

Rodzina jako środowisko wychowawcze w świetle poglądów polskich filozofów spotkania

Family as an educational environment
in the light of the views
of Polish philosophers of encounter

Abstract

Encounter as a philosophical category comprises a lot of various types of relations and configurations of a man with another man. In Poland in the last twenty years of the 20th century and later there developed a flourishing environment of philosophers who examined the problems of interpersonal encounter in the spirit of the synthesis of phenomenology and personalism. The Polish philosophers of encounter came to a few essential findings referring to the subject of encounter considered in the comprehensive and general way. The article attempts to apply the general philosophical issue worked out in this trend so to consider the problem in more detailed way. The essential question is: can the findings of the Polish philosophy of encounter be useful to examine the relations in the family environment for the effectiveness of fulfilling the educational function towards children by the family? The author proves that some philosophical settlements can actually be used in such a research area.

Keywords:

encounter; community; education; family; maturity.

Abstrakt

Spotkanie [encounter] jako kategoria filozoficzna obejmuje wiele różnorodnych typów relacji i konfiguracji człowieka z człowiekiem. W Polsce w ostatnich 20 latach XX wieku i później rozwijało się prężnie środowisko filozofów, wnikliwie badających problematykę spotkań międzyludzkich w duchu syntezy fenomenologii z personalizmem. Polscy filozofowie spotkania doszli do kilku znaczących odkryć i ustaleń, odnoszących się do całościowo i ogólnie ujętego tematu spotkania. Artykuł podejmuje próbę aplikacji ogólnej problematyki filozoficznej, wypracowanej w tym nurcie, do rozważenia bardziej szczegółowego problemu. Zasadnicze pytanie brzmi: czy odkrycia polskiej filozofii spotkania mogą być użyteczne w zastosowaniu do zbadania relacji w środowisku rodzinnym pod kątem efektywności wypełniania przez rodzinę funkcji wychowawczej względem dzieci. Autor dowodzi, że niektóre rozstrzygnięcia filozoficzne rzeczywiście mają zastosowanie w tak określonym obszarze badawczym.

Słowa kluczowe:

spotkanie; wspólnota; wychowanie; rodzina; dojrzałość.

Wprowadzenie

W swej książce *Filozofia dramatu* Józef Tischner pisze: „jesteśmy świadkami wzrastającego zainteresowania zagadnieniem sposobu doświadczania i poznania drugiego człowieka. [...] Socjologia, psychologia, a zwłaszcza psychiatria dostarczają wielu szczegółowych wyników, dotyczących relacji międzyludzkich. Zarazem jednak odkryciom owym brakuje uporządkowania, które nauka zawdzięcza zazwyczaj filozofii. [...] Stąd płynie dominująca potrzeba syntezy” (Tischner 1998, 269).

Doceniając potrzebę syntezy i dostrzegając nieusuwalną rolę filozofii w realizacji tego zadania, w niniejszym artykule stawiamy sobie jednak nieco inne cele. Wychodzimy przy tym z założenia, iż wartość poznawcza odkryć teoretycznych – czy to w naukach szczegółowych, czy też w filozofii – ujawnia się najbardziej wiarygodnie i spektakularnie w obszarze zastosowań praktycznych. Rzecz jasna, musimy zdawać sobie sprawę z wagi formalnych zastrzeżeń, wysuwanych przez krytyków zasady weryfikacjonizmu. Podnoszą oni – całkowicie słusznie – fakt, że empiryczny sukces teorii, mierzony skutecznością doświadczalnych potwierdzeń jej teoretycznych przewidywań, nie dowodzi jeszcze prawdziwości

teorii, a to dlatego, że ze względu na formalne, definicyjne właściwości implikacji (jako funktora logicznego rachunku zdaniowego) formuła implikacyjna może być prawdziwa również wtedy, gdy poprzednik implikacji jest fałszywy (zob. np. Grobler 2006). Mając świadomość rangi formalnych problemów związanych z kryteriami oceny mocy epistemologicznej poszczególnych teoretycznych ustaleń, nie możemy zarazem pozostać obojętni na fakt, że empiryczna efektywność teorii, rozumiana jako użyteczność wypracowanych przez nią narzędzi pojęciowych do opisu i objaśniania zjawisk i procesów zachodzących w rzeczywistym świecie, stanowi – przynajmniej w sferze codziennej praktyki poznawczej oraz badawczej – poważny argument świadczący na rzecz prawomocności owej teorii i skłaniający do jej przyjęcia (por. Tokarz 2006, 123–127).

Głównym przedmiotem zainteresowania w niniejszym opracowaniu będzie zatem jedna z wielu możliwych aplikacji filozoficznej koncepcji Józefa Tischnera, a także innych polskich filozofów spotkania i dialogu. Chcemy poddać refleksji pytanie, czy w świetle istotnych odkryć dokonanych w ostatnich latach XX wieku przez przedstawicieli tego nurtu filozoficznego można dostrzec nowe, ważne i interesujące aspekty rodziny rozumianej jako szczególnego rodzaju wspólnota osób, a zwłaszcza – jako środowisko wychowawcze, zdolne do mniej lub bardziej efektywnego przystosowania najmłodszego pokolenia członków owej wspólnoty do odpowiedzialnego wejścia w dojrzałe życie i sprostania wynikającym z tego obowiązkom.

Od spotkania do wspólnoty

Uczeń prof. Tischnera, Jerzy Bukowski, pisze w swojej książce *Zarys filozofii spotkania*: „Każde spotkanie może ukonstytuować wspólnotę, przez którą rozumem trwający w czasie związek dwóch przynajmniej osób, będący wynikiem przedłużenia postawy rodzącej się w spotkaniu. O ile w spotkaniu dochodzi do związku dwóch osób, o tyle wspólnota może skupić większą ich ilość [...] w wyniku jego [tj. spotkania – przyp. KW] zaistnienia dla bliskich im ludzi” (Bukowski 1987, 176). Rodzina z całą pewnością należy do zakresu tak zdefiniowanego pojęcia wspólnoty. Zaczątkiem rodziny jest spotkanie dwojga ludzi – kobiety i mężczyzny¹ – w którego rezultacie nawiązują się trwałe relacje miłości, wzajemności, wierności i współodpowiedzialności.

