei”, 18(1949), nr 5(65), s. 478.

²²¹ B. Przybylski, *Ojciec Jacek Woroniecki OP (W 25. rocznicę śmierci)*, „Tygodnik Powszechny”, 3(1974), nr 1326, s. 3.

W dziele *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego* (Poznań 1935, Warszawa 2000) Woroniecki omawia powołanie, które jest odpowiedzią na wezwanie Boga. Wskazuje także na niskie i nieodpowiednie pobudki, którymi mogą się kierować mężczyźni wybierający kapłaństwo. Szlachetnymi i nadprzyrodzonymi pobudkami kieruje się człowiek troszczący się o własną duszę i gorliwie zabiegający o zbawienie dusz innych, utrzymywanie chwały Bożej oraz służenie Bogu i dla Boga. W odkrywaniu powołania bardzo ważny głos ma Kościół. Jego zadaniem jest odkrycie chęci, uzdolnień i pobudek, którymi kieruje się kandydat, gdyż kapłaństwo ma charakter sakramentalny, a święcenia są rozkwitem powołania i umocnienia przez Ducha Świętego²²². Rolą kapłana jest bycie pośrednikiem i ofiarnikiem, uświęcanie dusz za pomocą sakramentów oraz nauczanie prawd wiary i prowadzenie dusz do zbawienia; kapłan ma być „żrenicą oka” Kościoła²²³.

Szczególną uwagę zwraca Woroniecki na przygotowanie kandydatów do pracy kapłańskiej. Przekonuje, że istotną rolę w życiu przyszłego kapłana odgrywa wychowanie do świętości, aby własnym życiem szerzyć chwałę Bożą i całym swym postępowaniem przynosić cześć Bogu i Panu. W trakcie przygotowania kandydat winien ukształtować ducha świętości kapłańskiej, nauczyć się dobrze modlić, aby rozwinąć ducha modlitwy, która jest czynną miłością Boga. Powinien także rozwijać dar rozumu, aby rozświecać tajniki wiary i dawać wgląd w treści prawd objawionych. Aby to osiągnąć, musi zdobyć wiedzę filozoficzną, następnie teologiczną, opanować Pismo święte, historię Kościoła oraz prawo kanoniczne.

Mimo wielu wyrzeczeń i przeciwności na drodze powołania kapłańskiego, gdy kapłan odda się bez reszty Chrystusowi, to szczęście i radość może być nawet w tym, co może go w życiu boleć i ranić. Radość może wynikać z wiary, miłości i modlitwy, podobnie jest z cnotą nadziei i miłości. Źródłem, z którego kapłan winien czerpać wszelkie siły i orzeźwienie, jest codzienna msza święta, pacierze kapłańskie (modlitwa brewiarzowa), modlitwa myślna oraz kultury: eucharystyczny, Serca Jezusowego, Maryi i świętych Pańskich. Radość winna wynikać z pracy duszpasterskiej, przede wszystkim wśród dzieci i młodzieży, służby w konfesjonale i działalności kaznodziejskiej oraz sprawowanej

²²² J. Woroniecki, *Królewskie kapłaństwo*, s. 14–36.

²²³ Tamże, s. 37–59.

liturgii, prowadzenia akcji społecznych lub działalności pisarskiej. Źródłem pociechy i radości w życiu kapłana jest jego stosunek do Kościoła i udział w radości Kościoła, a wówczas usłyszysz znamienne słowa: „wejdź do wesela Pana swego”²²⁴.

W 1939 roku problematyce kapłaństwa Woroniecki poświęcił specjalny zeszyt czasopisma „Szkoła Chrystusowa”, którego był naczelnym redaktorem. W wielu innych pismach także podejmuje te kwestie, popierając je często przykładami wybitnych kapłanów, jak bp Franciszek Jaczewski, arcybiskupi: Józef Teodorowicz, Józef Bilczewski, Aleksander Kakowski, prymas August Hlond czy papież Pius XII²²⁵. Na ich życiu kapłańskim buduje wzorzec kapłana-duszpasterza²²⁶. Uważa, że kapłan jest zobowiązany do praktykowania doskonałości chrześcijańskiej. Istnieją ku temu dwie racje: pierwszą stanowią święcenia kapłańskie i czynności ofiarne połączone z nimi, drugą przyporządkowuje się obowiązkowi duszpasterskiemu²²⁷. Doskonałość kapłańska osiąga swoją pełnię w godności biskupiej, ponieważ od biskupa wymaga się doskonałości, według której powinien kształtować innych²²⁸.

Woroniecki ukazuje także ideał kapłana-kaznodziei, opierając się na badaniach działalności kaznodziejskiej świętego Tomasza z Akwinu²²⁹. Określa specyficzną rolę ojca duchownego w seminaryjnym zespole wychowawczym, który ma dwa zadania: 1) zapoznanie alumnów z prawidłami życia wewnętrznego oraz wdrożenie do właściwego odprawiania wszystkich ćwiczeń duchownych, które są praktykowane w życiu seminaryjnym, a cel ten może osiągnąć dzięki konferencjom wygłaszanym dla kleryków; 2) indywidualne prowadzenie i pouczanie, jak te ogólne zasady przenosić na płaszczyznę

²²⁴ Tamże, s. 123–150.

²²⁵ J. Woroniecki, „Mąż Kościoła”. Pamięci Kardynała Aleksandra Kakowskiego, „Szkoła Chrystusowa”, 10(1939), t. 18, nr 2, s. 65–69; tenże, *Vir desideriorum. Pamięci śp. Arcybiskupa Teodorowicza*, tamże, nr 1, s. 7–11; tenże, *W hołdzie Piusowi XII*, tamże, nr 5–6, s. 265–268.

²²⁶ M. Tomczyk, *Ideały i wzory osobowe w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, Lublin 2011 (doktorat w Archiwum KUL).

²²⁷ J. Woroniecki, *Doskonałość kapłańska w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Głos Kapłański”, 13(1939), nr 1, s. 8–10.

²²⁸ Tenże, *Nauka o doskonałości chrześcijańskiej w Seminariach Duchownych*, „Ateneum Kapłańskie”, 40(1948), t. 48, s. 348.

²²⁹ Tenże, *Lingua eucharis (na marginesie doktryny kaznodziejskiej św. Tomasza z Akwinu: Summa theologia II-a II-ae, q. 177)*, „Przegląd Homiletyczny”, 2(1924), s. 253.

osobistego życia duchowego. „Ojciec duchowny winien być głównym i właściwym kierownikiem życia duchowego kleryków”²³⁰. Na ojcu duchownym spoczywa tym samym obowiązek przygotowania duchowieństwa do kierowania innymi ludźmi na drodze realizowania doskonałości.

ŁASKA I NATURA

Często przewijającym się mottem nauczania Woronieckiego jest myśl św. Tomasza z Akwinu: *gratia supplet naturam* – łaska uzupełnia, to znaczy zakłada naturę²³¹. Dominikanin zaznacza, że to Bóg udziela łaski każdemu człowiekowi w ilości wystarczającej do życia na ziemi i wspomagającej zbawienie. Jednak ujawnienie się tej łaski i jej moc pozostają w ścisłym związku z naturą człowieka. Ta zaś daje się kształtować przez wyzbycie się wad i nawyków. Natomiast obowiązkiem moralnym człowieka jest praca nad swoim charakterem, aby go uszlachetnić. A ponieważ natura nie znosi próżni, miejsce wad powinny zająć cnoty solidnie wypracowane i ugruntowane w człowieku²³².

Łaska według Woronieckiego może być łaską uczynkową (*gratia actualis*) i łaską habitualną lub uświęcającą (*gratia habitualis sanctificans*). W każdej postaci jest ona nadprzyrodzonym (tzn. nie na mocy działania natury), niezasłużonym darem Boga danym człowiekowi do osiągnięcia wiecznego szczęścia, jakim jest życie wieczne, polegające na bezpośrednim uczestniczeniu w wewnętrznym życiu Boga. Uważa on, że człowiek działa w porządku natury, gdy kieruje się rozumem. Wówczas działanie człowieka jest zgodne z działaniem Bożej opatrności, uwzględniającej jego rozumność i wolność²³³.

²³⁰ Tenże, *Z powodu książki o roli Ojca duchownego w Seminarium Duchownym*, „Przegląd Katolicki”, 62(1924), nr 20, s. 315.

²³¹ M.L. Niedziela, *J. Woroniecki i jego troska o nową świadomość chrześcijaństwa w Polsce*, s. 65.

²³² J. Woroniecki, *Chrześcijańskie wychowanie charakteru wysnute z dogmatu*, „Szkoła Chrystusowa”, 6(1935), t. 10, nr 2, s. 55–58; tenże, *Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, „Szkoła Chrystusowa”, 9(1938), t. 17, s. 241–249.

²³³ KEW, t. 1, 359–385.

CNOTY TEOLOGICZNE

Cnoty nadprzyrodzone mają zasadniczy wpływ na przemianę władz duchowych człowieka, tj. rozumu i woli, uzdalniając go do relacji z Bogiem²³⁴ i życia zgodnego z wymaganiami wiary. Jak wyjaśnia Woroniecki:

[...] rozum przez wiarę, a wola przez nadzieję i miłość zostają zasilone od wewnątrz mocą Bożą; dzięki temu stają się zdolne wznieść całe życie do Boga i pokierować całą naszą działalnością moralną, aby nas kiedyś u kresu życia doprowadziły do oglądania Boga „twarzą w twarz”²³⁵.

Cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość Woroniecki ukazuje na przykładzie najdoskonalszego wzoru ich realizacji – Maryi. Wielokrotnie podkreśla, że Bóg dał ludziom Maryję jako wzór do naśladowania, a także jako źródło łask, „gdyż w skarbcu Odkupienia są obok Chrystusowych i w łączności z Nim także Jej zasługi”²³⁶. Wyjaśnia, że w Jej macierzyńskim sercu „złożone są wszystkie łaski, które nam zdobyła za swego życia wśród nas na ziemi, a między nimi naczelnym miejscem zajmują zasługi jej cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości”²³⁷. Maryja jako człowiek była w sposób wyjątkowy obdarowana tymi cnotami. Dlatego, podejmując modlitwę czy pełniąc dobre uczynki, wzrastała w doskonałości oraz zyskiwała łaski dla siebie i dla innych. Jej niezwykła świętość i zjednoczenie z Bogiem sprawiają, że ma ogromną moc i możliwości zbawczego działania²³⁸. Maryja otrzymała cnotę wiary w stopniu najdoskonalszym. Cnota nadziei była obecna w całym Jej życiu. Cnota miłości Maryi, identycznie jak pozostałe cnoty, osiągnęła swoje apogeum w chwilach ofiarnej męki i śmierci Jezusa²³⁹. Kościół widzi w Niej najznakomitszy wzór życia wiary, nadziei i miłości.

²³⁴ J. Woroniecki, *Wiara, nadzieja i miłość w życiu Najświętszej Maryi Panny*, Toruń 1939, s. 5.

²³⁵ Tamże.

²³⁶ B. Pylak, *Maryjność Jacka Woronieckiego OP*, s. 192.

²³⁷ J. Woroniecki, *Wiara, nadzieja i miłość w życiu Najświętszej Maryi Panny*, s. 49.

²³⁸ B. Pylak, *Maryjność Jacka Woronieckiego OP*, s. 202.

²³⁹ J. Woroniecki, *Wiara, nadzieja i miłość w życiu Najświętszej Maryi Panny*, s. 35.

W życiu moralnym według Woronieckiego należy pielęgnować zarówno cnoty teologiczne, jak i przyrodzone, ponieważ rozwijanie tylko jednych nie gwarantuje etycznej doskonałości. Te dwa typy cnót stanowią organiczną całość, wzajemnie się dopełniając. W życiu chrześcijańskim cnoty przyrodzone winny być podporządkowane cnotom teologicznym, aby uniknąć niebezpieczeństwa instrumentalnego traktowania Boga i społeczności, w której się żyje²⁴⁰.

MIŁOSIĘRDZIE

Odwołując się do objawień s. Faustyny Kowalskiej, osobną publikację poświęcił Woroniecki miłosierdziu, które jest największym przymiotem Boga²⁴¹. W pierwszej części publikacji wyjaśnia miłosierdzie Boże przez pryzmat Objawienia chrześcijańskiego. Omawia początki nauki o Miłosierdziu Bożym u patriarchów, w Objawieniu Mojżeszowym, Psalterzu Dawida, u proroków i w księgach dydaktycznych, a następnie w Ewangelii i Dziejach Apostolskich. Rozważania drugiej części poświęca miłosierdziu Bożemu w teologii katolickiej. Miłosierdzie to najwyższy przymiot Boga Stwórcy i Władcy świata i naczelny motyw Wcielenia i źródło wszystkich wypływających stąd dobrodziejstw dla człowieka. Pierwszą odpowiedzią człowieka, której Bóg spodziewa się za swoje miłosierdzie, jest nadzieja. Drugą odpowiedzią ze strony człowieka na Jego miłosierdzie jest bojaźń Boża, a trzecią jest cnota miłosierdzia. Umożliwia ona zaskarbienie sobie miłosierdzia Bożego w obecnym i przyszłym życiu. Cytując św. Ambrożego, dominikanin podkreśla, że miłosierdzie jest szczytem religii chrześcijańskiej.

MODLITWA

W książce *Pełnia modlitwy*²⁴² Woroniecki uczy modlitwy oraz pokazuje jej rolę i sens w dialogu ze Stwórcą. Prezentuje i analizuje najlepsze

²⁴⁰ R. Polak, *Jacka Woronieckiego pedagogia cnót*, „Cywilizacja”, 10(2004), s. 141.

²⁴¹ J. Woroniecki, *Tajemnica Miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o Miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie*, Lublin 2016.

²⁴² J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji*, Poznań 1982.

wzorce modlitwy Jezusa, Maryi, św. Dominika, omawia także szczególne łaski towarzyszące modlitwie na tle bardzo różnego charakteru naszych modlitw. Cała konstrukcja ma charakter teoretyczny i praktyczny. W *Nauce o modlitwie* omawia rolę modlitwy w doskonałości chrześcijańskiej, poszczególne rodzaje modlitwy: chwalebna i błagalna, za bliźnich, warunki skutecznej modlitwy, modlitwę całego człowieka, rolę łaski w modlitwie oraz wiarę jako źródło modlitwy, a także wskazuje, o co winniśmy się modlić. W *Sztuce modlitwy* ukazuje liturgię jako szkołę modlitwy, mszę świętą, modlitwę myślną, kontemplację, szczególne łaski na drodze do kontemplacji, modlitwę Jezusa, Maryi, a także świętych na przykładzie św. Dominika oraz ducha modlitwy. Według Woronieckiego modlitwa jest całoosobową odpowiedzią rozumnego stworzenia na dar istnienia. Poprzez modlitwę człowiek w imieniu całego świata materialnego, którego jest koroną, oddaje cześć Bogu. Tomistyczne podejście Woronieckiego do modlitwy uwidacznia się w tym, że modlitwa obejmuje całego człowieka – ciało, wyobraźnię, zmysły, a wówczas błogosławieństwo obejmuje całego człowieka. Szczytem modlitwy jest eucharystia, w której Chrystus modli się i wśród otaczających Go wiernych ofiaruje Bogu Ojcu, pragnąc, aby modlitwy Jego i zgromadzonych wiernych zjednoczyły się w chwale Boga Ojca całego stworzenia.

ŚWIĘTOŚĆ

Apelując o zainteresowanie hagiografią, Woroniecki sporządził wykaz najlepszych monografii na temat żywotów świętych, który zawarł w *Przewodniku po literaturze religijnej*²⁴³. Określa w nim warunki tworzenia dzieł hagiograficznych, spełniających wymagany standard metodologiczny²⁴⁴.

W twórczości Woronieckiego znaczącą rolę odgrywa przekonanie, że święci, jako wzory osobowe, pełnią doniosłą funkcję wychowawczą.

²⁴³ Na początku wskazał ogólne dzieła, obejmujące całą historię Kościoła, następnie poszczególne jej okresy, podając przy każdym najlepiej opracowane żywoty świętych. J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie katolickiej*, Lwów–Włocławek 1914, s. 109–148.

²⁴⁴ Tenże, *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o świętych polskich*, Kraków 1940.

Przede wszystkim podkreśla ich oddziaływanie na postawę moralną całych społeczeństw²⁴⁵, których święci byli prawdziwymi przywódcami duchowymi²⁴⁶. Największą uwagę skupia na świętych wywodzących się z Zakonu Kaznodziejskiego. Świętego Dominika ukazuje przede wszystkim w aspekcie jego działalności założycielskiej, a w kilku pismach także jako wzór modlitwy²⁴⁷. Najobszerniejszą pracę dedykuje św. Jackowi²⁴⁸. Zwraca uwagę na postacie, które Kościół wyniósł na ołtarze jako błogosławionych. Ukazuje ich jako najpiękniejszą koronę, otaczającą postać świętego Dominika²⁴⁹ – rodzinę (matka, bł. Joanna d’Aza i brat, bł. Manes), najbliższych współpracowników (bł. Jordan z Saksonii), a także błogosławionych braci/zakonników/dominikanów: Bernarda z Garrigue, Mikołaja z Palea, Guala z Bergami, Jana z Salerno, Bartłomieja z Brabancji oraz bł. Sadoka wraz z 48 męczennikami, zamordowanymi przez Tatarów w Sandomierzu. Oddzielne dzieło poświęcił bł. Czesławowi²⁵⁰, ukazując nowy wzór doskonałości chrześcijańskiej, jakim może się poszczycić polski Kościół. W pismach Woroniecki przedstawił także innych błogosławionych, zwłaszcza zakonnice – przedstawicielki różnych zakonów. Wskazuje również te postacie, które jego zdaniem zasługują na rozpoczęcie starań o przygotowanie procesu beatyfikacyjnego, m.in. matkę Magdalenę Mortęską – ksieni benedyktynek w Chełmie, o. Wojciecha Męcinińskiego – męczennika w Japonii, matkę Teresę Marchocką – karmelitankę, o. Fabiana Maliszowskiego, matkę Marcelinę Darowską i Eufemię Raciborską. Woroniecki czuł się także odpowiedzialny za przebieg procesu beatyfikacyjnego uznanej już za świętą królowej Jadwigi Andegaweńskiej²⁵¹.

²⁴⁵ R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość*, s. 233.

²⁴⁶ J. Woroniecki, *Miłosierdzie i nasza na nie odpowiedź*, „Szkola Chrystusowa”, 6(1935), t. 11, nr 5, s. 209.

²⁴⁷ Tenże, *Św. Dominik jako wzór modlitwy*, „Szkola Chrystusowa”, 3(1932), t. 5, nr 7–8, s. 14–27; tenże, *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji*; tenże, *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski*, Katowice 1947, s. 53–57, 78.

²⁴⁸ Tenże, *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski*.

²⁴⁹ Tenże, *Corona Fratrum*, „Szkola Chrystusowa”, 10(1939), t. 19, nr 8, s. 65–78.

²⁵⁰ Tenże, *Błogosławiony Czesław dominikanin (1175 [?] – 1242)*, Opole 1947.

²⁵¹ Tenże, *Teologowie polscy w hołdzie Królowej Jadwidze. Przemówienie na Zjeździe Teologicznym w Krakowie, dnia 1 września 1938 roku*, „Szkola Chrystusowa”, 9(1938), t. 17, nr 10, s. 219–235.

W bogatej twórczości Woronieckiego, zarówno publikowanej, jak i pozostawionej w rękopisach, znajduje się wiele pominiętych tu zagadnień teologicznych, np. kwestii dziecięstwa Bożego (życie pełnią cnót teologicznych)²⁵².

²⁵² J. Woroniecki, *Etyka*, t. 2; tenże, *Długomyślność jako właściwa cnota wychowawcy*, „Szkola Chrystusowa”, 1(1930), t. 1, nr 4, s. 178–195; tenże, *Misja św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Teologiczne podstawy drogi dziecięstwa duchowego. Konferencja wygłoszona w Warszawie w „Bibliotece Wiedzy Religijnej” w dniu poświęcenia jej św. Teresie od Dzieciątka Jezus 17 V 1925*, Warszawa 1926.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Myśl Jacka Woronieckiego nie ma charakteru krytycznego, lecz systemowy. Jednakże dyskusje i polemiki stanowią integralną część uprawianej przez niego filozofii oraz wszelkiej działalności intelektualnej. Dominikanin jest przekonany, że obiektywizm poznawczy wymaga krytycznego podejścia do teorii naukowych oraz do rozumienia ludzkich działań moralnych, religijnych czy społecznych, czego ślady są stale obecne w jego dziełach.

WOBEC SCHOLASTYKI I FILOZOFII

W swoich pracach Woroniecki daje dowód doskonałej znajomości współczesnej mu scholastyki, m.in. prac Reginalda Garrigou-Lagrangé'a w kwestiach moralnych (zgodność wiary z rozumem), Jacques'a Maritaina (personalizm chrześcijański – życie chrześcijanina w świecie współczesnym), Ambroise'a Gerdeja i Éduarda Hugona (doktryna tomistyczna), Luisa Bouyera (nieoddzielność teologii, duchowości i liturgii). Odwołuje się do szerzej rozumianej filozofii chrześcijańskiej, m.in. Maxa Schelera (*homo religiosus*, wolność osobowa, realizm i personalizm). Korzysta z metod wybitnych teologów niemieckich i francuskich, adaptując stosowane przez nich w nauczaniu teologii moralnej synchroniczne metody analityczne (można poznać wzorcowe zasady, odnoszące się do życia moralnego człowieka) i syntetyczne (pozwala zobaczyć te zasady w konkretnej sytuacji życiowej)²⁵³.

²⁵³ S. Bareła, *O. Jacek Woroniecki*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 6(1959), z. 1–2, s. 17–18.

Wyjątkowe miejsce Woroniecki wyznacza papieżowi Leonowi XIII²⁵⁴, który zachęcał do głębszego przemyślenia uniwersalistycznego charakteru nauki tomistycznej. Zauważa, że do powstania i rozwoju tomizmu swój wkład wnieśli: Désiré-Joseph Mercier, Martin Grabmann, Martin Gillet, Jacques Maritain i Josef Mausbach, który opracował wzorcowe, zdaniem Woronieckiego, podręczniki etyki i pedagogiki²⁵⁵. W rozważaniach problematyki woli sięga do badań Wilhelma Wundta, Ernsta Meumanna, Alberta Michotte’a, Johanna Lindworsky’ego, Władysława Witwickiego, Mieczysława Kreutza i Benedykta Dybowskiego, poglądy niektórych z nich poddając krytyce²⁵⁶. W sposób krytyczny odnosi się także do myśli i dorobku tomistycznego dominikanów: Jacques’a Berthiera, Martina St. Gilleta, Gallusa Mensera, Pierre’a Mandonneta, Sandra Ramirez, Sadoca Szabó, Norberta del Prado, oraz innych badaczy: Ludwika Jeleńskiej, Juliana Ochorowicza, Pierre’a Russelota SJ, ks. Aleksandra Żychlińskiego²⁵⁷.

W obronie scholastyki Woroniecki podejmuje dyskusję z Kazimierzem Twardowskim²⁵⁸, stwierdzając że ci, którzy mają się za zwolenników tomizmu, nie przeniknęli go do dna, gdyż nie rozumieją, że jego siła tkwi w uniwersalizmie. Zarzuca im, że podkreślając niezmiennie i stałe pierwiastki tomizmu nie są w stanie dostrzec „tej jego bujności ukrytej, której zawdzięcza swą zdolność rozwoju i porywania umysłów”²⁵⁹. Broniąc stanowiska tomistycznego w zakresie psychologii racjonalnej polemizuje z Jacques’em Chevalierem, w kwestii prawa naturalnego i pozytywnego – z Hansem Kelsenem, w kwestii celowości – z Alfredem Adlerem, Alexisem Carrelem i Maxem Planckiem, natomiast w kwestii pragmatyzmu – z Williamem Jamesem.

²⁵⁴ J. Woroniecki, *Historia katolickiej akcji społecznej w XIX wieku. Szkic historyczno-społeczny*, s. 39.

²⁵⁵ J. Horowski, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu*, s. 77–82.

²⁵⁶ J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, s. 96–97.

²⁵⁷ Np. KT; PKK, *passim*.

²⁵⁸ K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910, s. 68, który twierdzi, że „poza rozpowszechnianiem nic już innego tomizmowi nie pozostało”.

²⁵⁹ KT, s. 71–72.

WOBEC INDYWIDUALIZMU

Woroniecki jest przeciwnikiem indywidualizmu i subiektywizmu poznawczego, zwłaszcza w wydaniu Kartezjusza oraz Immanuela Kanta. Są to, jego zdaniem, doktryny fałszywie interpretujące naturę ludzkiego poznania oraz działania, a przez to szkodliwe dla pedagogiki i etyki, ponadto mają antyspołeczny charakter. Pośrednio wpływają na szerzenie się postaw egoistycznych oraz osłabiają religijność jednostek.

Pod wpływem głoszonych koncepcji materialistycznych i spirytystycznych indywidualizm upowszechnił się prawie we wszystkich dziedzinach życia, powodując zanik więzi społecznych i wzrost egoistycznych nastawień społecznych²⁶⁰. Dominikanin twierdzi, „że indywidualizm odrzucił chrześcijańską doktrynę o konieczności współdziałania jednostki i społeczeństwa w dziele realizacji dobra wspólnego, co spowodowało z kolei całkowite pominięcie społecznej roli wychowania”²⁶¹. Uważa, że indywidualizm fałszywie tłumaczy też naturę ludzkiej wolności, absolutyzując jej znaczenie w życiu człowieka. Poglądy Woronieckiego w tych kwestiach podzielali m.in. ks. Józef Pastuszka, Franciszek Sawicki, ks. Jan Szmigielski.

Autor *Katolickiej Etyki Wychowawczej* wskazuje na związki doktryn indywidualistycznych z intelektualizmem, który sprowadza postępowanie moralne do myślenia opartego na zdobytej uprzednio wiedzy teoretycznej i pomija znaczenie woli ludzkiej w podejmowaniu przez osobę decyzji moralnych. Indywidualizm etyczny spowodował upadek moralny społeczeństw epoki nowożytnej i współczesnej, a pośrednio przyczynił się do upadku nowożytnej pedagogiki, która stała się nauką o wykształceniu, a nie o wychowaniu, zrywając tym samym tradycyjne więzi z etyką²⁶².

Zdaniem Woronieckiego indywidualizm często łączy się z subiektywizmem, który powoduje, że w jego atmosferze życie religijne ulega

²⁶⁰ KEW, t. 1, s. 86; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 46–47; J. Horowski, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu*, s. 63–64.

²⁶¹ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 50.

²⁶² J. Woroniecki, *Z powodu książki o roli Ojca duchownego w seminarium duchownym*, „Przegląd Katolicki”, 62(1924), nr 20, s. 59–61; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 59–61.

głębokiemu spaczeniu i staje się wyrafinowanym, aczkolwiek nieświadomym kultem egoizmu. Człowiek przesiąknięty nim uważa, że poznanie porządku nadprzyrodzonego jest niedostępne²⁶³.

Formą indywidualizmu jest także partykularyzm poznawczy, według którego „zdobywanie wiedzy przez ludzkość jest wynikiem działalności poznawczej tylko jednostek”²⁶⁴, a nie całej społeczności. Pogląd ten absolutyzuje wolność ludzkiej myśli i celowo odcina się od tradycji, bagatelizując dokonania poprzedników w dziedzinie filozofii i teologii oraz nauk humanistycznych. Woroniecki uważa, że tendencje partykularystyczne w myśleniu i nauce są bardzo niebezpieczne, przejawiają się w braku obiektywizmu i niezajomości problematyki filozoficznej. Oceniając poglądy nowożytnych filozofów pisze, że są mało oryginalni²⁶⁵. Jest zdania, że współcześnie tendencje partykularne nasiliły się zwłaszcza wśród autorów podręczników filozofii²⁶⁶. Ubolewa, że pogładowi temu sprzyjają również duchowni, np. jezuita ks. Jan Rostworowski²⁶⁷.

Sceptycznie odnosi się również do probabilizmu. Według niego probabilizm stał się przyczyną jałowych sporów i na długie lata zatrzymał postęp w teologii moralnej. Jego zdaniem doktryna ta wywiera szkodliwy wpływ na myśl etyczną, pedagogiczną i teologiczną²⁶⁸. W Polsce upowszechniali ją głównie jezuita korzystający z zachodnioeuropejskich podręczników. Woroniecki wierzy w możliwość przezwyciężenia doktryn probabilistycznych opartych na partykularyzmie filozoficznym²⁶⁹.

²⁶³ PKK, s. 13.

²⁶⁴ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 28.

²⁶⁵ PKK, s. 17; Myśl tę potwierdzają np.: M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 64–65; P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 236–244.

²⁶⁶ J. Woroniecki, *Co to jest filozofia?*, maszynopis, cyt. za: R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 38.

²⁶⁷ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 41–42.

²⁶⁸ PP, s. 14–15; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 43.

²⁶⁹ KT, s. 71; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 46.

WOBEC INTELEKTUALIZMU, SENTYMENTALIZMU I NATURALIZMU

Intelektualizm etyczny jest według Woronieckiego zagrożeniem dla współczesnej filozofii, gdyż „zarówno w metafizyce i psychologii, jak i w etyce nawet, przyznaje pierwszeństwo i rolę kierowniczą rozumowi, a nie woli”²⁷⁰. Jego zwolennicy przyjmują, że rozum ludzki ma nieograniczone możliwości poznania rzeczywistości i wpływa na ludzkie zachowanie. Woroniecki zaś twierdzi, że jest skutkiem nierozróżniania działalności teoretycznej i praktycznej rozumu ludzkiego²⁷¹, jest sprzeczny z zasadami wiary, na którą nie jest w stanie otworzyć się. Uważa też, że pod wpływem intelektualizmu filozoficznego pedagogika stała się nauką o wykształceniu, a nie o wychowaniu, która sprowadza wychowanie do wykształcenia, a „oba te procesy rozwoju, poznawczy i moralny są nawzajem od siebie w wysokim stopniu uzależnione, przenikają się wciąż i wspomagają, a jednak są one czymś bardzo różnym i podległym innym prawom”²⁷². Teoretykiem pedagogiki, który zasady intelektualistycznego nurtu filozoficznego starał się przeszczepić do nauki o wychowaniu, był Jan F. Herbart²⁷³. Woroniecki uważa, że pedagogika oparta na intelektualizmie, przyjmująca Herbartowską koncepcję nauczania i wychowania, nie tylko nie przygotowuje młodzieży do właściwego i umiejętnego zdobywania wiedzy oraz stosownych sprawności, ale wręcz pozbawia ją samodzielności i inicjatywy w tym zakresie. Nazbyt intelektualistyczne podejście w dydaktyce i skupienie się na przekazywaniu wiedzy i informacji powoduje pominięcie formacji duchowej i wychowania²⁷⁴.

Przedmiotem krytyki Woronieckiego stały się też doktryny sentymentalistyczne, wysuwające na pierwszy plan aspekt uczuciowy

²⁷⁰ KEW, t. 1, s. 77.

²⁷¹ J. Woroniecki, *Moc i wartość spekulatywna cech tomizmu*, „Przegląd Teologiczny”, 8(1927), nr 1, s. 31; tenże, KT, s. 23–24; tenże, *Nawyk czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej*, „Ku Szczytom” (Wilno), 2(1939), nr 4–5, s. 320; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 84–85.

²⁷² Cyt. za R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 98; J. Woroniecki, *Zdolność wychowawcza szkoły publicznej i jej granice*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, 13(1924), z. 5–7, s. 66.

²⁷³ KEW, t. 1, s. 80.

²⁷⁴ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 108–110, 113.

w etyce. Czynnikiem stymulującym sentymentalizm był liberalizm i jego ideologia²⁷⁵. Odnosząc się do założeń sentymentalizmu stwierdza on, że chociaż uczucia odgrywają istotną rolę w życiu człowieka, nie należy przeceniać ich znaczenia. Kierowanie się tylko uczuciami, zamiast wolą i rozumem, nie prowadzi człowieka do obiektywnego dla niego dobra. Jego zdaniem sentymentalizm może być zatrzymany i opanowany przez postawienie woli na pierwszym planie życia moralnego i zrozumienie jej centralnej roli w wysiłku wychowawczym i samowychowawczym. W życiu religijnym, narodowym i społecznym winno się zrezygnować z sentymentalizmu na rzecz kształtowania woli, aby w „dziedzinie spraw Bożych i chciała, i umiała chcieć”²⁷⁶. Twierdzi, że do rozpowszechnienia sentymentalizmu przyczynili się nie tylko polscy poeci i pisarze, ale także filozofowie, pedagodzy i psycholodzy. Prąd ten wywarł piętno na umysły inteligencji polskiej, która miała sangwinistyczny temperament²⁷⁷ i uczestniczyła w życiu literackim i naukowym Europy. Woroniecki uważa, że sentymentalizm długo funkcjonował w kulturze i nauce katolickiej, nie występując przeciw katolickim dogmatom, dopiero na przełomie XIX i XX w. uczynił to wyrosły na nim modernizm, potępiony przez Piusa X²⁷⁸.

Woroniecki zwalcza też naturalizm²⁷⁹, którego zgubne skutki zauważa we współczesnych mu koncepcjach filozoficznych, pedagogicznych i psychologicznych. Poglądy naturalistyczne wypływają z materialistycznych koncepcji człowieka, negujących istnienie nieśmiertelnej duszy ludzkiej oraz Boga, dlatego uważa, że należy je odrzucić. Stosunkowo dużo miejsca poświęca naturalizmowi pedagogicznemu. Jest przekonany, że zburzenie harmonii łączącej filozofię z teologią, która egzystowała w świadomości społeczeństwa chrześcijańskiego od średniowiecza, spowodowało tragiczne skutki w pedagogice nowożytnej i najnowszej. Pedagogika nowożytna przeniosła punkt ciężkości swoich zainteresowań z całościowego wychowania

²⁷⁵ J. Woroniecki, *Program integralnej pedagogiki*, z. 1, s. 36–38.

²⁷⁶ PKK, s. 37–46.

²⁷⁷ Tamże, s. 59; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 132.

²⁷⁸ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 123.

²⁷⁹ Według Kazimierza Krajewskiego występował on w dwóch odmianach: empirystycznej (sensualistycznej) i metafizycznej, K. Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Lublin 2006, s. 146–147.

człowieka (wobec życia ziemskiego i wiecznego) na wychowanie dziecka. Naturalizm w pedagogice charakteryzuje zeświecczenie, odrzucenie roli czynników nadprzyrodzonych w wychowaniu²⁸⁰. Woroniecki pisze, że naturalizm „przecenia wychowanie przyrodzone, a nie docenia nadprzyrodzonego, lecz je odsuwa na drugi plan albo też zupełnie odrzuca”²⁸¹. Przecenianie roli wychowania przyrodzonego i propagowanie idei wyrzeczenia jednostki na rzecz dobra całej ludzkości jest według niego szkodliwym uprawianiem ideologii, które nie przynosi korzyści ani konkretnemu człowiekowi, ani społeczeństwu²⁸².

WOBEC ŻYCIA RELIGIJNEGO I SPOŁECZNEGO

Woroniecki krytycznie ocenia kwestionariusz dotyczący życia religijnego młodzieży w Polsce międzywojennej, opracowany przez Lucynę Dobrzyńską-Rybicą, mimo że wysoko ceni postawę katolicką autorki²⁸³. Wdaje się także w polemikę z podważającym rolę Kościoła w kształtowaniu cywilizacji europejskiej Marianem Zdziechowskim, autorem pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*:

[...] spośród myślicieli katolickich prof. Zdziechowski zajął się wyłącznie szeregiem tych, którzy w mniejszym czy większym stopniu ulegli wpływom subiektywizmu religijnego, nieraz znaleźli się oni przez to w sprzeczności z nauką Kościoła, aż wreszcie całokształt ich poglądów został pod nazwą modernizmu potępiony przez Piusa X jako niezgodny z wiarą katolicką. [...] od ogłoszenia encykliki *Pascendi* modernizm jest formalną herezją²⁸⁴.

²⁸⁰ J. Woroniecki, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 39(1947), t. 47, s. 3, 30; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 77.

²⁸¹ KEW, t. 1, s. 468.

²⁸² R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 78.

²⁸³ J. Kostkiewicz, *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918–1939*, Kraków 2013, s. 446.

²⁸⁴ J. Woroniecki, *Z powodu ostatniego dzieła prof. Zdziechowskiego*, Lwów 1916, s. 2–3; M. Turzyński, *Spór filozoficzny o Jacka Woronieckiego OP z profesorem Marianem Zdziechowskim o podstawowe zagadnienia myśli katolickiej*, „Universitas Gedanensis”, 18(2006), nr 1, s. 37–87.

Wszelkonostronnej krytyce poddaje również fideizm (sprzeczny z wiarą i moralnością katolicką), który *a priori* zakłada zbędność pierwiastków rozumowych w uzasadnianiu prawd wiary, moralności i religii chrześcijańskiej²⁸⁵. Woroniecki ubolewa, że fideizm rozpow szechnił się wśród inteligencji polskiej już w czasach wielkiej emigracji, a jego czołowym przedstawicielem był Adam Mickiewicz, i mimo potępienia przez kolejnych papieży był obecny wśród polskiej inteligencji do czasów współczesnych²⁸⁶. Fideizm, odrzucając możliwość rozumowego uzasadnienia prawd wiary, przyczynił się do obniżenia świadomości religijnej i spowodował, że wiele osób, które były pod jego wpływem, nie mogło obronić głoszonych przez nich prawd zasad moralnych²⁸⁷. Postawy fideistyczne niektórych katolików przyczyniały się do obniżenia świadomości religijnej społeczeństw i ich moralności²⁸⁸. Jako zwolennik realizmu tomistycznego, Woroniecki nie akceptuje tendencji fideistycznych na gruncie teologii i etyki chrześcijańskiej.

Woroniecki jest także przeciwnikiem egalitaryzmu – nurtu o materialistycznym podłożu – uważając, że społeczna równość wszystkich, ze względu na realnie występujące różnicowanie społeczne i zawodowe obywateli, jest niemożliwa do zrealizowania i sprzeczna z naturą. Twierdzi, że zasada egalitaryzmu w życiu społecznym rodzi różnego rodzaju patologie i deprawuje obywateli poprzez m.in. protekcyjność i łapówkarstwo. Równe świadczenia względem wszystkich członków społeczności państwowej są według niego niemożliwe²⁸⁹.