¹ Piszący te słowa z pełną świadomością rezygnuje z rozpatrywania innych modeli rodziny niż ten, który zakłada wspólnotę egzystencjalną opartą na małżeństwie kobiety i mężczyzny. Można, rzecz jasna, jak najbardziej zasadnie stawiać pytanie, czy rodzina zwana nowoczesną (lub, w innych stylach narracji, ponowoczesną), zbudowana według innych wzorców niż trwała więź mężczyzny z kobietą – np. homoseksualny związek partnerski (zob. np. rozdział Związki partnerskie w: L. Bran-

Czym jest wzajemność? – pyta Józef Tischner i proponuje następującą odpowiedź: jest doświadczeniem, dzięki któremu „nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem. Coś sobie zawdzięczamy. O coś siebie możemy obwinić. [...] Wzajemność oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. To «poprzez» znaczy: możemy siebie obwinać lub możemy być sobie wdzięczni” (Tischner 1998, 106). Dalsze analizy fenomenu wzajemności oraz jej antropologiczno-egzystencjalnych następstw znajdujemy w rozdziale *Świat – ziemia obiecana*. Czytamy tam: „Relacja wzajemności jest tajemnicą. Jedyłą drogą rozjaśnienia tej tajemnicy wydaje się rozważenie owoców wzajemności. Tajemnicę życia rozpoznaje się po jej owocach. Owocem wzajemności jest miejsce” (Tischner 1998, 227–228). O jakie miejsce chodzi? Autor *Filozofii dramatu* analizuje kolejno cztery miejsca, wpisujące się najgłębiej w krajobraz sceny ludzkiego dramatu. Są nimi: dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz. W rozpatrywanym tutaj kontekście, gdzie interesuje nas przede wszystkim kondycja rodziny i jej konstytutywne właściwości, najbardziej obiecującym przedmiotem analiz niewątpliwie jest dom. Tischner charakteryzuje ów szczególny rodzaj miejsca następująco: „Przestrzenią człowiekowi najbliższą jest dom. Wszystkie drogi człowieka przez świat mierzą się odległością od domu. Widok z okien domu jest pierwszym widokiem człowieka na świat. Człowiek zapytany, skąd przychodzi – wskazuje na dom. Dom jest gniazdem człowieka. Tu przychodzi na świat dziecko, tu dojrzewa poczucie odpowiedzialności za ład pierwszej wspólnoty, tu człowiek rozpoznaje główne tajemnice rzeczy – okna, drzwi, łyżki – cieszy się i cierpi, stąd odchodzi na wieczny spoczynek. Mieć dom znaczy: mieć wokół siebie obszar pierwotnej swojskości. Ściany domu [...] umożliwiają życie i dojrzewanie. Mieszkając w domu, człowiek może stać się sobą u siebie. Być sobą u siebie to doświadczać sensownej wolności” (Tischner 1998, 228).

Zwróćmy uwagę na specyficzny sens pojęcia „dom” w dyskursie Tischnerowskim. Nie odsyła ono czytelnika – w każdym razie nie w swym pierwotnym, filozoficznie esencjalnym znaczeniu – do konstrukcji architektonicznej, wyposażonej w określone fizyczne właściwości wynikające z potrzeb funkcjonalnych, jakie powinien zaspokajać dom jako obiekt materialny. Rzecz jasna, ten aspekt także należy brać pod uwagę; jednak nie w kształcie okien, wygodzie mebli czy estetyce wewnętrznego wystroju tkwi istota domu. Dom – to przede wszystkim miejsce, ukonstytuowane w obrębie duchowej rzeczywistości, którą Tischner nazywa „nierozciąglą przestrzenią sensu” (Tischner 1998, 282) lub „przestrze-

non, *Psychologia rodzaju. Kobiety i mężczyźni: podobni czy różni*, s. 287–312) – nadaje się na środowisko wychowawcze, zapewniające przysposobionym dzieciom szansę prawidłowego rozwoju. Tym problemem jednak nie będziemy się tu zajmować, w przekonaniu, że powinien on stać się przedmiotem odrębnej rozprawy.

nią obcowania z drugim” (Tischner 1998, 267). Aby dokładniej zrozumieć, czym jest owa przestrzeń, skorzystajmy z wyjaśnień Adama Węgrzeckiego. Píše on: „Oprócz obiektywnej przestrzeni zewnętrznej istnieje też przestrzeń, która dopiero kształtuje się w spotkaniu w zależności od tego, co się w nim dzieje, jaką wypełnia się ono treścią. Jest to przestrzeń własna spotkania, o którą zapytujemy inaczej niż poprzednio, w przypadku przestrzeni zewnętrznej [...]. Przestrzeń własną najlepiej wyznacza to, co kryje się pod słowem »między«. Powiadając, że między uczestnikami spotkania ukształtowała się pewna relacja, właśnie możemy mieć na uwadze ową przestrzeń. W przypadku określonej relacji, jaka zaistniała między nimi, chodzi bowiem również o ich »pozycję« zajmowaną względem siebie. Może to być pozycja równorzędna albo nierównorzędna” (Węgrzecki 2014, 64).