Dominikanin opowiada się przeciw etatyzmowi i socjalizmowi. Uważa, że nadmierna ingerencja państwa w życie gospodarcze obywateli i grup zawodowych niszczy inicjatywę społeczną i faworyzuje ludzi mało zdyscyplinowanych, a ponadto przyczynia się do zastoju gospodarczego i utrwalania niesprawiedliwości społecznej. Za fałszywą uznaje też liberalną koncepcję człowieka-egoisty, kierującego się w swoich działaniach ekonomicznych i społecznych motywem

²⁸⁵ J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej*, Lwów–Włocławek 1914, s. 11.

²⁸⁶ PKK, s. 32–34.

²⁸⁷ PKK, s. 52; KEW, t. 2, cz. 1, s. 148; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 154.

²⁸⁸ PKK, s. 29–36.

²⁸⁹ J. Woroniecki, *Postuszeństwo a przełożoństwo*, Warszawa 1938, s. 20; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 377.

zysku i przyjemności. Jest zdania, że liberalizm i anarchizm współczesny podważają sens istnienia silnego i dobrze zorganizowanego państwa, potrzebnego osobie ludzkiej do właściwego funkcjonowania i istnienia²⁹⁰. Doceniając wkład liberałów w słuszną krytykę etatyzmu, uważa, że ich koncepcje ekonomiczne są oparte na niewłaściwych przesłankach antropologicznych i społecznych²⁹¹.

W swoich pismach Woroniecki podejmuje też polemiki na temat patriotyzmu i nacjonalizmu. Uważa, że miłość ojczyzny i narodu jest obowiązkiem każdego człowieka. Jednak podaje w wątpliwość poglądy Józefa Ujejskiego i ks. Jana Rostworowskiego na temat nacjonalizmu, według których życie narodowe sprowadza się do czynników irracjonalnych, uczuciowych, przeciwstawiających się państwu²⁹². Jest przekonany, że podstawą więzi narodowej jest obyczaj jako sposób życia moralnego, a koniecznym warunkiem jego wykształcenia się w jednostce – istnienie narodu.

Zdaniem autora *Katolickości tomizmu* każdy człowiek ma obowiązek podejmowania pracy zawodowej, która – jako niezbędna – ze swojej natury doskonali go moralnie i intelektualnie oraz daje możliwość zaspokajania materialnych potrzeb własnych oraz rodziny. W związku z tym każdy wysiłek ludzki służący dobrym moralnie celom – zarówno fizyczny, jak i intelektualny – powinien być odpowiednio wynagradzany, a zarobki zróżnicowane, uwzględniające zarówno wysiłek włożony w wykonaną pracę, jak też potrzeby pracownika i będącej na jego utrzymaniu rodziny. Czerpiąc inspiracje swoich poglądów od Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów²⁹³, przeciwstawia się zarówno koncepcjom liberałów, jak i socjalistów.

Reasumując należy podkreślić, że Woroniecki nie unika dyskusji. W swoich dziełach częściej polemizuje z poglądami i stanowiskami intelektualnymi niż z konkretnymi osobami. W dyskusjach jest stanowczy, a nawet uszczypliwy. Zawsze staje po stronie myśli katolickiej w ujęciu tomistycznym. Częściej odnosi się do myślicieli zachodnich

²⁹⁰ J. Woroniecki, *Państwo i szkoła. Rozprawa w etatyzmem kulturalnym*, maszynopis, s. 3–4; KEW, t. 1, s. 96; tenże, *Ofiarność społeczna i warunki jej rozwoju*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego”, 1923, nr 2, s. 16; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 345–346.

²⁹¹ J. Woroniecki, *Państwo i szkoła...*, s. 43; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 418, 420.

²⁹² PKK, s. 41.

²⁹³ R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, s. 343–486.

z poprzednich epok: Wiliama Ockhama, Barucha Spinozy, Franciszka Suareza, Francisa Bacona, René Descartesa, Gottfrieda W. Leibniza, Jana Jakuba Rousseau, Immanuela Kanta, Jean-Marie Guyau'a, Fryderyka W. Nietzschego czy Luciena Lévy-Bruhla, niż do filozofów polskich.

ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE

Piśmiennictwo Woronieckiego powstałe w pierwszej połowie XX wieku zdumiewa filozoficzno-teologiczno-pedagogicznym uniwersalizmem i płynącą z niego aktualnością rozstrzygnięć. Zachwyca pięknym językiem, fascynuje aktualnością i nieprzemijalnością, bogactwem rozwiązań i realizmem²⁹⁴. Dzieła Woronieckiego mają nieocenioną wartość. Badacze twórczości mówią o konieczności ich wznawiania i popularyzowania, aby znalazły należne miejsce wśród prac innych wybitnych polskich filozofów, teologów i pedagogów. Szczególną popularnością cieszą się jego prace dotyczące problematyki filozoficznej, etyczno-pedagogicznej i teologicznej, ale także społeczno-politycznej. Wspomnieć także należy publikacje poświęcone jego osobie²⁹⁵. Myśl Woronieckiego jest propagowana nie tylko w skryptach z wykładów (np. Karola Wojtyły, Feliksa W. Bednarskiego), monografiach, artykułach i publikacjach pod redakcją, recenzjach, ale także przez liczne konferencje naukowe o zasięgu ogólnopolskim i międzynarodowym. Najbardziej znanym z kontynuatorów badań Woronieckiego był Bednarski²⁹⁶.

²⁹⁴ R. Polak, *O. Jacek Woroniecki – postać i dzieło*, w: J. Woroniecki, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Lublin 2008, s. 7.

²⁹⁵ *Sługa Boży ojciec Jacek Woroniecki uczy*, red. M.L. Niedziela, Warszawa 2005; I.Z. Błeszyńska, *O. Jacek Woroniecki. Dominikanin – Wychowawca – Patriotą 1878–1949*, Lublin 2006; *Próba biografii Jacka Woronieckiego OP i jego Wyznania*, red. M.L. Niedziela, Lublin 2011.

²⁹⁶ F.W. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956.

RECEPCJA MYŚLI WORONIECKIEGO W FILOZOFII

Swoje rozumienie filozofii Woroniecki osadza głęboko w tradycji scholastycznej, czerpiąc zwłaszcza z dorobku św. Tomasza z Akwinu, który twórczo rozwinął myśl Arystotelesa. Specyfika filozofii uprawianej przez autora *Katolickości tomizmu* oraz jego zainteresowanie zwłaszcza problematyką etyki i filozofii wychowania wyznacza zakres recepcji jego myśli.

Najszerzej myśl filozoficzną Woronieckiego zaadoptowało i rozpowszechniło środowisko tomistyczne filozoficznej szkoły lubelskiej, zaczynając od o. Mieczysława A. Krąpca, przez Henryka Kieresia²⁹⁷ i ks. Andrzeja Maryniarczyka, aż po Stanisława Gałkowskiego²⁹⁸, Zbigniewa Pańpucha²⁹⁹, Pawła Skrzydlewskiego³⁰⁰ i Imeldę Chłodną-Błach³⁰¹. Wybitnym badaczem myśli, twórczości i osoby Woronieckiego jest związany z tym środowiskiem Ryszard Polak³⁰². Badania myśli i twórczości dominikanina prowadzone są także w innych ośrodkach naukowych w Polsce. Czynią to m.in. Artur Andrzejuk³⁰³, Mieczysław Gogacz³⁰⁴, Krzysztof Kalka³⁰⁵, Wanda Kamińska³⁰⁶, Tomasz

²⁹⁷ H. Kiereś, *Osoba i społeczność*, Lublin 2013.

²⁹⁸ S. Gałkowski, *Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 37–43; tenże, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów 1998; tenże, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Kraków 2016.

²⁹⁹ Z. Pańpuch, *Sprawności jako sposoby doskonalenia natury ludzkiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 11(2016), fasc. 3, s. 67–83.

³⁰⁰ P. Skrzydlewski, *Ontyczne podstawy wychowania*, w: *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe*, t. 2: *Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski, Gdańsk 2017, s. 87–115; tenże, *Wychowanie rodzinne a wychowawcza postępa państwa*, w: tamże, s. 629–659.

³⁰¹ I. Chłodna-Błach, *Uniwersalizm tomizmu a uniwersalizm etyczny i pedagogiczny Jacka Woronieckiego OP*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 2(2007), s. 117–132.

³⁰² R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, oraz wcześniejsze jego publikacje.

³⁰³ A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 80–84, 232–233.

³⁰⁴ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993.

³⁰⁵ K. Kalka, *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Bydgoszcz 2000.

³⁰⁶ W. Kamińska, *Podstawy filozoficzno-teologiczne systemu wychowawczego o. Jacka Woronieckiego*, „Śląskie Studia Filozoficzne”, 1(1998), s. 259–271.

Krajski³⁰⁷, Remigiusz Król³⁰⁸ (jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół filozofii osoby w ujęciu Woronieckiego), Jacek Grzybowski³⁰⁹, Maria M. Boużyk³¹⁰ oraz Katarzyna Kalinowska³¹¹, która nie tylko pisała o różnych zagadnieniach podejmowanych przez o. Woronieckiego, ale także organizowała poświęcone mu konferencje naukowe. Powstały liczne hasła encyklopedyczne³¹². Większość konferencji naukowych poświęconych autorowi *Katolickiej Etyki Wychowawczej* lub nawiązujących do jego dorobku organizowanych jest przez Katolicki Uniwersytet Lubelski oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

RECEPCJA MYŚLI WORONIECKIEGO W PEDAGOGICE (NAUKACH SPOŁECZNYCH)

Pedagogika Woronieckiego, osadzona na realizmie bytowym i teoriopoznawczym, głosi konieczność integralnego oraz uniwersalnego

³⁰⁷ T. Krajski, *Jacek Woroniecki jako przedstawiciel filozofii społecznej i politycznej*, w: *Człowiek w zmieniającej się współczesnej kulturze*, red. K. Kalka, A. Musielewicz, Elbląg 2009, s. 103–111.

³⁰⁸ R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki: analiza ontologiczna i aksjologiczna*, Kraków 2005; tenże, *Osoba ludzka – ujęcie w świetle pedagogii Woronieckiego*, „Logos i Ethos”, 2005, nr 2, s. 66–81; tenże, *Pedagogia jako wyraz antropologii i filozofii moralnej według Woronieckiego*, „Przegląd Powszechny”, 124(2007), nr 6, s. 46–55; tenże, *Koncepcja osoby według Jacka Woronieckiego*, „Lumen Poloniae: Studia z Filozofii Polskiej”, 2010, nr 1, s. 103–116; tenże, *Społeczna natura człowieka i jej cel według Jacka Woronieckiego*, „Lumen Poloniae: Studia z Filozofii Polskiej”, 2011, nr 1, s. 103–111.

³⁰⁹ J. Grzybowski, *O. Jacek Woroniecki OP – prekursor myśli tomistycznej w Polsce*, „Studia Płockie”, 35(2007), s. 151–158; tenże, *Filozoficzne skutki kontrkultury: profetyczne diagnozy o. Jacka Woronieckiego OP*, „Universitas Gedanensis”, 40(2010), R. 22, s. 17–35.

³¹⁰ M.M. Boużyk, *Język – wyraz ducha czy materii? Refleksja w oparciu o teksty Jacka Woronieckiego i Mieczysława A. Krąpca*, w: *Spotkanie z kulturą duchową: studia interdyscyplinarne*, red. A. Jachimowicz, T. Żurawlew, Warszawa 2016, s. 97–127.

³¹¹ K. Kalinowska, *Liberalizm w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, „Lithuania”, 2006, nr 1, s. 185–188.

³¹² R. Polak, *Woroniecki Jacek Adam*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2011, s. 838–841; M. Malinowski, A. Krajska, A. Andrzejuk, *Jacek Woroniecki (1878–1949)*, w: *Tomizm polski 1919–1954. Słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 121–135.

wychowania i wykształcenia człowieka³¹³. W trosce o wychowanie społeczeństwa Woroniecki stara się ukazywać aktualność klasycznego podejścia do wychowania, opracowuje i promuje wychowanie oparte na katolickich wartościach, odpowiadających klasycznej wizji człowieka i jego społecznej naturze. Wzorem wychowania jest dla niego ideał doskonałości chrześcijańskiej. Uwieńczeniem jego pracy teoretyczno-pedagogicznej jest koncepcja pedagogiki integralnej prezentującej w sposób syntetyczny chrześcijański model kształcenia i wychowania³¹⁴.

Choć współczesne problemy pedagogiczne opisywane są w inny sposób niż miało to miejsce w pierwszej połowie XX wieku, to są one podobne do tych, z którymi konfrontował się Woroniecki. Jednym z głównych błędów wychowawczych jest intelektualizm moralny, występujący obecnie jako metoda „wychowania bez porażek”, w której minimalizuje się autorytet wychowawcy. Aktualność zachowują poglądy autora *Katolickiej Etyki Wychowawczej* na temat zdolności wychowawczej szkoły publicznej i jej granic. Reagując na problemy swoich czasów i walcząc o katolicki ideał wychowawczy, Woroniecki promuje chrześcijańskie ideały oraz wzorce osobowe, które są pomostem oddziaływań pedagogicznych we współczesnym wychowaniu i edukacji.

Myśl Woronieckiego w pedagogice jest ciągle aktualna i rozpatrywana przez wielu współczesnych badaczy, m.in. przez: Marię M. Boużyk³¹⁵, Bogdana Czupryna³¹⁶, Jarosława Horowskiego³¹⁷, Jadwigę

³¹³ M. Krasnodębski, *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego jako egzemplifikacja etyki tomizmu tradycyjnego*, „Studia Ełckie”, 11(2009), s. 29–58.

³¹⁴ W. Kamińska, *O poszukiwaniu idei „paedagogiae perennis”*, s. 138.

³¹⁵ M.M. Boużyk, *Myśl pedagogiczna Jacka (Adama) Woronieckiego w wybranych publikacjach z okresu 1903–1918*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, 1(2015), nr 1, s. 221–240; też, *Jacek Woroniecki o modlitwie jako czynniku doskonalącym naturę ludzką*, „Rocznik Tomistyczny”, 5(2016), s. 357–373.

³¹⁶ B. Czupryn, *Antropologiczne podstawy teorii wychowania według Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 23–29.

³¹⁷ J. Horowski, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu; tenże, Wstyd a rozwój moralny: o antropologicznych fundamentach neotomistycznej teorii wychowania moralnego*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, 2(2016), nr 2, s. 231–244.

L. Jabłońska³¹⁸, Katarzynę Kalinowską³¹⁹, Grażynę Karolewicz³²⁰, Beatę Karpińską³²¹, Barbarę Kiereś³²², Janinę Kostkiewicz³²³, Mikołaja Krasnodębskiego³²⁴, Remigiusza Króla³²⁵, Longina Marchlewicza³²⁶, Katarzynę Olbrycht³²⁷, Ryszarda Polaka³²⁸, Kacpra Radzkiego³²⁹, Marka Rembierza³³⁰, Arkadiusza Robaczewskiego³³¹, Alineę

³¹⁸ J.L. Jabłońska, *Autorytet wychowawcy w koncepcjach pedagogicznych Heleny Radlińskiej i o. Jacka Woronieckiego OP*, „Kultura i Edukacja”, 1996, nr 4, s. 93–104.

³¹⁹ K. Kalinowska, „Nie grzebać w przeszłości, ale z całym zapalem patrzeć w przyszłość” – na 50. rocznicę śmierci o. Jacka Woronieckiego, „Paedagogia Christiana”, 4(1999), s. 177–187.

³²⁰ G. Karolewicz, *Ojciec Jacek Woroniecki (1878–1949) jako wychowawca inteligencji katolickiej*, w: *Ideaty wychowania i wzory osobowe narodu polskiego w XIX i XX wieku*, red. E.J. Kryńska, t. 2, Białystok 2006, s. 149–158.

³²¹ B. Karpińska, *Aktualności „Katolickiej etyki wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, „Pedagogika Społeczna”, 3(2002), s. 126–132.

³²² B. Kiereś, *Człowiek i wychowanie: od osoby do osobowości*, Lublin 2017.

³²³ J. Kostkiewicz, *Potencjalność podmiotu wychowania w ujęciu antropologii katolickiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Pedagogika”, 25(2009), s. 11–27.

³²⁴ M. Krasnodębski, *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego jako egzemplifikacja etyki tomizmu tradycyjnego*, „Studia Ełckie”, 11(2009), s. 29–58.

³²⁵ R. Król, *Klasyczny ideał wychowania w kręgu wartości tradycyjnych*, Warszawa–Łódź 2015.

³²⁶ L. Marchlewicz, *Koncepcja pedagogiki w pismach o. Jacka Woronieckiego (1878–1949)*, „Życie i Myśl”, 1999, nr 4, s. 91–94.

³²⁷ K. Olbrycht, *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Toruń 2007.

³²⁸ R. Polak, *Jacka Woronieckiego głos w sprawie programów szkolnych, cech osobowych nauczyciela oraz zadań wychowawczych szkoły w okresie II Rzeczypospolitej*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 45–62; tenże, *Jacka Woronieckiego pedagogia cnót*, „Cywilizacja”, 10(2004), s. 137–147.

³²⁹ K. Radzki, *Prowadzić w życie: antropologiczne podstawy wychowania u Jacka Woronieckiego*, Wrocław 2011.

³³⁰ M. Rembierz, „Sensus catholicus”: uniwersalizm, obiektywizm, realizm. *Myśl filozoficzno-teologiczna i działalność pedagogiczno-duszpasterska Jacka Woronieckiego OP w rozprawach i wspomnieniach Stefana Swieżawskiego*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, s. 207–233.

³³¹ A. Robaczewski, *Doskonałość człowieka celem wychowania*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 31–35.

Rynio i Małgorzatę Tomczyk³³², Ryszarda Skrzyniarza³³³, Krzysztofa Ślezińskiego³³⁴, ks. Edwarda Walewandra³³⁵, s. Gabrielę Wistubę³³⁶. W publikacjach odwołują się oni do myśli i idei zawartych w twórczości Woronieckiego. Szczególną uwagę skupiają na zagadnieniach związanych z wychowaniem, wychowawcą i jego autorytetem, antropologicznymi podstawami wychowania, aktualnością katolickiej etyki wychowawczej, formowaniem osoby ludzkiej, a także wykorzystują treści edukacyjne, wychowawcze i personalistyczne zawarte w różnych pismach Woronieckiego. Powstają prace magisterskie i doktorskie, szczególnie na katolickich uczelniach (np. Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II³³⁷, Akademii Ignatianum, Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

RECEPCJA MYŚLI WORONIECKIEGO W TEOLOGII

Woroniecki był nie tylko filozofem i etykiem, ale też znawcą katolickiej myśli społecznej, historii Kościoła, hagiografem, teoretykiem ascetyki i życia mistycznego, znawcą zagadnień liturgicznych i nauki o Bożym miłosierdziu, mariologiem oraz organizatorem życia duchowego. Jego zainteresowania badawcze koncentrowały się na

³³² A. Rynio, M. Tomczyk, *Sprawności moralne jako elementy konstytutywne w formowaniu moralnego charakteru człowieka w twórczości o. Jacka Woronieckiego*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu – wyzwania i rzeczywistość*, red. I. Jazukiewicz, E. Kwiatkowska, Szczecin 2012, s. 13–47.

³³³ R. Skrzyniarz, *Modlitwa i jej rozumienie w życiu studentów. Uwagi pedagogiczne*, „Biografistyka Pedagogiczna”, 2(2017), nr 1, s. 295–320.

³³⁴ K. Śleziński, *Założenia realizmu ontologicznego i aksjologicznego w koncepcji wychowania Jacka Woronieckiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, 2(2016), nr 2, s. 175–187.

³³⁵ E. Walewander, *Pedagogia katolicka w diecezji lubelskiej 1918–1930*, Lublin 2007.

³³⁶ G. Wistuba, *Ojca Jacka Woronieckiego pedagogia perennis*, „Cywilizacja”, 7(2003), s. 235–246.

³³⁷ Np. prace doktorskie: G. Sernikova, *Praktyka cnót jako droga spełniania się życia osobowego człowiek w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, Lublin 2005 (filozofia, Archiwum KUL); M. Tomczyk, *Ideale i wzory osobowe w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, Lublin 2011 (pedagogika, Archiwum KUL), powstało też wiele prac magisterskich i licencjackich (pedagogika, filozofia i teologia KUL).

zagadnieniach związanych z teologią dogmatyczną (chrystologia, eklezjologia, pneumatologia, charytologia, sakramentologia, mariologia), fundamentalną (objawienie, Kościół, religia) i moralną (cnoty, sakramenty, etyka życia społecznego), teologią pastoralną, liturgiką, historią Kościoła i katolicką nauką społeczną. To bardzo szerokie spektrum zainteresowań teologicznych znalazło oddźwięk w jego twórczości pisarskiej – tej opublikowanej i pozostawionej w rękopisach.

W dziedzinie szeroko pojętej dyscypliny teologicznej współcześni badacze zajmują się: religijnością, teologią moralną, soteriologią, duszpasterstwem, formacją chrześcijańską, cnotami moralnymi, miłosierdziem Bożym, Biblią, duchowością czy osobą ludzką. Do twórczości teologicznej Woronieckiego nawiązuje wielu badaczy, między innymi: Janusz Hochleitner³³⁸, Michał J. Kempys³³⁹, Romuald Kostecki³⁴⁰, s. Gabriela Wistuba³⁴¹, Natalia Lietz³⁴², ks. Jerzy Misiurek³⁴³ i Jacek Grzybowski³⁴⁴.

³³⁸ J. Hochleitner, *Religijność w ujęciu Jacka Woronieckiego*, „Zeszyty Naukowe WSZiP im. Bogdana Jańskiego”, 8(2001), s. 223–242.

³³⁹ M.J. Kempys, *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Kraków 2005; tenże, *Zagadnienie rozwoju osoby ludzkiej w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, „Polonia Sacra”, 10(2006), nr 18, s. 229–242; tenże, *Charakterystyka gniewu na podstawie pism o. Jacka Woronieckiego*, „Polonia Sacra”, 11(2007), nr 20, s. 241–256.

³⁴⁰ R. Kostecki, *Tajemnice serca*, Kraków 1981.

³⁴¹ G. Wistuba, *Chrześcijańskie zobowiązanie przemieniania świata: zadania wynikające z funkcji pasterskiej pośrednictwa zbawczego w ujęciu o. Jacka Woronieckiego OP*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 10(2009), s. 47–55; też, *Obowiązek poznawania i przekazywania prawdy objawionej w ujęciu o. Jacka Woronieckiego OP*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, 6(2010), s. 125–160; też, *Prowadzić ku Zbawcy: duszpasterstwo w nauczaniu i postudze o. Jacka Woronieckiego OP*, Sandomierz 2011.

³⁴² N. Lietz, *Formacja chrześcijańska w ujęciu Jacka Woronieckiego*, „Studia Bo-bolanum”, 3(2006), s. 151–170.

³⁴³ J. Misiurek, *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w świetle wypowiedzi Sługi Bożego Jacka Woronieckiego*, „Studia Włocławskie”, 18(2016), s. 103–119.

³⁴⁴ J. Grzybowski, *Źródła współczesnych przemian kulturowych: społeczno-religijne intuicje Jacka Woronieckiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 23(2010), cz. 2, s. 295–308.

RECEPCJA MYŚLI WORONIECKIEGO W HISTORII I KULTURZE

Woroniecki interesował się historią Polski, a po drugiej wojnie światowej był zwolennikiem asymilacji Ziemi Odzyskanych. Prezentując postać bł. Czesława, ukazywał nowy wzór doskonałości chrześcijańskiej. Ponadto przyświecał mu także – adekwatnie do sytuacji społeczno-politycznej – cel patriotyczny. Czesław bowiem, podobnie jak św. Jacek, wywodził się ze Śląska. Był apostołem Wrocławia, pozostawił tam wiele polskich akcentów. Odwołując się do nich, Woroniecki dowodził polskości tego miasta, sprzeciwiając się m.in. niemieckim roszczeniom terytorialnym³⁴⁵. Jako filozof zajmował się także kwestią narodu i państwa, akcentując rolę życia moralnego³⁴⁶. Kilka jego publikacji mogłoby stać się kanwą badań historycznych dotyczących dwudziestolecia międzywojennego i okresu po drugiej wojnie światowej³⁴⁷.

Wydaje się, że kwestie historyczne zawarte w dorobku naukowym Woronieckiego mają znikomą recepcję w środowisku historyków. Największym zainteresowaniem cieszą się zagadnienia dotyczące państwa i narodu³⁴⁸, a także związane z genealogią jego rodziny³⁴⁹.

Woroniecki doskonale znał literaturę piękną zarówno polską, jak i obcą, i wielokrotnie wypowiadał się na tematy literackie. Uchodzi za znawcę języka polskiego³⁵⁰. Daje wyraz zatroskaniu o rozwój nauki

³⁴⁵ R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość*, s. 235; J. Woroniecki, *Błogosławiony Czesław dominikanin (1175 [?]-1242)*, Opole 1947.

³⁴⁶ ONiP.

³⁴⁷ Np.: tamże; J. Woroniecki, *Konkordat czy rozdział*, „Rok Polski”, 3(1918), nr 6, s. 352–363; tenże, *Kościół i państwo. Zagadnienie układu ich stosunków*, „Wiadomości Duszpasterskie”, 2(1946), nr 5, s. 3–7; nr 6, s. 3–6; nr 7, s. 3–7; nr 8, s. 3–6; tenże, *Dowody polskości na Ziemiach Odzyskanych*, „Róża Duchowna”, 52(1950), z. 7, s. 192–195.

³⁴⁸ U. Schrade, *Problem Narodu i Ojczyzny w ujęciu J. Woronieckiego i I.M. Bocheńskiego*, „Arcana: Kultura, Historia, Polityka”, 3(2000), s. 60–78; K. Kalinowska, *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Lublin 2005; J. Grzybowski, *Czy idee nacjonalistyczne zakwestionują społeczeństwo liberalno-demokratyczne? : rozważania o przyszłości narodu w świecie diaspory i bezdomności*, „Civitas: Studia z Filozofii Polityki”, 14(2012), s. 137–163.

³⁴⁹ T. Lenczewski, *Rodzinne tajemnice o. Jacka Woronieckiego: korzenie dominikanina*, „Do Rzeczy: Tygodnik Lisickiego”, 33(2016), s. 64–66.

³⁵⁰ R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 239; A. Ułowicz, *O. Jacek Woroniecki*, „Przegląd Powszechny”, 66(1949), s. 131.

i kultury polskiej oraz obrony czystości mowy ojczystej przed zniekształceniem i zanieczyszczaniem jej rozmaitymi makaronizmami. Podkreśla wartość mowy i języka ojczystego w pedagogii³⁵¹. Udziela wskazówek i wygłasza opinie na temat mowy ojczystej oraz nauczania języka polskiego. Podobnie jak w historii, w naukach dotyczących zagadnień literackich recepcja jego myśli jest znikoma lub występuje przy okazji omawiania innych zagadnień³⁵².

Zagadnienia związane z kulturą również były źródłem przemyśleń i refleksji Woronieckiego³⁵³. Ta problematyka jest poruszana przy okazji innych publikacji z filozofii i pedagogiki³⁵⁴.

Woroniecki uważa, że dużą rolę w wychowaniu człowieka pełnią organizacje młodzieżowe, zwłaszcza harcerstwo, gdyż uczą gorliwości w wypełnianiu obowiązków względem innych ludzi. Jednak trudno dopatrzeć się publikacji nawiązujących do tej problematyki.

Ważną rolę w propagowaniu publikacji Woronieckiego odgrywa Fundacja Servire Veritati Instytutu Edukacji Narodowej, która wznawia dzieła dominikanina, gdyż wiele książek wydanych przed drugą wojną światową czy też już po niej jest niedostępnych. W okresie PRL publikacje i myśl Woronieckiego były celowo „zapominane”, ponieważ odwoływał się on do personalizmu i myśli św. Tomasza, a to było niewygodne w utrwalaniu krytykowanych przez niego idei.

RECEPCJA MYŚLI WORONIECKIEGO ZA GRANICĄ

Woroniecki pisał książki i artykuły w językach obcych (po łacinie i francusku), ponieważ zależało mu, aby jego myśl była dyskutowana

³⁵¹ R. Polak, *Jacka Woronieckiego głos w sprawie programów szkolnych, cech osobowych nauczyciela oraz zadań wychowawczych szkoły w okresie II Rzeczypospolitej*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 48.

³⁵² Ł. Stefaniak, *Język ojczysty w mediach i jego oddziaływanie na kulturę narodową: z perspektywy nauczania o Jacku Woronieckiego*, w: *Medialne reprezentacje kultury. Literatura, teatr, sztuka, religia*, t. 1, red. A. Sugier-Szerega, Lublin 2015, s. 251–258; R. Król, *Woronieckiego spojrzenie na Dostojewskiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1(2007), s. 119–128.

³⁵³ PKK; także wychowanie i umiejętność oraz kultura w rządzeniu i kierowaniu innymi: tenże, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*.

³⁵⁴ Np. J. Horowski, *O dojrzewaniu do moralności cnoty w kontekście kultury (post)modernistycznej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Pedagogika”, 27(2011), s. 83–101.

na szerszym, ogólnoeuropejskim forum, przez szeroki krąg odbiorców reprezentujących XX-wieczny świat nauki i kultury. Można zatem stwierdzić, że sam świadomie propagował swoje poglądy poza granicami Polski. Dokonywał też tłumaczeń dzieł ze wspomnianych języków i greki na język polski.

Aczkolwiek myśl teologiczna, filozoficzna i pedagogiczna Woronieckiego nie jest całkowicie obca czytelnikom angielsko-, włosko- czy francuskojęzycznym, to poza Polską nie doczekała się szerszego opracowania³⁵⁵. Wciąż czeka na prawdziwe odkrycie, wnikliwe badania, zwłaszcza w kontekście współczesnych mu zachodnich myślicieli, oraz popularyzację.

³⁵⁵ W.F. Bednarski, *P. Adamo Giacinto Woroniecki, O.P. pioniere della rinascita del tomismo in Polonia*, „Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale”, 3(1981), s. 400–405; E. Tończak, *I presupposti antropologici dell’etica delle virtù nel pensiero di J. Woroniecki*, „Studia Bobolanum”, 4(2005), s. 67–85; tenże, *Le virtù nell’educazione morale: secondo il pensiero di J. Woroniecki*, tamże, s. 125–142; R. Król, *The subject’s functional unity – the synergy of human powers*, „Reports on Philosophy”, 21(2003), s. 21–32.

SŁOWNIK TERMINÓW*

Cel – *ostateczny rezultat przebiegu każdego zjawiska przyrodzonego, ku któremu cały proces od początku zmierza; rezultat nadający kierunek danemu procesowi, nim jeszcze został urzeczywistniony. Od strony subiektywnej szczęście jest ostatecznym celem człowieka. Od strony obiektywnej jest nim dobro nieskończone.*

Celowość – charakter procesów zachodzących w świecie natury i w życiu ludzkim. Jest główną cechą postępowania ludzkiego. *Celowość rządzi każdą działalnością oraz rozwojem i istotą podległą rozwojowi, nie można poznać natury żadnej rzeczy, nie poznając jej celu. Człowiek jest jedyną istotą na świecie, zdolną poznać cel, do którego dąży i świadomie kierować się do niego swoimi czynami. Zdolność do refleksji nad własnymi czynami i wypływająca z niej świadomość jej wewnętrznej celowości jest najwybitniejszą cechą charakterystyczną działalności ludzkiej; na niej opiera się odpowiedzialność, jaką ponosimy za nasze postępowanie moralne.*

Cnota (sprawność) – wzmocnienie zdolności świadomego spełnienia jakiejś czynności, wykonywania jej w sposób lepszy, szybszy, bez wahań bądź namysłu, nie wykluczając zastanowienia i udziału wyższych funkcji psychicznych (rozumu i woli). *Od nawyku różni się tym, że nie jest czynnością zautomatyzowaną lub zmechanizowaną. Przyśpiesza i ułatwia nasze postępowanie i niejako oszczędza energii życiowej. Jest jakby skondensowanym albo skapitalizowanym doświadczeniem, które daje możliwość, bez wahań i długich poszukiwań, szybko dojść do powzięcia tego*

* Kursywą oznaczono cytaty z różnych dzieł Jacaka Woronieckiego.

postanowienia, które w danym położeniu najlepiej odpowiada i celowi, i warunkom, w jakich ma być osiągnięte. Obejmuje ona bardzo szeroki zakres zjawisk. Sprawnością jest z jednej strony każda dobrze posiadana umiejętność czy to teoretyczna – a więc wiedza, czyli nauka – czy to praktyczna, jak sztuka, rzemiosło, a nawet roztropność – ta umiejętność pokierowania życiem; z drugiej strony należą też do jej zakresu i cnoty moralne, niemniej jak i wady. Cnoty wzmagają nasze uzdolnienie do czynów zgodnych z prawem moralnym i naczelnym celem człowieka. Wady skłaniają do czynów odchylających się od prawa moralnego i celu naczelnego, ale dostosowanych do jakiegoś celu poszczególnego. Sprawność nie krępuje w nas wolności, ale raczej ją utrwała w kierunku raz dokonanego przez nas wyboru. Daje skłonność do pewnych czynów, do pewnego jednolitego postępowania, bynajmniej jednak nie narzuca konieczności i nie wyklucza możliwości czynów przeciwnych. Cechą sprawności jest umiar – elastyczność, która sprawia, że człowiek umie wymierzyć swój czyn i przystosować go do okoliczności, do warunków, wśród których ma działać. Sprawność utrwała w potencjalności władz duszy wolę dobra i przez to nadaje samej jaźni duchowej większą wartość.

Etyka – dziedzina filozofii zajmująca się życiem moralnym człowieka. Ma charakter teoretyczno-praktyczny. Przedmiotem etyki są akty ludzkie (czyny), a więc świadome i dobrowolne działanie człowieka, odczytane w świetle jego *podstawowych obowiązków i uprawnień prowadzących go do pełni rozwoju duchowego i do urzeczywistnienia właściwego mu celu*. Etyka zajmuje się poznaniem i wyjaśnieniem ogólnie przyjętych zasad życia moralnego w kontekście prawdy o rzeczywistości i prawdy o człowieku.

Fideizm – przekonanie, że w tajemnicach wiary są rzeczy sprzeczne z rozumem i jego logiką, i że trzeba wyrzec się rozumu, aby zrobić miejsce dla wiary. Fideizm separuje wiarę od porządku racjonalnego poznania. Jako świadome odrzucenie możliwości rozumowego uzasadnienia prawd wiary, stanowi zagrożenie dla życia religijnego człowieka i społeczeństwa.

Indywidualizm – wyrosły na gruncie naturalizmu pogląd przeciwstawiający człowieka jako jednostkę rozumną (indywiduum) społeczności. Jego *źródłem jest rozdźwięk wprowadzony do natury ludzkiej przez grzech pierworodny; z niego wypływa to sprowadzenie wszystkiego*

do siebie i niechęć podporządkowania się komukolwiek. W nauce przejawia się w partykularyzmie, przekreślającym społeczny charakter nabywania ludzkiej wiedzy. W życiu religijnym polega na wysunięciu na pierwszy plan indywidualistycznych form życia duchowego i na coraz większym zaniedbaniu form społecznych.

Język – *pierwszy i główny instrument wiedzy. Jest ważnym narzędziem pomocniczym samego procesu myślenia. Język jest podstawowym tworzywem kultury narodowej. Bez własnego języka żaden naród nie jest w stanie stworzyć własnej kultury naukowej, ponieważ rozwój myśli naukowej w danym środowisku jest uzależniony od stopnia doskonałości we władaniu mową ojczystą. Nauka języka ojczystego w sposób samorzutny wpływa na rozwój władz psychicznych człowieka.*

Kapłaństwo – *zachodzący w człowieku proces wewnętrzny zwany powołaniem. Cała idea kapłaństwa Chrystusowego streszcza się w słowie „pośrednictwo”. Kapłan jest, jak mówi św. Paweł, „postawiony dla ludzi w rzeczach, które należą do Boga”, odbywa on niejako posłowanie od Boga do ludzi i od ludzi do Boga. W działalności kapłańskiej odróżniać można jakby dwie strony: jedna, kiedy zwrócony do Boga, przedstawia Mu sprawy ludzkie i za nie zanoszi ofiary i błagania, druga kiedy zwrócony do ludzi, wprowadza na nich łaski z nieba i poucza o prawdach i przykazaniach Bożych.*

Kolektywizm (totalizm) – *żąda, aby jednostka uważała społeczność naczelne, państwo lub naród, za swój cel ostateczny i aby dla nich wyrzekła się swojego celu osobistego, do którego została przeznaczoną. Może być etatystyczny lub nacjonalistyczny.*

Konserwatyzm – *zawarty jest w obyczajach. Nadaje społeczeństwu wewnętrzną spójność i poczucie bezpieczeństwa, które są konieczne do rozwoju osobowego człowieka. Konserwatyzmem rządzi prawo umiaru. Powinien posiadać charakter demokratyczny i społeczny. W ujęciu politycznym jest dążeniem do zachowania tego, co w życiu społecznym uważane jest za najważniejsze i najcenniejsze w dorobku duchowym minionych wieków jako dobro stałe i niezmienne.*

Łaska – *wewnętrzna pomoc boża, wzmagająca siły władz duchowych człowieka. Jest ona darem zupełnie darmo danym człowiekowi. Łaski nie*

są udzielane każdemu człowiekowi w jednakowy sposób, przejawiając się w różnej formie i zakresie. *Z miłosierdzia swego nieskończonego Bóg nam daje tę pomoc nadprzyrodzoną, ale jej miarę, czas, sposób i nawet siłę wewnętrzną on sam określa.* Łaski dzielą się na: przemijające (aktualne lub uczynkowe), habitualne (uświęcające) i nadzwyczajne. Łaska stanowi istotny czynnik w rozwoju życia moralnego i duchowego człowieka.

Małżeństwo – naturalny związek kobiety i mężczyzny, powstały na skutek umowy stron o *charakterze stałym, co zawdzięcza swej naturze umowy.* Zawierający małżeństwo *umawiają się, że będą razem żyć, zapewniając sobie wzajemną pomoc i zaspokajanie pożądlivości, a swemu potomstwu zagwarantują godne warunki utrzymujące je przy życiu; doprowadzą je do pełni rozwoju fizycznego, umysłowego i moralnego.* Umowa między małżonkami ma charakter prywatny oraz publiczny. *Interesuje nie tylko małżonków, ale i społeczeństwo, któremu ma zapewnić jego naturalny przyrost – trwałość.* W aspekcie religijnym małżeństwo uznawane jest za sakrament, co oznacza, że *małżeństwo chrześcijańskie ma znaczenie czegoś świętego, co nie tylko jest znakiem szczególnej łaski Bożej, ale tę łaskę sprawia.*

Męstwo – cnota kardynalna służąca opanowaniu przez wolę uczuć popędliwych. *Cechuje ją niecofanie się i wytrzymanie na stanowisku wobec grożącego zła oraz atakowanie tego zła.* Męstwo daje *sprawność należytego zachowywania się wobec niebezpieczeństw.* Za szczyt męstwa uznaje się męczeństwo, *przez co rozumiemy przyjęcie gwałtownej śmierci w obronie jakiegoś ideału prawdy i dobra.*

Miłość – jest to upodobanie woli w bycie odczytanym jako dobro. Formalnym przedmiotem miłości jest dobro, *do którego miłujący się skłania.* Obejmuje *wszystkie zjawiska życia afektywnego człowieka, przyjmujące formę: upodobania (amor complacentiae), pożądania (amor concupiscentiae), życzliwości (amor benevolentiae) i przyjaźni (amor amicitiae).* Przyjaźń jest najwyższą formą miłości, w której *wzajemna życzliwość doprowadza do najgłębszego zjednoczenia duchowego.* Obok miłości naturalnej (*amor*) można wyróżnić miłość z wyboru (*diligere*). *Amicitiae oznacza wzajemną miłość, która nabrała cech stałości, zaś caritas, którą można zarówno oznaczać akt, jak i cnotę miłości, dodaje do niej cechę czegoś wyższego, doskonalszego, skierowanego do przed-*

miotu, który się wysoko ceni. Na dzień każdej miłości leży zawsze zjednoczenie w czymś wspólnym, a jedność ta jest z jednego punktu widzenia przyczyną miłości, z drugiego – jej istotą, z trzeciego zaś – jej najważniejszym następstwem, czyli skutkiem. Miłość chrześcijańska nie wymaga zapewnienia o miłości uczuciowej, której się nie czuje, a tylko o miłości duchowej, której w duszy chrześcijańskiej nigdy nie powinno brakować.

Mistyka – jest wyższym stopniem nadprzyrodzonej doskonałości, kiedy dusza przeszedłszy główne fazy oczyszczenia, staje się niejako przejrysta dla światła Bożego i powolna natchnieniom Trójcy Świętej, która w niej mieszka.

Modlitwa – jest aktem miłości, w niej miłość Boga przejawia się najistotniej, wszystkie bowiem władze duszy ludzkiej przez modlitwę świadomie i aktualnie zwracają się do Boga i z Nim się łączą. Człowiek podczas modlitwy zwraca się do Boga i wyraża Mu to wszystko, co Mu jest winien: cześć i chwałę, dziękczynienie, przeproszenie, prośby itd.

Moralność – ludzkie postępowanie, a więc świadome i dobrowolne działanie podlegające ocenie z perspektywy norm moralnych, których źródłem jest zasada prawa naturalnego: *czyn dobro, zła unikaj!* Działanie moralne jest podstawową formą aktualizacji i doskonalenia człowieka, zmierzającą do urzeczywistnienia wpisanego w ludzką naturę celu ostatecznego. Moralność stanowi ostateczny cel natury ludzkiej. Istnieją dwa rodzaje moralności: *przyrodzona* i *nadprzyrodzona*.

Naród – posiada własną jedność, którą są wspólne obyczaje i nierzadko więzy pokrewieństwa, język a także religia. Powstaje przez jedność moralności i zwyczajów, które nadają jednolity sposób działania. Naród używa obyczajów jako narzędzi służących jego celowi. Celem narodu jest wspólne dobro całej społeczności: *żyć dobrze i cnotliwie* oraz wychować obywateli do *doskonalszego życia*. Naród sprawuje nad rodakami pieczę powszechną, nakładając na nich wspólne kierunki i działania, oraz szczególową, piętnując wykroczenia przeciwko dobrym obyczajom oraz dobru wspólnemu. Naród opiera się na podmiotowym niezeterminowaniu indywidualnej natury człowieka, ze względu na sposób, w jaki działa.

Nawyk – autonomiczne działanie człowieka zachodzące *bez* każdorazowego udziału naszej świadomości, a więc i niezależnie od naszej

woli. Jest działaniem *zmechanizowanym*, będącym wynikiem *dłuższego powtarzania tej samej czynności*.

Obyczaj – *normy wspólne nieokreślone żadnym prawem ani żadną ustawą. Za pomocą obyczajów społeczeństwo samorzutnie nadaje sobie pewną jednolitość i spójność wewnętrzną i dalej ją konserwuje*. Nie można określić czasu powstania oraz funkcjonowania obyczaju w społeczeństwie. Jest *prawem pozytywnym*, które nie posiada cech niezmienności i konieczności. Ma *charakter prawa moralnego*. Jest nakazem lub zakazem rozumu praktycznego, który za cel uznaje wspólny dobrobyt społeczeństwa. Obyczaj powinien służyć człowiekowi jako drogowskaz w jego codziennym życiu, ukazując mu, które uczynki odpowiadają jego rozumnej naturze oraz planom Bożym. Obyczaj jest jednym z najważniejszych czynników życia narodowego, w którym przejawiają się różnice pomiędzy poszczególnymi narodami.

Osoba – *samoistny osobnik o rozumnej naturze, a więc zdolny poznać siebie samego, rządzić sobą, odpowiadać za siebie (rationalis naturae individua substantia)*. Osoba ludzka jest *osobnikiem nie tylko tak samo jednym i niepodzielnym w sobie oraz odrębnym od innych, jak i wszelkie osobniki innych gatunków świata, ale ponadto świadomym tak owej jedności oraz samoistności, jak i odrębności*. Osobę ludzką od innych indywiduów odróżnia rozumna natura. Rozumna natura wyraża się w poznaniu umysłowym, wolności i moralności.

Osobistość – doskonałość, ku której powinien ostatecznie zmierzać rozwój osobowości człowieka, z uwagi na jego osobowy status i rozumną naturę. Osobistość wskazuje, jak *człowiek winien się zachowywać jako taki oraz postępować z poczuciem odpowiedzialności za siebie*.

Osobowość – potencjalno-dynamiczny aspekt życia osoby ludzkiej, będący rezultatem określonego sposobu pokierowania przez człowieka aktualizacją swojego życia osobowego. Osobowość podlega zmianom dokonującym się w wyniku ludzkich decyzji.

Państwo – jest *zbiorowością (społecznością obywatelską)*, którą rządzi władza państwowa poprzez prawa. Posiada terytorium podane *wyłącznie tej władzy*. Państwu przysługuje prawo używania siły wobec swoich obywateli, ale jedynie w *granicach naturalnego prawa*

boskiego. Kieruje ono społecznością, sprawując powszechną pieczę, mocą prawa ustanawiając jednakowe sposoby postępowania, z czego wynika jedność w postępowaniu zbiorowości i wzrost znaczenia jednostek. Celem państwa jest zapewnienie obywatelom wystarczających środków prowadzenia jak najlepszego życia, zarówno materialnych, jak i – szczególnie moralnych.

Pedagogika – nauka o wychowaniu, integralnie związana z etyką praktyczną. Jej celem jest *dokładne poznanie procesu przyzwyczajania się, nabierania nawyków czy też sprawności, zarówno dodatnich (cnót), które należy zaszczepiać, jak i ujemnych (wad), z którymi należy walczyć, aby je opanować i wykorzystać.*

Personalizm – głosi, że człowiek jest bytem osobowym transcendującym świat biologiczny i społeczny. Uznaje, że *człowiek ma swój cel osobisty, ponadspołeczny, i wszelka społeczność, w której żyje, winna mu pomagać w urzeczywistnieniu i osiągnięciu go; żadnej nie wolno mu go przesłaniać lub co gorsza od niego odwracać.*

Pokora – fundamentalna cnota życia chrześcijańskiego; która wymaga rygorystycznych wyrzeczeń o charakterze duchowym. Ma za zadanie wstrzymać człowieka od wynoszenia się ponad innych i skłaniać raczej do podporządkowania się im. Polega na utrzymaniu w duszy ludzkiej nastroju *podporządkowania się Bogu*; dzięki czemu czyni ją podatną na działanie boże. Uznanie przez człowieka swojej zależności od Boga wpływa na jego relacje z innymi osobami. *Pokora nie wyklucza poczucia zadowolenia z dobra, które posiadamy, byleby nie przypisywać go sobie, z mniejszym lub większym wykluczeniem Boga, i byleby się z tego tytułu nie wynosić nad bliźnich.*

Potencjalność człowieka – *jest naczelnym prawem rozwoju człowieka; jest podstawowym zjawiskiem jego życia nie tylko w dziedzinie zmysłowej, ale o wiele bardziej jeszcze w dziedzinie ducha. W dziedzinie ducha potencjalność obejmuje ludzkie poznanie oraz działanie moralne i twórcze.*

Praca – należy do godności istot rozumnych powołanych do współpracy z Bogiem. Jest naturalnym obowiązkiem człowieka, odpowiadającym jego życiowym potrzebom. Pracę można podzielić na *pracę umysłową, pracę nad sobą nad wychowaniem charakteru, pracę*

fizyczną. W Piśmie świętym pojawia się jako następstwo grzechu pierworodnego. Zajmuje istotne miejsce w planie Opatrzności Bożej. Praca łączy się z cierpieniem i tym samym z odkupieniem człowieka. Przyjęcie trudu z nią związanego jako wypełnienie Woli Bożej staje się dla człowieka źródłem błogosławieństwa.

Religia – *wszystko co odnosi się do Boga i stosunku między nim, a człowiekiem. Wyróżniamy dwa pierwiastki każdej religii: przyrodzony i nadprzyrodzony. W religii przyrodzonej rozum ludzki, poznając istnienie i przymioty Boga, dochodzi do przekonania, że ma względem Niego obowiązki, a wypełnienie tych obowiązków stanowi istotę religii. Religia nadprzyrodzona w rozumie sprawia wiarę, w woli sprawia nadzieję i miłość wraz z innymi cnotami nadprzyrodzonymi.*

Roztropność – *naczelna sprawność umysłu mająca za zadanie kierować całym postępowaniem człowieka w jego codziennym życiu oraz obejmująca wszystko co ma charakter czynu dobrowolnego. Roztropność osobista ma za zadanie usprawnić rządzenie samym sobą, roztropność społeczna lub polityczna, konieczna tym, którzy mają rządzić na czele społeczeństw, roztropność wojskowa [...] znajduje zastosowanie w obronie największych dóbr doczesnych człowieka, roztropność rodzicielska czyli wychowawcza obejmuje szczególne zadania, które życie rodzinne ma spełnić.*

Rządzenie – *jedna z najwyższych umiejętności ludzkich, polegająca na wprowadzaniu ładu i porządku w sferze społecznej. Rządzić, znaczy prowadzić całość powierzonych sobie społeczności do jej właściwego celu. Rządzenie wymaga respektowania rozumności i wolności poszczególnych osób, które mają zdolność decydowania o sobie i mogą okazywać swój sprzeciw wobec władzy. Dopełnieniem sztuki rządzenia są umiejętności rozkazywania i karania.*

Sprawiedliwość – *trwała i nieustana wola dawania każdemu tego, do czego jest uprawiony. Jej zadaniem jest ukształtowanie człowieka do poszanowania dobra drugiej osoby. Wyróżniamy trzy rodzaje sprawiedliwości: współdzielczą, na mocy której poszczególne osoby oddają, to co słusznie należy się danej społeczności (państwowej, narodowej, lokalnej etc.), sprawiedliwość rozdzielczą, która odnosi się do tego co jest należne osobie ze strony społeczności, oraz sprawiedliwość wymienną, nazywaną potocznie uczciwością, regulującą relację pomiędzy*

dzy poszczególnymi osobami w obrębie społeczności. Podstawą sprawiedliwości (oddawania należnego dobra) jest ostatecznie osobowa godność człowieka. Sprawiedliwość jest cnotą społeczną, zaś jej urzeczywistnienie niesie pokój.

Szczęście – ostateczny cel człowieka. Jest rezultatem osiągnięcia dobra doskonałego, *zdolnego zaspokoić wszystkie aspiracje duszy ludzkiej, wykluczając jednocześnie wszelkie zło, brak, niedostatek i obawę utracenia go. Szczęście takie można osiągnąć tylko przez dobro, które byśmy umiłowali dla niego samego, nie odnosząc go już do żadnego innego, wyższego celu. Takim dobrem doskonałym jest Bóg. Pełnią szczęścia jest poznanie Boga i połączenie się z nim.*

Świętość – wyższy poziom życia duchowego, który się przejawia w dalej niż u przeciętnego człowieka idącym opanowaniu wszelkich złych skłonności zepsutej przez grzech pierworodny natury ludzkiej i w wypływającej z niego wielkiej harmonii i jednolitości w całym postępowaniu moralnym.

Tomizm – system filozoficzny stworzony przez św. Tomasza z Akwinu. Jest syntezą wiedzy naturalnej i wiary. Stanowi doktrynę usystematyzowaną i sprecyzowaną, cechującą się stałością oraz niezmiennością. *Jest syntezą myśli całego rodu ludzkiego. Tomizm ma charakter doktryny uniwersalistycznej, górującej ponad wszelkimi systemami partykularystycznymi, nie wykluczając jednak bynajmniej tego wszystkiego, co one zawierają w sobie pozytywnego, prawdziwego i twórczego. Owszem, wchłania on chętnie w siebie po uprzednim oczyszczeniu te cząstki. Jako doktryna pozostaje w harmonijnym związku z katolicyzmem.*

Umiarkowanie – sprawność w panowaniu nad pożądaniami zmysłowymi. Składa się z *poczucia godności i wstydu. Jawi się pod postaciami wstrzemięźliwości i czystości, dając człowiekowi panowanie nad pożądaniami jego natury, zapewniającymi utrzymanie przy życiu jednostki i gatunku. Zadaniem cnoty umiarkowania jest miarkować wciąż budzące się w tych dziedzinach pragnienia i utrzymywać je w karbach należytego umiaru.*

Wiara – w aspekcie przedmiotowym jest czynnością teoretyczną ludzkiego rozumu, ukierunkowaną *na prawdy istniejące poza nami na*

które nie mamy wpływu. Przedmiotem wiary jest to, co nie jest dostępne ani pośrednio, ani bezpośrednio naszej wiedzy i o czym nie możemy sobie wytworzyć osobistej pewności, czy to fizycznej, czy też metafizycznej. Wiara opiera się na świadectwie innych osób. W aspekcie psychologicznym jest przyjęciem przez rozum określonego sądu pod wpływem działania ludzkiej woli. Sąd wiary wydawany jest na podstawie mocy cudzego świadectwa, o przedmiocie, którego wcześniej nie poznano.

Wychowanie – *wychowanie personalistyczne na tym polega, aby nieświadomą swych celów i zadań jednostkę, czyli indywiduum, przetworzyć w samodzielną osobowość, umiejącą sprawnie władać w pełni świadomości wszystkimi swoimi uzdolnieniami. Obejmuje władze pożądawcze (wolę i uczucia) oraz funkcje praktyczne rozumu, a pośrednio ma wpływ na wyrobienie i opanowanie pamięci i wyobraźni ludzkiej. Celem procesu wychowania jest nabycie przez człowieka stałych usprawnień (cnót) umożliwiających mu panowanie nad dziedziną zmysłowo-uczuciową i wprzęgnięcie jej w realizację celów wskazanych przez rozum.*

Wykształcenie – *proces ćwiczenia, rozwijania, wzbogacania zdolności poznawczych człowieka o nowe umiejętności i wiedzę, a także rezultat tego procesu. Wykształcenie polega na wyrobieniu władz poznawczych: zmysłów, pamięci, wyobraźni i rozumu, a mianowicie jego funkcji poznawczych. Winno ono dać nie tylko pewien zapas wiadomości, ale i sprawność w używaniu tych władz.*

II.

JACEK WORONIECKI OP
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie
Piotr S. Mazur*

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SYSTEMU ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W PORÓWNANIU Z INNYMI SYSTEMAMI ETYCZNYMI

Jacek Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 1, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2013, s. 109–118.

1. [...] Zaczniemy od zaznaczenia, że etyka nasza jest etyką chrześcijańską lub katolicką, ujętą w ścisły system naukowy przez św. Tomasza z Akwinu. Katolicyzm jej nie jest jednak cechą zewnętrzną, oznaczającą związek z nauką objawioną, której straż została powierzona Kościołowi katolickiemu. Nie, w głębszym etymologicznym znaczeniu tego wyrazu katolicyzm etyki, jak zresztą i całej filozofii, którą Kościół katolicki uważa za swoją, oznacza pewne charakterystyczne cechy wewnętrzne, nadające całemu systemowi filozoficznej myśli chrześcijańskiej własną fizjonomię naukową i odróżniające ją tak ostro od wszystkich systemów filozoficznych, których tyle się przewinęło w ciągu tych dwudziestu kilku wieków filozoficznego myślenia ludzkości. W tym drugim, głębszym znaczeniu katolicyzm etyki chrześcijańskiej będziemy nazywać *uniwersalizmem* i wnet zobaczymy, że właśnie temu charakterowi uniwersalności zawdzięcza ona i to, że nowożytna umysłowość ma tyle trudności, aby ją zrozumieć i ocenić.

Gdy się głębiej wmyśleć w system filozofii chrześcijańskiej taki, jaki się znajduje w dziełach św. Tomasza, nie można nie być uderzonym jedną trudnością, którą się niemal na każdym kroku spotyka: mianowicie niemożnością znalezienia dla niego miejsca w ramach

rozmaitych systemów filozoficznych, w których poglądy wszystkich innych filozofów bez trudności się mieszczą. W miarę jak się coraz dokładniej poznaje poszczególne części tomizmu i lepiej obejmuje całość, staje się coraz jaśniejsze, że system ten przekracza ramy, w których zwykło się klasyfikować poszczególne systemy filozoficzne, że znajduje się do nich w stosunku czegoś całego, pełnego, do czegoś częściowego i ułamkowego, że dominuje on swym uniwersalizmem nad partykularnymi usiłowaniami poszczególnych umysłów w zabiegach o rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych. Ścisłejsze porównanie tomizmu z poszczególnymi systemami filozoficznymi doprowadza prócz tego do jednej bardzo ciekawej obserwacji, oto że przeciwieństwa, jakie między nimi zachodzą, dotyczą zawsze raczej tego, co u poszczególnych filozofów jest negacją, jednostronnością i krańcowością – słowem, okrawaniem prawdy – że natomiast to wszystko, co jest w nich pozytywnego, twierdzącego, wchodzi zawsze do całości myśli tomistycznej i łączy się w niej harmonijnie w jedną całość z pozostałymi czynnikami, które w tamtych systemach nie znajdowały miejsca.

Rzeczywistość otaczającego nas świata jest o wiele bardziej złożona, niż się umysłem ludzkim w pierwszej chwili wydaje. Niestychany rozkwit nauk przyrodniczych w ostatnim wieku jest najlepszym dowodem, jak długo ludzkość mogła ignorować działalność czynników, które je zewsząd otaczają. Nie tylko jednak gra fizycznych sił przyrodzonych jest tak złożona i różnorodna; cała rzeczywistość niematerialna, życie psychiczne i moralne są też czymś bardziej złożonym, niż to się na pierwszy rzut oka wydaje. Przeniknąć wszystkie ich sprężyny, poznać grę wszystkich czynników i wreszcie objąć je w ich całości jest zadaniem dla umysłu ludzkiego bardzo trudnym. Nic przeto dziwnego, że tyle jest rozmaitych systemów partykularystycznych w dziedzinie filozofii, szczególnie w dziedzinie etyki, która nas tu bliżej obchodzi.

Cechą ich charakterystyczną jest właśnie ta ułamkowość i jednostronność. Z wielu danych poszczególnego zagadnienia filozoficznego, które muszą być wszystkie uwzględnione po to, aby dojść do pełnego jego rozwiązania, chwytą się jedną lub kilka, i to nieraz nie najistotniejszych, i z pominięciem reszty, nieraz nawet z ich radykalnym zaprzeczeniem, buduje się system pociągający umysły tą cząstką prawdy, którą w sobie zawiera, ale niezdolny całkowicie ich zadowolić. Tym też tłumaczy się, że systemów tych jest tyle i że aczkolwiek

wzajemnie się wykluczają, i to nieraz bardzo radykalnie, jednak wszystkie mają swych zwolenników, których pozyskują dzięki zawar-
tym w sobie cząstkom prawdy. Wszakże żaden z nich nie może zaspo-
koić umysłu i pragnąc poznać pełni rzeczywistości, będzie on zawsze
szukał systemu, który by dawał nie ułamkowe i jednostronne, ale
dążył do całkowitego i wszechstronnego wyjaśnienia podstawowych
zagadnień filozoficznych.

Nieraz w dziejach filozofii odczuwana była potrzeba pogodze-
nia sprzecznych dążeń poszczególnych systemów filozoficznych
i zharmonizowania ich między sobą, ale próby te, noszące nazwę
eklektyzmu, doprowadzały tylko do sztucznych syntez, w których jed-
nostronność tego lub owego systemu partykularystycznego zawsze
przeważała. I eklektyzm przeto, pomimo że miał lub chciał mieć po-
zory uniwersalizmu, żadnej harmonijnej jedności wewnętrznej nie
posiadał, toteż wszystkie próby syntez eklektycznych trwałych rezul-
tatów nie przyniosły.

Jednolity i uniwersalistyczny system myśli nie mógł powstać od
góry, od sztucznego wiązania z sobą wierzchołków, on mógł powstać
tylko od dołu, od korzeni, po to, aby drogą powolnego rozwoju stworzyć
integralną i obdarzoną bardzo harmonijną spójnością wewnętrzną
całość filozoficznej myśli ludzkiej.

2. Takim systemem uniwersalistycznym jest właśnie system filo-
zofii chrześcijańskiej. System taki mógł być tylko jeden i na rozbudo-
wanie go potrzeba było całych wieków; toteż, aczkolwiek najgenial-
niejszym niewątpliwie jego koryfeuszem jest św. Tomasz, przypisywanie
go wyłącznie geniuszowi wielkiego myśliciela średniowiecznego było-
by niewątpliwie błędem. Z tego też względu nie będziemy go nazywać
tomizmem, gdyż tylko systemy partykularystyczne można oznaczać
nazwiskiem ich twórców. System uniwersalistyczny nie może być
dziełem jednego człowieka, lecz rezultatem długich wieków refleksji
całego myślącego rodu ludzkiego. Kto by sobie wyobrażał, że tak się
tomizm ma do Tomasza jak kartezjanizm do Kartezjusza lub kantyzm
do Kanta, ten zapoznawałby zupełnie doniosłą rolę wielkiego domi-
nikanina i obniżał stanowisko, jakie on zajął w rozwoju filozoficznej
myśli chrześcijańskiej.

Zapewne, system filozofii chrześcijańskiej niezmiernie wiele za-
wdzięcza genialnym zdolnościom indywidualnym św. Tomasza. A jed-
nak [czymś] dziecinny wprost byłoby mniemać, że on sam znalazł

uniwersalne rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych, podczas gdy wszyscy inni myśliciele doszli tylko do ułamkowych, partykularnych rezultatów. Oznaczałoby to szczególnie zapoznawać twórczą zasadę uniwersalizmu, tę jego myśl przewodnią, której zawdzięcza cały swój rozwój, a którą św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, tak głęboko się przejął.

Zasada ta polega na przekonaniu, że postęp myśli filozoficznej jest o wiele bardziej funkcją społeczną niż indywidualną i że to, co jednostka może zrobić w dziedzinie odkrycia prawdy, jest drobnostką, która dopiero stając się jednym z ogniw wielkiego łańcucha myśli ludzkiej, przyczynia się do powiększenia jej skarbcza trwałym nabytkiem.

Wyływa z tej zasady konieczność bardzo ścisłego kontaktu z myślą ludzką minionych wieków i bardzo czujnego baczenia na badania współczesnych. Wyływa z niej także konieczność pewnych moralnych cech charakteru, dużego szacunku dla obcej myśli, której błędzenia nawet mogą nas wiele nauczyć, panowania nad pychą, i próżnością, tak często mącącymi wzrok badawczy uczonego, podporządkowywania swych widoków osobistych wymaganiom czystej wiedzy, nawet pewnego umiarkowania głodu wiedzy, która gdy się na wszystkie strony rozprasza, nigdzie do głębszych rezultatów nie dochodzi.

Św. Tomasz bardzo ciekawie opracował te cechy moralne, jakimi się prawdziwy filozof-myśliciel powinien odznaczać¹, i sam dał nam przesłaniczny ich wzór w całej swej działalności naukowej. Doskonały znawca średnich wieków Alfred Vacant, przeprowadzając paralełę między dwoma koryfeuszami myśli średniowiecznej, Tomaszem i Janem Dunsem Szkotem, w tym widzi główną między nimi różnicę, że pierwszy przystępuje do obcej myśli, choćby jak najdalej od własnych poglądów, z największą życzliwością i zaczyna od tego, aby w niej odnaleźć to źdźbło prawdy, któremu zawdzięcza ona swe powodzenie i które można wcielić do skarbcza wiedzy; tymczasem drugi wprost przeciwnie – w każdej, nawet najbliższej swym poglądom myśli szuka najpierw tego, co go od niej dzieli, co mógłby w niej skrytykować i odrzucić.

Są to najcharakterystyczniejsze cechy umysłu uniwersalistycznego i partykularystycznego, i nic może tak nie różni umysłowości starożytnej i średniowiecznej od nowożytnej, jak właśnie ta zasadnicza sprzeczność między uniwersalizmem i partykularyzmem myśli.

¹ Zob. II–II, q. 166 i 167. Także: Komentarz do 1 Kor 8, lekcja 1.

Zapewne, i w starożytności, i w wiekach średnich nie brakło umysłów partykularystycznych, twórców ułamkowych systemów filozoficznych, ale przekonanie, że filozofowanie jest funkcją społeczną i że postęp myśli filozoficznej od wspólnej pracy zależy, dominowało i przez usta najwybitniejszych myślicieli nadawało ton całej atmosferze naukowej tamtych czasów.

3. Dopiero wybuch indywidualizmu XVI wieku wprowadza tu radykalną zmianę, głosząc nowe zasady, na mocy których praca twórcza w dziedzinie wiedzy jest przede wszystkim funkcją indywidualną, która winna się jak najbardziej wyzwalać od wpływów obcej myśli, szczególnie od myśli minionych wieków. Z dwóch prawodawców nowożytnej umysłowości Bacon twierdził, że myśliciele dawnych wieków trzeba traktować jako dzieci, które nie umieją jeszcze poważnie myśleć, Kartezjusz zaś, ze swą zasadą ogólnego wątpienia i pogardą dla historii, polecał tak się zabierać do zagadnień filozoficznych, jakby nikt przedtem nie był o nich myślał. Posługiwał się on przy tym porównaniem, że i budynek stawiany przez jednego człowieka ma więcej w sobie jedności i piękna niż taki, który kilku architektów budowało. Dodajmy do tego jeszcze Rousseau, który twierdził, że we wszystkich zagadnieniach spornych należy się przychylić do twierdzeń, które się przeciwstawiają ogólnie przyjętym mniemaniom, a będziemy mieli szczyt tego, do czego doszedł indywidualizm nowożytnej myśli filozoficznej.

Z tych antyspołecznych zasad, rwących łańcuch myśli ludzkiej i łamiących solidarność wysiłków filozoficznych w poszukiwaniu prawdy, wyrósł partykularyzm myśli ostatnich wieków, a z nimi także cała nowożytna umysłowość ze swymi nieznanymi przedtem obyczajami i postulatami, uprzedzeniami i przesądami.

Weźmy np. pojęcie własności w dziedzinie pracy umysłowej, nieznane w średnich wiekach, kiedy dobra duchowe, a w szczególności prawda, uważane były za własność wspólną, której nikomu zawłaszczać nie wolno, podobnie jak to ma miejsce ze światłem, powietrzem i wodą. Weźmy następnie postulat oryginalności i niezależności w stosunku do myśli innych, który się nieraz stawia ponad postulatem obiektywnej prawdy zawartej w danym systemie. Weźmy wreszcie historię filozofii, pojmowaną jako osobna dyscyplina filozoficzna, coś w rodzaju inwentaryzacji poszczególnych doktryn, bez wielkiego zastanowienia się nad stopniem ich prawdziwości. Historia dla historii, jak sztuka dla sztuki. Zapewne, uprzedzenie Kartezjusza

do historii nie mogło potrwać długo i od XVII wieku jesteście świadkami wielkiego rozkwitu nauk historycznych, w którym i historia filozofii nieostatnie zajmuje miejsce. Ale iluż w naszych nawet czasach jeszcze spotkać można historyków filozofii mniemających, że nie wolno im zajmować się zbyt wartościową obiektywną streszczanych doktryn, bowiem zadaniem historii filozofii jest robić niejako przegląd systemów filozoficznych, zachowując zupełną neutralność co do ich prawdziwości.

Nie sposób też pominąć pewnych moralnych cech charakteru, towarzyszących z konieczności partykularystycznemu nastrojowi umysłu: pewności siebie i pogardy dla innych, chęci zawłaszczenia sobie prawd odkrytych lub przynajmniej odbicia na nich swej firmy, gniewu i zawiści na widok cudzych zdobyczy – oto zjawiska bardzo częste w świecie uczonych i rzecz prosta, bardzo szkodliwe dla postępu wiedzy.

Łatwo teraz zrozumieć, jak wielką zaporą dla poznania i właściwego ocenienia uniwersalizmu chrześcijańskiego stał się ten nowożytny partykularyzm umysłowy ze wszystkimi jego uprzedzeniami i przesądami. Gdy się raz stało w punkcie widzenia partykularystycznym, w myśl którego postęp wiedzy jest przede wszystkim funkcją indywidualną, zależną od przeciwstawienia się myśli dawnych pokoleń, cały system filozofii chrześcijańskiej musiał się wydawać czymś martwym, zamkniętym w sobie, nieosobistym, niedającym możliwości samoistnych, oryginalnych dociekań.

Tu tkwi źródło tej głębokiej sprzeczności między umysłowością chrześcijańską, która panowała w średnich wiekach, mając zresztą swe korzenie w uniwersalistycznej myśli filozoficznej greckiej, a umysłowością nowożytną, tak wybitnie indywidualistyczną i partykularystyczną. Toteż gdy się staje wobec zadania przedstawienia tej lub innej części chrześcijańskiego systemu filozoficznego, konieczną jest rzeczą tę antytezę z całą siłą podkreślić i dopiero w jej świetle porównywać myśl chrześcijańską ze wszystkimi innymi systemami filozoficznymi.

Kto zrozumie transcendentalny charakter filozofii chrześcijańskiej, wynikający z jej uniwersalistycznego stanowiska i sprawiający, że nie mieści się ona w szufladkach ustalonych dla klasyfikowania systemów partykularystycznych, ten łatwo zrozumie jej niezmienną wartość i pozbędzie się uprzedzeń, które panują względem niej w umysłowości nowożytnej.

Zrozumie on wtedy, że prawdziwa, oryginalna twórczość umysłowa tylko w atmosferze uniwersalizmu jest możliwa, że system filozofii chrześcijańskiej daleki jest od ostatecznego wykończenia, że przeciwnie, przedstawia on nieograniczone możliwości dalszego rozwoju we wszystkich swych gałęziach; i że wreszcie on jeden prowadzi, wprawdzie bardzo powoli, ale za to z całą możliwą w tej dziedzinie pewnością, do stopniowego, coraz dokładniejszego poznania przez rodzaj ludzki rzeczywistości świata, w którym żyjemy i który się w nas samych ukrywa.

Partykularystyczny ideał oryginalności najczęściej kończy się odkrywaniem Ameryki, podobnie jak w życiu codziennym ludzie goniący za oryginalnością są najbanalniejsi. Umysły prawdziwie oryginalne są te, które o tym nie myślą, które szukają prawdy, a nie oryginalności, tzn. samego siebie. Kto dobrze pozna wyniki, do których myśl ludzka przed nim dotarła, kto z szacunkiem przyswoi sobie pozytywne rezultaty, do których inni myśliciele doszli, i nawet z ich błędów postara się korzyść dla siebie osiągnąć, ten będzie mógł, ale dopiero wtedy, zabrać się do badania nietkniętych dotąd myślą ludzką dziedzin lub zagadnień i odkryć w nich takie prawdy, których przed nim nikt nie dojrzał.

Kościół w poszukiwaniu systemu filozoficznego, który by mógł mu posłużyć za przyrodzony podkład do ujęcia w pewną jednolitą całość nadprzyrodzonych prawd wiary, nie mógł się zatrzymać na żadnym systemie partykularystycznym tego lub owego filozofa, ale jedynie system myśli głoszący wyraźnie zasadę uniwersalizmu mógł pozyskać na stałe jego uznanie. Nie czemu innemu przeto jak swemu głębokiemu uniwersalizmowi zawdzięcza filozofia Arystotelesa, rozwinięta i zharmonizowana z prawdami wiary przez wielkich myślicieli średniowiecznych, św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, że Kościół katolicki uznał ją za swoją na zawsze.

4. Wszystko, co o całości filozofii chrześcijańskiej powiedzieliśmy, odnosi się też całkowicie do tej jej części, która się zajmuje dziedziną postępowania moralnego człowieka, tzn. do etyki². Etyka chrześcijańska

² Bardziej szczegółowo starałem się tego dowieść na zagadnieniu moralności czynów ludzkich w mym studium *Katolickość tomizmu*, wyd. 2 zm., Warszawa 1938 [wyd. 3, Lublin 1999]. Transcendentalność tomizmu, którą zawdzięcza on swemu uniwersalizmowi, jest też głęboko zaznaczona w pięknej pracy

nosi na sobie także charakter wybitnie uniwersalistyczny i jeśli w ostatnich czasach stracono tę jej cechę z oczu, próbując nieraz pomieścić ją w tej lub owej kategorii partykularystycznych systemów etyki³, to tym ważniejsze jest dzisiaj uwolnić ją z tych więzów i wykazać jej t r a n s c e n d e n t a l n o ś ć w stosunku do poszczególnych systemów etycznych.

Wykład nasz czynić to będzie niemal na każdym kroku. W każdym rozdziale spotkamy się z partykularystycznymi, a więc ułamkowymi, rozwiązaniami podstawowych zagadnień etyki i będzie naszym zadaniem pokazać, jak etyka chrześcijańska nad nimi góruje, jak jej rozwiązania obejmują wszystko, co jest pozytywnego i twórczego w wykluczających się nawzajem systemach partykularystycznych, a jak natomiast odrzuca ich negacje, ich uprzedzenia i wyłączości. Zobaczymy to zarówno w antytezie między etyką szczęścia a etyką obowiązku, jak w antytezie determinizmu i indeterminizmu, sentymentalizmu i stoicyzmu, heteronomizmu i autonomizmu, racjonalizmu i fideizmu i wielu, wielu innych. Wobec ułamkowego charakteru tych partykularystycznych rozwiązań stanowisko etyki chrześcijańskiej uderza pełnią i głębokością, z jaką obejmuje wszystkie czynniki życia moralnego.

Jeśli nowożytni teoretycy moralności nie są w stanie jej ocenić w całej pełni, to życie praktyczne jest całkowicie za nią i ono to sprawia, że przetrwała dotąd, pomimo uprzedzeń, jakimi ją otaczano, i przetrwa na zawsze. Jasne się też staje, że nazwa etyki katolickiej, którą jej nadajemy, nie oznacza tylko cechy zewnętrznej – formalnej przynależności do nauki Kościoła, ale że dotyka najistotniejszego rysu własnej jej budowy wewnętrznej, jej charakteru uniwersalistycznego.

M. Barbado, *Introduction à la psychologie expérimentale*, Paris 1931, s. 416. Doskonale uwydatnia on tam uniwersalizm tomistycznego rozwiązania podstawowego zagadnienia psychologii w porównaniu z partykularyzmem ich rozwiązania przez główne kierunki psychologiczne nowożytnej filozofii. Zob. także I. Maritain, *Eléments de philosophie, I: Introduction générale à la philosophie*, 6^e éd., Paris 1930, gdzie zagadnienie to jest graficznie bardzo wyraziście przedstawione w poszczególnych działach filozofii.

³ Taką próbę znajdujemy np. u E. Janssensa w jego *Introduction historique au cours de la morale générale*, Louvain 1927, s. 29, gdzie zalicza etykę chrześcijańską do systemów eudajmonistycznych, co [...] jest błędne. B.H. Merkelbach nie dojrzał transcendentnego charakteru etyki chrześcijańskiej i zaliczył ją podobnie do kierunku eudajmonistycznego. Zob. *Appendix: De philosophorum systematibus* w jego dziele *Summa Theologiae Moralis*, I, Paris 1936, s. 739–748.

W syntezie obejmującej całość moralnej działalności człowieka uwzględnione będą zarówno czynniki przyrodzone, dostępne przyrodzonym siłom rozumu i przeto będące przedmiotem filozoficznych dociekań, jak i czynniki nadprzyrodzone, zawarte w Objawieniu chrześcijańskim. Te ostatnie, aczkolwiek same przez się przyrodzonymi siłami naszego rozumu nie mogły być odkryte, jednak gdy już zostały objawione, mogą być przez nasz umysł badane i wraz z czynnikami życia przyrodzonego ujęte w jedną harmonijną całość. Jest to jednak już zadanie nie filozofii, lecz teologii.

Rozdzielać je i badać w zupełnym oderwaniu jedne od drugich byłoby to rozrywać harmonijną ich jedność. Moralności przyrodzonej odbierałoby się przez to jej ostateczne uzupełnienie i ukoronowanie, podczas gdy moralność nadprzyrodzoną pozbawiałoby się jej podstaw w samej naturze człowieka. Dużo odpowiedniejsze jest traktować moralność chrześcijańską jako jedną całość organicznie z sobą związaną, zaznaczając jednak w toku wykładu, które jej czynniki należą do porządku przyrodzonego i są jeszcze przedmiotem filozoficznych badań, a które wkraczają już w dziedzinę nadprzyrodzoną i należą do zakresu teologii. [...]