Tą szczególną relacją, z której genetycznie wywodzi się dom jako miejsce współzamieszkania w przestrzeni spotkań, jest – według Tischnera – wzajemność daru, zachodząca między kobietą i mężczyzną. Tischner zauważa: „człowiek nie może zadomowić się w samotności. Samotni budują cele, inni wznoszą kryjówki. Zadomowienie jest owocem kobiecej i męskiej wzajemności. Zakłada ono jako naturę płć. Kobieta w samotności nie posiada domu. Samotny mężczyzna również nie posiada domu. Mimo to mężczyzna ofiaruje kobiecie dom i kobieta ofiaruje dom mężczyźnie. Na tym polega istota wzajemności, iż człowiek ofiaruje drugiemu to, co w ogóle staje się możliwe dzięki obecności drugiego przy nim. W domu kobieta jest matką, a mężczyzna ojcem. Naturalnym owocem wzajemności jest dziecko. Dziecko zwińcza sens domu. Dom jest przede wszystkim dla dziecka. Dlatego mówimy, że domy bez dzieci są puste” (Tischner 1998, 228–229).

Spojrzenie personalistyczne

Myśl Tischnera, choć wyrażona w specyficznym języku przestrzennych metafor, stanowi świadomą i czytelną kontynuację personalistycznego nauczania Karola Wojtyły. Autor ów w studium *Miłość i odpowiedzialność* formułuje bardzo podobną intuicję, pisząc: „można dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. Rzecz jasna, iż ten mój cel musi ona poznać i uznać za dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź: więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta szczególna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale jednoczy „od wewnątrz” osoby działające – i wówczas stanowi ona istotny rdzeń wszelkiej miłości. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy.

[...] Świadomie wspólne wybieranie celu przez różne osoby sprawia, że stają one względem siebie na równi, a przez to samo wyklucza, aby któraś z nich podporządkowywała sobie inną. Obie natomiast (choć osób związanych wspólnym celem może być więcej niż dwie) są niejako równomiernie i równorzędnie podporządkowane owemu dobru, które stanowi wspólny cel” (Wojtyła 1982, 14–15). W innym miejscu Wojtyła uzupełni ów obraz poprzez wskazanie na konstytutywny charakter bycia razem, będącego egzystencjalnym przekroczeniem nienaturalnej dla człowieka samotności. Analizując antropologiczno-teologiczny sens pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, autor pisze: „Kiedy Jahwe Bóg stwierdza: »nie jest dobrze, aby człowiek był sam« (Rdz 2, 18), [słowa te] wskazują na to, jak podstawowa i konstytutywna dla osoby jest relacja i komunია osób. Komunია osób oznacza bytowanie we wzajemnym «dla», w relacji wzajemnego daru. Ta relacja jest wypełnieniem pierwotnej samotności człowieka. Owo wypełnienie jest pierwotnie uszczęśliwiające. [...] Zachodzi ścisła zależność między tajemnicą stworzenia jako obdarowania płynącego z miłości a owym pierwotnie uszczęśliwiającym «początkiem» bytowania człowieka: mężczyzny i kobiety w całej prawdzie ich ciała i płci, która jest prostą i czystą prawdą komunii osób” (Wojtyła 1986, 58–59).

To personalistyczne spojrzenie pozwala nam doprecyzować Tischnerowskie pojęcie wzajemności jako solidarne dążenie do wspólnie wybranego dobra, dokonujące się na drodze wzajemnego obdarowania. W analizowanym przypadku owym dobrem jest zadomowienie, czyli budowanie dla siebie nawzajem duchowego domostwa, które – jako przestrzeń wypełniona miłością – staje się naturalnym środowiskiem dla mających się narodzić dzieci. W ten sposób dom, zbudowany jako owoc wzajemności osób stojących względem siebie na równi, przekształca się w rodzinę – innego rodzaju wspólnotę, głębszą i bardziej złożoną, gdzie obok więzi symetrycznych między równymi sobie osobami konstytuują się również inne, hierarchiczne relacje². Mamy wówczas do czynienia z sytuacją, gdy przestrzeń międzyludzkich obcowania, rozciągająca się w obrębie domu rodzinnego, zawiera w sobie zarówno relacje równorzędne, jak nierównorzędne. Jak wyjaśnia Adam Węgrzecki, „równorzędność zachodzi wówczas, gdy uczestnicy znajdują się na tym samym «poziomie» i żaden z nich w trakcie spotkania nie oddala się od tego poziomu, nie stara się ani zdominować drugiego uczestnika, ani mu się podporządkować. Nierównorzędność pojawia się w dwóch formach:

² Podobnie sądził Władysław Tatarkiewicz. Zwraca na to uwagę Marek Rembierz w swym interesującym artykule z zakresu filozofii wychowania, pisząc: „Struktura domu jest – wedle W. Tatarkiewicza – hierarchiczna”, i przywołując jako dowód następujący *passus* z *Zapisków do autobiografii* Tatarkiewicza: „jest nią już przez to, że łączy pokolenia starsze i młodsze, rodziców i dzieci. Dzieci miewają w nim wysoką pozycję, ale nie najwyższą; nad nimi są rodzice i wychowawcy” (Rembierz 2012, 240). Cytat z Tatarkiewicza pochodzi z T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, s. 119.