ROZWÓJ OSOBISTOŚCI CZŁOWIEKA

Jacek Woroniecki, *Rozwój osobistości człowieka. Dynamiczny aspekt personalizmu*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 59–92.

Wzmocnić się potężnie w wewnętrznego człowieka.
(Ef 3, 16)

1. Zagadnienie osobowości żywo dziś zajmuje umysł. [...] Sądzę, że da się ono jeszcze bardziej uprzystępnić i pogłębić, gdy się zastanowimy nad samymi wyrazami, którymi się posługujemy w naszej mowie dla oddania różnych przejawów z dziedziny osobowości ludzkiej. Pozwoli nam to głębiej przeniknąć do jej tajników i poznać nie tylko jej budowę statyczną, ale i jej dynamizm, czyli te moce, które w sobie kryje i które, w pełni rozwinięte według swych wewnętrznych praw, dają światu silne osobistości. Stąd tytuł niniejszego studium. Nie wystarczy zajmować się osobowością człowieka: należy poznać to, co ma z niej wyrósć i wykwitnąć, a tym jest osobistość, świadoma siebie, swych celów i zadań. Pierwsza – to wzgląd statyczny, druga – dynamiczny, i on dopiero odkrywa w całej pełni doniosłość zagadnienia.

Oba te wyrazy – jak i osoba, od której się wywodzą oraz szereg innych tego samego rdzenia, jak oto: osobny, osobnik, osobnictwo – pochodzą od zaimka zwrotnego trzeciej osoby, którego używamy we wszystkich przypadkach z wyjątkiem pierwszego: siebie, sobie, siebie, sobą, w sobie. Otóż gdy na często powtarzane wezwanie: „bądź sobą” zapytamy, co to jest ta „soba”, którą mamy być, jasnym będzie nam, że tu idzie właśnie o osobę, o osobowość czy też o osobistość – o to coś, co stanowi, że każdy z nas jest czymś odrębnym od innych, a w sobie jednym i że winien się zachowywać jako taki oraz postępować z poczuciem odpowiedzialności za siebie. [...]

Dziś osoba i pochodne służą [...] dla oznaczenia jednostek i różnic jednostkowych, a nie rodzajowych. Używa się ich dla tłumaczenia łacińskiego *individuum*, w którym analiza wykazuje dwa składniki: *indivisum in se et divisum ab aliis* – to, co jest niepodzielone, czyli jedno w sobie, a więc stanowiące jedność samoistną, substancjalną, a co jest jednocześnie odrębne od innych istot, nawet tego samego gatunku. W tym sensie najlepiej oddaje łacińskie *individuum* nasz wyraz „osobnik” i pochodne, jak np. nieznanne „Słownikowi Języka Polskiego” Karłowicza „osobnictwo”. Wyraz ten ukuł zdaje się dla własnych potrzeb Julian Ochorowicz¹, i życie jego, szczególnie działalność naukowa, nosiły na sobie wybitne piętno osobnictwa. Termin „osobnictwo” winien by się na stałe utrzymać w języku dla oznaczenia indywidualizmu w tym, co ma w sobie ujemnego, a więc odśrodkowego w stosunku do otaczającego go społeczeństwa.

Ale odwieczna myśl ludzka zdawała sobie dobrze sprawę z tego, że człowiek jako osobnik głęboko różni się od osobników jakichkolwiek innych rodzajów stworzeń tego świata, a różni się tym, że jest świadom swej osobowości. Boecjusz, filozof u schyłku starożytności, doskonale to określił: *rationalis naturae individua substantia* – samoistny osobnik o rozumnej naturze, a więc zdolny poznać siebie samego, rządzić sobą, odpowiadać za siebie.

Na tym polega osobowość człowieka, iż dzięki pierwiastkowi duchowemu, który go ożywia, i dzięki jego władzom umysłowym jest osobnikiem nie tylko tak samo jednym i niepodzielonym w sobie oraz odrębnym od innych, jak i wszelkie osobniki innych gatunków świata, ale ponadto świadomym takowej jedności oraz samoistności, jak i odrębności. Jest on dzięki temu zdolny pokierować nie tylko zewnętrznymi swymi czynami, ale i wewnętrznym rozwojem swej osobowości, i to nie tylko w zakresie własnego swego osobistego postępowania, ale i w ramach otaczającej go społeczności, z której czerpie tyle sił i której winien tyle dawać z siebie.

Stąd wynika, że studium osobowości człowieka nie może się ograniczać do zastanowienia się nad jej składnikami, ale że winno następnie zająć się i ich rozwojem, który z osobnika ma utworzyć osobistość. Winno ono wreszcie ująć zagadnienie w ramy życia społecznego, które

¹ J. Ochorowicz, *Nasze osobnictwo*, w: tegoż, *Psychologia – pedagogika – etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917, XII, s. 302–365.

dopiero pozwolą w pełni zrozumieć wzajemne oddziaływanie na siebie jednostki i społeczeństwa i w jego świetle uwydatnią doniosłość mocnej osobistości zarówno dla samej jednostki, jak i dla społeczności, wśród której żyje. Ten drugi wzgląd, społeczny, nieraz bywał brany pod uwagę, jeśli jednak dociekania nie doprowadzały do dość ścisłych wyników, to dlatego, że pierwszy wzgląd wychowawczy bywał pomijany, że nie zdawano sobie sprawy, iż nie dość się cieszyć z posiadania osobowości, ale należy jeszcze ją wychować na dzielną osobistość.

Osobowość człowieka była już w świecie pogańskim starożytności otoczona opieką prawną, a etyka chrześcijańska nadała jej jeszcze większą wartość przez naukę o jej wieczystym i nadprzyrodzonym przeznaczeniu. Prawo rzymskie przyznawało dziecku, gdy jeszcze jest w łonie matki, jego prawa – *nasciturus pro nato habeatur* – zaś praktyka chrztu niemowląt świadczyła niedwuznacznie, że Kościół widzi w noworodku pełnoprawną osobę ludzką zdolną przyjmować łaski sakramentalne. Zarówno więc w oczach świeckiego, jak i w oczach Kościoła dziecko posiada pełną osobowość ludzką i wszystkie uprawnienia, które z niej wypływają. Ale jakże daleko mu jest do tego, aby być dzielną, dojrzałą osobistością! Całe zagadnienie wychowania personalistycznego tkwi w tym pytaniu: jak z osobowości ukształtować osobistość? Wypadnie sięgnąć do głębszych pokładów wszystkiego, co się składa na osobę ludzką i dokładniej określić te ich właściwości, z których ma powstać mocna osobistość. Słowem, idzie o proces dojrzewania osobistości człowieka, o aspekt dynamiczny personalizmu. Czym się on tłumaczy? Z jakich własności natury ludzkiej się wywodzi? Czy, i jakie, ma prawa rozwoju?

2. Naczelnym zjawiskiem, którego analiza winna nas tu zająć, jest to, co nazywamy potencjalnością, plastycznością – po polsku może rozwojowością – choć te dwa ostatnie wyrazy nie oddają dokładnie tego, o co nam tu idzie. Trzeba pozostać przy potencjalności. Jest ona najogólniejszą własnością świata takiego, jaki znamy, następstwem jego charakteru stworzenia, nie posiadającego źródła bytu w sobie, stąd składającego się z pewnej aktualnie posiadanej natury, która ukrywa w sobie niezmierzone możliwości przekształcania się i rozwoju w różnych kierunkach².

² Z współczesnych głębiej przemyślał zagadnienie potencjalności człowieka W. Stern, *Die menschliche Persönlichkeit*, t. 2: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, wyd. 3, Leipzig 1923, r. V: *Bildsamkeit*.

Nad człowiekiem potencjalność panuje jak nad żadnym innym stworzeniem; jest ona podstawowym zjawiskiem jego życia, nie tylko w dziedzinie zmysłowej, ale o wiele bardziej jeszcze w dziedzinie ducha. Jest dla niego naczelnym prawem rozwoju, z jakiegokolwiek punktu widzenia byśmy je rozważali.

Świat jest potencjalny względem człowieka, tzn. że zawiera ukryte możliwości zaspokojenia wciąż rosnących jego potrzeb, ale te możliwości człowiek winien powoli, nieustającym trudem niezmiernego szeregu pokoleń odkrywać i aktualizować, wprost wydzierać przyrodzie, aby je zaprząć do swej służby [...].

Ale i człowiek sam w sobie zawiera głęboką potencjalność i to w takim stopniu, jak żadne inne stworzenie. Od tego, jak się ona w nim rozwijała w ciągu wieków, był uzależniony stopniowy postęp w przeniknięciu i opanowaniu potencjalności świata na usługi rodu ludzkiego. Na to bowiem, aby móc wyzyskać ukryte jego własności i moce, należało je poznać, a to znowu wymagało ciągłego i systematycznego rozwoju zdolności poznawczych człowieka. To jest pierwsza podstawowa potencjalność człowieka. Łączy się z nią jednak najściślej druga, od niej nieoddzielna, gdyż też z poznania czerpiąca wskazania do własnego rozwoju, a mianowicie potencjalność w dziedzinie czynu, potencjalność działania. Rozwój pierwszej z nich polega na aktualizowaniu odbiorczych zdolności poznawczych i na wypełnianiu ich wiadomościami dotyczącymi tak świata zewnętrznego, jak i tego wewnętrznego, kryjącego się w samym człowieku i stanowiącego o jego naturze, o jego jaźni. Druga natomiast polega na aktualizowaniu uzdolnień do czynu, na stopniowym usprawnieniu wszystkich władz, aby nimi następnie przekształcać i samego siebie, i otaczający świat. Związek tych procesów jest nader ścisły: zależnie od tego, co człowiek wie i co umie robić, a ponadto zależnie od tego, czy potrafi wytrwale chcieć i dążyć do obranego celu – i świat coraz bardziej poddaje się jego rozkazom.

Nie będziemy się rozwodzić szczegółowo nad powolnym rozwojem potencjalności wszystkich składników natury ludzkiej czy to wziętej gatunkowo, czy indywidualnie. Jest on widoczny i łatwy do obserwowania, gdy idzie o dziedzinę zmysłową; najpierw o czynniki zewnętrzne, jak wzrok, słuch, chód, mowę itd., a później i wewnętrzne, jak pamięć, wyobraźnia oraz ten pewien rozsądek w postępowaniu, świadczący o celowości poczynań w pierwszych zabawach dziecięcych. Jasne jest, że rozwój i usprawnienie tych uzdolnień są

zawsze uzależnione od czynników fizjologicznych, które w każdej jednostce mają odrębne cechy. Nie będziemy się też zatrzymywać nad rozwojem potencjalności z zakresu życia umysłowego od tej ich strony, która jest związana z fizjologiczną działalnością zmysłów. I tu też zarówno w dziedzinie poznania, jak i w dziedzinie postępowania każda jednostka ludzka ma swoiste własności różniące ją od innych i składające się na to, co jest jej osobistością zewnętrzną. Postawa i ruchy, chód, głos, a przede wszystkim wyraz twarzy – wszystko to odbija na ludziach tak osobiste piętno, że od razu się ich po tych cechach poznaje³. Kogoś mi bliskiego poznawałem słuchem po chodzie, gdy się zbliżał do mego pokoju długim korytarzem, a to po bardzo charakterystycznym silnym uderzaniu piętami o podłogę. Innego kolegę poznałem z daleka, i to z tyłu, po bardzo charakterystycznym kołysaniu się w biodrach przy chodzeniu; nie widzieliśmy się od dwudziestu lat przeszło [...].

W krótkości tylko przebiegłem te zewnętrzne cechy osobiste, które się powoli w każdym człowieku rozwijają i utrwalają i po których się go odróżnia od innych ludzi. Nazywamy je osobistymi, ale jasne jest, że nie one stanowią o osobistości człowieka w tym, co jest w niej najbardziej istotne. Powstają z usprawnienia działalności poszczególnych czynników psychofizycznych naszej natury, w których są już zresztą u poszczególnych ludzi duże różnice wrodzone i to zarówno jakościowe, jak i ilościowe. Gdy następnie coraz bardziej świadomy proces usprawnienia odbywa się w bardzo rozmaitych warunkach i pod rozmaitymi wpływami, powstaje zespół usprawnień, który coraz dobitniej różniczkuje charaktery ludzkie [...].

3. Trudniejsze jest zagadnienie, które teraz przed nami staje i które dotyczy potencjalności ożywiającego nas pierwiastka duchowego, a więc naszej duszy oraz tych dwóch uzdolnień, bez których jest ona nie do pomyślenia: rozumu i woli. Możliwość usprawnienia ich

³ Tym się tłumaczy, że zarówno w języku greckim, jak w łacińskim wyrazy oznaczające twarz lub też maskę używaną przez aktorów w teatrze, „*prosopon*” oraz „*persona*”, z czasem zaczęły być używane dla oznaczenia indywidualności człowieka, tego, co stanowi o jego osobowości i odrębności fizycznej i moralnej. I język rosyjski dla oznaczenia osobowości stworzył sobie wyraz wysnuty z „*twarzy*”: „*licznost*” od „*lico*”, które i u nas znaczy to samo, co twarz. Patrz dobre studium na ten temat [Thomas] Deman O.P., *Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale*, „*Studia Philosophica*”, 7(1947), s. 41–86. Można tam znaleźć obfitą bibliografię dotyczącą rozwoju znaczenia wyrazów „*prosopon*” i „*persona*”.

działalności w różnych, kierunkach jest aż nadto widoczna, ale ponieważ ta działalność zawsze się odbywa przy współdziałaniu psychofizycznego aparatu zmysłowego, przeto można sobie postawić pytanie: może to tylko ten ostatni podlega usprawnieniu, podczas gdy sam pierwiastek duchowy w swych własnych uzdolnieniach nie zawiera w sobie żadnej potencjalności, a przeto i nie jest dostępny usprawnieniu?

Na tym stanowisku stanął np. Jacques Chevalier, który był u nas z wykładami w 1938 roku. Pod wpływem Bergsona *Matière et mémoire* [Materia i pamięć], a sięgając głębiej – i Descarta, w którym ma swe źródło ów kryptomaterializm wielu nawet katolickich myślicieli, Chevalier twierdził, że o usprawnieniu potencjalności można mówić tylko w dziedzinie materii: *L'habitude implique la matérialité*. Wedle niego rozwój umysłowy człowieka sprowadza się do rozwoju jego czynnika zmysłowego; czynnik umysłowy rozwojowi nie podlega, gdyż w dziedzinie ducha nie ma potencjalności⁴.

Otóż poniżej pierwszego Ducha, który w swej całkowitej prostocie i niezłożoności nie zawiera w sobie żadnej potencjalności, czy też możliwości, która by miała być rozwinięta i wprowadzona w czyn, gdyż jest zawsze pod każdym względem w pełni czynu – *actus purus*, co u nas Prus tłumaczył wyrazem Arcydziałacz – żaden inny duch nie jest w podobnej pełni bytu, lecz zawiera zawsze w sobie możliwości czekające na zaktualizowanie i to zarówno w dziedzinie poznania, jak i chcenia. Jasne jest wszakże, że ta potencjalność jest innego rodzaju w dziedzinie ducha, a innego w dziedzinie materii, toteż i jej rozwój oraz usprawnienie jest też innego rodzaju⁵. Głębsze, wszechstronniejsze, trwalsze, jest ono jednak o wiele trudniejsze do uchwycenia przez nasz umysł, który nawet wtedy, gdy się refleksją zastanawia nad sobą i bada prawa własnego rozwoju, wciąż jest zmuszany to czynić poprzez te zasłonki zmysłowe, w które jest owinięty i uprzytamniać sobie swój rozwój przy pomocy obrazów i porównań zaczerpniętych z dziedziny zmysłowej. Łatwo zrozumieć, jak bardzo to utrudnia badanie tej czysto duchowej potencjalności naszej jaźni.

Łączy się to z zagadnieniem jeszcze głębszym – nie tkniętym niemal zupełnie w nowszych czasach, odkąd się rozpoczęło odrodzenie tomizmu – i które tu z tej racji dotkniemy w najogólniejszych tylko

⁴ J. Chevalier, *L'habitude*, Paris 1929, R. VIII; *La transfiguration de l'habitude par l'esprit*, s. 224–227.

⁵ Tak sformułował to stanowisko św. Tomasz, I–II, q. 50, a. 6.

rysach. Idzie o to, czy i jak się różnią między sobą dusze ludzkie. Nie różnią się one od siebie gatunkowo, tak aby każda stanowiła osobny gatunek różny od innych, jak to ma miejsce wśród czystych duchów, są bowiem składnikiem duchowym natury ludzkiej, gatunkowo jednej u wszystkich ludzi. A jednak nie sposób przyjąć, aby dusze wzięte same w sobie niczym się nie różniły, a tylko ciałami, które ożywiają⁶. Zagadnienie psychologii dyferencjalnej w dziedzinie ducha było często dyskutowane od XIII wieku⁷ i ogół tomistów doszedł do wniosku, że dusze nie różnią się od siebie swą istotą gatunkową (*essentia*), ale istotą zindywidualizowaną (*substantia individualis*); przy tym to, co stwarza różnicę między istotą gatunkową ducha a istotą poszczególnej duszy indywidualnej, jest to wzgląd na poszczególne ciało, które ma ożywiać (*commensuratio ad tale corpus*)⁸. Św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, widzi wyraźny związek między zdolnościami umysłowymi a zmysłowymi, między innymi zmysłem dotyku, który obejmuje całe ciało i stanowi o wrażliwości człowieka. Większa wrażliwość skóry sprawia, że odczuwa on silniej wszystko, co na niego z zewnątrz oddziaływa i że przeto więcej wchłania z wrażeń otaczającego świata⁹. Na tej samej obserwacji opiera się nasze wyrażenie „gruboskórność”, którym oznaczamy nie tyle brak wrażliwości dotyku, ile brak delikatności w dziedzinie duchowej. [...]

Poznanie indywidualnych własności obu składników natury każdego człowieka nie da się sprowadzić do czegoś innego, jak tylko do różnic w potencjalności ich poszczególnych uzdolnień. Ze strony ciała będą

⁶ W walkach, jakie św. Tomasz stoczył około zagadnienia o jedności substancjalnej natury ludzkiej, wyciągano z jego nauki konsekwencję, że dusze ludzkie wzięte w sobie niczym się nie różnią, i że wobec tego nie było różnicy między duszą Chrystusa a duszą Judasza. Stąd to twierdzenie znalazło się na liście tez potępionych w Paryżu, po śmierci św. Tomasza, przez biskupa Stefana Tempier (teza 124). Patrz: P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg 1899, wyd. I, s. CCLIII.

⁷ Bibliografię tego zagadnienia podałem w artykule pt. *Nawyk czy sprawność*.

⁸ Dla obeznanych z terminologią scholastyczną dodam, że ogół tomistów godzi się, iż różnica między duszami jest „*accidentalis – sumpto accidenti pro praedicabili*” – że natomiast nie jest „*accidentalis*” lecz „*substantialis – sumpto accidenti pro praedicamento*”. Dobre studium na ten temat dał ostatnio S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny”, 1–3(1948), s. 131–189.

⁹ Arystoteles, *De anima* II, 9, Komentarz św. Tomasza *Lect. XIX*. Patrz bardzo ciekawe porównanie dotyku ze smakiem i zapachem. Większa wrażliwość w dziedzinie dotyku świadczy o posiadaniu lepszej kompleksji zmysłowej, co dla życia umysłowego jest wielkiego znaczenia. Patrz też I, q. 76, a. 5.

one następstwem dziedziczności, która przekazuje pewien kapitał uzdolnień i obciążeń zgromadzony przez poprzednie pokolenia. Przekazywanie to nie ma charakteru konieczności, najpierw dla tej prostej racji, że w każdej jednostce zlewają się dwa strumienie dziedziczności: po ojcu i po matce; stąd powstaje pewien zespół cech, odrębny od tych, jakie były odziedziczone z jednej lub drugiej strony. Następnie i różne czynniki zewnętrzne mogą tu wpłynąć pobudzająco lub wstrzymująco na rozwój właściwości dziedzicznych. Nie ulega jednak kwestii, że dziecko dziedziczy po rodzicach pewien kapitał, który polega na mniejszej lub większej potencjalności w dziedzinie uzdolnień o podłożu zmysłowym. Jako przykład mogą tu służyć uzdolnienia muzykalne przejawiające się nieraz tak wybitnie w pewnych rodzinach, a nawet narodach, wtedy gdy w innych spotyka się je w znacznie mniejszym stopniu.

Jak się przejawia ta różnica potencjalności od strony pierwiastka duchowego ożywiającego ciało? O różnicach mających swe źródło w dziedziczności ze strony samej duszy nie może być oczywiście mowy, i tylko pośrednio będą się one mogły przejawiać w jej działalności z powodu nierozzerwalnej łączności życia umysłowego ze zmysłowym. Jasne jest też, że nie można marzyć o dotarciu wprost do różnicy między duszami, która się kryje w ich jaźni. Z konieczności trzeba się będzie zadowolić badaniem potencjalności ich naczelných uzdolnień poznawczych i pożądawczych i z nich dopiero wnioskować o głębszych, substancjalnych, między nimi różnicach w ich przyporządkowaniu się do poszczególnych ciał ludzkich. Wypadnie więc badać, czym się różnią u poszczególnych ludzi te dwa procesy wyższej naszej psychiki, jakimi są: odtwarzanie w sobie czegoś przez poznanie i następnie – ustosunkowanie się do tego, co się poznało, przez upodobanie lub nieupodobanie. Wzięte razem dwa te uzdolnienia duszy zwiemy umysłem, idąc w tym za tradycją św. Augustyna, który dodawał do nich jeszcze wprawdzie pamięć i zwał te jakby anteny naszej jaźni psychicznej jednym wyrazem *mens*¹⁰.

Dusze ludzkie więc są i ze strony rozumu, czyli poznania, i ze strony woli, czyli chcenia, nierównej potencjalności. My możemy chwycić te różnice tylko w działalności obu tych uzdolnień, w której i czynniki zmysłowe mają swój udział. Stąd nie jest bynajmniej łatwą

¹⁰ Św. Tomasz przyjmuje ten podział św. Augustyna, widząc w pamięci umysłowej rozum odbiorczy („*intellectus possibilis*”), który przyjmuje i przechowuje pojęcia obserwowane dzięki światłu rozumu czynnego („*intellectus agens*”) q. 79, a. 7.

rzeczą wyodrębnić to, co należy przypisać potencjalności czynników zmysłowych, a co umysłowych. Nic też dziwnego, że w orientacji materialistycznej w psychologii ostatnich wieków potencjalność w dziedzinie umysłowej nie była brana pod uwagę. W średniowieczu zajmujące nas tu zagadnienie też nie zostało obszerniej rozwinięte. U św. Tomasza zostało ono zaledwie zarysowane, i to raczej tylko w dziedzinie poznania, a nie chcenia. W naszych czasach podjął je J[osef] Mausbach w jednej z najcenniejszych swych prac, ale i on go nie wyczerpał, a tylko zebrał wyniki, do których doszedł św. Tomasz, jak też i sprecyzował ich znaczenie¹¹. Zagadnienie zasługuje w wysokim stopniu, aby je ktoś *ex professo* i gruntownie opracował.

My tu możemy sformułować tylko ogólne wyniki: dusze ludzkie są same w sobie nierówno uzdolnione, i jest to nierówność jakościowa tak w dziedzinie poznania, jak i chcenia. Oba te uzdolnienia są u pojedynczych ludzi rozmaitej potencjalności, i ta różnorodność, połączona z różnorodnością potencjalności czynników zmysłowych, stanowi o psychicznej odrębności między ludźmi. Ona jest tym małym kapitałem mocy psychicznych i fizycznych, z którym wchodzi na świat i którym mają gospodarować tak, aby go powiększyć, i aby im jak największą przynosił korzyść.

4. Ludzie przeto nie mają takiego samego startu życiowego. Nie należy go jednak nazywać nierównym – ale innym, bo o porównawczym wartościowaniu potencjalności uzdolnień ludzkich nie może być mowy. Jaką miarę do nich przykładać? Co jest więcej: czy wybitne uzdolnienie wokalne, czy też plastyczne? Co jest więcej warte samo w sobie: czy większe uzdolnienie w dziedzinie poznania, którym się odznaczają jedni, czy też w dziedzinie chcenia i czynu, tak uderzające u drugich? Pierwsze nieraz daje „geniuszów bez teki”, gdy nie umieją chcieć jak należy, drugie – tępych uparciuchów, gdy nie wiedzą, czego chcieć.

Ale i w dziedzinie poznania: co lepsze, czy większa przenikliwość, szybciej i głębiej sięgająca w istotę rzeczy, czy też bardziej plastyczna odbiorczość zapewniająca lepsze porządkowanie i przechowywanie tego wszystkiego, co się przeniknęło? Pierwsza może się skończyć na samych przeblaskach niezwiązanych w całość, druga – na mnożeniu

¹¹ J. Mausbach, *Grundlage and Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, wyd. II, Freiburg im Breisgau 1920, I. *Die Wesensgrundlage des Charakters*, s. 14. Tamże cytowany H. Schell, *Dogmatik*. Paderborn 1889–1893, III, s. 916.

bez końca wiadomości nie dających się ująć w całość. Jak tam, gdzie szło o porównanie poznania z chceniem, tak i tu, gdzie idzie o porównanie między sobą tamtych czynności poznawczych, nie ma żadnej racji, aby przyznawać jednemu czynnikowi większą wartość od drugiego, bo prawdziwą wartość ma dopiero ich wspólna, harmonijnie związana i nawzajem się przenikająca współpraca, a ta winna być wysiłkiem osobistym zdobyta.

Innymi słowy: nie od startu w odmiennych warunkach zależy, jak się z osobowości człowieka rozwinie jego osobistość, ale od tego, jak ten rozwój będzie przeprowadzany. Z mniejszych danych w chwili startu mogą być o wiele lepsze wyniki niż z większych, gdy proces rozwojowy nie zostanie pokierowany jak należy i gdy braknie stałego i rozumnego wysiłku¹².

Wypadnie się teraz bliżej przypatrzeć temu procesowi i najpierw poznać, na czym polega nierówność wrodzonych uzdolnień umysłowych każdego człowieka. Zaczniemy od uzdolnienia poznawczego.

Różnice indywidualne są tu uderzające tak ze strony przenikliwości (*intellectus agens*), jak i ze strony odbiorczości, czyli pojętności (*intellectus possibilis*). Zmuszeni przy badaniu zjawisk życia umysłowego posługiwać się porównaniami z dziedziny zmysłowej, nazywamy, gdy idzie o pomoc przenikania – światłem (*lumen intellectus agentis*). Jak światło może być słabsze lub silniejsze i bliżej sięgać oraz – jak to dziś wiemy dzięki niektórym nowopoznanym jego składnikom i przejawom – głębiej przenikać w głąb nawet materialnych przedmiotów, tak samo i światło rozumu u jednych jest słabsze, u drugich silniejsze. Tym ostatnim pozwalano sięgać dalej, obejmować więcej, uwydatniać wyraźniej cechy poznawanych przedmiotów, przenikać głębiej w ich wewnętrzny ustrój, czyli – jak zwykliśmy mówić – w ich istotę lub też naturę. Od siły tego światła zależy zdolność rozkładania otaczającej nas rzeczywistości, nie mniej jak i tej, która jest w nas. Obie są tak bardzo złożone i na to, aby w odbiorczym uzdolnieniu naszego umysłu nie pozostawić tylko ogólnikowego i powierzchownego odbicia, muszą być rozłożone na składniki i jakby osobno, kolejno wprowadzane do

¹² Uderzającym przykładem tego, jak nawet przy wielkim upośledzeniu wrodzonym można dojść do wysokiego rozwoju umysłowego, jest Helena Keller. Straciwszy w dzieciństwie wzrok i słuch zdołała pod kierunkiem bardzo mądrej nauczycielki tak rozwinąć sobie zmysł dotyku, że z jego pomocą kończy wyższe studia i nawet pisze książki. Patrz: S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 66.

umysłu. Tak, jak gdyby ktoś miał wstawić maszynę nie mogącą przez zbyt małe drzwi wejść do przeznaczonego jej lokalu: musiałby ją najprzód rozebrać na części, aby je później, po wniesieniu na miejsce, złożyć z powrotem w jedną całość. Podobnie rzecz się ma z naszym poznaniem: jest ono zawsze najprzód analityczne, a dopiero później syntetyzujące, tzn. odtwarzające w umyśle całość tego, co uchwyciło po kawałku. Nie możemy mieć od razu intuicji sięgającej do głębi złożonej rzeczywistości i obejmującej całość jej składników. Dopiero z czasem możemy poniekąd do niej dojść po długim odtwarzaniu w umyśle jedności rozłożonej rzeczywistości.

Światło poznawcze rozumu, które oświetla wyobrażenia zmysłowe i uwydatnia w nich ich cechy istotne, dostępne tylko dla poznania umysłowego, jest tedy niewątpliwie nierówne w swej mocy u poszczególnych ludzi. Gdy jednaki zapytamy, czy jest ono potencjonalne, czy może być wzmożone, usprawnione naszym wysiłkiem, to wypadnie powiedzieć, że nie. Moc przenikliwa rozumu dana jest nam w pełni swej sprawności i przeto nie jest dostępna dalszemu usprawnieniu¹³. Należy więc gdzie indziej szukać potencjalności poznawczej naszego umysłu, a ta się znajduje w jego własności odbiorczej, czyli pojętności. Dzięki niej istotne cechy rzeczy uwydatnione w obrazach zmysłowych przez światło rozumu odbijają się w nim (*species impressa*) i on je sobie uświadamia, czyli wyraża w sobie (*species expressa*), aby je potem zestawiać z innymi, porównywać, szeregować i doprowadzać do pewnej jedności, która jest kresem każdego procesu poznawczego.

Tu trudno się zgodzić z Mausbachem i Schellem, aby ta zdolność odbiorcza, czyli pojętność (*intellectus possibilis*), była u wszystkich ludzi ta sama i żeby różnice w ich rozwoju umysłowym zależały tylko od nierównej mocy przenikliwej rozumu oraz lepszych, czy też gorszych, organów zmysłowych¹⁴. Za jej nierównością przemawia już sama jej potencjalność, czyli plastyczność, dzięki której umysły ludzkie w miarę rozwoju tak się różniczkują i pod względem ilości zbieranych wiadomości, i pod względem ich układu oraz jedności, i wreszcie pod względem umiejętności operowania nimi. To ostatnie jednak zmusza nas do przejścia do innego czynnika naszego umysłu, od którego zależy operowanie w dziedzinie wszystkich naszych uzdolnień, mianowicie do woli – ogólnego motoru naszej psychiki.

¹³ *Qu. disp. de Virtutibus in communi*, a. 1.

¹⁴ Tamże, przypis 11.

5. Choć wola jest dziś przedmiotem szczególnych badań psychologicznych, to jednak nie jest wciąż jeszcze dość odróżniana w swej działalności od całej dziedziny popędów zmysłowych, czyli uczuciowych¹⁵. Jej badanie laboratoryjne bardzo nikłe daje rezultaty i tylko pilne obserwowanie życia uwypatnia jej właściwą rolę w naszej psychice, nadrzędną w stosunku do uczuć, a współrzedną do rozumu, z którym wciąż się wzajemnie przenika.

Zapewne, że niełatwe to do rozstrzygnięcia pytanie, czy wola, jako centralna duchowa siła motoryczna, jest u wszystkich ludzi równa, a jeśli nie, to czy ta nierówność tkwi w niej samej, czy też jest uzależniona od zdolności poznawczych, które – jak widzieliśmy – są w ludziach nierówne? Nie mniej trudne jest i drugie pytanie, czy to nasze duchowe uzdolnienie do chcenia – równe czy nierówne od urodzenia u ludzi jest potencjalne, czy może być rozwinięte, wzmocnione, usprawnione?¹⁶ Sądzę, że na oba te pytania trzeba odpowiedzieć twierdząco.

Podstawowe chcenie woli, jakim jest pragnienie dobra dla siebie, czyli pożądanie szczęścia, jest tak zdeterminowane, tak głęboko ugruntowane w duszy, że żadnego usprawnienia nie potrzebuje. Ale

¹⁵ Tym, którzy by uważali, że zbyt silnie przeciwstawiam sobie chcenie w dziedzinie umysłowej od pożądania zmysłowego, że zbyt schematycznie kopiuję tu różnicę między poznaniem umysłowym a zmysłowym, gotów jestem posunąć przeciw sobie argument z własnego arsenału, mianowicie tekst św. Tomasza (*Contra gentes*, III. 26). Mówi on tam, że „wola jako taka, tj. jako moc pożądawcza, nie jest czymś własnym natury umysłowej, ale tylko o tyle, o ile zależy od rozumu. Rozum natomiast jest czymś własnym natury intelektualnej”! Można by tak rozumieć, że moc pożądawcza duszy jest czymś jedynym, co się różniczkuje zależnie od tego, czy ma reagować na coś sygnalizowanego z górnego piętra przez poznanie umysłowe, czy też z dolnego – przez zmysły. Nie znam innego tekstu, gdzie by św. Tomasz tę samą myśl wyraził. Przeciwnie, w *Summie* I, q. 77, a. 5–8 i szczególnie q. 80, a. 2, gdzie miał sposobność ją rozwinąć, wyraźnie odróżnia w samej duszy uzdolnienia do chcenia duchowego od uzdolnienia do pożądania zmysłowego, które posiada wspólnie z ożywianym przez się ciałem.

¹⁶ Na tym stanowisku stoi o. J. Lindworski, który w ogóle neguje, aby wola przedstawiała jakąś siłę i aby ją można było zwiększyć. Sprowadza on proces chcenia do samej motywacji. Ze strony woli pozostawia jedną tylko decyzję. Jego zapatrywania w tej sprawie zreferował J. Salamucha w „Miesięczniku Katechetyczno-Wychowawczym”: *Uwagi na temat kształcenia charakteru*, Lwów 1933, nr 1, s. 8–12. Nie sądzą, aby można było – jak to czyni K. Michalski w swej pośmiertnie wydanej pracy *Między heroizmem a bestialstwem* (s. 292) – zaliczać Lindworskiego do tomistów, nie tylko dlatego, że nie odróżniał uczuć zmysłowych od afektów woli, ale dlatego, że zajęty psychologią eksperymentalną, nigdy się nie zajmował jej stroną spekulatywną.

w jego ramach chcenie wszystkiego, co się tu na to szczęście składa, bynajmniej nie jest tak zdeterminowane i tu potencjalność woli winna być rozwinięta zarówno sama w sobie, jak i w roli motoru całego świadomego życia ludzkiego.

Człowiek ma zawsze w woli możność refleksją oddziaływać na jej własne chcenie. Na czoło wysuwa się tu wierność kierownictwu rozumu, to jakieś przyłgnięcie do jego nakazów, gdy odpowiadają prawości w woli, trwanie przy nim (wytrwałość) i niedawanie się byle czym odciągnąć od niego (powściągliwość). Słusznie Kant w tym nastroju woli widział coś pierwszego, podstawowego, ale w tym błędził, że nie szedł dalej i nie pojmował, jak ta wola ma się następnie usprawniać w poddawaniu się kierownictwu rozumu w tym wszystkim, co w naszej psychice wchodzi w zakres postępowania moralnego i podlega jej władzy. Stąd twierdził, że nie może być wielu cnót, ale tylko jedna, a mianowicie posłuszeństwo imperatywowi rozumu¹⁷.

Dotyczy to najpierw samego rozumu, który kieruje wolą, a jednocześnie zależy od niej w wyborze tego, co rozważa, a tym bardziej tego, co ma rozsądzić i wybrać. Możemy aktem woli wzbudzić w niej samej każdy afekt, do którego jest zdolna. Co więcej, każdy z tych afektów może się zwracać do samego siebie i powiększać je poniekąd. Może chcieć chcieć, pragnąć pragnąć, bać się bojaźni, miłować miłość i nienawidzić nienawiści. Wszystkie te procesy kierowane przez rozum usprawniają wolę, nastawiają niejako na równomierną działalność, mającą zapewnić jednolitość postępowania.

Dla umysłów niewyszkolonych w analizie postępowania moralnego nie jest zagadnieniem łatwym do zrozumienia to wzajemne oddziaływanie na siebie rozumu i woli. Kierownictwo ma rozum, podczas gdy napęd daje wola, ale ten napęd uzależnia od tego, czy kierownictwo odpowiada jej upodobaniu w celu i środkach, które do niego prowadzą.

Nie ma tu bynajmniej ani błędnego koła, ani przeciągania w nieskończoność wzajemnych oddziaływań rozumu na wolę i woli na rozum. Pierwsze jest tu uznanie dobra, jako takiego, do którego wola się z konieczności skłania. Później kolejne wpływy z jednej i drugiej strony są zupełnie innego charakteru. Wola jest tu czynnikiem sprawczym, motorem dającym napęd, rozum natomiast – czynnikiem celowym, kierowcą stanowiącym o drodze, którą wypadnie jechać. Przykład

¹⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*. Einleitung, XIII–XIV.

ten o tyle kuleje – jak wszystkie przykłady – że w samochodzie kierowca ma wpływ na motor, a motor na kierowcę go nie ma. Tymczasem w naszej psychice wola głęboko przenika do wnętrza działalności rozumu. Tam, gdzie idzie o poznanie teoretyczne, winna się jak najmniej mieszać do formułowania sądów, natomiast w dziedzinie praktycznej, czyli w dziedzinie czynu, żaden sąd, żadne postanowienie lub rozkaz nie może się odbyć bez przyzwolenia i postanowienia tej naczelnej władzy chcenia. Gdy rozum poszukuje, na co się zdecydować, wola go zatrzymuje wreszcie na tym, co najlepiej odpowiada nastrojowi, w jakim się człowiek znajduje w danej chwili. Na tym polega wolność – na możliwości zatrzymania się na sądzie rozumu, bynajmniej nie z konieczności na tym, który sam w sobie, teoretycznie, jest najlepszy, ale na tym, który w danej chwili najbardziej człowiekowi odpowiada. Dzięki czemu sąd ten staje się ostatnim, czyli postanowieniem czynu¹⁸.

Przez swój wpływ na rozkazodawczą czynność rozumu praktycznego wola ma moc oddziaływania, choć w różnym stopniu, na wszystkie czynniki naszej psychiki: na władze motoryczne i nawet po części na procesy fizjologiczne, na czynności zmysłów poznawczych tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych, wreszcie nawet na grę uczuć. Kształtowanie się ich potencjalności, większe lub mniejsze usprawnienie w tym lub innym kierunku jest wciąż pod wpływem impulsów przechodzących z centrali umysłowej, ledwo zacznie sama sobie uświadamiać swe możliwości. Dzięki temu cała ta niższa sfera naszej psychiki ulega pewnemu uduchowieniu, albowiem wspomniane usprawnienia nie przemijają bez śladu, ale zostawiają stałą skłonność do rachowania się z wymaganiami wyższej duchowej sfery, dając czynnikom zmysłowym to, co św. Tomasz nazywa: *habitualis conformitas ad rationem* – stałe usposobienie do słuchania się rozumu¹⁹. To nazywamy właśnie sublimacją życia zmysłowego, czyli podciąganiem go wzwyż, pod sam

¹⁸ Tak została, z wielką precyzją, sformułowana nauka o wolności, w dwudziestej pierwszej tezie tomistycznej Piusa X. Różni się ona zasadniczo od spotykanej jeszcze często w podręcznikach etyki katolickiej lub psychologii – doktryny indeterministycznej Suareza. Rozwiązanie zagadnienia woli, jakie daje, wznosi się ponad jednostronne rozwiązania determinizmu i indeterminizmu. Najlepiej je nazywać autodeterminizmem, gdyż w samej rzeczy jest tam determinacja, ale człowiek sam ją sobie nadaje wedle tego, co mu bardziej odpowiada. Patrz: J. Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 1, rozdz. V, § 11.

¹⁹ I-II, q. 56, a. 4. Kluczem do zrozumienia nauki św. Tomasza o sublimacji jest q. 50, a. 3 oraz *Disp. de Veritate*, q. 20, a. 2.

próg – *sub limen* – oddzielający go od życia umysłowego, tak aby to ostatnie odbijało na nim swe piętno²⁰. Coś z tego możemy udzielać i niższym od nas stworzeniom, zniewalając je niejako do wyłaniania ze swej potencjalności własności, których same wyłonić nie mogą. Na tym polega hodowla uszlachetniająca roślin i zwierząt, a szczególnie tresura tych ostatnich, która wydaje się nieraz nadawać im własności istot rozumnych.

6. W ten sposób i osobowość, którą każdy przynosi z sobą na świat, zaczyna nabierać własnych cech, swoistych każdej jednostce ludzkiej. Z ogólnej, wspólnej wszystkim osobowości powoli wykształca się odrębna osobistość, inna u każdego człowieka. Mogą być między nimi podobieństwa pozwalające na ujmowanie ich w pewne ogólne ugrupowania, ale na dnie w każdym będzie coś całkowicie swego, co się nie sprowadza bez reszty do jakiejś wspólnej kategorii. *Individuum est ineffabile* – mawiano dawniej – osobnika nie sposób określić i całkowicie wyrazić. Tym bardziej ma to miejsce, gdy ten osobnik jest o naturze rozumnej, która z racji ożywiającego go pierwiastka duchowego, zdolnego do samoistnego bytu, ma o wiele głębszą potencjalność, bo nie tylko w dziedzinie zmysłowej, ale i umysłowej: *Persona humana est multo ineffabilius quam individuum cuiuscunque aliae speciei*.

Do różnic w zachowaniu się fizycznym przyłączają się w miarę rozwoju umysłowego i różnice głębsze, ale o wiele trudniejsze do uchwycenia, w rozwoju potencjalności wewnętrznych uzdolnień. Wykształcenie, zależnie od tego, czy się go nabiera pod bardziej lub mniej umiejętnym kierownictwem, nie tylko wypełnia rozum, pamięć i wyobraźnię pewną treścią, ale daje mu sprawność operowania nabytymi wiadomościami tak, aby stanowiły jednolitą całość. Zależnie od stopnia przenikliwości rozumu i od jego pojętności wnet zaczynają się tworzyć odrębności w sposobie nabywania, przyswajania, rozwijania i pożytkowania wiedzy. To samo w dziedzinie wiedzy oraz twórczości praktycznej, gdzie obok potencjalności poznania umysłowego tak wielką rolę odgrywa też i potencjalność czynników zmysłowych z ich wrodzonymi odrębnościami. W miarę jak ta potencjalność, dająca tyle możliwości

²⁰ Dobre studium na temat sublimacji życia umysłowego dał nam A. Usowicz, *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Kraków 1946. Patrz też: K. Michalski, *La sublimation thomiste*, „*Angelicum*” 14(1937), nr 1–2, s. 212–222.

rozwoju w różnych kierunkach, zaczyna się rozwijać w jednym kierunku przez ujęcie w karby określonych sprawności – i osobistość człowieka zarysowuje się coraz wyraźniej i wyodrębnia go od innych.

Jest to szczególnie uderzające w dziedzinie postępowania moralnego, w której z usprawnienia wszystkich władz naszej psychiki biorących w nim udział powstaje to, co nazywamy charakterem moralnym. W nim znajdujemy najistotniejszy wyraz swoistej osobistości każdego człowieka. Na charakter składa się i usprawnienie rozumu w kierowaniu postępowaniem (roztropność) i utrwalenie woli w poszanowaniu wszystkiego, co się innym należy (sprawiedliwość) i wreszcie takie opanowanie dziedziny uczuciowej, aby ani się nie wyrwała nad miarę do tego, co pociąga (umiarkowanie), ani nie cofała przed tym, co odstrasza (męstwo). Na to, aby w dziedzinie uczuciowej mógł się ugruntować mocny charakter, konieczna jest sublimacją całej uczuciowości, uduchowienie jej tak, aby sama z siebie gotowa była zawsze brzmieć *unisono* z życiem umysłowym. Doskonale to pojął i przedstawił Schiller w *Über Anmut und Würde* [O wdzięku i godności].

Pomimo iż – jakżeśmy to już powiedzieli – w miarę rozwoju osobistości wyodrębnia się ona coraz bardziej od innych, tak że o ich podziale na gatunki czy nawet grupy nie może być mowy, to jednak zarysowują się trzy ogólne przejawy w krystalizowaniu się potencjalności moralnej człowieka – jakby trzy kierunki, w jakich się ten proces rozwija, i które odbijają na osobistości swe szczególne piętno. Pierwszy – to właściwie brak określonego kierunku, to brak jednolitej krystalizacji, brak stałości w postępowaniu. Rozwój osobowości w osobistość odbył się bez planu, z częstymi załamaniem, i dał człowieka o słabym charakterze, na którego nie można liczyć, bo nie sposób nigdy przewidzieć, jak postąpi. Drugi kierunek prowadzi do jednego z dóbr tego życia, zmysłowych czy umysłowych, które ludzie sobie najbardziej cenią, ale które są poniżej ich prawdziwego przeznaczenia. Około woli, opanowanej takim pożądanym, jak około osi krystalizuje się charakter nie pozbawiony stałości i nawet pewnej jednolitości, ale krótkowzroczny, niezdolny do wzniesienia się ponad własne ograniczone cele, do podporządkowania się wyższej idei dobra wspólnego, do pracy twórczej na dalszą metę. Wreszcie trzeci kierunek wynosi człowieka ponad niego samego, podporządkowuje dobru wspólnemu i prowadzi do przeznaczenia wiecznego, górującego ponad wszystkim, co ludzie cenią na ziemi. Koło takiej woli jak koło osi wszystko, co jest potencjalne w człowieku, krystalizuje się w stały i jednolity charakter, zdolny

do wielkich wysiłków, nie tylko, gdy idzie o własne interesy, ale i o wielkie sprawy świata. Oczywiście we wszystkich trzech kierunkach będzie wiele pośrednich typów, i osobistości o cechach krańcowych każdego z trzech kierunków będą zawsze rzadkością.

Wewnętrzne cechy swoiste osobistości człowieka, te które są ukształtowaniem i usprawnieniem potencjalności czynników umysłowych, nie dają się całkowicie oddzielić od jej objawów zewnętrznych. Cechy woli zawsze się odbiją w mniejszym lub większym stopniu w ruchach, w mowie, szczególnie w twarzy, w uśmiechu, a jeszcze bardziej we wzroku. Jak często będzie można z zachowania i fizjonomii wyczytać lenistwo i niezdecydowanie, chęć używania za wszelką cenę, skąpstwo, zawiść, upór, próżność, albo wreszcie chęć ukrycia tego, co się wewnątrz dzieje; lecz to nie zawsze da się ukryć i raz po raz zdradza wewnętrzny nastrój duszy. Ale też i prawość, życzliwość, wytrwałość, panowanie nad sobą, gotowość niecofnięcia się przed walką o dobrą sprawę, stałą pogodę ducha jakże często da się wyczytać z postawy, z wyrazu twarzy, z oczu i z uśmiechu [...].

Osobowość, dana człowiekowi w chwili stworzenia jego duszy, winna się stopniowo rozwinąć w osobistość. To są owe talenty z przypowieści Chrystusowej, które każdy winien pomnożyć. U zmarłych w niemowlęctwie i u tych, którzy z racji chorobliwego ustroju fizjologicznego nigdy nie dojdą do świadomego życia umysłowego, rozwój osobistości będzie w zarodku wstrzymany. Ich osobistość zachowa tylko ogólne cechy ludzkie, różniące się tylko odrębnymi dziedzicznymi cechami cielesnymi oraz stopniem potencjalności umysłowej, której nie było dane się rozwinąć. U ogromnej większości ludzi rozwój potencjalności ich natury przechodzi proces, w którym uświadamiają sobie swą osobowość i są w wielkiej mierze odpowiedzialni za osobiste cechy, jakie jej nadadzą.

Na tym polega dynamiczny aspekt personalizmu, ale nie wyczerpuje on bynajmniej zagadnienia. Są bowiem jeszcze poza człowiekiem dwa czynniki, które wpływają na rozwój jego osobistości, a mianowicie: społeczeństwo, które go otacza, oraz Bóg, który mu dał jako punkt wyjścia jego osobowość i czeka, aby do Niego wrócił jako dobrze skryształizowana osobistość.

7. Zacznijmy od czynnika społecznego i zapytajmy, jak się przyczynia do rozwoju osobistości człowieka i w jakim stopniu ją sobie podporządkowuje. Zagadnienie to nigdy nie przestanie zajmować

umysłów ludzkich i zależnie od różnych światopoglądów otrzymywać będzie przeciwne rozwiązania: od dążenia do całkowitego wyzwolenia jednostki – albo przynajmniej niektórych wybranych – z więzów społecznych i wynikających z nich zobowiązań, aż do całkowitego jej pochłonięcia przez społeczeństwo i poświęcenia interesom gatunku. Trudność zagadnienia polega na tym, że między jednostką w jej osobistym rozwoju a otaczającymi ją grupami społecznymi istnieje obojętna zależność – równie konieczna dla jednej, jak i dla drugiej strony. Należy się przeto wznieść ponad krańcowe, jednostronne i jak zawsze partykularystyczne rozwiązania i dać rozwiązanie uniwersalistyczne, takie, które by w równej mierze uwzględniało obie konieczności.

Oprzemy się tu na doskonałej formule F[riedricha] W. Förstera, uzupełniwszy ją drugim członem, którego on sam nie sformułował. Doniosłość osobistości ludzkiej dla społeczeństwa ujął Förster w lapidarne słowa: *Das Soziale lebt vom Persönlichen*. Niemniej doniosłe jest jednak i życie społeczne dla rozwoju osobistości, tak iż z równą słuszością można powiedzieć: *Das Persönliche lebt vom Sozialen*. Po polsku powiemy, że społeczeństwo żyje osobistymi wartościami swych członków, zaś oni czerpią swe siły ze społeczeństwa. Przyjrzyjmy się najpierw osobno obu tym zależnościom, zaczynając od drugiej, po czym porównamy je ze sobą, aby się przekonać, która winna przeważać, która której ma się w ostatecznym obrachunku podporządkować.

Że człowiek w dzieciństwie i młodości potrzebuje opieki grupy społecznej, aby rozwinąć swą osobistość, jest tak oczywiste, że nie potrzebuje dowodzeń. Nader ważne są tu wpływy poszczególnych osób: matki, ojca, rodzeństwa, nauczycieli i wychowawców. Ale większą doniosłość ma jednolite oddziaływanie całej grupy, jako to rodziny czy szkoły, gdy w niej się wytworzy atmosfera ładu i porządku. Winny one każdego pobudzać, aby spełniał to, czego się od niego spodziewają i aby zarówno rachował się z innymi w swym postępowaniu, jak i starał się z obcowania z nimi wyciągnąć jak największe korzyści. Taka zdrowa atmosfera zacznie od małego urabiać swymi impulsami osobistość dziecka i następnie, w miarę jak świadomość swych możliwości się w nim budzi, podnieca ją do usprawnienia ich w różnych kierunkach. W ramach codziennego współżycia konieczne będą i konkretne wskazówki, nakazy, zakazy, zachęty w postaci nagród, jak nie mniej i kary, ale one nie zastąpią nigdy równomiernego oddziaływania całego otoczenia i tam, gdzie go zabraknie, nie dadzą pełnych wyników, nieraz nawet gdy się je źle stosuje, będą rezultaty wychowania

z gruntu podkopywać. Podstawowym tonem wychowania winno być zamiłowanie do pracy, sumienność i staranność w jej spełnianiu, porządek, któremu by się wszyscy podporządkowywali, a wszystko to owiane wzajemną życzliwością i pogodą ducha w lepszych i gorszych chwilach życia.

Takich ram wychowawczych nic nie zastąpi, ale oczywistą jest rzeczą, że one same nie określają osobistości, bo ten proces winien każdy własnym trudem uwieńczyć. W tym go nikt nie zastąpi i zadaniem wychowawców jest uświadomić już od małego tę wciąż rosnącą odpowiedzialność za samego siebie, za kształtowanie własnej osobistości. Wiele cech i rysów będzie w niej powstawać bezwiednie i nawykowo czy to z głębin dziedziczności, czy pod wpływem przykładów, ale usprawnienie podstawowych czynności życiowych, utrwalenie w sobie zasadniczych wymagań postępowania ludzkiego będzie musiało być dziełem świadomego zastanowienia i wysiłku, który nieraz będzie dużo kosztować.

Wpływ grup społecznych na rozwój osobistości nie kończy się jednak bynajmniej z końcem młodości. On trwa przez całe życie czy to ze strony środowiska społecznego, w którym się każda jednostka obraca, czy też grup zawodowych, czy wreszcie całego społeczeństwa [...]. Żądać wychowania personalistycznego, a nie doceniać w nim np. doniosłości obyczajów narodowych – to zaprzeczać samemu sobie. Tylko w atmosferze zdrowej obyczajności narodowej [...] mogą się wychować i dojrzeć mocne osobistości, a tych życie społeczne tak bardzo potrzebuje. Słusznie skarżył się w XVII wieku [Jan Chryzostom] Pasek, że ludzi jest u nas gwałt, a o człowieka trudno, a winien był temu rozkład obyczaju narodowego ówczesnej Polski.

8. Poznawszy, co rozwój osobistości człowieka zawdzięcza ramom społecznym, zapytajmy się teraz z kolei, co wartości osobiste wnoszą do życia społecznego i czego społeczeństwa mają prawo się od swych członków spodziewać, a nawet wymagać.

I tu doniosłość ludzi o dobrze skryształizowanej osobistości dla jakiegokolwiek grupy społecznej jest tak oczywista, że nie potrzebuje dowodzenia. Oni to stanowią ten ośrodek, około którego krystalizują się stopniowo i inne cząsteczki danej grupy.

Szczególnie doniosłe jest, aby w społeczeństwie nie brakło jednostek o mocniejszych charakterach, zdolnych objąć w nim naczelne stanowiska i kierować jego losami. Dzieje nam mówią, że nieraz takich

brak, lub że wysuwają się na czoło jednostki o charakterach mocnych, lecz skrzywionych, niezdolnych podporządkować się dobru społeczeństwa, ale dążących do tego, aby je sobie podporządkować. Mogą one, jak np. Napoleon, dzięki swym zdolnościom i energii, oddać społeczeństwu poważne usługi, ale w końcu giną, bo nie jemu, ale sobie służyły.

Nie idzie jednak bynajmniej tylko o to, aby społeczeństwo miało zawsze pewną ilość wybitnych osobistości zdolnych do rządów. Bardzo ważne jest, aby poziom ogółu był pod tym względem wysoki, aby i ten zwykły szary człowiek – o którym poza jego najbliższym otoczeniem: wsią, fabryką czy ulicą, nikt nie wie – doszedł do pełnego rozwoju swej osobistości. Jednostki z wybitniejszą potencjalnością winny być starannie wyławiane i otaczane szczególną opieką, aby mieć możliwość w pełni rozwinąć swe uzdolnienia i to nie tylko ze względu na ich własne dobro, ale też i ze względu na dobro społeczeństwa, któremu nie wolno marnować zasobów uzdolnień ukrytych w szerokich masach. Ale i te wrodzone zdolności szarego ogółu, które nie przekraczają pewnej przeciętnej potencjalności, winny być pielęgnowane, kształcone i wychowywane, tak iżby każda jednostka miała możliwość dojść do dostępnej dla siebie osobistej dojrzałości. To dopiero wzmacnia wagę gatunkową narodu, daje mu zwartość, zdolność spełniania swych szczególnych zadań w gronie wspólnoty narodowej świata oraz siłę oporu, gdy mu coś z zewnątrz grozi.

Spółeczeństwo żyje wartościami osobistymi wszystkich swych członków, nie tylko tych, co mu przodują i kierują jego losami, ale i tych, którzy w nim spełniają najpospolitsze nawet obowiązki. Zadaniem kierowników nawy państwowej nie jest bynajmniej krępować rozwój wartości osobistych obywateli i nakładać im jakby kaftan bezpieczeństwa – jednostajną, jak najmniej osobistą postać. Nie jest bynajmniej w interesie państwa, aby krępować osobistą samorzutność szerokich warstw społecznych i mieć z nich tylko bierne narzędzie do wykonywania nadanych z góry impulsów. Do tego wymyślono w ostatnim pokoleniu słynne „roboty”, manekiny obdarzone jakby życiem elektrycznym, ale w gruncie rzeczy całkowicie bierne. To był podstawowy błąd rządów dyktatorskich naszych czasów: Mussoliniego, Hitlera, Franco, i uderzające było, jak ich narody, choć o tak starej kulturze, poddały się biernie tej tresurze.

Przeciwnie, ideałem dobrze pojętego ustroju demokratycznego będzie zawsze dać możliwość wszystkim uczestnikom życia społecznego

uwydatnić swe osobiste wartości na to, aby je oddać na usługi ogółu. Prawdziwe bogactwo każdego narodu tkwi przede wszystkim w tym rozkwicie potencjalności osobistej jego członków; od niego zależy, w jakim stopniu zdoła wyzyskać i zaprząć do swych usług potencjalność danego mu skrawka ziemi na tym świecie. Winien on jednak uważać, aby ten rozkwit nie rozsadził ram społecznych i nie wyrodził się w indywidualizm i anarchię, słowem: w osobnictwo. Będzie to zadaniem ustroju społecznego oraz tych, którzy stanowią o prawach i sprawują władzę, aby ustrzec życie społeczne od dążeń odśrodkowych, od wszystkiego, co by groziło osobnictwem i przez to było szkodliwe zarówno dla utrzymania dobra wspólnego, jak i dla osobistego wychowania obywateli. Jak we wszystkich dziełach ludzkich, tak i tu, tylko na większą skalę, konieczne jest utrzymanie umiaru między sprzecznymi dążeniami: z jednej strony do niwelowania oraz hamowania rozwoju osobistego, a z drugiej – do puszczania go samopas na manowce osobnictwa. Taki umiar można znaleźć wznosząc się ponad oba te jednostronne dążenia; zasadnicze wskazania, jak go odnaleźć, dać może tylko porównanie omówionej dotąd wzajemnej zależności społeczności i jednostki ludzkiej i ustalenie ich hierarchii. Wejdziemy tu w sam środek sporów, które zawsze dzieliły umysły, gdy szło o cele, jakie winny przyświecać życiu ludzkiemu.

9. Skoro człowiek może ukształtować jak należy swą osobistość tylko w oparciu o ramy, jakie mu społeczeństwo zapewnia – *das Persönliche lebt vom Soziale* – zaś społeczeństwo czerpie swe siły z wartości osobistych swych członków – *das Soziale lebt vom Persönliche* – to i stosunek tych dwu zależności winien być ujęty w jakąś formułę. Konieczne jest danie jakiejś odpowiedzi na pytanie, co tu przeważa? Czy jednostka jest bardziej dla społeczeństwa, czy też bardziej społeczeństwo dla jednostki? Obie strony winny coś dać, coś wnieść do tego wzajemnego stosunku i obie winny coś z niego otrzymać, wynieść jakąś korzyść. Jak ułożyć tę wymianę wzajemnych usług, aby nie było zderzeń i nieporozumień, aby społeczeństwo nie pochłonęło jednostki ani jednostka nie rozsadziła społeczeństwa?

W życiu zwierząt odpowiedź nie przedstawia trudności: pierwiastek duchowy, który je ożywia, nie jest zdolny do samoistnego bytu, przeciwnie niż dusza ludzka, toteż nie może przetrwać śmierci zwierzęcia. Zwierzę nie ma celu jednostkowego; celem jego życia, rozwoju i działalności jest utrzymanie gatunku. Zależnie od tego, czy w naturze

danego gatunku leży mniej lub bardziej rozwinięte życie gromadne (od pojedynczej rodziny do liczego stada) – i życie każdego zwierzęcia jest całkowicie podporządkowane tej grupie społecznej, będącej koniecznym warunkiem utrzymania gatunku.

Tymczasem pierwiastek duchowy ożywiający człowieka jest zdolny do samoistnego bytu po odłączeniu od ciała. Człowiek dzięki swej nieśmiertelnej duszy ma własny cel osobisty przekraczający życie doczesne w ramach społecznych. Stąd społeczeństwo, w którym żyje, nie może go całkowicie pochłaniać na swe usługi, ale przeciwnie: winno mu służyć pomocą w osiągnięciu po śmierci celu osobistego, do czego jest konieczne wychowanie jego osobistości w życiu doczesnym.

A jednak i człowiek ma za zadanie doczesne utrzymanie swego gatunku, co tylko w ramach społecznych jest możliwe. I on przeto jest podporządkowany społeczeństwu i winien tym bardziej o nie dbać, że ma w nim konieczne oparcie dla własnego rozwoju osobistego, a więc i dla dotarcia do celu po śmierci.

To, czym jednostka winna służyć społeczeństwu, da się w ogólnych rysach sprowadzić do trzech świadczeń: pracą, majątkiem i życiem. Pracą winien się człowiek przyczyniać do wyzwania z potencjalności świata ukrytych w niej sił, tak aby korzystając z owoców pracy innych, sam się też przykładał do powiększania zasobów czy to materialnych, czy też umysłowych swego społeczeństwa. Majątkiem, o ile go posiada ponad potrzeby własnego utrzymania, winien w formie podatków i wszelkiego rodzaju świadczeń rzeczowych przyczyniać się do pokrycia kosztów utrzymania ładu i porządku, a z nimi i dobrobytu w społeczeństwie. Wreszcie i życie winien ponieść swemu społeczeństwu w ofierze, gdy zajdzie potrzeba bronienia go przed wrogimi siłami.

Żadne z tych świadczeń nie wymaga od człowieka czegoś, co by stawało na przeszkodzie rozwojowi i utrwaleniu jego osobistości albo co by było sprzeczne z prawdziwymi wartościami osobistymi. Przeciwnie, każde opiera się na nich i przyczynia się tylko do ich wzmocnienia. Bez zamiłowania do pracy, bez poczucia sprawiedliwości, bez ofiarności i bez panowania nad zbytnim przywiązaniem do dóbr doczesnych, wreszcie bez miłości bliźniego i męstwa wobec niebezpieczeństwa życia – nikt nie wywiąże się jak należy z powyższych trzech świadczeń wobec swego społeczeństwa, a one należą do najistotniejszych składników pełnej osobistości człowieka. Wszystkie wymagają panowania nad doczesnością, które stanowi samo jądro wychowania

mocnego charakteru osobistego. Uderza to szczególnie w ofierze życia dla dobra społecznego czy to w obronie kraju, czy w walce z siłami żywiołowymi, ogniem, wodą lub zarazą. Wyrzekając się dobrowolnie życia doczesnego, człowiek w takich wypadkach w niczym nie obniża swej osobistości, ale ją podnosi i daje świadectwo przekonaniu, że ona dochodzi do pełnej swej wartości dopiero po śmierci.

To jest wszystko, co człowiek winien społeczeństwu dać, tego ono ma prawo od niego wymagać, gdyż obu stronom wychodzi na korzyść w tym, co jest dla nich istotnym dobrem. Pod tym względem dobro społeczne ma charakter celu, któremu jednostka winna się podporządkować i to, gdy idzie o dobra doczesne, podporządkować całkowicie. Św. Tomasz nie wahał się nazwać je głównym dobrem ludzkim: *bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana*²¹. Gdzie indziej, postawiwszy za cel życia kontemplacyjnego Boga, jako *optimum contemplabile* – dobra społeczne stawia jako cel życia czynnego i zwie je *optimum agibile*: najlepszym, czego człowiek może dokonać w życiu doczesnym, jest przyczynić się do wspólnego dobrobytu materialnego, a tym bardziej duchowego swego społeczeństwa²².

10. Jeśli teraz zapytamy, dlaczego rzeczy tak się mają, to wnet zobaczymy ten sam stosunek w innym świetle. Oto jeśli jednostka winna widzieć w dobrobycie społecznym największe dobro doczesne i jemu się podporządkować jako celowi, to dzieje się to dlatego, że jest ono dla niej i dla wszystkich jej podobnych najpotężniejszym środkiem do pełnego rozwoju swej osobistości i do osiągnięcia swego celu osobistego, który nie jest doczesny, ale sięga poza życie ziemskie.

Stosunek staje się tu odwrotny: to, co było celem w życiu doczesnym, staje się środkiem, gdy nań spojrzeć z punktu widzenia przeznaczenia wiecznego człowieka. Jasne się staje jednocześnie, że już w samym postawieniu zagadnienia tkwi jego rozwiązanie. Ten drugi stosunek przeważa nad pierwszym. Społeczeństwo żąda od jednostki, aby się podporządkowała jego wspólnemu dobrobytowi po to, aby

²¹ II-II, q. 124, a. 5, ad 3. Można przeto powiedzieć, że wspólne dobro społeczeństwa jest największym dobrem ludzkim. Nie można natomiast powiedzieć, aby było największym dobrem człowieka, bo człowiek ma ponad nim większe dobro już nie z dziedziny ludzkiej, ale boskiej. Patrz też: Kom. do *Etyki*.

²² III *Sent.* dist. 35, q. 1, a. 3, qc. 1. Słowa Arystotelesa, że dobro wspólne jest większe i bardziej boskie, „*theiôteron*”, niż dobro pojedynczego człowieka, św. Tomasz kilkakrotnie przytacza, zawsze – rzecz prosta – w zakresie życia doczesnego.

w nim znaleźć konieczne warunki i pomoce do pełnego rozwoju osobistości mającej przetrwać życie doczesne w ramach tegoż społeczeństwa. Wolno mu przeto żądać od niej największych ofiar, aż do ofiary życia włącznie, jeśli one idą po linii tego rozwoju, jeśli mają w sobie to wszystko, co się może przyczynić do ugruntowania prawego charakteru osobistego. Nie wolno mu natomiast żądać niczego takiego, choćby w drobiazgach życia codziennego, co by stało na przeszkodzie krystalizowania się charakterów, co by je paczyło w ich rozwoju lub łamało, gdy się już ustalą. Podstawowe obowiązki państwa wobec swych obywateli: ochrona życia i bezpieczeństwo, ochrona wolności, pracy i własności, ochrona czci, pomoc w dostępie do wspólnego dobrobytu tak materialnego, jak i duchowego, do udziału w dobrach kulturalnych narodu; wszystko to ma na celu wytwarzanie w społeczeństwie trwałego ładu, który jest najpotężniejszym czynnikiem duchowego rozwoju obywateli. Znajdą się wśród nich zawsze jednostki, które zechcą się z tego ładu wyłamać, ale tam, gdzie ogół będzie miał mocną wolę, aby go zachować i wciąż utrzymywać oraz udoskonalać, wychowanie osobistych wartości człowieka będzie miało warunki, których mu nic nie zastąpi. Nawet i pomoc czynników Bożych [...] jest tylko wyjątkowo w stanie zastąpić, gdy idzie o wychowanie moralne, ten porządek społeczny, konieczny dla normalnego kształtowania się osobistości człowieka. I tu w dziedzinie społecznej łaska nie zastępuje natury, ale w niej winna mieć swe przyrodzone podłoże. Poszczególne jednostki oprą się może przy pomocy łaski ujemnym wpływom społeczeństwa, którego wewnętrzny porządek jest w rozkładzie; ogół jednak będzie wstrzymany w swym rozwoju, charaktery będą się paczyć, moc duchowa oraz spoistość społeczeństwa będzie słabnąć, narażając je na wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa czy to z wewnątrz, czy z zewnątrz.

Konkluzje ostatnich naszych rozważań spróbujemy sformułować w następujących słowach: Społeczeństwo żyje wartościami osobistymi na to, aby swym ładem dać każdej jednostce możliwość pełnego rozwoju jej osobistości i w ten sposób ułatwić osiągnięcie osobistego jej celu po śmierci. W ostatnim przeto rozrachunku podporządkowanie społeczeństwa osobistości człowieka przeważa nad podporządkowaniem osobistości społeczeństwu. To ostatnie ogranicza się do życia doczesnego, tamto je przekracza i wkracza w dziedzinę wieczności. Przeważa ontologiczna racja bytu: to, co jest przemijające, winno się podporządkować temu, co wieczne.

Czy jednak takie rozwiązanie stosunku jednostki do społeczeństwa nie jest zamaskowanym indywidualizmem albo, co jeszcze gorsze, egoizmem, skoro jej rozwój osobisty zajmuje w naszym układzie celowym pierwsze miejsce? Bynajmniej! Wszak wymaga on przez całe to życie doczesne tyle poświęcenia, tyle ofiar, wszak może być osiągnięty tylko solidarnym wysiłkiem wszystkich, podporządkowanym dobru wspólnemu! Czy jednak ten egoizm, opanowany w życiu doczesnym, nie wychodzi na jaw w życiu pośmiertnym, które za te wszystkie wyrzeczenia obiecuje szczęście wieczne? Po bardziej wyczerpującej odpowiedzi na to zagadnienie odsyłam do mej „Katolickiej etyki wychowawczej”, gdzie [...] starałem się rozwinąć naukę o bezinteresownym charakterze etyki chrześcijańskiej, gdy idzie o cel człowieka i chwałę wieczną, do której jest przeznaczony [...].

NAWYK CZY SPRAWNOŚĆ

Jacek Woroniecki, *Nawyk czy sprawność*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 33–57.

I

Gdybyśmy chcieli wyrazić w najprostszycy i dla wszystkich zrozumiałych słowach, na czym polega wychowanie, musielibyśmy powiedzieć, że na przyzwyczajaniu się lub też nawykaniu do dobrego. Znane jest powiedzenie marszałka Wellingtona, zwycięzcy spod Waterloo, który, gdy mu mówiono, że przyzwyczajenie jest drugą naturą, odpowiadał: to nie druga natura, to dziesięć natur.

W samej rzeczy, aby być dobrze wychowanym człowiekiem, nie wystarcza od czasu do czasu zdobyć się na czyny dobre, odpowiadające w zupełności wymaganiom moralności, nie wystarcza nawet spełniać je często, ale z wahaniem się i zmaganiem, z trudem i walką wewnętrzną, aby się oprzeć skłonnościom przeciwnym, popychającym do złego. Do pojęcia dobrze wychowanego człowieka, jakie wszyscy mamy, należy ta sprawność wewnętrzna, dzięki której postępowanie nasze nie tylko odpowiada wymaganiom moralności, ale jest w pewnym stopniu, przynajmniej w normalnych warunkach życia, wolne od wahań i zmagających wewnętrznych. Gruntowne wychowanie sprawia, że dobro robimy z łatwością, bez długich namysłów, słowem, jakby z przyrzutu, a jednocześnie i z pewnym zadowoleniem [...].

Przyzwyczajanie się do postępowania we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego zgodnie z wymaganiami moralności jest tedy głównym zadaniem wychowania.

Stąd wynika, że pedagogika, jako nauka o wychowaniu, winna uważać za główne swoje zadanie dokładne poznanie tego procesu przyzwyczajania się, nabierania nawyków czy też sprawności, a to zarówno dodatnich (cnót), które należy zaszczepiać, jak i ujemnych (wad), z którymi należy walczyć, aby je opanować i wykorzenić.

Pedagogika ostatniego okresu coraz bardziej zdaje sobie sprawę, że centralnym jej zagadnieniem jest nawykanie do dobrego¹, i jest to niewątpliwie bardzo pocieszającym objawem, wobec zapomnienia, w jakim się to zagadnienie znajdowało w ostatnich wiekach.

Dawniejsze wieki – zarówno starożytność, jak i średniowiecze – rozumiały bardzo dobrze, że około tego usprawnienia się w dobrym całe zagadnienie wychowania się obraca. Dopiero intelektualizm moralny, który stopniowo opanował myśl nowożytną od XVII wieku, odsunął to zagadnienie na drugi plan i sprawił, że o nim zapomniano. Coraz bardziej przestawano rozróżniać dziedzinę czynu od dziedziny myśli, aby w następstwie tego sprowadzać wychowanie do wykształcenia, tak jakby sama wiedza mogła wystarczyć do czynu, i to do czynu sprawnie spełnianego. Cała pedagogika ostatnich pokoleń była pod znakiem intelektualizmu moralnego, identyfikowania wychowania z wykształceniem i zapoznawania zagadnienia nawykania do dobra [...].

Należy przeto uważać za nader pomyślne zjawisko to zainteresowanie się zagadnieniem nawyków, które się daje zauważyć w pedagogice najnowszej doby. Można w nim dopatrywać się pewnego przewyciężenia intelektualizmu moralnego, który tak fatalnie zaciążył nad doktrynami wychowawczymi ostatnich pokoleń, i choć nie jest ono jeszcze ostateczne, jednak stanowi niewątpliwie bardzo ważny postęp, który na dalszy rozwój pedagogiki może wyrzucić doniosły wpływ.

Oczywiście nie wszystko, co w tej dziedzinie uczyniono, możemy zaakceptować, a nawet – powiedzmy to otwarcie – z nowoczesnych studiów nad istotą i powstawaniem nawyków bardzo mało co ma dla pedagogiki głębszą wartość, a to z powodu zanieczyszczenia jej założeniami nowożytnej psychologii. Ale samo już wysunięcie tego zagadnienia na pierwszy plan jest bardzo doniosłe. Otwarte zostało nowe pole do badań (albo raczej odkryto na nowo stare, zapomniane przez ostatnie wieki pole) i na nim będziemy musieli teraz stoczyć spór zarówno z materializmem jawnym i świadomym, jak i z kryptomaterializmem, polegającym na nieświadomym uleganiu poglądom materialistycznym, tak często niestety spotykany i u katolików [...].

¹ Doskonale to wyraził J. Chevalier w swym ciekawym, aczkolwiek pod ujemnym wpływem Bergsona powstałym studium *L'habitude* (Paris 1929): „Pédagogiquement toute l'éducation consiste dans la formation des habitudes”, s. 1.

II

Spór z materializmem wszelkich odcieni w sprawie centralnego zagadnienia wychowania da się sprowadzić do tego prostego pytania: nawyk czy sprawność? Z umysłu wybrałem te dwa proste terminy i nim zacznę dokładniejsze ich porównywanie, pragnę się odwołać do językowego poczucia czytelników, którzy zgodzą się niewątpliwie na to, że dwa te wyrazy nie są równoznaczne, lecz że oznaczają w potocznej naszej mowie dwa zjawiska psychiczne dość różne.

„Nawyk” zawiera w sobie pojęcie czegoś, co działa automatycznie, bez każdorazowego udziału naszej świadomości, a więc i niezależnie od naszej woli; oznacza on przeto pewne zmechanizowanie działalności będące wynikiem dłuższego powtarzania tej samej czynności. Co innego „sprawność”. Nie tylko nie ma ona w sobie tej cechy zmechanizowania, ale przeciwnie, oznacza wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności, dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału wyższych funkcji psychicznych – rozumu i woli. Sprawność przeto nie zawiera w sobie pojęcia zautomatyzowania lub zmechanizowania, i to ją różni od nawyku. Bezmyślne kiwanie nogą nazwiemy nawykiem – nie sprawnością, natomiast technikę w palcach pianisty nazwiemy sprawnością – a nie nawykiem.

Mają one z sobą między innymi to wspólne, że tak jedno, jak i drugie powstaje z powtarzania tych samych czynności; przy tym łączy się nieraz z sobą i przenika tak, że często trudno jedno od drugiego odróżnić. Nawyk nie wytwarza sprawności, natomiast sprawność wytwarza zawsze pewne nawyki, które potem mogą same działać już nie jako sprawności, ale jako nawyki; tak na przykład pianista, zamyśliwszy się nieraz nad sprawami nic wspólnego z muzyką nie mającymi, zacznie bębnić palcami po stole: będzie to przejaw nawyku zakorzenionego w jego władzach motorycznych.

Tym się tłumaczy to tak częste mieszanie nawyków ze sprawnościami i albo pragnienie zmechanizowania całego naszego życia psychicznego, a nawet moralnego za pomocą nawyków, albo też obawę przed tym zmechanizowaniem, dochodzącą do tego, że się odrzuca nawet i sprawności, nie widząc w nich nic innego jak nawyki mechanizujące nasze życie psychiczne.

Nader charakterystycznym przejawem pierwszej tendencji jest stanowisko Pascala, który sądził, że nawet nasze życie religijne można

sprowadzić do nawyków. Niewierzącym, którzy by chcieli dojść do wiary, radził on zacząć spełniać akty religijne i tą drogą dojść do trwałych nawyków. Zdawał sobie sprawę, że to zmechanizowanie obniża wartość życia religijnego, ale godził się z tym i najspokojniej polecał drogą nawyków dojść do wiary, choć to musi ogłupić! [...].