nadrzędności i podrzędności. Istnienie jednej z nich nieuchronnie pociąga za sobą istnienie drugiej” (Węgrzecki 2014, 64). Nierównorzędność wśród uczestników wspólnoty nie zawsze jest czymś niepożądanym. Słusznie zwraca na to uwagę Węgrzecki, pisząc: „Nierównorzędność może być wymuszona, wywołana przez jednego uczestnika, który pragnie zdominować drugiego uczestnika, chce, by ten się jemu podporządkował, albo dobrowolna, oparta na przeświadczeniu, że w danym spotkaniu właśnie z takim uczestnikiem jest ona zupełnie naturalna i winna być zachowana, jeśli spotkanie ma przynieść oczekiwane rezultaty” (Węgrzecki 2014, 65). W rodzinie dwu- lub wielopokoleniowej zachodzi taka właśnie naturalna potrzeba spontanicznego i dobrowolnego podporządkowania jednych osób drugim. Nie jest właściwy taki model rodziny, w którym dziecko od samych narodzin traktowane jest tak, jak gdyby było pełnoprawnym i równorzędnym partnerem swoich rodziców. Niewłaściwość takiego modelu wynika z przesłanek personalistycznych. Chodzi o to, że warunkiem jakiegokolwiek partnerskiej relacji jest dojrzałość osobowa, wyrażająca się między innymi zdolnością do samoposiadania i samostanowienia. Tylko ona bowiem gwarantuje człowiekowi wewnętrzną wolność, bez której łatwo ulec podporządkowaniu przez drugiego człowieka; ono bowiem w całkowicie naturalny sposób wypełnia lukę powstającą wówczas, gdy podmiot nie dysponuje narzędziami sprawowania władzy nad sobą samym. Wyjaśnia to Karol Wojtyła przy okazji fenomenologicznego badania struktury bytu osobowego, pisząc: „wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego *fieri* ludzkiej moralności. [...] Samostanowienie wiąże się z owym stawaniem się, *fieri* [...]. Jest to właśnie *fieri* osoby, które ma własną specyfikę fenomenologiczną oraz wskazuje na własną odrębność ontyczną [...]. Samostanowienie, które jest właściwą podstawą dynamiczną owego *fieri* osoby, zakłada w tejże osobie jakby szczególną złożoność. Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada, i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. [...] Przez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może” (Wojtyła 2000, 147–153 *passim*).

Kluczem do rozróżnienia poziomów wewnętrznej gotowości osoby do wejścia w równorzędne spotkanie, czy też w relację partnerską jest tutaj dynamika owego ludzkiego *fieri*: człowiek nie jest osobą w sposób statyczny, niezmienny przez cały czas swego istnienia, lecz staje się nią stopniowo, osiągając (o ile dokonuje się w nim proces samowychowania) coraz wyższe stopnie dojrzałości. Podstawową miarą dojrzałości jest właśnie wyeksponowana przez Wojtyłę zdolność racjonalnego, konsekwentnego i efektywnego „panowania sobie samemu” w jak najszerszym zakresie osobowej autonomii, ściśle powiązanej – zgodnie z nauką

personalizmu – z zakorzeniem w powszechnych, uniwersalnych zasadach ludzkiej moralności. Okazuje się jednak, że proces dojrzewania poprzez samowychowanie – proces, którego górnym kresem jest osiągnięcie pełni samoposiadania i samostanowienia – nie przebiega ani spontanicznie, ani automatycznie. Przeciwnie, musi zostać świadomie zainicjowany i ukierunkowany w momencie, gdy potencjalny podmiot samowładania nie dysponuje jeszcze aktualną mocą właściwie ukierunkowanej autokreacji. Dlatego właśnie relacje międzyosobowe wewnątrz rodziny, a konkretnie relacje między rodzicami a dziećmi, nie mogą mieć od samego początku charakteru partnerskiego; nie mogą rozgrywać się na tym samym „poziomie egzystencjalnym”. Taka struktura przestrzeni obcowania praktycznie uniemożliwiłaby właściwe, świadome i celowe ukierunkowanie procesu osobowego dojrzewania dziecka. Jeśli rodzice – w sposób arbitralny i zazwyczaj nieprzemyślany – dojdą do wniosku, że dziecko (mowa o małym dziecku, nieposiadającym jeszcze trwałych zrębów ukształtowanej podmiotowości) jest pełnoprawnym partnerem w obrębie wspólnoty rodzinnej, wówczas postawa taka pociąga za sobą konieczność uznania wszelkich roszczeń wyrażanych (werbalnie bądź niewerbalnie) przez małe dziecko za równouprawnione z potrzebami pozostałych członków rodziny, a może nawet priorytetowe w stosunku do innych, ze względu na specyficzną uprzywilejowaną pozycję dziecka w rodzinie. To zaś oznacza, że dziecko nie otrzyma od swojego otoczenia szansy ukształtowania poprawnych wzorców myślenia preferencyjnego³. Jaki będzie najbardziej prawdopodobny skutek owego braku? Powiedzmy – za Tischnerem – że będzie nim nieumiejętność lub, co najmniej, niewłaściwa nieumiejętność „czytania wartości” (zob. Tischner 1982, 483). Nie jest to – jak twierdzi Józef Tischner – umiejętność absolutnie niezbędna człowiekowi. Można bowiem wygodnie i zadowalająco urządzić sobie życie w świecie „aksjologicznie płaskim”, w którym nic nie jest cenniejsze ani wartościowsze od niczego innego, lecz co najwyżej oceniamy rzeczy, osoby i sytuacje wedle chwilowych, zmiennych, subiektywnych i odwoływalnych kryteriów, zależnych każdorazowo od okoliczności. Píše Tischner: „tak, nie ma w tym nic wewnątrznie sprzecznego. Zamiast przedkładać coś nad coś, zamiast preferować, możemy porządkować według współrzędnych »to najpierw, a to potem«. Najpierw spożyję obiad, potem pójdę na spacer, potem jeszcze przeczytam książkę – wszystko na jednym poziomie. Myśląc tak, staję się – jak mówi H. Marcuse – «człowiekiem jednowymiarowym». Człowiek jednowymiarowy wie, co do czego służy, i stosownie do tej wiedzy porządkuje swe czyny, gesty i pragnienia. To także jest do przyjęcia” (Tischner 1982, 485).

³ Termin ten pochodzi od J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 485.

Rodzina wspólnotą wielowymiarową

Pozostaje wszakże pytanie, czy tego rodzaju „jednowymiarowość” jest do przyjęcia również w przestrzeni międzyludzkich obcowania, a w szczególności – w rodzinie? Wygląda na to, że nie. Różnica w stosunku do innych obszarów aktywności człowieka na scenie jego dramatu tkwi w tym, że – jak zauważają filozofowie dialogu (wśród nich zarówno Józef Tischner, jak Jerzy Bukowski i Adam Węgrzecki) – rodzina to rodzaj wspólnoty, wspólnota zaś to przedłużenie i przekształcenie spotkania. Spotkanie zaś – jeśli jest rzeczywiście spotkaniem autentycznym, a nie zaledwie jego pozorem – zawiera w sobie nieusuwalny aspekt aksjologiczny. Przytoczmy tu opinię Adama Węgrzeckiego: „W trakcie spotkania stopniowo odsłania się byt uczestniczących w nim ludzi. Zaznaczają się, w sposób mniej lub bardziej pełny i adekwatny, rozmaite stanowiska, postawy, punkty widzenia, oceny. Wyłaniają się przynależne horyzontowi aksjologicznemu wartości i ich hierarchiczne zróżnicowanie. Uwidaczniają się wartości konkretyzujące się w bycie człowieka. Dochodzi do (niekoniecznie zresztą zamierzonego) zestawienia i porównania rozmaitych momentów aksjologicznych, a więc do wielostronnej konfrontacji aksjologicznej” (Węgrzecki 1992, 120). W innych słowach opisuje ten sam nierozzerwalny związek między spotkaniem a światem wartości Józef Tischner. Píše on: „Spotkać, znaczy coś więcej niż zobaczyć, usłyszeć, podać rękę. [...] Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego. Czym jest tragiczność? [...] Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość, może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jakąś antywartość. Aby pojawiła się tragiczność, wcale nie potrzeba, by zniszczenie stało się faktem. Już sama możliwość zniszczenia, sama nieznanomość wyniku walki dobra ze złem jest czymś tragicznym. Tak właśnie ma się rzecz z drugim człowiekiem. [...] Od spotkania rozpoczyna się jakiś dramat. [...] Wszystkie odmiany dramatu są jednak możliwe dopiero tam, gdzie międzyludzka przestrzeń przybrała charakter hierarchiczny, a preferencyjność wtargnęła w sam środek ludzkiego myślenia” (Tischner 1982, 477–478). Dopełnijmy obraz jeszcze jednym cytatem, w którym Jerzy Bukowski podkreśla genetyczną więź między spotkaniem a wspólnotą, w obu dopatrując się zarazem pierwiastka aksjologicznego: „Spotkanie stanowi konieczny początek każdej wspólnoty, uwiarygodnia jej autentyczność. Można powiedzieć, że wspólnota to kontynuacja spotkania, choć są to fenomeny różnej jakości: spotkanie opisywane jest w kategoriach spontaniczności, gwałtowności, emocjonalności, nawet »stracenia głowy«, podczas gdy wspólnota posługuje się kategoriami stałości, cierpliwości, trwałej gotowości do poświęceń, zawierzenia drugiemu. Wspólnota to drugi etap procesu zespalania się ludzi w osobowych związkach, powstałych na gruncie odczucia jedności i opar-

tych na zaufaniu do bliźnich [...]. Wspólnota jest efektem rozświetlenia aksjologiczno-moralnych horyzontów w spotkaniu nie tylko dla jego uczestników, ale dla wszystkich, którzy chcą się dać poddać temu rozświetleniu. [...] Także i w tym przejawia się pozytywny aksjologicznie i moralnie charakter spotkania” (Bukowski 1987, 177).

Wszystkie przytoczone opinie są całkowicie zgodne co do tego, że nie może być mowy o spotkaniu, a tym bardziej o wspólnocie, tam, gdzie brak jakiegokolwiek wspólnego horyzontu wartości, do którego mogłyby się odwoływać akty ocen i procesy myślenia preferencyjnego u spotykających się osób. Najmocniej brzmi ostrzeżenie ks. Tischnera: w każdym spotkaniu rozpoczyna się jakiś dramat, w każdym dramacie chodzi o możliwość ocalenia lub zguby, których sprawcą – zarówno jednego, jak drugiego – jest zawsze człowiek. „Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że – mówiąc metaforycznie – w jego rękach jest zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną to wierzyć [...], że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka” (Tischner 1998, 10). W metaforach zguby i ocalenia chodzi nie tyle o „całego” człowieka, jego życie lub śmierć, zachowanie lub utratę wszystkiego, co posiada, ile o uratowanie bądź zaprzepaszczenie budujących człowieka od wewnątrz wartości: tych, których jakość i wzajemne powiązanie w system konstytuuje to, co Tischner nazywa ludzkim „Ja aksjologicznym”⁴. Jednym z największych zagrożeń dla tej delikatnej duchowej tkanki ze strony drugiego człowieka jest właśnie jego jednowymiarowość, równoznaczna z aksjologiczną ślepotą. Najłatwiej bowiem zniszczyć te wartości, których się w ogóle nie dostrzega.

W rodzinie jako wspólnocie, wyrastającej na fundamencie pierwotnego spotkania rodziców, istnieje jeszcze jeden wymiar zagrożenia aksjologicznego. Polega on na tym, że jeśli rodzice nie wytworzyli we własnym obcowaniu żadnego trwałego aksjologicznego konsensu, nie są także zdolni do poprowadzenia własnych dzieci w kierunku samodzielnego odkrywania wartości, bez którego nie może się wytworzyć prawidłowa struktura osoby – wolnego, dynamicznego podmiotu, który poprzez zdolność do samostanowienia „wiąże oraz integruje różne przejawy dynamizmu człowieka na poziomie osoby” (Wojtyła 2000, 153). Niebezpieczeństwo wyraża się zatem w tym, że dziecko, nie znajdując we własnej rodzinie prawidłowo ukonstytuowanej przestrzeni obcowania, zostanie pozbawione możliwości duchowego wzrostu; nie osiągnie zatem – być może już nigdy – poziomu osoby, lecz pozostanie albo owym „jednowymiarowym człowiekiem” z kon-

⁴ Rozbudowaną, szczegółową koncepcję Ja aksjologicznego zawierają wczesne rozprawy filozoficzne Tischnera, wydane pośmiertnie w pierwszym tomie *Dzieł zebranych*, zatytułowanym *Studia z filozofii świadomości* (opr. A. Węgrzecki), Kraków 2006. Skróconą i popularną wersję owej koncepcji znaleźć można w eseju *Impresje aksjologiczne*, zamieszczonym w tomie *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1976, s. 162–182.