Drugą tendencję spotykamy u Kanta w jego obawie przed zmechanizowaniem życia moralnego przez cnoty. Dla Kanta właściwie istnieje jedna cnota, a jest nią stałe napięcie woli, aby wypełnić obowiązek. W dawnych doktrynach o cnotach widzi on niebezpieczeństwo zautomatyzowania i ostrzega przed tą łatwością, jaką one dają, tak łatwo mogąca się przerodzić w nawyk działający z konieczności mechanicznie².

Widzimy więc, że zagadnienie, które nas tu interesuje, od dawna już zajmuje umysły. I dziś powraca ono wciąż w różnych pracach z dziedziny czy to psychologii, czy pedagogiki, niestety jednak, bardzo często nawet u pisarzy katolickich można się spotkać z tym pomieszaniem nawyku ze sprawnością. Źródłem jego jest nierozróżnianie, albo nie dość ściśle rozróżnianie w naszej psychice poziomu umysłowego i zmysłowego, nierozróżnianie ich właściwych praw działania i rozwoju i mniej lub więcej świadome sprowadzanie życia umysłowego, a więc działalności rozumu i woli, do niższych czynności poznania i pożądania zmysłowego. W tych warunkach uwydatnienie istotnej różnicy między sprawnością a nawykiem staje się niemożliwością. Wobec tego albo, podobnie jak to chciał Pascal, wychowanie pójdzie po linii zmechanizowania za pomocą nawyków, albo też, podobnie do Kanta, z obawy przed tym zmechanizowaniem i z przekonania o jego bezcelowości, ograniczy się ono do nauczania wzniosłych zasad moralnych, nie kusząc się o to, aby przeniknęły one do głębi nasze funkcje pożądcze i aby im nadały stałą sprawność do czynów moralnych.

Po linii nawyków idą wszyscy mniej lub bardziej świadomi materialści: taki na przykład William James w ciekawym rozdziale pod tytułem „L’habit”³ w swym *Textbook of Psychology* [*Précis de Psychologie*], jak również cała szkoła behawiorystów odgrywająca w pedagogice anglosaskiej tak wielką rolę⁴. Jakże charakterystyczny jest pod tym

² Najcharakterystyczniejszy jest może [...] ustęp z *Antropologii* Kanta (cz. I, ks. I, § 12).

³ W. James, *Précis de psychologie*, przekład na j. franc. E. Baudin i G. Bertier, Paris 1924, rozdz. X.

⁴ Zob. bibliografię polskich prac o behawioryzmie we wstępie do pracy M.L. Szirwindta: *Nowe kierunki psychologii – Behawioryzm Watsona*, Lwów 1936.

względem rozdział pod tytułem „Powstawanie nawyków i ich wytwarzanie” w przełożonej na język polski pracy I[dy] B[eaty] Saxby o *Kształceniu postępowania*⁵.

U nas podobne stanowisko zajął ks. [Kazimierz] Dworak w swym *Zarysie psychologii empirycznej*⁶, gdzie bez wahania mówi o zmechanizowaniu czynności samej woli i o ujęciu jej w karby rutyny.

I Jacques Chevalier w swej wyżej wymienionej pracy *L'habitude* sprowadza wychowanie do ujęcia w karby nawyków tylko zmysłowych czynników naszej psychiki, twierdząc bardzo wyraźnie, że nawyki są możliwe tylko w dziedzinie materii; całe wychowanie – podług niego – polega na tym, aby usprawnić nawykami nasze funkcje zmysłowe do słuchania się funkcji duchowych, ale te ostatnie usprawnieniu za pomocą nawyków nie podlegają. W stanowisku Chevaliera znać wpływy Bergsona, a jeszcze bardziej Kartezjusza, którego jednostronny spirytualizm – jak to doskonale kard. Mercier wykazał – musiał z konieczności doprowadzić do mechanicyzmu i materializmu⁷. Ten kryptomaterializm, o którym wyżej wspomniałem, z tego właśnie źródła pochodzi: gdy się nie uznaje ścisłego, organicznego lub – aby się ściślej wyrazić – substancjalnego związku duszy z ciałem, nie sposób o czynnościach duchowych nic wiedzieć i cała psychologia ogranicza się wtedy do jednej tylko dziedziny zmysłowej.

Nie brak nam jednak i wprost przeciwnych tendencji, żeby wymienić o. [Johannesa] Lindworsky'ego T.J.⁸ i ks. [Jana] Salamuchę⁹, który raczej w roli referenta przedstawił nam poglądy swego profesora na

⁵ I.B. Saxby, *Kształcenie postępowania*, przeł. I. Pannenkowa, Lwów 1928, rozdz. VI: *Powstanie nawyków i ich wytwarzanie*.

⁶ K. Dworak, *Zarys psychologii doświadczalnej*, Kielce 1933, rozdz. IX: *O zjawiskach woli*, § 6: *Czynności nawykowe*: „W tym wypadku więc decyzja następuje bez namysłu, bez jakiegoś wyraźnego zastanowienia się. Czynność, która następuje po takiej decyzji, nazywa się czynnością nawykową (albo psychomotoryczną, machinalną lub – zautomatyzowaną)... Działanie wyborcze uproszczone, nawykowe jest istotą tzw. cnoty; cnota – psychologicznie – jest niczym innym jak silnym przyzwyczajeniem, nałogiem(?) decydowania się zawsze(?) na stronę czynności etycznie dobrej...” (s. 211).

⁷ D.-J. Mercier, *Historia psychologii nowożytnej*, Warszawa 1900, rozdz. II: *Rozwój psychologii Kartezjańskiej*.

⁸ J. Lindworsky T.J., *Willensschule* [Szkola woli], Paderborn 1923; *Willenskraft* [Siła woli], s. 32–40.

⁹ J. Salamucha, *Uwagi na temat kształcenia charakteru*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, 1933, nr 1.

zbędność nawyków. Aczkolwiek wysnuta jakoby z doświadczenia, doktryna ta jest bardzo wyraźnie kantowskiego pochodzenia, i jeśli o. Lindworsky znalazł ją w laboratorium psychologicznym, to tylko dlatego, że ją tam sam wniósł, przejąwszy się nieświadomie poglądami kantowskimi, którymi przesiąknięta jest atmosfera umysłowa Niemiec. U o. Lindworsky'ego stanowisko to łączy się zresztą z jego tendencją do pomniejszania roli woli w naszym życiu psychicznym, co już samo, jak zobaczymy, uniemożliwia przeprowadzenie ścisłego rozróżnienia między nawykiem i sprawnością. Wola dla niego nie jest siłą i dlatego nie można mówić o wzmożeniu tej siły przez wychowanie; to ostatnie sprowadza się więc właściwie tylko do należytej motywacji naszych czynów¹⁰. Oprócz wpływów Kanta mamy tu bardzo wyraźny przykład tego kryptomaterializmu, tak częsty u tych, którym do badań wystarcza laboratorium psychologiczne.

Nie znaczy to, ma się rozumieć, aby nikt z nam współczesnych nie dostrzegał i nie doceniał różnicy między nawykiem a sprawnością. Owszem, przekonanie, że tu znajduje się centralny punkt wszystkich zagadnień wychowawczych, budzi się coraz silniej, aby wskazać, na przykład we Francji, bardzo ciekawe studia takich autorów, jak [Placide] de Roton¹¹, [Émile] Peillaube¹² i [Georges] Dwelshauvers¹³. W Anglii na przykład [John] MacCunn w swej pracy o kształceniu charakteru¹⁴ cały rozdział VII (cz. I) poświęca na wykazanie, że nawyk (nie nałóg – jak chce polski przekład) nie wystarcza dla ugruntowania wychowania, a w rozdziałach I i II (cz. III) porusza, nie zdając sobie może

¹⁰ Doktryna o. Lindworsky'ego, podkopująca podstawy tradycyjnej ascetyki chrześcijańskiej, spotkała się z gruntowną krytyką o. F. Hatheyera w jego tekście: *Neues und altes zum Problem der Willensstärkung und Willenserziehung*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 43(1919), nr 4, s. 747–760.

¹¹ P. de Roton, *Les habitus. Leur caractère spirituel*, Paris 1935. Mamy tam w rozdz. VII (*Habitus et habitudes*) dobre zestawienie nowożytnych doktryn na ten temat, natomiast samo porównanie sprawności i nawyku nie jest wystarczające i wymagałoby pogłębienia.

¹² É. Peillaube, *Caractère et personnalité*, Paris 1935; rozdz. *L'habitude*.

¹³ G. Dwelshauvers, *L'exercice de la volonté*, Paris 1935; rozdz. II: *L'habitude*: 1. *Considérations générales*, 2. *Les habitus*, 3. *Les habitudes*, 4. *Les question pratique: L'éducation des habitudes*.

¹⁴ J. MacCunn, *Kształcenie charakteru. Zagadnienie etyczno-pedagogiczne*, przeł. Z. Jętkiewiczowa, Lwów–Warszawa 1925; cz. I, rozdz. VII: *Nałóg i jego niewystarczalność*, cz. III, rozdz. I: *Zdrowy sąd moralny* i rozdz. II: *Wychowanie sądu moralnego*.

dostatecznie z tego sprawy, całe zagadnienie wychowania sprawności moralnych. Najciekawsze może jednak i najdonioślejsze jest to, co pisze w tej sprawie T[heodor] Steinbüchel w Tillmanna *Handbuch der katholischen Sittenlehre*¹⁵, gdzie przeprowadza całą rehabilitację zapoznanego w ostatnich wiekach pojęcia cnoty i doskonale uwydatnia w historycznym rozwoju jej charakter sprawności duchowej.

Co jednak uderza we wszystkich pracach i co świadczy, do jakiego stopnia zagadnieniem tym ostatnie wieki się nie zajmowały, to zupełny brak w zachodnioeuropejskich językach ustalonych terminów dla oznaczenia tych dwóch zjawisk psychicznych, jakimi są nawyk i sprawność. Widać, że gdy rozbudowywały one tak intensywnie w ostatnich wiekach swą terminologię filozoficzną, pojęcie sprawności jako specjalnej formy przyzwyczajenia nie znajdowało się zupełnie w polu ich zainteresowań. [...]

III

Zatrzymajmy się teraz nad samą sprawnością i spróbujmy ją poznać bliżej, porównując dla lepszego wyodrębnienia jej cech własnych – z nawykiem. Obejmuje ona bardzo szeroki zakres zjawisk i nawet dość różnych. Sprawnością jest bowiem z jednej strony każda dobrze posiadana umiejętność czy to teoretyczna – a więc wiedza, czyli nauka – czy to praktyczna, jak sztuka, rzemiosło, a nawet roztropność – ta umiejętność pokierowania życiem; z drugiej strony należą też do jej zakresu i cnoty moralne, nie mniej jak i wady, z których pierwsze wzmagają nasze uzdolnienie do czynów zgodnych z prawem moralnym i naczelnym celem człowieka, drugie zaś – do czynów odchylających się od prawa moralnego i tego celu, ale dostosowanych do jakiegoś celu poszczególnego, który dana jednostka wysunęła na czoło swych zainteresowań moralnych, jak na przykład bogactwo, rozkosze zmysłowe, sława, władza, własna wielkość itp. Pierwsze z nich, to jest umiejętności, usprawniają funkcje poznawcze, podczas gdy drugie, to jest cnoty i wady, obejmują dziedzinę funkcji dążenia czy też pożądania; stąd istnieją między nimi, przy silnej

¹⁵ T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* [w:] *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, F. von Tillmann (Hrsg.), Mosella-Verlag, 1938, t. I, cz. II, rozdz. 10, § 3: *Selbsttreue und Tutgend*.

wzajemnej zależności, i głębokie różnice tak pod względem powstania i rozwoju, jak i pod względem funkcjonowania i zamierania. Na razie jednak nie będziemy się tymi różnicami zajmować, ale raczej zatrzymamy się nad tym, co w tych sprawnościach jest wspólnego i co je tak różni od nawyków.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie silne podkreślenie różnicy między duszą a ciałem, przy nie mniej silnym stwierdzeniu, że między tymi dwoma pierwiastkami, z jakich się nasza natura składa, jest ścisły, organiczny albo – powiedzmy poprawniej – substancjalny związek, który nam pozwala w całokształcie naszego życia psychicznego odkryć działalność funkcji czysto duchowych i wyodrębnić je od funkcji duchowo-zmysłowych [...]. Streścimy w kilku słowach starą doktrynę o duszy i jej stosunku do ciała, znajdującą się już w zasadniczym ujęciu u Arystotelesa, a następnie tak głęboko rozwiniętą przez św. Tomasza, co tak zajadłe walki około jego osoby i za życia, i po śmierci wywoływało¹⁶.

Dusza, jako pierwiastek ożywiający ciało, czyli dający mu zdolność do tego, co życiem nazywamy, posiada różne specyficznie odrębne uzdolnienia do czynów. Niektóre z nich wykonywa za pomocą organów cielesnych: takimi są funkcje motoryczne, fizjologiczne i nawet poznawcze i pożądarkcze z dziedziny zmysłowej. Inne natomiast zdolna jest spełniać bez pomocy organów cielesnych, a jednak nie bez pewnego ich udziału: oto bowiem, póki jest w związku organicznym z ciałem, nie może wejść w kontakt z rzeczywistością inaczej jak tylko przez zmysły, toteż i czysto duchowa jej praca poznawcza i pożądarkcza operuje zawsze danymi dostarczonymi jej przez zmysły. Nie ogranicza się ona jednak tylko do tego, co w tych danych jest materialnego, ale odkrywa w nich składniki niematerialne, których zmysły dostrzec nie mogą. W poznaniu tych pierwiastków niematerialnych, pomimo całej niedoskonałości człowieka, może ona dojść daleko; tak więc może dojść do poznania własnej swej natury duchowej i jej własności, może nawet wznieść się jeszcze wyżej i poznać istnienie naczelnego pierwiastka duchowego świata, to jest Boga, zawierającego w sobie pełnię doskonałości, a więc bytu, prawdy i dobra.

¹⁶ Wiadomo, że ten punkt doktryny św. Tomasza był najbardziej atakowany przez współczesnych, przeciwstawiał się bowiem z jednej strony awerroizującym artystom, czyli filozofom, z drugiej – augustynizującym teologom.

Otóż zagadnienie, które nas tu zajmuje, da się sprowadzić do pytania, czy temu usprawnieniu, o które nam idzie, podlegają tylko te uzdolnienia niższe, zmysłowe, naszej duszy, czy też i wyższe, duchowe. Albo może jeszcze ściślej: czy nawet w uzdolnieniach zmysłowych usprawnieniu podlegają tylko same organy zmysłowe, którymi się odnośne uzdolnienia duszy posługują, czy też także i same te uzdolnienia duchowe, jak niemniej, czy podlegają mu i te, które mają charakter czysto duchowy i nie są związane z organami zmysłowymi.

[...]

Św. Tomasz nader jasno postawił to zagadnienie, i chcąc ująć jego odpowiedź w tę samą krótką formę, co i powyższe słowa J[acques'a] Chevaliera, powiemy: *L'habitude implique la potentialité*¹⁷, czyli innymi słowy: gdziekolwiek jest potencjalność, a więc możność bycia inaczej albo działania rozmaicie, tam wszędzie możliwe jest przekształcenie przez takie lub inne usposobienia lub usprawnienia do czynu. Otóż potencjalność nie tylko jest właściwością materii, ale wszystkiego, co jest stworzone i co nie ma w sobie samym racji swego bytu ani pełni doskonałości.

Dochodzimy tu do podstawowych zagadnień metafizyki, a jednocześnie i do zagadnienia ducha. Wpływ materializmu, jaki przeniknął do umysłowości nowoczesnej, sprawił, że przestano się tym ostatnim zajmować, i poza małą grupką zwolenników filozofii chrześcijańskiej mało który filozof przyznający się do spirytualizmu byłby w stanie zdać sprawę, co przez termin „duch” albo „dusza” rozumie. Jedni, przyciśnięci do muru, musieliby dojść do uznania, że w gruncie są materialistami, inni zastanialiby się agnostycyzmem lub odsyłaliby o rozwiązanie tego zagadnienia do wiary i teologii, przyznając się w tym punkcie do fideizmu.

Otóż każdy duch czy to nie stworzony i nieskończony, to jest Bóg, czy też stworzony i skończony, jak dusza ludzka lub też duch czysty nie przeznaczony do ożywiania jakiegoś ciała (i w filozofii możemy o nim mówić, ale tylko jako o czymś możliwym), na skutek swej niematerialności, a więc niezłożoności fizycznej, ma tę przejrzystość,

¹⁷ *Ex professo* św. Tomasz porusza to zagadnienie w I–II, q. 50, a. 6, c, gdzie stawia pytanie, czy czyste duchy podlegają usposobieniom i usprawnieniom. Odpowiada na pytanie twierdząco, o ile idzie nie o dziedzinę bytu, ale o dziedzinę czynu, i uzasadnia to potencjalnością stworzenia. Silnie jednak podkreśla różnicę między potencjalnością materii i potencjalnością ducha, dzięki czemu i sprawność w obu dziedzinach ma inny charakter.

która sprawia, że odbija w sobie inne od siebie rzeczy, a przede wszystkim, że sam siebie jest świadom. Niematerialność i niezłożoność z konieczności pociągają za sobą intelektualność – tę zdolność odtwarzania w sobie czegoś odrębnego od siebie, którą nazywamy poznaniem. Ze zdolności poznania wypływa następnie z konieczności drugie uzdolnienie każdego ducha, a mianowicie uzdolnienie do chcenia. Polega ono zasadniczo na tym, że poznanie wskazuje nam, czy to, co się poznało, odpowiada nam, czy stanowi coś dla nas dodatniego czy też ujemnego; na skutek tego powstaje w duszy jakby pewne napięcie do albo od poznanego przedmiotu, które nazywamy chceniem czy niechceniem lub też upodobaniem albo nieupodobaniem¹⁸. Z tego zasadniczego ustosunkowania się do przedmiotu rozwijają się następnie inne przejawy chcenia lub niechcenia, jak pożądanie lub odraza, radość lub smutek i inne.

[...]

Idzie o to, żeby uznać, że te dwa wyższe uzdolnienia duszy – poznawcze, rozum i pożądawcze, wola – podlegają i same w sobie (a nie tylko w swych organach wykonawczych) rozwojowi, że ich potencjalność też potrzebuje usprawnienia na to, aby mogły łatwo, szybko i nawet z zadowoleniem rozwijać swą działalność. Idzie następnie o to, aby uznać, że ten proces usprawniania funkcji duchowych podlega innym prawom, niż to ma miejsce, gdy idzie o niższe funkcje zmysłowe, a to dla tej racji, że potencjalność ducha i potencjalność materii jest istotnie różna i innymi prawami rozwoju się rządzi. Na tym właśnie polega różnica między nawykiem a sprawnością, i tu leży sedno sporu.

A jednak, i to bardzo ważne, trzeba będzie pamiętać, że dwa te procesy w umysłowym i moralnym rozwoju człowieka są z sobą silnie związane i wciąż nawzajem się przenikają. Konieczności analityczne naszego poznania zmuszają do oddzielania ich i rozważania osobno, ale nie wolno nam zapominać, że w rzeczywistości rozwijają się one razem i że jednego bez drugiego poznać i zrozumieć nie można. Podobnie rzecz się ma i w innych zagadnieniach: można osobno rozważać zagadnienie woli a osobno rozumu, ale nie należy zapominać, że obie te funkcje umysłu działają zawsze w ścisłym ze sobą związku, niczego bowiem nie jesteśmy w stanie chcieć, nie pomyślawszy o tym uprzednio, i odwrotnie.

¹⁸ Patrz głębokie rozróżnianie chcenia od poznania: *Disp. de veritate*, q. 22, a. 10.

Jasne jest, że tu tkwi źródło wielu trudności, że wiele nieporozumień stąd wynika, iż niejedynemu umysł nie potrafi objąć obu sfer – czysto duchowej i zmysłowej – i ogranicza się do jednej z nich, zaniedbując drugą, lub też narzucając jej metody, które w swojej sferze ustalił, a które do drugiej nie pasują. Na tym polega właśnie niedostateczność psychologii eksperymentalnej, szczególnie gdy się ją zbyt wyłącznie zamyka w laboratorium. Dla pedagogiki obejmującej całość życia, a szczególnie te jego objawy duchowe, których się nie da w laboratorium zmierzyć, to zacieśnienie się w jego murach jest fatalne; ona koniecznie potrzebuje oparcia na bogatszym i różnorodniejszym materiale obserwacyjnym zaczerpniętym z pełni codziennego życia.

IV

[...]

Zacniemy od czynnika poznawczego, który jest tu najważniejszy, a jednocześnie nie zawsze łatwy do spostrzeżenia. W samej rzeczy mieszanie nawyku ze sprawnością między innymi tym się tłumaczy, że i w tej ostatniej czynnik poznawczy zostaje znacznie zmniejszony; nieraz nawet może on się ukryć, tak że powierzchowny obserwator go nie spostrzeże i odniesie wrażenie, że ma do czynienia z czynnością zautomatyzowaną, w której zastanowienie się i świadomość nie odgrywają żadnej roli.

Już św. Tomasz musiał się spotkać z tym nieporozumieniem, którego Kant nie potrafił rozwiązać, skoro tak wyraźnie zaznacza, że im bardziej czyn wypływa z ugruntowanej sprawności, tym mniej potrzebuje namysłu; dodaje on jednak zaraz, że nie należy tego tak pojmować, jakoby czyn wynikający ze sprawności mógł się zupełnie obejść bez zastanowienia, skoro idzie tu właśnie o sprawność stanowienia. Ponieważ jednak w każdej sprawności jest już stałe nastawienie do jakiegoś celu raz na zawsze wybranego, przeto jak tylko coś się trafi odpowiadającego temu celowi, zaraz następuje decyzja, chyba że została wstrzymana na mocy nowego i głębszego zastanowienia¹⁹.

Niewątpliwie, sprawność bardzo skraca proces myślowy i w tych codziennych drobiazgach, które życie wypełniają, sprowadza go do minimum. A jednak jakiś przeblysł zastanowienia zawsze zostaje, jest

¹⁹ *Disp. de veritate*, q. 24, a. 12.

bowiem konieczny do uregulowania naszego czynu w stosunku do zamierzonego celu i towarzyszących mu okoliczności. Jako dowód *a contrario* może nam tu służyć roztargnienie, które na tym właśnie polega, że tego mgnienia zastanowienia zabrakło i czyn nie został należycie dostosowany do celu i do okoliczności, w jakich miał miejsce.

W tym tkwi doniosłość sprawności, że przyspiesza i ułatwia nasze postępowanie i niejako oszczędza energii życiowej. Jest ona jakby skondensowanym albo skapitalizowanym doświadczeniem, które daje możliwość, bez wahań i długich poszukiwań, szybko dojść do powzięcia tego postanowienia, które w danym położeniu najlepiej odpowiada i celowi, i warunkom, w jakich ma być osiągnięte. Sprawności organizują w nas jakby pewien zespół kompleksów duchowych, do których możemy sięgnąć w każdej potrzebie i w których znajdziemy już przemyślane i pewną mocą napięcia obdarzone sądy praktyczne, zdolne nagiąć się i przystosować do wciąż zmiennych warunków otaczającego nas świata. [...]

Jakże dalecy tu jesteśmy od zmechanizowanego nawyku i jak powierzchownym trzeba być obserwatorem, aby pomieszać te dwa zjawiska tylko dlatego, że ten pierwiastek zastanowienia zostaje tu skrócony i uproszczony tak, iż staje się nieraz na pierwszy rzut oka niedostrzegany. Kto się jednak głębiej zastanowi nad tym krótkim samorzutnym momentem świadomego stanowienia (*proairezis*), będącym kulminacyjnym punktem w działalności wypływającej z ugruntowanej sprawności, ten nie będzie mógł zaprzeczyć, że jest ono czymś bardzo duchowym, czego się jednak nie posiada od urodzenia, lecz nabywa długim wysiłkiem samowychowawczym.

Doprowadza nas to do drugiej cechy sprawności: oto w niczym nie krępuje ona w nas wolności, ale raczej ją utrwała w kierunku raz dokonanego przez nas wyboru. Sprawność ma niewątpliwie to do siebie, że daje skłonność do pewnych czynów, do pewnego jednolitego postępowania, bynajmniej jednak nie narzuca konieczności i nie wyklucza możliwości czynów przeciwnych. Człowiek cnotliwy zawsze zachowuje możliwość popełnienia czynu przeciwnego danej cnotcie, podobnie jak człowiek opanowany przez jakąś wadę ma zawsze możliwość postąpić przeciw niej i popełnić czyn przeciwnej jej cnoty. Mamy tego wciąż w życiu codziennym przykłady. Każdy, kto dochodzi do silnie ugruntowanej w swym charakterze cnoty lub wady, niewątpliwie nakłada sobie pewne ograniczenie w tym sensie, że daje przewagę jakiejś jednej skłonności – do dobrego albo do złego. Można więc powiedzieć, że się

umacnia w jednym albo drugim kierunku i utrudnia sobie przez to postępowanie przeciwne. Cnotliwy przeto sam sobie nakłada jakby stały hamulec wrodzonym skłonnościom w kierunku niezgodnym z moralnością, a jednocześnie wzmacnia je w kierunku dobra. Wolność jego pozostaje nietknięta, i nawet wzmózona względem dobra, w którego granicach tym swobodniej się obraca, im bardziej opanował swe skłonności ujemne. Dziedzina ducha ma niezmierną sferę działania, ale żeby móc właśnie z całą swobodą się w niej obracać, należy ująć w karby wszystkie te tendencje naszej natury, które nas ciągną w dół albo zatrzymują na nas samych, i przez to hamują pęd ducha do nieskończoności. [...]

To właśnie wzmózenie wolności już w dziedzinie przyrodzonej daje nam duchowe usprawnienie naszych naczelných funkcji umysłowych, które nazywamy cnotami. Je tu mamy przede wszystkim na myśli, gdyż należą do dziedziny moralnej i biorą czynny udział w wykonywaniu wolnych naszych czynów. Sprawności intelektualne, czyli umiejętności, w samym swym działaniu nie są wolne, lecz uzależnione od obiektywnych, mniej lub bardziej określonych, norm własnej dziedziny. A jednak i w nich sprawność jest całkowicie w naszej dyspozycji, tak iż możemy się nią posługiwać jak i kiedy zechcemy. Filozof nie odczuwa żadnej konieczności czy też przymusu filozofowania, ale czyni to w miarę, jak chce, i sam wybiera sobie temat swych rozważań; a to samo można powiedzieć i o artyście lub o rzemieślniku.

Doskonale to ujęli starożytni w różnych definicjach sprawności; św. Augustyn określił ją: *quo aliquid agitur cum opus fuerit*²⁰, a Averroes jeszcze lepiej uwydatnił ten pierwiastek wolności w tych słowach: *quo quis utitur cum voluerit*²¹. Obejmują one wszelką sprawność, zarówno umiejętność, jak i cnotę, a nawet i wadę, która – aczkolwiek silnie krępuje wolę człowieka pożądaniem jakiegoś dobra skończonego – jednak zostawia mu w granicach tego dobra swobodę korzystania z jej impulsów w mniejszym lub większym stopniu.

Ten pierwiastek wolności jest niezmiernie charakterystyczny dla wszelkiej sprawności i on to ją tak zasadniczo odróżnia od nawyku.

Z niego też bezpośrednio wynika i inna cecha sprawności, mianowicie: umiar; ten umiar, który tak głęboko pojął Arystoteles w swej

²⁰ *De bono conjugali*, c. 21.

²¹ *De anima*, lib. III, c. 18. Obie te definicje św. Augustyna i Averroesa przytacza św. Tomasz: I-II, q. 49, a. 3, sed contra.

Etyce Nikomachejskiej. Nigdzie może jego geniusz obserwacyjny moralisty nie przejawiał się w tym stopniu, co w tej sławnej formułce: *mesotes akrotes pos*²² – środek jest poniekąd szczytem, czyli innymi słowy: szczytem doskonałości jest umieć zachować umiar we wszystkim, co się robi. To właśnie mają zapewnić naszemu postępowaniu sprawności. Jakże daleko jesteśmy od sztywnego nawyku działającego automatycznie i jednostajnie, bez względu na potrzebę i okoliczności.

Sprawność ma w sobie zawsze pewną plastyczność czy też elastyczność, która sprawia, że człowiek umie wymierzyć swój czyn i przystosować go do okoliczności, do warunków, wśród których ma działać. Na tym polega umiar, który w potocznej mowie nazywamy taktem. On to właśnie świadczy, że w sprawności zawsze działa i rozum, i wola – że jest w niej zawsze i świadomość, i wolność.

Do tych trzech cech charakteryzujących sprawność dodajmy jeszcze czwartą – zadowolenie. Spotykamy ją nieraz i w nawykach, które też dają pewne zadowolenie w swym wykonywaniu, ale jest to zadowolenie czysto funkcjonalne, wynikające z przezwyciężenia oporów i uzyskania łatwości w danej czynności. Tak dziecko, jak się czegoś po pewnych trudnościach nauczy, na przykład wymawiać jakąś literę, wciąż będzie to samo powtarzać. I w sprawnościach też będzie coś z tego zadowolenia funkcjonalnego, czysto subiektywnego, ale wzmocnione ono zostanie zadowoleniem obiektywnym, wynikającym z samego przedmiotu, którego osiągnięcie powinno sprawiać radość. Wiadomo, jaki nacisk kładł Arystoteles na to zadowolenie, które powinno towarzyszyć sprawnościom i które ma świadczyć, że są one mocno ugruntowane w duszy²³. Tam, gdzie go nie ma, sprawność nie doszła snadź jeszcze do pełni dojrzałości, nie opanowała bowiem widocznie wszystkich oporów, które jej stały na przeszkodzie i nie doszła do stałego umiłowania przedmiotu.

Dodajmy wreszcie, że i te pomoce nadprzyrodzone, które Bóg daje duszy czy to jako cnoty teologiczne, czy też jako moralne, wlane wraz z łaską, a nawet i dary Ducha św., wszystko to są *sui generis* sprawności, choć bardzo odrębne od tych, które w porządku przyrodzonym nabywamy drogą ćwiczenia się w nich. Pomimo daleko idących różnic

²² *Etyka Nikomachejska*, II, c. 6, 1.

²³ Tamże, II, c. 3, 1. Zob. u św. Tomasza to rozróżnienie między zadowoleniem wynikającym z upodobania w przedmiocie a zadowoleniem funkcjonalnym, wynikającym z uzyskanej sprawności. I-II, q. 100, a. 9, ad 3.

w funkcjonowaniu, są one też wzmożeniem uzdolnień psychicznych do pewnej kategorii czynów przekraczających nasze siły przyrodzone. Cnoty nadprzyrodzone, podobnie jak i przyrodzone, nie przymuszają nas do czynów, a jedynie dają pewną do nich skłonność, która jest do naszej dyspozycji, tak iż możemy się jej poddawać, kiedy zechcemy, i w tej mierze, w jakiej zechcemy. I w porządku przeto nadprzyrodzonym sprawności udzielane nam wraz z łaską w niczym nie kępują naszej woli, ale ją tylko utwierdzają w dobrym i dają jej takie możliwości, o jakich w porządku przyrodzonym nie mogła marzyć.

V

Nieraz się zdarza, że podstawowe zagadnienia życia ludzkiego jaśniej bywają zrozumiane przez myślicieli nie poświęcających się *ex professo* nauce niż przez uczonych, którym jednostronne nastawienie umysłu przeszkadza w bezpośrednim obserwowaniu świata i tego, co nas w nim najbardziej interesuje – to jest człowieka i jego postępowania moralnego.

Tak więc u nas znajdujemy u dwóch myślicieli niepośledniej miary bardzo ciekawe uwagi odnoszące się do zajmującego nas zagadnienia i rzucające na nie bardzo znamienne światło. Oto Sienkiewicz robi w *Bez dogmatu* tę prostą uwagę, że „ludzie nie dość sobie zdają sprawy z tego, iż trzeba umieć chcieć”, a Wyspiański rzuca w *Weselu* swemu pokoleniu w twarz ten ciężki zarzut, że „nie chce chcieć, bo by mogło wszystko mieć”.

Pierwszy stwierdza, że chcenie, podobnie jak każda nasza czynność przyrodzona, podlega rozwojowi i że przez ćwiczenia powinno być podniesione na wyższy poziom, ujęte w formę umiejętności czy też cnoty. Każdy człowiek ma przyrodzoną zdolność chodzenia, mówienia, myślenia i w pewnych granicach sam ją sobie przez ćwiczenia rozwija i udoskonala. A jednak, gdy pójdzie do wojska lub zapisze się do szkoły dramatycznej lub na filozofię, wnet widzi, że nie umie chodzić jak należy, mówić jak należy, myśleć jak należy. I przekonywa się wtedy, że te codzienne czynności przyrodzone mogą być jeszcze bardziej rozwinięte, udoskonalone i usprawnione i że można z nich wyciągnąć o wiele więcej, niż się myślało. Są one jak dziczki, które pozostawione sobie przynoszą mały i niesmaczny owoc, ale które przez szczepienie mogą być uszlachetnione i wtedy dają owoc piękny i soczysty.

To samo jest i z wolą. Ona też działa w nas na mocy przyrodzonej skłonności, jak dziczka, a dopiero starannie wychowana staje się tym potężnym motorem duszy, który nieraz nawet w bardzo słabym ciele umie wielkich czynów dokazywać.

Dobrze, ale jak nabyć tej umiejętności chcenia, do której Sienkiewicz przywiązywał takie znaczenie? Odpowiedź na to daje nam wymówka Wyspiańskiego: aby umieć chcieć, trzeba chcieć chcieć. Wypowiadając te gorzkie słowa, Wyspiański nie zdawał sobie sprawy z tego, że porusza niezmiernie ważne zagadnienie, którego niejedyn filozof nie zdołał pojąć. Taki na przykład Leibniz wręcz zaprzecza, aby człowiek mógł chcieć swoje własne chcenie, co ma się rozumieć, logicznie się wiąże z jego intelektualnym determinizmem²⁴.

Nic tak nie świadczy o duchowym charakterze naszego umysłu, jak ta zdolność do refleksji naczelnych jego funkcji – rozumu i woli. Zmysły nie są do tego zdolne: oko nie może siebie widzieć ani się przyglądać swemu widzeniu, podobnie ucho nie może słyszeć swego słyszenia. Inaczej jest w sferze ducha: tak rozum, jak i wola mogą zająć się sobą i własną swą działalnością; nie bezpośrednio, ale jedno za pomocą drugiego: ściśle związane z sobą w swej działalności są one w stanie tą drogą zwrócić się, *reflectere*, czyli niejako załamać się tak, iżby wrócić do źródła swej działalności jako do swego przedmiotu. Rozum może myśleć o chceniu – i to nie tylko spekulatywnie, jako o jakimś procesie psychologicznym, ale i praktycznie o chceniu tego lub owego przedmiotu. Podobnie wola może chcieć myśleć, i to nie tylko w ogólności, ale o każdej poszczególnej rzeczy; może ona skłonić rozum do myślenia o tym, w danej chwili wzbudza nasze upodobanie i nawet może w pewnych granicach wyrzucić wpływ na sam tok myślenia, na sąd rozumu, na jego decyzję praktyczną. Tym się tłumaczy, że wola poprzez rozum może dotrzeć i do własnej swej działalności i wpływając na sądy i decyzje rozumu, nakazać sobie takie lub inne wysiłki, że może regulować niejako ich napięcie i trwanie, dostosowując do okoliczności, w jakich wypada działalność rozwinąć²⁵.

Dzięki tej zdolności funkcji umysłowych naszej jaźni do refleksji nad własnymi swymi czynami, człowiek ma możliwość świadomie

²⁴ *Teodycea*, I, n. 51.

²⁵ Doskonale streścił św. Tomasz to wzajemne oddziaływanie na siebie rozumu i woli: I, q. 82, a. 4 c. i ad. 1. Patrz także I-II, q. 17, a. 1 i 5. *Disp. de veritate*, q. 10, a. 9, ad. 3 in contra.

wpływać na ich potencjalność i potencjalność tę ćwiczyć, kształtować, nadawać jej te lub inne skłonności, którymi następnie będzie się mógł posługiwać wedle swojej woli, gdy zajdzie potrzeba. Na tym – jakśmy widzieli – polega sprawność. Nadanie jej sobie jest możliwe jedynie dlatego, że funkcje nasze umysłowe mają te dwie właściwości: jako duchowe, są zdolne do refleksji nad własnymi czynnościami, a jako stworzone i związane z ciałem, są w małym stopniu zaktualizowane i przez to mają w sobie głęboką potencjalność wymagającą usprawnienia. Przez to, że możemy chcieć chcieć, jesteśmy w stanie chcenie nasze wychować, utrwalić w obranym przez nas kierunku i wzmocnić. Wyrażenie „siła woli” nie jest czczym frazesem, jak chcą niektórzy psychologowie, ani też nie jest łudzeniem się, że tę siłę można w pewnych granicach wzmocnić przez usprawnienie. [...]

Jakśmy już wyżej wspomnieli, sprawności duchowe zawsze mają pewne obramowanie w formie nawyków, i dlatego ich znajomość nie może być dla całości pedagogiki obojętna. [...] Weźmy jeden konkretny przykład tej konieczności badania sprawności duchowych w związku z rozwojem czynników zmysłowych: oto zagadnienie wychowania roztropności.

Nikt nie zaprzeczy, że jest ona sprawnością duchową, co jednak nie przeszkadza, że jest w wysokim stopniu uzależniona od prawidłowego funkcjonowania wewnętrznych zmysłów poznawczych: wyobraźni, pamięci i tego rozsądku zmysłowego, zwanego u zwierząt instynktem, bez którego udziału rozum nasz żadnego sądu praktycznego powziąć nie może. W tej dziedzinie wiele znaczą nawyki działające automatycznie, ale i na sprawności jest tam miejsce i należyte odróżnienie jednych od drugich będzie dla sprawy wychowania roztropności ogromnie doniosłe²⁶.

²⁶ Niezłym studium z dziedziny wychowania roztropności jest broszura A. Lecensiera *Comment développer le bon sens*, Bruxelles 1924. Brak tam jednak głębszej analizy składników roztropności. Doskonale ma też na ten temat uwagi J. MacCunn w wyżej przytoczonym dziele: *Kształcenie charakteru*, cz. III, rozdz. I–II: *Zdrowy sąd moralny i jego kształcenie*.