cepcji Herberta Marcusego, albo istotą o głęboko zaburzonej percepcji wartości. Ta druga ewentualność wiąże się z sytuacją, gdy – naturalna w początkach tworzenia wspólnoty międzyludzkiej – konfrontacja aksjologiczna⁵ przekształca się w trwały konflikt na płaszczyźnie wartości, w który uczestnicy wspólnoty (w tym przypadku rodzice) będą permanentnie zaangażowani, tracąc z czasem zdolność obiektywnej oceny własnej sytuacji i coraz bardziej beznadziejnie okopując się na pozycjach zaczepno-obronnych wobec siebie nawzajem. Na możliwość zaistnienia takiego stanu rzeczy zwraca uwagę A. Węgrzecki, pisząc: „w niektórych spotkaniach dominuje atmosfera współbrzmienia, syntonii, w innych natomiast – atmosfera rozdzwiku, dysharmonii. Pierwsze można by nazwać spotkaniami syntonicznymi, drugie dysharmonicznymi. Spotkania syntoniczne rozwijają się na podłożu np. życzliwości, tolerancji, przyjaźni, miłości. Podłoże spotkań dysharmonicznych stanowić mogą np. zazdrość, gniew, nienawiść” (Węgrzecki 1992, 93). Musimy jednak pamiętać, że te modele, które opisuje teoria, to tylko idealizacje – czyste, nieempiryczne, wyobrażone formy możliwego współistnienia i współdziałania ludzi pomiędzy sobą. W realnym życiu niezmiernie rzadko – jeśli w ogóle – mamy do czynienia z „czystymi formami” spotkań. Faktycznie najczęściej zdarzają się znacznie bardziej zawile wzorce układów wzajemnych relacji, gdzie równorzędność splata się z nierównorzędnością, syntonizność z dysharmonią, często także miłość z zazdrością, czułość i życzliwość z gniewem i pretensjami, i tak dalej. Trudno też bez zastrzeżeń zgodzić się z opinią, że „większą trwałością zdaje się na ogół odznaczać spotkanie syntoniczne” (Węgrzecki 1992, 93). Zaskakująco często bowiem mamy w praktyce życiowej do czynienia z tak zwanymi toksycznymi związkami, w których partnerzy nieustannie ranią się nawzajem i codziennie toczą z sobą kłótnię (czasem jest to wręcz ta sama kłótnia, powtarzana dzień po dniu jak rodzaj rodzinnego rytuału), czerpiąc z tej formy współżycia swoistą, perwersyjną satysfakcję. Czasem zaś sytuacja bywa z pozoru mniej dramatyczna, gdy partnerzy od wielu lat żyją we wspólnym, trwałym związku, w którym jednak brakuje wspólnego aksjologicznego podłoża lub jest ono bardzo ubogie; na co dzień każda z osób żyje własnym życiem, przebywa we własnym świecie, którego nie chce lub nie potrafi dzielić z partnerem, a większość decyzji podejmowana jest nie wspólnie, lecz oddzielnie. Kiedy w tego rodzaju związkach pojawiają się dzieci, niewiele się zmienia; a ponieważ „podłoże kształtuje swoistą atmosferę spotkania” (Węgrzecki 1992, 93), zatem spotkania dzieci z rodzicami, ukształtowane na tak niesprzyjającym podłożu, mogą się niestety przyczynić – i najczęściej tak bywa – do przeniesienia aksjologicznego chaosu w obręb niedojrzałej, dopiero się kształtującej osobowości dziecka.

⁵ Zob. Węgrzecki 1992, s. 120.

Rodzina miejscem budowania dojrzałości osobowej

Na fakt, że człowiek nie jest w stanie osiągnąć dojrzałości samodzielnie, bez umiejętnego wsparcia ze strony otoczenia zewnętrznego, zwraca uwagę Adam Węgrzecki w artykule *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*. Píše tam: „Jednym z celów działań edukacyjnych jest zapewne doprowadzenie człowieka do ogólnie pojętej dojrzałości. O ile dojrzałość biologiczną osiąga organizm ludzki sam, a nasze starania koncentrują się na tym, ażeby zapewnić mu wszystko, co do tego niezbędne, oraz neutralizować działanie czynników szkodliwych, o tyle osiągnięcie dojrzałości w sferze psychiczno-duchowej wymaga znacznie bardziej zróżnicowanych działań, wśród których szczególną rolę odgrywają stosowne działania podejmowane przez podmiot. O tym, jaki poziom dojrzałości człowiek osiąga, decydują ostatecznie rozwinięte przezeń formy aktywności oraz podjęte działania konkretne, a więc praktyka życiowa” (Węgrzecki 1994, 19). W dalszym ciągu tego tekstu autor podkreśla wielowymiarowość formacji duchowej człowieka dojrzałego i zastanawia się, czy wymiary owe tworzą zhierarchizowaną strukturę, czy też każdy z nich jest równie ważny dla prawidłowego rozwoju osobowego: „Wśród różnych rodzajów dojrzałości w sferze psychiczno-duchowej można wymienić, obok dojrzałości intelektualnej czy emocjonalnej, również dojrzałość aksjologiczną. Warto się zastanowić nad tym, jakie relacje zachodzą między dojrzałością aksjologiczną a innymi rodzajami dojrzałości. Warto też ponownie rozważyć, czy pewien rodzaj dojrzałości ewentualnie należałoby potraktować jako najważniejszy i jakie względy miałyby za tym przemawiać” (Węgrzecki 1994, 19). W przypisie do przytoczonego akapitu umieszcza Węgrzecki następujący komentarz: „Przez długie stulecia przesądzano sprawę w duchu intelektualistycznym, uważając, że rozumność jest wyróżniającą i najcenniejszą właściwością człowieka. Na gruncie takiej koncepcji człowieka starania wychowawcze kierowałyby się głównie na osiągnięcie dojrzałości intelektualnej” (Węgrzecki 1994, 19, przypis 1). Najwyraźniej autor cytowanego artykułu nie zgadza się z takim rozłożeniem priorytetów, skoro sam podejmuje główny wysiłek w kierunku zbadania osobowościowych i edukacyjnych uwarunkowań procesu osiągnięcia dojrzałości aksjologicznej, którą rozumie następująco: „Ogólnie biorąc, dojrzałość aksjologiczną można potraktować jako sprawność w odniesieniu do wartości. [...] Byłaby sprawnością pozbawioną jednostronności i powierzchowności, uwidaczniającą się na różnych płaszczyznach, uwzględniającą aksjologiczne niuanse i sytuacje skomplikowane pod względem aksjologicznym oraz potwierdzającą się zwłaszcza w nowych sytuacjach życiowych” (Węgrzecki 1994, 19–20). Jest to perspektywa na tyle wymagająca, że – jak stwierdza Węgrzecki – „proces wychowawczy, zmierzający do osiągnięcia takiej dojrzałości, byłby przypuszczalnie dość skompliko-

wany i niełatwy w realizacji”. Dlatego, jak twierdzi, „w dyskusji o tym, co czynić, ażeby umożliwić osiągnięcie pełnej i autentycznej dojrzałości aksjologicznej, nie może zabraknąć głosu pedagogów” (Węgrzecki 1994, 24).

Prawdą jest bez wątpienia, że ową wyrafinowaną subtelność w rozpoznawaniu i reagowaniu na niuanse aksjologiczne, którą postuluje Adam Węgrzecki jako oczekiwany rezultat procesu dojrzewania aksjologicznego, można osiągnąć jedynie (jeśli w ogóle) pod kierunkiem wytrawnych pedagogów. Można mieć uzasadnione obawy, czy kompetencje wychowawcze przeciętnych rodziców w tym wymiarze formacji duchowej są wystarczające. Zazwyczaj zapewne nie są; tym bardziej, że – wbrew obiegowym opiniom, które często słyszymy w codziennych rozmowach – trud wychowawczy rodziców to niezwykle trudna, odpowiedzialna i wymagająca praca, z której najprawdopodobniej nikt nie jest w stanie wywiązać się wzorowo i bez zarzutu, nie popełniając w stosunku do dzieci żadnych błędów wychowawczych. Tak przynajmniej twierdzi – a trudno mu odmówić słuszności – znany amerykański pisarz science fiction, Orson Scott Card: „nie ma pracy trudniejszej niż praca rodzica. Nie istnieje ludzki związek z takim potencjałem dla wielkich osiągnięć i strasznych zniszczeń. I mimo wszystkich ekspertów, którzy piszą na ten temat, nikt nie ma pojęcia, czy konkretna decyzja okaże się dla konkretnego dziecka właściwa, najlepsza czy choćby nie całkiem okropna. To praca, jakiej zwyczajnie nie da się wykonać poprawnie” (Card 2010, 317).

Prawdą jest jednak również, że pierwszy kontakt ze światem wartości, pierwsze – nie zawsze udane i nie zawsze fortunne – zręby własnej kompetencji aksjologicznej wnosimy przeważnie z domu rodzinnego. Ten domowy fundament ładu aksjologicznego, zbudowany w najpiękniejszym okresie życia, gdy człowiek bardziej niż kiedykolwiek później wzrasta w otoczeniu miłości, akceptacji i bezpieczeństwa, jest niezastąpionym kapitałem duchowym na całe życie⁶. Dlatego,

⁶ Na potwierdzenie tej tezy przytoczmy wypowiedź Marka Rembierza: „O tej potencji wyzwalającej i mocy wychowawczej domu rodzinnego przekonująco zaświadcza wspomnienie dzieciństwa i domu rodzinnego, które Władysław Tatarkiewicz (1886–1980) rozpoczyna od przytoczenia znanej opinii, iż trwałe postawy i przekonania u dzieci kształtuje się do trzech lat, i pogląd ten odnosi do własnego doświadczenia egzystencjalnego. Stwierdza w *Zapiskach do autobiografii*, że w wieku dziecięcym nabył trwałe postawy i przekonania dotyczące sfery moralności. Skłania się też do wyjaśnienia, że »trwałość przekonań i uczuć, jakich się dziecko do tego wieku nauczy, tłumaczy się tym, że te prawdy, przekonania, uczucia były wprowadzane bez uzasadnienia, bez argumentów i właśnie dlatego żadne uzasadnienie późniejsze, żadne kontrargumenty się ich nie mają«. Chociaż W. Tatarkiewicz w pracy naukowej – jako etyk i historyk filozofii – zwracał szczególną uwagę na analizę walorów argumentacji przedkładanej przez filozofów i etyków, częstokroć wytykając niedostateczną spójność i konsekwencje tej argumentacji, to nie tylko dopuszcza on, ale wręcz próbuje, funkcjonowanie trwałych przekonań, które człowiek głęboko przyswoił sobie w dzieciństwie bez uzasadnienia. Nie jest to jednak opowiedzenie się za bezkrytycznym fundamentalizmem, tylko wskazanie na czynniki warunkujące rozwój intelektualny i moralny. Przyjmując takie założenia, w punkcie wyjścia W. Tatarkiewicz prezentuje opowieść o dzieciństwie i domu rodzinnym, jako o czasie i miejscu kształtowania się postaw i przekonań”. Rembierz 2012, 239. W przytoczonym tekście zawiera się fragment pracy W. Tatarkiewicza, *Zapiski do autobiografii*, w: T. i W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia*, Warszawa 1979, s. 119.