UMIEJĘTNOŚĆ RZĄDZENIA I ROZKAZYWANIA

Jacek Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2016, s. 5–31.

I. DONIOSŁOŚĆ ZAGADNIENIA

Od dawna istnieje przekonanie, że najwyższą z umiejętności ludzkich jest umiejętność rządzenia innymi: *Ars artium – regimen animarum*. Góruje ona nad innymi z dwóch względów, z których jednym jest jej doniosłość dla społeczeństwa, a drugim trudność zarówno w jej sprawowaniu, jak i w nabyciu. W samej rzeczy ład i porządek społeczny jest w najwyższym stopniu od tego zależny, czy ci, co stoją na czele różnych grup społecznych i całych społeczeństw, umieją nimi rządzić i bez wstrząsów prowadzić do właściwych im celów. Ale łatwe to nie jest, bo w tej dziedzinie trzeba oddziaływać na jednostki myślące, stanowiące o sobie i mogące zawsze okazać swój sprzeciw i rządcom się nie poddać; trzeba umieć do nich podejść, zjednać sobie ich umysły i sprawić, aby same chciały tego, co się im rozkazuje, aby przejęły do swej woli ten impuls jaki od rozkazodawców dostają, a z nim i jego siłę. A trudność wzmagą się jeszcze, jeśli weźmiemy pod uwagę, że nie wiadomo gdzie, jak i od kogo się tej sztuki rządzenia uczyć.

Nieraz się słyszy, że najlepszą szkołą rozkazywania i rządzenia jest posłuszeństwo. I tak jest niewątpliwie, ale pod jednym warunkiem, aby to było posłuszeństwo rozumnym rozkazom. Posłuszeństwo względem przełożonych nie umiejących rozumnie rozkazywać, nikogo rozumnego rozkazywania nie nauczy, ale raczej zaprawi do tych samych błędów i niedomagań w sztuce rządzenia, jakich przykłady miało się wciąż przed oczami. [...]

Widzimy tedy, że umiejętność rządzenia i rozkazywania w szczególności sposób zasługuje u nas, abyśmy się nad nią zastanowili: jest to

jedno z centralnych zagadnień pedagogiki polskiej. [...] Pierwszym krokiem do tego będzie dokładna analiza tej czynności, jaką jest rządzenie innymi, odkrycie jej składników i poznanie każdego z nich w jego prawidłowym funkcjonowaniu i w jego spaczeniach. [...]

Całe nasze studium będzie rozwinięciem głębokiej nauki tak gruntownie już przemyślanej przez filozofów greckich o cnocie roztropności, która w samej rzeczy nie jest niczym innym jak umiejętnością rządzenia sobą i innymi. Myśl nowożytna puściła ją niestety w niepamięć, i dopiero w naszych czasach zaczyna się ponownie budzić wśród pedagogów zainteresowanie tym podstawowym zagadnieniem wychowania. [...]

Na razie zaczniemy od podzielenia tej ogólnej czynności, jaką nazywamy sprawowaniem władzy, na jej składowe części: da się ona bowiem łatwo sprowadzić do trzech szczegółowych czynności, którymi są: rządzić, rozkazywać, karcić. Rządzić, znaczy prowadzić całość powierzonej sobie gromadki do właściwego jej celu; rozkazywać, to wskazywać poszczególnym jednostkom, co powinny lub co wolno im na tej drodze robić; wreszcie karcić, to wskazywać im, w czym pobłądziły lub zawiniły, i dawać im możliwość naprawienia wyrządzonego zła. Wszystkie te trzy czynności mają swe prawa i zasady, wynikające z samej psychiki człowieka i społeczeństwa ludzkiego i poparte jego odwiecznym doświadczeniem. Trzeba się im dokładniej przyjrzeć, od ich bowiem zrozumienia zależy cała sztuka dobrego sprawowania władzy. [...]

II. RZĄDZENIE

Pierwszą czynnością przełożonego jest rządzenie społecznością jako taką. W tym celu powinien on obejmować całość powierzonej mu grupy i nie pozwalać, aby szczegóły mu ją przesłaniały. A ponieważ życie całości określone jest przez ustawy, statuty czy regulaminy, przeto pierwszym jego obowiązkiem będzie ustawy te i regulaminy doskonale znać, a pierwszą troską dbać ponad wszystko, aby były przez podwładnych znane, szanowane i w miarę możliwości ściśle przestrzegane.

Ma się rozumieć, że ścisłość zachowywania ustaw jest rzeczą względną i że nie literą, ale duchem, który je natchnął i intencją tych, którzy je ustanowili, wypada się kierować. Toteż drugim obowiązkiem przełożonych będzie dobrze zdawać sobie sprawę z tego, w jakich

warunkach dane jest powierzonej im gromadce pracować i zależnie od tych warunków życie codzienne zorganizować [...], by jak najlepiej odpowiadało celowi danej instytucji.

Dobrze zorganizowane życie codzienne w duchu obowiązujących ustaw i z uwzględnieniem konkretnych warunków miejsca, ludzi i czasu – oto pierwszy warunek do wyrobienia w podwładnych ducha posłuszeństwa, i przełożeni powinni [...] z największą gorliwością czuwać nad tym, aby w powierzonym im domu był zawsze porządek i ład: regularność, czystość, punktualność, cisza, sumiennosc w spełnianiu obowiązków, a wszystko to przeniknięte umiłowaniem sprawy, której służą. [...]

Jest rzeczą oczywistą, że najpierw sam przełożony winien poddać się tej atmosferze ładu i dawać przykład podporządkowania się dobru całości, nad którym ma czuwać. Da mu to wewnętrzną powagę moralną do rządzenia, rozkazywania i do wymagania posłuszeństwa, przed którą wszyscy chętnie uchylą czoła i której nigdy nie zastąpi sama zewnętrzna powaga piastowanego urzędu.

Bardzo ważnym w tym dziele rządzenia całością jest należyty podział pracy. Przełożony nie może sam wszystkiego robić, toteż regulaminy każdej instytucji wyznaczają mu współpracowników do różnych działów jej zadań, określając ich obowiązki, a także zakres działania. Otóż ład i porządek każdego zakładu jest w najwyższym stopniu zależny od zgodnej współpracy wszystkich tych czynników, nad czym przełożony winien wciąż czuwać. Nie powinien on zbyt ograniczać samodzielności i inicjatywy poszczególnych urzędników, ale w granicach tego, co regulaminy pozwalają, rozwijać ją nawet, bo tylko tą drogą może wychować sobie dobrych współpracowników, podobnie i następców, którzy by kiedyś po nim przejęli rządy. [...]

W każdej instytucji, która chce trwać i jakąś planową pracę rozwijać, konieczna jest pewna doza konserwatyizmu, nawet – nie obawiamy się powiedzieć – pewna doza rutyny zapewniającej jednolitość rozwoju. Ta ostatnia nikomu nie szkodzi, póki w instytucji jest na czele jakiś jasny umysł, umiejący tchnąć w nią życie i używający rutyny do tego, do czego doskonale się nadaje, to jest do usprawnienia działalności i zapewnienia jej spójności. [...] Ważnym zadaniem przełożonego będzie też zaprawiać podwładnych do tej umiejętności przewidywania. Każdy mający jakiś urząd powinien naprzód wiedzieć kiedy, ile i czego będzie mu potrzeba, a nie wtedy dopiero o tym myśleć, gdy mu wszystkiego zabraknie. Winien on wiedzieć, w jakiej

porze roku to lub owo się nabywa, przygotowuje lub przeprowadza i bardzo czuwać nad tym, aby każda rzecz była w swoim czasie zrobiona i to nie w ostatnim momencie, ale dobrze, zawczasu. [...]

W dobrze zorganizowanej instytucji winna panować ta zasada, że rzecz raz postanowioną zaraz zaczyna się wykonywać i że muszą zachodzić specjalne racje, aby jej wykonanie odłożyć. Tam, gdzie może brakować sił lub czasu do wykonania od razu wszystkiego, rzeczą położonego będzie wskazać, w jakim porządku poszczególne sprawy mają być załatwione. [...]

III. ROZKAZYWANIE

Choćby mała społeczność, którą mamy rządzić, była najlepiej zorganizowana i choćby panował w niej całkowicie ten duch ładu i porządku, który powyżej nakreśliliśmy, to jednak położonemu nieraz wypadnie się zwrócić do pojedynczych podwładnych z jakimś rozkazem lub zakazem, poleceniem lub upomnieniem. Żadna bowiem komórka społeczna nie da się ująć przez regulamin w tak ścisłe karby, aby funkcjonowała jak automat, za naciśnięciem guzika. Dalekie byłoby to zresztą od ideału społeczności ludzkiej, złożonej z jednostek rozumnych i wolnych, mających swą samorzutną działalnością przyczyniać się do dobra wspólnego. Tą właśnie samorzutną działalnością podwładnych ma pokierować położony za pomocą rozkazów i upomnień i należy się teraz zastanowić, jak powinien on to wykonywać. Zaczniemy od rozkazów.

Pierwszym wymaganiem, jakie tu postawimy, jest aby rozkazy, które położony wydaje, były zawsze zgodne z prawem moralnym, Boskim i ludzkim, bo jasne jest, że z nich czerpią one swą podstawową moc obowiązującą, nie mogą się im przeto sprzeciwiać. Odnosi się to w pierwszym rzędzie do zasad moralności chrześcijańskiej, która jest wspólnym podłożem całego postępowania ludzkiego i dziś po XX wiekach tak głęboko przeniknęła naszą kulturę europejską, że w wielkiej mierze liczą się z nią nawet ci, którzy się zewnętrznie wyrzekają chrześcijaństwa. Ważne jest jednak bardzo, aby nie lekceważyć mocy obowiązującej praw ludzkich, które ujmują w karby nasze życie społeczne; i one też stawiają wymagania przed naszym sumieniem, jak to już jasno wyraził św. Paweł, żądając posłuszeństwa dla władzy państwowej „nie tylko ze strachu przed karą, ale z nakazu sumienia” (Rz 13,5).

Każda przeto instytucja wchodząca w skład tej wielkiej społeczności, jaką jest państwo, winna dbać o to, aby jej działalność była w zgodzie z prawodawstwem państwowym, a następnie powinna zaprawiać swych członków do szacunku i posłuszeństwa dla tego prawodawstwa, niemniej i dla własnych, wewnętrznych ustaw i regulaminów. [...]

Drugim wymaganiem dobrego rozkazywania jest staranne przemyślenie i przygotowanie zarządzeń. Tu winna mieć przede wszystkim zastosowanie umiejętność przewidywania, od której łacińska nazwa roztropności – *prudentia*, wzięła swą nazwę. Trzeba dobrze przemyśleć to, co ma być zarządzane, jego konieczność, sposób wykonania, trudności i przeszkody, na które może napotkać i dopiero, gdy to wszystko dojrzeje w umyśle, można wydać rozkaz. [...] Sumienne zastanowienie się nad rozkazem, który ma być wydany, uchroni przełożonego od konieczności odwoływania go i zmieniania, co zawsze ogromnie osłabia powagę władzy w oczach podwładnych.

Trzecim wymaganiem sztuki rządzenia i rozkazywania jest dobre wydanie rozkazu, a więc w odpowiedniej chwili, w jasnej i ścisłej formie, i stanowczym tonie. Zastanowienie bowiem, choć tak konieczne w sprawowaniu rządów, nie może się przeciągać za długo i narażać podwładnego na czekanie wtedy, kiedy już przyszła pora działania. Postanowienie powinno być przeto zawczasu przez przełożonego powzięte i tak podane w formie rozkazu, aby i podwładni mieli czas nad nim się zastanowić i poczynić przygotowania konieczne do jego wykonania. [...]

Rozkazy, które mu się wydaje, nie powinny być zbyt szczegółowe, ale zawierać tylko istotne żądania przełożonego z pozostawieniem większej samodzielności w ich wykonaniu. Posłuszeństwo bowiem nie ma zabijać samodzielności, ale ją wychować i rozwijać, zaprawiając jednocześnie do podporządkowywania jej dobru ogółu, nad którym czuwają przełożeni. Za czynność wykonaną na rozkaz przełożonego odpowiedzialny jest zarówno przełożony, dający rozkaz, jak i podwładny, który czynność wykonuje i żadnemu z nich nie wolno całej odpowiedzialności zwać na drugiego. [...]

Rozkaz jednak nie tylko powinien być jasny, wyraźny i w miarę potrzeby szczegółowy, ale winien on ponadto być wypowiedziany w formie stanowczej, tak aby dla podwładnego nie było żadnej wątpliwości, że wolą przełożonego jest, iżby to lub owo wykonał. Wtedy bowiem jest on przekonany, że przełożony wie, czego chce i, gdy sam jest człowiekiem dobrej woli i zaprawionym do posłuszeństwa, chętnie

rozkaz wykona. [...] Nie potrzeba do tego krzyczenia, gniewania się, podnoszenia głosu, wystarczy pewna stanowczość w tonie, który zresztą powinien być swobodny i nawet pogodny. Podwładny powinien w nim wyczuć, że przełożony na myśl nawet nie dopuszcza, aby mógł być nieposłuchany, a w jego miłym i pogodnym sposobie wydania rozkazu powinien znaleźć zachętę do równie pogodnego wykonania go. [...]

IV. KARCENIE

Ale przełożeni nie tylko powinni umieć dobrze rozkazywać; do ich obowiązków należy też karcić, upominać, karać i zadania te winni oni też bardzo sumiennie spełniać, zarówno ze względu na dobro ogółu, jak i na dobro poszczególnych podwładnych. W najlepiej zorganizowanym bowiem zespole ludzkim, składającym się z samych jednostek dobrej woli, zawsze będą jakieś niedociągnięcia, braki, uchybienia mniej lub bardziej dobrowolne, i rzeczą przełożonych jest nie dopuszczać, aby się to zbyt często powtarzało i tą drogą weszło w zwyczaj, a jednocześnie dać możliwość tym, co wykroczyli, w jakiś sposób swą winę wyrównać.

Upominanie i karanie ma pewne specjalne trudności, które polegają na tym, że łatwo mogą wywołać w winowajcy zniechęcenie i zepsuć stosunek przełożonego z podwładnym. A jednak zaniedbywać go nie można, zarówno ze względu na ład w grupie społecznej, jak i na dobro podwładnych. Konieczne jest więc znaleźć taki sposób upominania i karania, który by nie zniechęcał i nie zrażał, ale podnosił na duchu i wzmacniał zaufanie do przełożonych.

Sekret do takiego umiejętnego karcenia daje nam pokora, do której wielu ludzi żywi odrazę i uprzedzenie dlatego tylko, iż zna ją tylko z jej przykrej i uciążliwej dla naszej natury strony, a nie domyśla się nawet, że ma ona swą miłą stronę, bardzo pociągającą, i że ta ostatnia jest nawet pierwsza i ważniejsza. Przykra jej strona, która tyle kosztuje, pochodzi stąd, że jesteśmy wszyscy ułomni, wciąż narażeni na błędy i winy, i że przeto, gdy pobłądzimy lub zawinimy, słusznie nam się należy upomnienie, a nawet kara, i winniśmy je z pokorą przyjąć. To poniżenie, jakim jest każde upomnienie, jest zawsze bolesne dla naszej miłości własnej, i dlatego to pokora nas tyle kosztuje. Ale pokora zna i inne poniżenie, które nic nie powinno kosztować i do

którego mamy o wiele więcej okazji w życiu, a mianowicie dobrowolne pochylenie się przed wszystkim, co dobre, zacne i szlachetne. Pierwszą czynnością pokory nie jest przeto znosić upokorzenia, ale umieć uznawać dobro w innych, umieć chwalić. Kto w stosunkach z ludźmi umie zawsze odnaleźć to, co w nich jest dobrego i zasługującego na pochwałę, ten ma już niewątpliwie poważne dane na to, że będzie pokornym człowiekiem, i gdy przejdzie jeszcze dobrze próbę upokorzeń, których nigdy w życiu nie brak, nabędzie z czasem pewnego opanowania miłości własnej, dążącej do wynoszenia się nad innych, z której rodzi się pycha. Przeciwnie, kto ma skłonności zawsze szukania, jak się mówi, dziury w całym, tzn. kto w każdym człowieku, czy w każdym dziele ludzkim zawsze najpierw dojrzy coś do skrytykowania, do wytknięcia, a gdy ma już kogoś pochwalić, to czyni to niechętnie, jakby półgębkiem, ten ma już poważne dane na to, że pycha zagnieżdżyła się w jego duszy, bo ganić, to wynosić się nad innych, a chwalić, to się przed nimi pochylać, uznawać ich wyższość, a tego człowiek pyszny nie lubi.

Otóż gotowość pochwalenia i to z radością wszystkiego, co w innych zasługuje na pochwałę, stanowi tę pozytywną a jednocześnie i miłą, pociągającą stronę pokory, o której niestety zbyt zapominamy wtedy, kiedy do jej praktykowania mamy co chwila tyle okazji. Ona też zawiera w sobie sekret takiego upominania, karcenia i karania, które by nie sprawiało więcej bólu niż to potrzeba i nie wywoływało zniechęcenia i buntu. Nie pamiętam, kto to powiedział, że człowiek łatwiej przyjmuje upomnienia od tego, o którym wie, że o wiele bardziej lubi chwalić, niż ganić. Doskonale mamy w tych słowach sformułowaną doniosłość pokory w sprawowaniu rządów. W samej rzeczy podwładny, który nieraz został przez przełożonego pochwalony, gdy na to zasługiwał, jeśli zasłużył na nagane, nie będzie mógł dopatrywać w niej niesprawiedliwości, uprzedzenia, ale właśnie obiektywnego ustosunkowania się do podwładnych i dbania zarówno o ich dobro jak i dobro całości. [...]

Chcąc tedy zyskać mocną podstawę do skutecznego upominania podwładnych bez zniechęcania ich, przełożony winien bardzo dbać o to, aby ich dobrze poznać, odkryć ich zalety i przymioty, niemniej jak wady i ułomności, i nieraz dawać im dowody uznania i zachęty, gdy widzi, że obowiązki swe dobrze spełniają. Trzymając się zawsze w granicach ścisłej prawdy i nie pozwalając sobie na żadne pochlebstwa dla pozyskania sympatii podwładnych, będzie on jednak chętnie

ich chwalił, gdy na to zasłuży. W ten sposób pozyska ich zaufanie, wiedzieć bowiem będą, że ich zna i ceni, że dba przede wszystkim o prawdę i dobro, że jest sprawiedliwy. [...]

Uzbrojony w szczerą życzliwość będzie jednak przełożony obowiązany nie zaniedbywać upomnień i karcenia, gdy tego zajdzie potrzeba. Nie jest to przyjemna funkcja, i niejeden przełożony zbyt miękkiego serca chętnie się od niej uwalnia, udając, że nie widzi przekroczeń, lub bagatelizując je, oszukuje własne sumienie obowiązkiem wyrozumiałości na wady ludzkie. Zapewne, wyrozumiałość jest bardzo doniosłą cnotą, ale trzeba ją odróżnić od pobłażliwości, która jest straszną wadą, szczególnie przy sprawowaniu władzy. Zło w bliźnim trzeba wyrozumieć, ale trzeba na nie oddziaływać i pomóc bliźniemu w opanowaniu go, a to tym bardziej, im bardziej jest dla społeczeństwa szkodliwe.

Zbędnym byłoby podkreślać, że należy bardzo wystrzegać się zbytnej drobiazgowości i tego, co się nazywa deptaniem po piętach. Nie na każde najłżejsze uchybienie należy zaraz reagować, szczególnie, gdy się rzadko zdarza i nie mąci zbyttnio ogólnego porządku. Natomiast należy być bardziej czujnym, gdy idzie o wykroczenia wypływające ze złego nawyku, świadczące o niewyrobionej, nie dość dobrej, albo co gorsza, złej woli. Takie wybryki muszą być szybko i energicznie karcone, tak, aby nikt nie myślał, że mogą być tolerowane na stałe. [...]

Przełożony powinien postawić sobie jako zasadę: nigdy nie karać pod wpływem gniewu. Gdy na widok przewinienia podwładnego poczuje irytację, powinien upomnienie odłożyć i dopiero po opanowaniu gniewu, i usunięciu wszelkich intencji niższego rzędu, wezwać do siebie winnego. Nieraz dobrze będzie, o ile sprawa nie wymaga natychmiastowego załatwienia, odłożyć ją do następnego dnia i pozwolić nocy po obu stronach uspokoić nerwy. [...]

Na to jednak, aby kara miała swe dobroczynne następstwa, trzeba, aby gdy zostanie dobrze spełniona, gładziła całkowicie przewinienie i aby ono już nigdy nie było wypominane jako zupełnie wyrównane zadośćuczynieniem. Środowisko, w którym by panował taki stosunek do kar, wiele by z nich odniosło korzyści i zapewniłoby swym członkom wielką swobodę ducha i bardzo skuteczną pomoc w opanowaniu odruchów pychy i miłości własnej. Natomiast wypominanie dawnych przekroczeń paraliżuje dobroczynną działalność kar i sprawia, że podwładni nie widzą swej korzyści w dobrym ich spełnieniu. Ta korzyść dla nich polega przecież na tym, że winę

wyrównali i że przeto powinna być ona zapomniana, tak jak Bóg zapomina nasze winy, gdy za nie pokutujemy. [...]

Każdy tedy przełożony winien bardzo dbać o to, aby osiąść tę umiejętność upominania i karania, aby ją następnie wykonywać z wyrozumiałością i dobrocią, ale ze stanowczością, i nawet w miarę potrzeby z surowością, która by umiała silniej podziałać na mniej uległe jednostki. Wobec większego oporu będzie on nawet musiał wzbudzić w sobie gniew, aby i tę głębszą siłę naszej jaźni duchowej zaprząć do obrony ładu i porządku społecznego, ale siłę tę będzie musiał dobrze trzymać w rękę i nie pozwalać jej sobą owładnąć. Jednocześnie będzie on musiał mieć wiele cierpliwości, a jeszcze więcej długomyślności, tej cnoty, która nie pozwala się zniechęcać, gdy się nie widzi dość prędko owoców swej pracy. W zmaganiach się ze słabą albo i złą wolą ludzką nie należy się zawsze spodziewać natychmiastowych rezultatów, ale zrobiwszy jak najlepiej to, co sumienie wskazuje jako obowiązek, trzeba resztę zdać na Boga.

O NARODZIE I PAŃSTWIE

Jacek Woroniecki, *Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie*, przeł. z j. łac. Rafał Maliszewski, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004, s. 15-31.

ARTYKUŁ I

Czy naród i państwo różnią się formalnie?

1. Wydaje się, że nie należy odróżniać narodu od państwa. Rzeczy złożonych z tych samych elementów nie można rozróżnić, chyba że numerycznie. A przecież zarówno naród, jak i państwo składają się z ludzi, którzy łączą się w celu prowadzenia życia społecznego. Zatem nie można przyjąć gatunkowego podziału pomiędzy narodem a państwem.

2. Poza tym, założywszy że nie są one tym samym, można by rozróżniać naród i państwo co najwyżej na zasadzie części i całości. Naród bowiem nie jest niczym innym, jak tylko pewną częścią państwa, czyli jego elementem materialnym, sprowadzalnym do jedności przez władzę państwa, która stanowi jakby element formalny życia społecznego. A więc narodu i państwa nie należy żadną miarą przeciwstawiać.

LECZ Z DRUGIEJ STRONY doświadczenie pokazuje, że państwo i naród nie są zgoła tym samym. Nie są bowiem tym samym te rzeczy, które nie powstają jednocześnie i nie giną jednocześnie. Powstają bowiem i giną państwa, a nie powstają [przy tym] i nie giną narody, i na odwrót. A więc nie są one tym samym.

W ODPOWIEDZI należy stwierdzić, że naród i państwo nie są zgoła tym samym, lecz różnią się między sobą gatunkowo. W celu uzmysłowienia sobie tej prawdy należy wziąć pod uwagę fakt, że jedność,

która w zbiorowości ludzi stanowi składnik formalny życia państwowego, nie jest czymś prostym czy jednopostaciowym, lecz można w niej wyróżnić wiele elementów. Pierwszym z nich, zaczynając od tego, co najbardziej oczywiste, jest władza państwowa, która zbiorowość sprowadza do jedności i kieruje nią poprzez prawa państwowe. Następnie, jakieś wspólne terytorium, na którym żyje [ta] zbiorowość i które winno być podległe wyłącznie tej władzy, choćby było samo w sobie mniej lub więcej scalone czy porozdzielane. Z kolei moralność i zwyczaje, które nadają pewną jednolitość sposobom postępowania poszczególnych jednostek i całej zbiorowości, wiążą wewnątrznie wielość [ludzi] i tym samym sprowadzają ją do czegoś jednego. Kolejnym elementem są więzy pokrewieństwa, które przekształcają zbiorowość przebywającą długo na jednym terytorium w pewną, większą, rodzinę, dając jej silną jedność. Innym elementem jest często wspólny język, poprzez który zbiorowość ludzka porozumiewa się między sobą i dzięki któremu upowszechniają się prawa i obyczaje oraz umacnia się jedność społeczeństwa. Wreszcie elementem takim jest bardzo często religia, która ma ogromne znaczenie w budowaniu wewnętrznej jedności wspólnoty państwowej.

Ponieważ zaś te pojedyncze elementy niekoniecznie łączą się ze sobą tak, żeby ci sami ludzie za sprawą tego samego czynnika byli kierowani do tej samej jedności, skutkiem tego poszczególni ludzie mogą należeć do jednej wspólnoty z jednego względu, z innego zaś do innej.

Jedność więc, która jest ustanowiona przez władzę państwową i prawa państwowe, rodzi społeczność obywatelską, która nazywana jest państwem; wiąże się z tym element drugi, a mianowicie terytorium poddane wyłącznie tej władzy.

Z kolei jedność, którą tworzą moralność i zwyczaje, jest podstawą ustanowienia narodu; z tym elementem wiąże się jedność pokrewieństwa, ponieważ nierzadko naród jest tylko przedłużeniem jednego rodu lub plemienia, a związki małżeńskie są przeważnie zawierane pomiędzy rodakami; oprócz tego jedność wspólnego języka i jedność religii.

Wynika stąd, że naród i państwo różnią się ze względu na formalne elementy je tworzące, to znaczy ze względu na same zasady, które zbiorowość sprowadzają do jedności. Tak bowiem jak państwo jest stanowione przez jedność władzy państwowej, tak naród powstaje przez jedność moralności i zwyczajów, które nadają zbiorowości pewien jednolity sposób działania, i tak jak „prawa są narzędziami służącymi celowi państwa”, tak obyczaje są narzędziami służącymi celowi narodu.

NA PIERWSZY ZARZUT należy odpowiedzieć, że naród i państwo zawierają się w tym samym rodzaju, gdyż składają się ze zbiorowości, którą prowadzi się ku jedności wspólnego życia; różnią się zaś gatunkowo wewnątrz tego samego rodzaju, gdyż zasada formalna łącząca zbiorowość inna jest w państwie, a inna w narodzie.

NA DRUGI ZARZUT należy odpowiedzieć, że naród nie jest wyłącznie częścią materialną państwa, od którego przyjmuje formę i jedność, lecz że posiada swoją własną jedność, wypływającą z jego własnej tworzącej go zasady, którą są wspólne obyczaje i nierzadko więzy pokrewieństwa, język, a także religia.

ARTYKUŁ II

Czy naród i państwo mają ten sam cel?

1. Wydaje się, że cel narodu i państwa nie jest tym samym celem. W działaniu bowiem cel jest jak forma; tam natomiast, gdzie różne są zasady formalne, tam i cele powinny być różne. A przecież, jak zostało wykazane w poprzednim artykule, naród i państwo różnią się pod względem formalnym, a zatem powinny posiadać różne cele.

2. Poza tym nie należy dążyć za pomocą wielu [środków] do tego, co można uzyskać za pomocą jednego. A przecież dobro wspólne społeczności ludzkiej, które jest celem państwa, najlepiej może być uzyskane przez samo państwo. Tak więc naród powinien mieć inny cel aniżeli państwo.

LECZ Z DRUGIEJ STRONY celem zarówno państwa, jak i narodu jest wspólne dobro całej zbiorowości. Wspólnym zaś dobrem całej zbiorowości może być tylko jedno: „żyć dobrze i cnotliwie”. Tak więc jeden jest cel tak państwa, jak i narodu.

W ODPOWIEDZI należy stwierdzić, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby wielu działających mogło posiadać jeden cel; i to na dwa sposoby: po pierwsze, przez podzielenie przyczyny materialnej, tak jak wtedy, gdy wielu ciągnie jeden wóz, efekt ich pracy osiąga się dzięki materialnemu połączeniu sił. Po drugie, przez podzielenie przyczyny formalnej, tak jak wtedy, gdy wielu na różne sposoby dąży do tego

samego wspólnego celu, częściowo przez pracę fizyczną, częściowo zaś przez pracę umysłową, która kieruje zajęciem rzemieślników.

Jeśli więc rozważymy cel narodu i państwa, wyraźnie wyjdzie na jaw; że cel ten jest jeden, a mianowicie [jest nim] wspólne dobro zbiorowości, dające poszczególnym obywatelom możliwość „dobrego i cnotliwego życia”: do osiągnięcia tego celu dążą oni jednak w różny sposób.

Celem państwa jest bowiem zapewnienie obywatelom wystarczających środków prowadzenia jak najlepszego życia, zarówno środków materialnych, jak i – szczególnie – „moralnych”. Po pierwsze, państwo kieruje społecznością sprawując powszechną pieczę, skoro mocą prawa ustanawia ono jednakowe sposoby postępowania, z czego wynika jedność w postępowaniu zbiorowości i wzrost znaczenia jednostek. Ta ogólna misja państwa tak głęboko powiązana jest z istotnymi elementami natury ludzkiej, że nigdy nie powinno jej zabraknąć ludziom – nawet w stanie pierwotnej sprawiedliwości.

Po drugie, wzięwszy pod uwagę słabość natury ludzkiej i jej spowodowaną grzechem pierwotnym skłonność do złego, spoczywa na państwie inny ciężar; od którego byłoby ono wolne w stanie pierwotnej sprawiedliwości, a mianowicie, wkraczanie bezpośrednio w sprawy obywateli na zasadzie [sprawowania] pewnej pieczy szczególowej nad każdym z osobna; to zaś na dwa sposoby: negatywny i pozytywny. Na sposób negatywny poprzez powściągnięcie złych czynów, czy to zewnętrznych – ze strony wrogów państwa, czy to wewnętrznych – ze strony obywateli, którzy niekiedy wskutek zdeprawowanej woli czyhają na dobro współobywateli lub nawet na dobro wspólne. Na sposób pozytywny zaś poprzez wspomaganie obywateli w tym czego nie są oni w stanie osiągnąć własnymi siłami czy też na mocy jedynie powszechnej pieczy państwa. Widać więc, że to negatywne zadanie w ramach szczególowej pieczy państwa poprzedza zadanie pozytywne¹.

¹ *Suma Teologiczna*, I–II, q. 91, a. 5 i q. 100, a. 8. Św. Tomasz wyróżnia w cytowanych miejscach potrójne zadanie władzy państwowej: pierwsze ogólne, a zatem czysto pozytywne, a mianowicie zachowanie dobra wspólnego; dwa kolejne szczególowe: jedno negatywne, które stawia na pierwszym miejscu i które ma na względzie odpieranie zła stosownie do obrony sprawiedliwości; drugie zaś pozytywne, które stawia niżej i które ma na celu rozpowszechnianie dobra poprzez umacnianie cnót. Zob. tę samą naukę o potrójnym zadaniu państwa w encyklice Leona XIII *Rerum Novarum* (*Opera*, ed. Desclée, vol. IV, s. 193–202).

Podobnie też celem narodu jest wychowywać obywateli do doskonalszego życia, w czym sami sobie, pojedynczo, nie wystarczają – wspierani pomocą współobywateli, a nierzadko [przez nich] nakłaniani, stopniowo wdrażają się do jednolitych usprawnień, które nazywamy obyczajami, a które wszczepiają zbiorowości mocne więzi wewnętrznej jedności. Naród, nie inaczej jak państwo, poprzez moralność i zwyczaje, sprawuje nad rodakami, pewną pieczę powszechną, o ile nakłada na nich wspólne kierunki działania, z których wypływa wspólne dobro i dzięki którym wzrasta znaczenie poszczególnych obywateli. Sprawuje poza tym również pieczę szczegółową, i to najpierw w sensie negatywnym piętnując, poprzez [działanie] opinii publicznej, wykroczenia przeciwko dobrym obyczajom i wspólnemu dobru, a także w sensie pozytywnym, wspierając poprzez działania społeczne tych swoich członków, którzy sami sobie nie wystarczają w dobrym prowadzeniu swego życia.

Płynie stąd wniosek, iż naród i państwo mają ten sam cel, a środki do niego prowadzące dzielą pomiędzy siebie, i to pod względem materialnym oraz formalnym. Pod względem materialnym dlatego, że w wielu sprawach [naród i państwo] zabiegają o wspólne dobro społeczności za pomocą tych samych środków: prawa bowiem i obyczaje w wielu [przypadkach] zgadzają się ze sobą i ta sama opinia [powszechna] odrzuca to, co władza państwowa napiętnuje za pomocą kar. O wiele bardziej dotyczy to racji formalnej, ponieważ państwo i naród w zupełnie inny sposób stosują środki, które prowadzą do celu [danej] społeczności. Państwo [czyni to] w sposób znacznie bardziej dostrzegalny i od zewnątrz, ponieważ przez oficjalne prawa, zabezpieczone przez odpowiedzialność, stosującą kary władzę, prowadzi obywateli ku dobru wspólnemu i ku ich własnemu dobru. Naród zaś [czyni to] w sposób mniej dostrzegalny i od wewnątrz: kieruje bowiem swoimi obywatelami poprzez obyczaje, które są jakby prawami wpisanymi w sercach i w sumieniach, i skłania do ich przestrzegania poprzez oddziaływanie opinii publicznej odwołującej się do obyczaju.

NA PIERWSZY ZARZUT należy odpowiedzieć, że dwa [podmioty] działające mogą zmierzać do tego samego celu, a mimo to różnić się pod względem formalnym, jeśli dążą do niego na mocy różnych racji formalnych. Naród zaś i państwo kierują się ku wspólnemu dobru społeczeństwa według innej racji formalnej. Naród bowiem ma na względzie raczej wychowanie i ukształtowanie charakteru, który wynika

z dobrych obyczajów i stanowi konieczny warunek dobra wspólnego. Państwo zaś stara się raczej o zewnętrzne zachowanie dobra wspólnego, którego strzegą prawa.

NA DRUGI ZARZUT należy odpowiedzieć, że państwo może za pomocą praw ustanowić wspólne dobro społeczeństwa, umacniać [je] lub powiększać tylko wtedy, gdy prawa te posiadają podstawy w obyczajach, według powiedzenia Tacyta: „Czymże są prawa bez obyczajów?”. Obyczaje zaś są elementem, który zdecydowanie różni [poszczególne] narody, stanowią one bowiem tę zasadę formalną, według której zbiorowość łączy się w jeden naród. Oczywiście jest więc, że państwo nie jest w stanie podołać sprawowaniu opieki nad wspólnym dobrem społeczeństwa, lecz że w dużym stopniu wymaga współdziałania narodu.

Odnosnie do argumentu wspierającego naszą tezę² należy dodać, iż wspólne dobro społeczności ludzkiej, nawet jeśli jest czymś jednym samo w sobie, nie jest jednak niezłożone i niepodzielne. Przeciwnie, jest ono dobrem złożonym z wielu [elementów], a w dodatku poszczególne grupy ludzi, które współdziałają dla jego osiągnięcia, mogą je uzyskać wedle różnych racji, czy to przez troskę o zewnętrzny porządek i stosowanie przymusu, tak jak państwo, czy to przez troskę o wewnętrzną zgodność zamiarów tak jak naród.

ARTYKUŁ III

Czy naród i państwo powstają na mocy naturalnej inklinacji?

1. Wydaje się, że naród i państwo nie powstają na mocy naturalnej inklinacji. Natura bowiem dąży do czegoś jednego. Jeśliby więc naród i państwo pochodziły z naturalnej skłonności, nie różniłyby się [od siebie]. Ponieważ zaś różnią się pod względem formalnym, jak to zostało wyżej powiedziane, nie mogą posiadać tego samego naturalnego pochodzenia.

2. Poza tym to, co pochodzi z natury zawsze ma [w sobie] pewną konieczność. A przecież ani naród, ani państwo nie narzuca ludziom konieczności, ponieważ nierzadko zdarza się, że człowiek zmienia

² Chodzi o argument „Lecz z drugiej strony” [przyp. tłum.]

narodowość i jeszcze częściej przynależność państwową. Tak więc ani naród, ani państwo nie wypływają z naturalnej inklinacji.

3. Poza tym, gdyby naród i państwo posiadały naturalne pochodzenie, wywodziłyby się z jednego rodu lub z jednego plemienia. Lecz wiele narodów i wiele państw składa się z ludzi, którzy nie są zjednoczeni żadnym węzłem wspólnego pochodzenia cielesnego. Tak więc [naród i państwo] nie mogą posiadać naturalnego pochodzenia.

LECZ Z DRUGIEJ STRONY oczywistą jest rzeczą, że wszyscy ludzie należą do jakiegoś państwa i jakiegoś narodu, i gdy porzucają państwo lub naród swego pochodzenia, przyłączają się do innego państwa i do innego narodu. Jasne jest więc, że dla człowieka konieczną rzeczą jest życie razem z innymi w jakimś państwie i w jakimś narodzie. Ponieważ zaś wszystko to, co zawiera [w sobie] jakąś konieczność, powstaje z natury, również naród i państwo wywodzą się z naturalnej inklinacji.

W ODPOWIEDZI stwierdzić należy, że społeczności, w które łączą się ludzie, zawsze opierają się na pewnym porozumieniu i dążą do jakiegoś dobra, które jest wspólne dla wszystkich członków tej społeczności. To zaś wspólne dobro poszczególnych społeczności w różny sposób wiąże się z ostatecznym celem człowieka. Istnieją bowiem społeczności, których cele nie łączą się w sposób konieczny z ostatecznym celem człowieka, który można osiągnąć bez tych celów. Takie społeczności nazywają się wolnymi, ponieważ człowiek sam zgłasza swoją przynależność do nich jedynie z powodu korzyści partykularnych, które spodziewa się wynieść z [danej] wspólnoty, może też swobodnie ją opuścić. Inne są natomiast społeczności, których cele łączą się w sposób konieczny z ostatecznym celem natury ludzkiej, tj. stanowią wobec niego środki konieczne, bez których nie można w żaden sposób tego celu osiągnąć. Tego rodzaju społeczności nazywamy koniecznymi lub też naturalnymi: człowiek bowiem dąży do nich powodowany konieczną naturalną skłonnością, która wypływa z owej podstawowej inklinacji ku swemu ostatecznemu celowi. Takich społeczności nikt nie może opuścić, ani też pozostawać długo poza nimi.

Ponieważ zaś człowiek posiada jedynie ogólne naturalne poznanie tego, co jest dlań konieczne, zatem również inklinacje, które są następstwem tegoż poznania, są ogólne i niezdeteminowane, i nie

są zgoła wystarczające do kierowania człowiekiem w życiu praktycznym, które dotyczy tego co jednostkowe i określone. Trzeba więc, żeby człowiek przy pomocy rozumu i woli zdeterminował swoje naturalne, ogólne i niezdeterminowane inklinacje mając na względzie [swoje] szczegółowe warunki życia, gdyż inaczej nie mógłby działać. Stąd też w społecznościach koniecznych należy wprowadzić rozróżnienie między inklinacją naturalną, często nieświadomą, która daje im początek a świadomym działaniem rozumu i woli, determinującym, rozwijającym i udoskonalającym dążenie. Podczas gdy społeczności wolne całe swe pochodzenie biorą z wolnego wyboru człowieka, społeczeństwa konieczne istnieją częściowo za sprawą natury, a częściowo za sprawą rozumu: za sprawą natury, która skłania w sposób niezdeterminowany i za sprawą rozumu, który determinuje naturalną inklinację.

Jeśli więc zbadamy dokładnie pochodzenie narodu i państwa, okaże się wyraźnie, iż należą one do społeczności koniecznych, istniejących za sprawą natury, która skłania [do ich zaistnienia], i za sprawą rozumu, który [je] udoskonala. Zarówno naród, jak i państwo stanowią konieczne warunki doskonałego moralnego życia człowieka. Bez nich to ostateczny cel, najważniejszy w naturze człowieka, nie może zostać osiągnięty. Człowiek dąży do państwa i narodu dzięki pewnej naturalnej inklinacji, która, chociaż jest ogólna i niezdeterminowana w szczegółach, wymaga roztropnego dookreślenia za sprawą rozumu i woli; a zatem ludzie powinni budować jednostkowe elementy życia państwowego i narodowego przez pozytywne determinacje, czy to w postaci praw, czy to obyczajów, i mogą je zmieniać, ilekroć zachodzi rzeczywista konieczność. [Ludzie] zaś nie mogą w żaden sposób wykorzystać ze [swej] natury tej podstawowej inklinacji do narodu i do państwa. Nie mogą też, odrzuciwszy życie w [obrębie] państwa i narodu, osiągnąć swojego ostatecznego celu.

Zarówno konieczność życia w państwie, jak i konieczność życia w narodzie, wypływa z tego podstawowego uwarunkowania natury ludzkiej, które można chyba nazwać „potencjalnością”. W rzeczy samej, żadne stworzenie nie rodzi się na takim poziomie niezdeterminowania i potencjalności jak człowiek. Zarówno dobra zewnętrzne, których używa on w celu zachowania i przedłużenia życia, jak i wewnętrzne i wewnętrzne jego władze, są w stanie potencjalności, i potencjalność ta dopiero po długim czasie, wraz z pracą rozdzielaną podług [prawideł] życia społecznego, stopniowo sprowadza się do

określonych form. Z innego jednak elementu tej potencjalności wyływa konieczność państwa, a z innego konieczność narodu.

Konieczność państwa powstaje z potencjalności obiektywnej, to jest z potencjalności podmiotu w relacji do przedmiotu lub przedmiotów, które są dobrami szczegółowymi. Wszystko bowiem, co człowiek czyni, czyni ze względu na cel ostateczny którym jest dobro powszechne, poszczególne jednak jego działania ogniskują się wokół dóbr szczegółowych, które [same] z siebie pozostają zgoła niezdeterminowane w stosunku do dobra powszechnego. Tak więc człowiek powinien poprzez [swój] wolny wybór sam siebie determinować ku dobrom szczegółowym, i do tego zupełnie sam sobie by wystarczył, jeśliby był przeznaczony do życia w samotności. Ponieważ zaś człowiek przez tę samą potencjalność swojej natury jest przeznaczony do życia i działania w zbiorowości, owa zbiorowość rozproszyłaby się na wiele grup, gdyby wszyscy nie ukierunkowali swego działania w ten sam sposób ku szczegółowym przedmiotom. To zaś nie może się stać, jeśli brakuje w zbiorowości jakiegoś jednego elementu, który rządziłby pozostałymi, i na mocy którego wszyscy byłiby kierowani ku czemuś jednemu. Tego właśnie dostarcza człowiekowi życie w państwie, którego element formalny, a mianowicie władza państwowa, poprzez prawa państwowe wszczepia zbiorowości obywateli jednolite determinacje.

Konieczność natomiast narodu pochodzi raczej z podmiotowej potencjalności natury ludzkiej, to znaczy z jej potencjalności nie w stosunku do przedmiotów, na których skupia się działanie, lecz w stosunku do samego podmiotu działającego, który w różny sposób może się zachowywać we właściwym sobie postępowaniu, a mianowicie może działać dobrze, to jest w zgodzie z prawami moralnymi, bądź źle, to jest niezgodnie z nimi. Tak więc naród opiera się na podmiotowym niezdeterminowaniu indywidualnej natury człowieka, nie w stosunku do przedmiotów, których dotyczą działania, ale ze względu na sposób, w jaki te działania są spełniane, to jest ze względu na [pewne] usprawnienia, dzięki którym władze duszy są tak kształtowane, aby człowiek w życiu moralnym mógł działać natychmiast, z łatwością i z zadowoleniem. Ludzie bowiem, skoro zostali przeznaczeni do wspólnego życia w społeczności, potrzebują również jednakowego zeterminowania w dziedzinie usprawnień, i to zeterminowanie, które nazywa się wychowaniem, powinno wyrzucić na nich głębszy wpływ i wpoić im trwalszy i pewniejszy sposób postępowania. Oczywiście jest,

że prawa państwowe nie wystarczają do tego, ponieważ nie są zdolne, aby przeniknąć natychmiast i głęboko we władze duszy i ukształtować w nich usprawnienia: wychowanie moralne może się dokonywać jedynie mocą obyczajów, które otaczają człowieka i nieustannie kierują go ku niemu samemu, a więc one jedynie są w stanie głębiej dotknąć władz jego duszy i [je] kształtować. Tak bowiem jak prawa są narzędziami państwa, tak też obyczaje są narzędziami narodu, jak to zostało wykazane w art. I.

Jasne jest więc, że tak naród, jak i państwo posiadają swe źródło w samej naturze ludzkiej, chociaż wypływają z różnych konieczności tej samej natury.

NA PIERWSZY ZARZUT należy odpowiedzieć, że natura człowieka skłania go do jednego celu ostatecznego, ale nie do jednego środka lub jednej drogi, która do tego celu prowadzi. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby człowiek ze swej natury skłaniał się ku dwóm społecznościom, z których i jedna i druga, jakkolwiek pod różnym względem, jest tak samo niezbędna do osiągnięcia celu ostatecznego.

NA DRUGI ZARZUT należy odpowiedzieć, że wzięwszy pod uwagę ogólną naturę człowieka, jego naturalne inklinacje pozostają zawsze niezdeterminowane w stosunku do tego, co szczegółowe. Człowiek z konieczności skłania się ku temu, aby żyć w jakimś narodzie i w jakimś państwie, jednak niekoniecznie skłania się ku danemu narodowi czy państwu, pozostając wolnym w ich wyborze, w opuszczaniu jednego i przyłączaniu się do innego. To stosuje się o wiele bardziej do państwa niż do narodu; ponieważ życie w danym narodzie znacznie głębiej angażuje człowieka, tak że nie jest on w stanie łatwo i w krótkim czasie wyzbyć się obyczajów jednego narodu, by móc przyjąć nowe. O wiele łatwiej zmienić przynależność do określonego państwa. Jeśli natomiast ktoś chciałby żyć całkowicie poza państwem i narodem, byłby zgodnie z powiedzeniem Filozofa, albo bogiem albo zwierzęciem, to jest albo przez wcześniejsze życie społeczne osiągnąłby taką doskonałość moralną, że potem wystarczałby sam sobie i mógłby pędzić życie na osobności, niczym bóg, albo też wzgardziwszy doskonałością ludzką, odwróciłby się od ostatecznego celu swej natury i prowadziłyby życie dzikiego zwierzęcia.

NA TRZECI ZARZUT należy odpowiedzieć, że mówiąc o pochodzeniu narodu i państwa, nie mamy na myśli cielesnego pochodzenia

ludzi, którzy łączą się w tych społecznościach; przez naturę człowieka bowiem nie rozumiemy jedynie jego ciała, lecz wszystkie elementy, które wchodzą w skład jego natury substancjalnej. Nie badamy więc, wzorem szkoły pozytywistów, w jaki sposób w porządku historycznym rodzą się i rozwijają naród i państwo, lecz, jak widać z głównej części artykułu, próbujemy ustalić, czy poprzez analizę natury ludzkiej można stwierdzić konieczność narodu i państwa, albo, innymi słowy, czy istnieją jakieś – i jakie to są – elementy natury ludzkiej, które z konieczności wymagają od człowieka, aby żył w jakimś narodzie i państwie.

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA OPUBLIKOWANE JACKA WORONIECKIEGO OP (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Woroniecki J., *Ogrody robotnicze*, Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1905.
- , *Historia katolickiej akcji społecznej w XIX wieku. Szkic historyczno-społeczny*, Nakł. Autora, Lublin 1906.
- , *O stosunku moralności do religii*, „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” (1911) nr 3, s. 54–63, nr 6, s. 99–107.
- , *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej*, Gubrynowicz i Syn, Lwów–Włocławek 1914.
- , *Z powodu ostatniego dzieła prof. Zdziechowskiego*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (1916) z. 5, s. 208–220, z. 6–7, s. 283–297, z. 8–9, s. 362–373 [odb. Lwów 1916].
- , *Konkordat czy rozdział*, „Rok Polski”, 6(1918), s. 352–363.
- , *Kazanie o obowiązku wspierania ojczyzny swym mieniem*, Lubelski Wojewódzki Komitet Propagandy Pożyczki Państwowej, Lublin 1920.
- , *Raport niebieski. Gawęda żołnierska*, Kuria Biskupia, Warszawa 1921 [Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2000].
- , *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd”, 9(1921), nr 1–2, s. 13–22, nr 3–4, s. 58–73 [odb. Warszawa 1921].
- , *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Uniwersytet Lubelski, Lublin 1922.
- , *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, „Prąd” (1922), nr 1–4, s. 287–316 [w: *U podstaw kultury katolickiej*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2002, s. 23–54].
- , *Ofiarność społeczna i warunki jej rozwoju*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego” (1923) nr 2, s. 8–20.

- , *Studium nad kardynalną cnotą roztropności*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, 1(1923) z. 2, s. 226–247.
- , *Katolickość tomizmu*, Uniwersytet Lubelski, Lublin 1924 [Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1999].
- , *Lingua eucharis (na marginesie doktryny kaznodziejskiej św. Tomasza z Akwinu: Summa theologica II-a II ae, q. 177)*, „Przegląd Homiletyczny”, 2(1924), s. 253–266.
- , *O kult żywego słowa. Z powodu ukazania się w druku przemówień ks. Bpa Teodorowicza „Na przełomie”*, „Rzeczpospolita”, 5(1924), nr 46, s. 4.
- , *Paedagogia perennis. Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, „Przegląd Teologiczny”, 5(1924), s. 143–160 [odb. Lwów 1924, 1934; Warszawa 2000].
- , *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924 [W drodze, Poznań 1982].
- , *Zdolność wychowawcza szkoły publicznej i jej granice*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (1924) t. 13, z. 5–7, s. 65–82.
- , *Z powodu książki o roli Ojca duchownego w Seminarium Duchownym*, „Przegląd Katolicki”, 62(1924), nr 20, s. 59–61.
- , *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 1, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1925; t. 2, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948; t. 3, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948 [*Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 1–3, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2013].
- , *Okolo kultu mowy ojczystej*, Książnica-Atlas, Lwów 1925.
- , *Misja św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Teologiczne podstawy drogi dziecięctwa duchowego. Konferencja wygłoszona w Warszawie w „Bibliotece Wiedzy Religijnej” w dniu poświęcenia jej św. Teresie od Dzieciątka Jezus 17 V 1925*, Kronika Rodzina, Warszawa 1926.
- , *Quaestio disputata de natione et statu civili*, „Divus Thomas” [Piacenza], 29(1926), nr 1, s. 25–54 [*Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie*, przeł. z j. łacińskiego Rafał Maliszewski, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004].
- , *Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu*, „Przegląd Teologiczny” [Lwów], 8(1927), nr 1, s. 27–42.
- , *Podkamień. W dwóchsetną rocznicę koronacji cudownego obrazu Najświętszej Marii Panny*, Wydawnictwo oo. Dominikanów, Lwów 1927.
- , *Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*, w: *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*, praca zbiorowa profesorów Uniwersytetu Lubelskiego, Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin 1928 [*Podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*, w: *U podstaw kultury katolickiej*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2002, s. 71–108].
- , *Etyka*, w: *Zarys filozofii. Praca zbiorowa*, t. 2, Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin 1929, s. 179–281.

- , *Długomyślność jako cnota właściwa wychowawcy*, „Szkola Chrystusowa”, 1(1930), t. 1, nr 4, s. 178–195.
- , *Św. Dominik jako wzór modlitwy*, „Szkola Chrystusowa”, 3(1932), t. 5, nr 7–8, s. 14–27.
- , *Chrześcijańskie wychowanie charakteru wysnute z dogmatu*, „Szkola Chrystusowa”, 6(1935), t. 10, nr 2, s. 49–59; nr 3, s. 128–139.
- , *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1935 [Oficyna Wydawnicza Viator, Warszawa 2000].
- , *Miłosierdzie i nasza na nie odpowiedź*, „Szkola Chrystusowa”, 6(1935), t. 11, nr 5, s. 193–210.
- , *U podstaw kultury katolickiej*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1935 [Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2002].
- , *Nauka św. Tomasza o gorliwości*, „Szkola Chrystusowa”, 7(1936), t. 13, nr 5, s. 113–117.
- , *Rola Najświętszej Marii Panny w świetle nauki św. Pawła*, „Szkola Chrystusowa”, 8(1937), t. 14, nr 5, s. 297–309.
- , *Posłuszeństwo a przełożenie*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Warszawa 1938.
- , *Teologowie polscy w hołdzie Królowej Jadwidze. Przemówienie na Zjeździe Teologicznym w Krakowie dnia 1 września 1938 r.*, „Szkola Chrystusowa”, 10(1938), t. 17, s. 219–235.
- , *Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, „Szkola Chrystusowa”, 9(1938), t. 17, s. 241–249.
- , *Corona Fratrum*, „Szkola Chrystusowa”, 10(1939), t. 19, nr 8, s. 65–78.
- , *Doskonałość kapłańska w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Głos Kapłański”, 13(1939), nr 1, s. 8–10.
- , *Mąż Kościoła. Pamięci Kardynała Aleksandra Kakowskiego*, „Szkola Chrystusowa”, 10(1939), t. 18, nr 2, s. 65–69.
- , *Nawyki czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej*, „Ku Szczytom” [Wilno], 2(1939), nr 4–5, s. 319–347 [przedruk w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 33–58].
- , *S.O.S. katolicyzmu w Polsce*, „Szkola Chrystusowa”, 10(1939), t. 18, s. 278–290.
- , *Vir desideriorum. Pamięci Arcybiskupa Teodorowicza*, „Szkola Chrystusowa”, 18(1939), nr 1, s. 7–11.
- , *W hołdzie Piusowi XII*, „Szkola Chrystusowa”, 10(1939), t. 18, nr 5–6, s. 265–268.
- , *Wiara, nadzieja i miłość w życiu Najświętszej Marii Panny*, Instytut Różańcowy, Toruń 1939.
- , *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o świętych polskich*, Gebethner i Wolf, Kraków 1940.
- , *Moralność a religia*, Veritas, [Edinburgh] 1944 [przedruk w: *U podstaw kultury katolickiej*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2002].

- , *Kościół i państwo. Zagadnienie układu ich stosunków*, „Wiadomości Duszpasterskie”, 2(1946), nr 5, s. 3–7; nr 6, s. 3–6; nr 7, s. 3–7; nr 8, s. 3–6.
- , *Macierzyńskie Serce Maryi. Rozważania o jej pośrednictwie na tle Ewangelii i Dziejów Apostolskich*, Albertinum, Poznań–Warszawa–Lublin 1946.
- , *Tajemnica miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o miłosierdziu Bożym i naszej wobec niego postawie*, Albertinum, Poznań 1946 [Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2016].
- , *Błogosławiony Czesław dominikanin (1175 [?]-1242)*, Drukarnia Diecezjalna, Opole 1947.
- , *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1947.
- , *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 47(1947), s. 28–36, 165–174, 272–281.
- , *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Albertinum, Poznań 1947 [Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2016].
- , *Nauka o doskonałości chrześcijańskiej w Seminariach Duchownych*, „Ateneum Kapłańskie”, 40(1948), t. 48, s. 147–163, 253–261, 346–361.
- , *Dowody polskości na Ziemiach Odzyskanych*, „Róża Duchowna”, 52(1950), z. 7, s. 192–195.
- , *Podstawy nauki o małżeństwie i rodzinie*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 212–247.
- , *Rozwój osobistości człowieka. Dynamiczny aspekt personalizmu*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961, s. 59–92.
- , *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Znak, Kraków 1961.
- , *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2008.

DZIEŁA NIEOPUBLIKOWANE

- Archiwum O. Jacka Woronieckiego; nr 39/1, Dokumenty osobiste o. Jacka Woronieckiego: metryka urodzenia, dowody osobiste, paszporty, świadectwa, stopnie naukowe i inne; lata 1878–1949, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.
- Archiwum O. Jacka Woronieckiego; nr 39/19, Biografie i wspomnienia, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.
- Woroniecki J., *Co to jest filozofia?*, maszynopis w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie (sygn. II 2011, k. 16), cyt. za R. Polak, w: *Przyszłość cywilizacji zachodu. Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i inni, Oficyna Hieronima: Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2005.

- , *Państwo i szkoła. Rozprawa z etatyzmem kulturalnym*, maszynopis w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie; cyt. za: R. Polak, *Filozofia wychowania o. Jacka Woronieckiego*, w: *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2017.

OPRACOWANIA

- Andrzejuk A., *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000.
- Bareła S., *Ethos perenne: ku czci o. Jacka Woronieckiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- , *O. Jacek Woroniecki*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 6(1959), z. 1-2, s. 9-32.
- Bednarski F.W., *Adamo Giacinto Woroniecki, O.P. pioniere della rinascita del tomismo in Polonia*, „Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale”, 3(1981), s. 400-405.
- , *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1956.
- Błeszyńska I.Z., *O. Jacek Woroniecki – Dominikanin – Wychowawca – Patriotą 1878–1949*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2006.
- Boużyk M.M., *Jacek Woroniecki o modlitwie jako czynnika doskonalącym naturę ludzką*, „Rocznik Tomistyczny”, 5(2016) s. 357-373.
- , *Język – wyraz ducha czy materii?: refleksja w oparciu o teksty Jacka Woronieckiego i Mieczysława A. Krąpca*, w: *Spotkanie z kulturą duchową: studia interdyscyplinarne*, red. A. Jachimowicz, T. Żurawlew, Oficyna Wydawnicza Atut, Warszawa 2016, s. 97-127.
- , *Myśl pedagogiczna Jacka (Adama) Woronieckiego w wybranych publikacjach z okresu 1903–1918*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, 1(2015) s. 221-240.
- Chłodna-Błach I., *Uniwersalizm tomizmu a uniwersalizm etyczny i pedagogiczny Jacka Woronieckiego OP*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 2(2007), s. 117-132.
- Czupryń B., *Antropologiczne podstawy teorii wychowania według Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999) s. 23-29.
- Gałkowski J., *Filozofia i człowiek w „Katolickiej Etyce Wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M.L. Niedziela, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 81-100.
- Gałkowski S., *Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1998) s. 37-43.
- , *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

- , *Ku dobru. Aktualność filozofii Jacka Woronieckiego*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1998.
- Gliński E., *O. Jacek Woroniecki OP*, „Homo Dei”, 18(1949), nr 5, s. 476–483.
- Grzybowski J., *Czy idee nacjonalistyczne zakwestionują społeczeństwo liberalno-demokratyczne? Rozważania o przyszłości narodu w świecie diaspory i bezdomności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 14(2012), s. 137–163.
- , *Filozoficzne skutki kontrkultury: profetyczne diagnozy o. Jacka Woronieckiego OP*, „Universitas Gedanensis”, 40(2010), R. 22, s. 17–35.
- , *O. Jacek Woroniecki OP – prekursor myśli tomistycznej w Polsce*, „Studia Płockie”, 35(2007), s. 151–158.
- , *Źródła współczesnych przemian kulturowych: społeczno-religijne intuicje Jacka Woronieckiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 23(2010), s. 295–308.
- Hochleitner J., *Religijność w ujęciu Jacka Woronieckiego*, „Zeszyty Naukowe WSZiP im. Bogdana Jańskiego”, 8(2001), s. 223–242.
- Horowski J., *O dojrzewaniu do moralności cnoty w kontekście kultury (post)modernistycznej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Pedagogika”, 27(2011), s. 83–101.
- , *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu. Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI*, Europejskie Centrum Edukacyjne – Adam Marszałek, Toruń 2007.
- , *Wstyd a rozwój moralny: o antropologicznych fundamentach neotomistycznej teorii wychowania moralnego*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, 2(2016), s. 231–244.
- Jabłońska J.L., *Autorytet wychowawcy w koncepcjach pedagogicznych Heleny Radlińskiej i o. Jacka Woronieckiego OP*, „Kultura i Edukacja”, 4(1996), s. 93–104.
- Kalinowska K., *„Nie grzebać w przeszłości, ale z całym zapalem patrzeć w przyszłość”. Na 50. rocznicę śmierci o. Jacka Woronieckiego*, „Pedagogia Christiana”, 4(1999), s. 177–187.
- , *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2005.
- , *Liberalizm w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, „Lithuania”, 1(2006), s. 185–188.
- Kalka K., *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2000.
- Kamińska W., *O poszukiwaniu idei „paedagogia perennis” we współczesnym modelu edukacyjnym*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie*, red. J. Gałkowski, M.L. Niedziela, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 137–144.
- , *Podstawy filozoficzno-teologiczne systemu wychowawczego o. Jacka Woronieckiego*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, 1(1998), s. 259–271.
- Karolewicz G., *Ojciec Jacek Woroniecki (1878–1949) jako wychowawca inteligencji katolickiej*, w: *Ideały wychowania i wzory osobowe narodu polskiego*

- w XIX i XX wieku, red. E.J. Kryńska, t. 2, Trans Humana, Białystok 2006, s. 149–158.
- Karpińska B., *Aktualności „Katolickiej etyki wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, „Pedagogika Społeczna”, 3(2002), s. 126–132.
- Kempys M.J., *Charakterystyka gniewu na podstawie pism o. Jacka Woronieckiego*, „Polonia Sacra”, 11(2007), nr 20, s. 241–256.
- , *Zagadnienie rozwoju osoby ludzkiej w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, „Polonia Sacra”, 10(2006), nr 18, s. 229–242.
- , *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005.
- Kostkiewicz J., *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918–1939*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2013.
- , *Potencjalność podmiotu wychowania w ujęciu antropologii katolickiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Pedagogika”, 25(2009) s. 11–27.
- Krajski T., *Jacko Woroniecki jako przedstawiciel filozofii społecznej i politycznej, w: Człowiek w zmieniającej się współczesnej kulturze*, red. K. Kalka, A. Musielewicz, Wydawnictwo Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej, Elbląg 2009, s. 103–111.
- Krasnodębski M., *Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarzkiego jako egzemplifikacja etyki tomizmu tradycyjnego*, „Studia Ełckie”, 11(2009), s. 29–58.
- Krąpiec M.A., *Wprowadzenie*, w: J. Woroniecki, *Katolicyzm tomizmu*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1999, s. 5–7.
- Król R., *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki. Analiza ontologiczna i aksjologiczna*, Fall, Kraków 2005.
- , *Klasyczny ideał wychowania w kręgu wartości tradycyjnych*, Heliodor, Warszawa–Łódź 2015.
- , *Koncepcja osoby według Jacka Woronieckiego*, „Lumen Poloniae: Studia z Filozofii Polskiej”, 1(2010), s. 103–116.
- , *Osoba ludzka – ujęcie w świetle pedagogii Woronieckiego*, „Logos i Ethos”, 2(2005), s. 66–81.
- , *Pedagogia jako wyraz antropologii i filozofii moralnej według Woronieckiego*, „Przegląd Powszechny”, 124(2007), nr 6, s. 46–55.
- , *Społeczna natura człowieka i jej cel według Jacka Woronieckiego*, „Lumen Poloniae: Studia z Filozofii Polskiej”, 1(2011), s. 103–111.
- , *The subject’s functional unity – the synergy of human powers*, „Reports on Philosophy”, 21(2003), s. 21–32.
- , *Woronieckiego spojrzenie na Dostojewskiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1(2007), s. 119–128.
- Lenczewski T., *Rodzinne tajemnice o. Jacka Woronieckiego: korzenie dominikana*, „Do Rzeczy: Tygodnik Lisickiego”, 33(2016), s. 64–66.
- Lietz N., *Formacja chrześcijańska w ujęciu Jacka Woronieckiego*, „Studia Bobolanum”, 3(2006), s. 151–170.

- Malinowski M., Krajska A., Andrzejuk A., *Jacek Woroniecki (1878–1949)*, w: *Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin 2014, s. 121–135.
- Marchlewicz L., *Koncepcja pedagogiki w pismach o Jacka Woronieckiego (1878–1949)*, „*Życie i Myśl*”, 4(1999), s. 91–94.
- Misiurek J., *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w świetle wypowiedzi Sługi Bożego Jacka Woronieckiego*, „*Studia Włocławskie*”, 18(2016), s. 103–119.
- Niedziela M.L., *Jacek Woroniecki OP i jego troska o nową świadomość chrześcijaństwa w Polsce*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M.L. Niedziela, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 59–79.
- Olbrycht K., *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.
- Pańpuch Z., *Doniosłość antropologiczna pedagogiki Jacka Woronieckiego*, w: *Katolicka Etyka Wychowawcza*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2013, s. 41–68.
- , *Sprawności jako sposoby doskonalenia natury ludzkiej*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*”, 11 (2016), fasc. 3, s. 67–83.
- Polak R., *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa–Radzymin 2017.
- , *Filozofia wychowania o. Jacka Woronieckiego*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu. Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2005, s. 159–176.
- , *Jacka Woronieckiego głos w sprawie programów szkolnych, cech osobowych nauczyciela oraz zadań wychowawczych szkoły w okresie II Rzeczypospolitej*, „*Człowiek w Kulturze*”, 12(1999), s. 45–62.
- , *Jacka Woronieckiego pedagogia cnót*, „*Cywilizacja*”, 10(2004), s. 137–147.
- , *Woroniecki Jacek*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 838–841.
- , *O. Jacek Woroniecki – postać i dzieło*, w: J. Woroniecki, *W szkole wychowania. Teksty wybrane*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2008, s. 7–16.
- , *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, „*Człowiek w Kulturze*”, 12(1999), s. 214–240.
- Próba biografii Jacka Woronieckiego OP i jego Wyznania*, red. M.L. Niedziela, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2011.
- Przybylski B., *Ojciec Jacek Woroniecki OP (W 25. rocznicę śmierci)*, „*Tygodnik Powszechny*”, 3(1974), nr 1326, s. 3.
- Pylak B., *Maryjność Jacka Woronieckiego OP*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M.L. Niedziela, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 187–206.

- Radzki K., *Prowadzić życie: antropologiczne podstawy wychowania u Jacka Woronieckiego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2011.
- Rembierz M., „*Sensus catholicus*”: uniwersalizm, obiektywizm, realizm. *Mysł filozoficzno-teologiczna i działalność pedagogiczno-duszpasterska Jacka Woronieckiego OP w rozprawach i wspomnieniach Stefana Świeżawskiego*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M.L. Niedziela, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 207–233.
- Robaczewski A., *Doskonałość człowieka celem wychowania*, „Człowiek w Kulturze”, 12(1999), s. 31–35.
- Rynio A., Tomczyk M., *Sprawności moralne jako elementy konstytutywne w formowaniu moralnego charakteru w twórczości o. Jacka Woronieckiego*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu – wyzwania i rzeczywistość*, red. I. Jazukiewicz, E. Kwiatkowska, Przedsiębiorstwo Produkcyjno-Handlowe Zapol Dmochowski, Sobczyk, Szczecin 2012, s. 13–47.
- Schrade U., *Problem Narodu i Ojczyzny w ujęciu J. Woronieckiego i I.M. Bocheńskiego*, „Arcana: Kultura, Historia, Polityka”, 3(2000), s. 60–78.
- Sługa Boży Ojciec Jacek Woroniecki uczy*, red. M.L. Niedziela, Maurycy Lucjan Niedziela, Warszawa 2006.
- Stefaniak Ł., *Język ojczysty w mediach i jego oddziaływanie na kulturę narodową: z perspektywy nauczania o. Jacka Woronieckiego*, w: *Medialne reprezentacje kultury, literatura, teatr, sztuka, religia*, t. 1, red. A. Sugier-Szerega, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 251–258.
- Szydłowski P., *Woroniecki Jacek*, w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich wiek XX*, red. J. Szmyd, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 412.
- Śleziński K., *Założenia realizmu ontologicznego i aksjologicznego w koncepcji wychowania Jacka Woronieckiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, 2(2016), s. 175–187.
- Tończak E., *I presupposti antropologici dell’etica delle virtù nel pensiero di J. Woroniecki*, „Studia Bobolanum”, 4(2005), s. 67–85.
- , *Le virtù nell’ educazione morale: secondo il pensiero di J. Woroniecki*, „Studia Bobolanum”, 4(2005), s. 125–142.
- Turzyński M., *Spór filozoficzny o. Jacka Woronieckiego OP z profesorem Marianem Zdziechowskim o podstawowe zagadnienia myśli katolickiej*, „Universitas Gedanensis”, 18(2006), nr 1, s. 37–87.
- Usovich A., *O. Jacek Woroniecki*, „Przegląd Powszechny”, 66(1949), t. 228, s. 121–133.
- Wistuba G., *Chrześcijańskie zobowiązanie przemieniania świata: zadania wynikające z funkcji pasterskiej pośrednictwa zbawczego w ujęciu o. Jacka Woronieckiego OP*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 10(2009), s. 47–55.
- , *Obowiązek poznawania i przekazywania prawdy objawionej w ujęciu o. Jacka Woronieckiego OP*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Prańskie”, 6(2010), s. 125–160.

- , *Ojca Jacka Woronieckiego paedagogia perennis*, „Cywilizacja”, 7(2003), s. 235–246.
- , *Prowadzić ku Zbawcy: duszpasterstwo w nauczaniu i postudze o. Jacka Woronieckiego OP*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2011.

ROZPRAWY DOKTORSKIE

- Horowski J., *Tomistyczna pedagogika o. Jacka Woronieckiego w kontekście przemian społeczno-kulturowych w XX wieku* (rozprawa doktorska w Archiwum UMK w Toruniu), Toruń 2005.
- Sernikova G., *Praktyka cnót jako droga spełniania się życia osobowego człowieka w ujęciu o. Jacka Woronieckiego* (rozprawa doktorska w Archiwum KUL), Lublin 2005.
- Tomczyk M., *Ideały i wzory osobowe w ujęciu o. Jacka Woronieckiego* (rozprawa doktorska w Archiwum KUL), Lublin 2011.

LITERATURA POMOCNICZA

- Arystoteles, *De anima*.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*.
- Barbado M., *Introduction à la psychologie expérimentale*, P. Lethielleux, Librairie-Éd., Paris 1931.
- Brzozowski S., *Legenda młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Drukarnia Wieku Nowego, Lwów 1910.
- Chevalier J., *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Boivin, Paris 1929.
- Demian Th., *Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale*, „Studia Philosophica”, 7(1947), s. 41–86.
- Dwelshauvers G., *L'exercice de la volonté*, Payot, Paris 1935.
- Dworak K., *Zarys psychologii empirycznej*, Nakł. Autora, Kielce 1933.
- Gehlen A., *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.
- Gogacz M., *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- Hatheyer F., *Neues und altes zum Problem der Willensstärkung und Willenserziehung*, w: „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 43(1919), nr 4, s. 747–760.
- Jaroszyński P., *Nauka w kulturze*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002.
- James W., *Précis de psychologie*, przekł. na j. franc. É. Baudin i G. Bertier, Payot, Paris 1924.

- Janssens E., *Introduction historique au cours de la morale générale*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1927.
- Kamiński S., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- , *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 71–87.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- , *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- Kiereś B., *Człowiek i wychowanie: od osoby do osobowości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
- , *Osoba i społeczność*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Kostecki R., *Tajemnice serca*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1981.
- Krajewski K., *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Krąpiec M.A., *Filozofia co wyjaśnia?*, Gutenberg Print, Warszawa 1997.
- , *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
- , *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Leibniz G.W., *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Leon XIII, *Encyklika Rerum Novarum (Opera, ed. Desclée, vol. IV)*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1931.
- Lindworsky J., *Psychologia eksperymentalna*, przeł. ks. M. Piechowski, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1938.
- Mac Cunn J., *Kształcenie charakteru. Zagadnienie etyczno-pedagogiczne*, przeł. Z. Jętkiewiczowa, Książnica Atlas, Warszawa–Lwów 1933.
- Mandonnet P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle: étude critique et documents inédits*, Librairie de l'Université, Fribourg 1899.
- Maritain J., *Éléments de philosophie, I: Introduction générale à la philosophie*, Librairie Pierre Tequi, Paris 1930.
- Mausbach J., *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg 1920.
- Mercier D.-J., *Rozwój psychologii kartezjańskiej*, w: tegoż, *Historia psychologii nowożytnej*, przeł. W. Kosiakiewicz, Nakładem „Przeglądu Filozoficznego”, Księgarnia J. Fiszera, Warszawa 1900, s. 45–73.
- , *Wszecpośrednictwo Najświętszej Marii Panny i Prawdziwe nabożeństwo do Marii według bł. Ludwika Grignon de Montfort*, przekł. z j. franc., Wydawnictwo Księży Pallotynów, Warszawa 1928.p

- Merkelbach B.H., *Summa Theologiae Moralis*, Desclée de Brouwer, Paris 1936.
- Michalski K., *La sublimation thomiste*, „*Angelicum*”, 14(1937), s. 212–222.
- , *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne „Regina Poloniae”, Częstochowa 1983.
- Lecensier A., *Comment développer le bon sens*, De Lannoy, Bruxelles 1924.
- Lindworsky J., *Willensschule*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1923.
- Ochorowicz J., *Psychologia – pedagogika – etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Księgarnia M. Arct, Warszawa 1917.
- Peillaube É., *L'habitude*, w: *Caractère et personnalité*, Presses universitaires de France, Paris 1935.
- Roton P. de, *Habitus et habitudes*, w: tegoż, *Les Habitus: leur caractère spirituel*, Labergerie, Paris 1934.
- Salamucha J., *Uwagi na temat kształcenia charakteru*, „*Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*”, 22(1933), nr 1, s. 6–28.
- Saxby I.B., *Powstanie nawyków i ich wytwarzanie*, w: tegoż, *Kształcenie postępowania*, przeł. I. Pannenkowa, Książnica Atlas, Warszawa–Lwów 1928.
- Schell H., *Dogmatik*, F. Schöningh, Paderborn 1889–1893.
- Skrzydlewski P., *Ontyczne podstawy wychowania*, w: *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe*, t. 2: *Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Gdańsk 2017, s. 87–115.
- , *Wychowanie rodzinne a wychowawcza postępa państwa*, w: *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe*, t. 2: *Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Gdańsk 2017, s. 629–659.
- Skrzyniarz R., *Modlitwa i jej rozumienie w życiu studentów. Uwagi pedagogiczne*, „*Biografistyka Pedagogiczna*”, 2(2017), nr 1, s. 295–320.
- Steinbüchel T., *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, w: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. 1, cz. 2, red. F. von Tillmann, Mosella-Verlag, Düsseldorf 1938.
- Stern W., *Die menschliche Persönlichkeit*, t. 2: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, V. Bildsamkeit, Leipzig 1923.
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948.
- , *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „*Przegląd Filozoficzny*”, 1–3(1948), s. 131–189.
- Szirwindt M.L., *Nowe kierunki psychologii – Behawioryzm Watsona*, przeł. J. Bogdański, Księgarnia Gubrynowicz i Syn, Lwów 1936.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej (I, q. 27–43)*, t. 3, przeł. P. Bełch, Veritas, Londyn 1978.
- , *Summa Teologiczna, Bóg Stwórca i Aniołowie (I, q. 44–58)*, t. 4, przeł. P. Bełch, Veritas, Londyn 1978.p

- , *Suma teologiczna. Aniołowie i świat widzialny (I, q. 59–74)*, t. 5, przeł. P. Bełch, Veritas, Londyn 1979.
- , *Suma teologiczna. O człowieku (I, q. 75–84)*, t. 6, przeł. P. Bełch, Veritas, Londyn 1980.
- , *Suma teologiczna. O sprawnościach (I–II, q. 49–70)*, t. 11, przeł. F.W. Bednarski, Veritas, Londyn 1965.
- Twardowski K., *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Nakł. Henryka Altenberga, Lwów 1910.
- Usowicz A., *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Studia Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 1946.
- Walewander E., *Pedagogika katolicka w diecezji lubelskiej 1918–1939*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.