z punktu widzenia dobra powszechnego, jest kwestią absolutnie priorytetową, by społeczeństwo – poprzez swe oficjalne instytucje oraz oddolne inicjatywy obywatelskie – służyło rodzinie wszelką możliwą pomocą w dziele budowania i utrwalania właściwych postaw wobec wartości. Jako jeden z wielu, choć – być może – szczególnie udany przykład takiego wsparcia wymieńmy wzorcową inicjatywę zrodzoną w środowisku toruńskiego wolontariatu młodzieżowego. Oto krótka charakterystyka stylu działań organizacji Wędka im. Każdego Człowieka: „Pozwolić dziecku upaść i być przy nim, gdy chce wstać. Nie zawsze wyciągać do niego rękę, ale być gotowym na jej wyciągnięcie. To bardzo trudne, bo przyzwyczailiśmy się, by dzieciom pomagać i wyręczać je. W każdym dziecku jest ogromny potencjał. Dzieci często przychodzą do nas niezaradne, nie wiedząc, jak zrobić herbatę czy kanapkę, jak zamieść podłogę, wbić gwoźdź, zmyć dobrze naczynia, pozamiatać, kupić coś w sklepie. Nikt im tego w domu nie pokazał, bo albo rodzice wyręczali je na każdym kroku, albo w ogóle nie interesowali się swymi dziećmi i te często wypracowały w sobie różne, nierzadko roszczeniowe, postawy wobec innych. Pozwalamy więc naszym podopiecznym upadać, wybrudzić się. To wszystko dzieje się pod naszą kontrolą i w naszej obecności. Dzieci, które do nas przychodzą, stają się samodzielne i zaczynają wierzyć w to, że same coś potrafią” (Jóźwiak, Przybysz 2014, 12).

Jak zatem widać, tam, gdzie owych funkcji wychowawczych – wydawałoby się prostych, oczywistych i naturalnych – z takich czy innych powodów nie wypełnia rodzina, tam może znaleźć się ktoś, kto wypełni dotkliwą lukę i zapewni możliwość doświadczenia spotkania z podstawowymi wartościami, których obecność wokół nas czyni życie sensownym, godnym i satysfakcjonującym. Widać również na podstawie przytoczonej wypowiedzi, że owymi najbliższymi człowiekowi wartościami – a zarazem tymi, których brak w życiu odczuwalny bywa najdotkliwiej – niekoniecznie muszą być wartości moralne. Potrzebne są bowiem także te najprostsze, instrumentalne, związane z nabywaniem umiejętności wykonywania zwykłych, codziennych, niezbędnych życiowych czynności, jak przygotowanie posiłku czy uporządkowanie najbliższego otoczenia. Obserwacja ta pozostaje w pełnej zgodzie z tym, co w swoim tekście poświęconym problemowi dojrzałości aksjologicznej pisał Adam Węgrzecki. Twierdzi on mianowicie, iż „dojrzałość aksjologiczna odnosi się nie tylko do jakiegoś wybranego typu wartości, choćby były one bardzo ważne. Można by się zgodzić z Dietrichem von Hildebrandem, który powiada, że »wartości moralne są węzłowym problemem świata« i że »brak moralnych wartości jest największym złem«. Na pewno nie wynika z tego jednak, że inne wartości można po prostu zaniedbać. Nie jest to także jedyny »węzłowy problem świata«. Dojrzałość aksjologiczna – właśnie dlatego, że jest dojrzałością – musi dotyczyć różnych rodzajów wartości” (Węgrzecki 1994, 20).

Dojrzałość aksjologiczna a dojrzałość intelektualna

Po omówieniu kwestii dojrzałości aksjologicznej oraz warunków możliwości jej osiągnięcia warto wrócić jeszcze na chwilę do zasygnalizowanej przez Węgrzeckiego problematyki wielości rodzajów dojrzałości. Krakowski filozof wypowiada się z dużą powściągliwością w sprawie tezy o prymacie dojrzałości intelektualnej, dając (choć nie wprost) do zrozumienia, że we współczesnych uwarunkowaniach kulturowych przestała ona pełnić priorytetową funkcję; przynajmniej, jak można się domyślać, pod względem przydatności do zadowalającego wypełniania przez człowieka podstawowych ról społecznych. Nie znaczy to jednak, że można ją zaniedbać i przestać się troszczyć o doskonalenie warunków wychowania intelektualnego dzieci i młodzieży, zarówno w rodzinie, jak w instytucjach oświatowych i w szeroko rozumianym środowisku społecznym. W odniesieniu do tego tematu warto odnotować ważny głos współczesnego polskiego filozofa i pedagoga, Marka Rembierza. Wychodząc od pojedynczego, konkretnego przypadku, związanego z epizodem z dziejów rodziny Michała Hellera, jednego z najwybitniejszych współczesnych uczonych i filozofów polskich, autor pisze: „[...] rodzinna fotografia Hellerów z 1944 r. i wspomnienie o ówczesnej domowej edukacji Michała Hellera naprowadzają na jedną z przykładowych sytuacji, w których dom rodzinny dawał solidne oparcie dla rzetelnego wychowania intelektualnego, nawet wówczas, gdy funkcjonował jedynie jako rzeczywistość duchowa i mocna więź międzypersonalna wśród członków rodziny, pozbawionych na wiele lat swego materialnego domostwa. Takich sytuacji, szczególnie w polskich dziejach, można znaleźć dość sporo. Warte są one nie tylko kronikarskiego odnotowania i stosownego upamiętnienia, ale także pedagogicznej refleksji. Przybliżenie i rozeznanie sytuacji rodzinnych i wychowawczych mających miejsce «w skrajnych warunkach» skłania do zadumy nad – nierzadko mężnym i heroicznym – zmaganiem się z niesprzyjającymi wychowaniu i samowychowaniu okolicznościami, aby dzięki wytrwałym działaniom wychowawczym, także w sferze kształtowania intelektu i etosu myślenia, zmieniać – zdawałoby się, że już nieodwracalny – bieg dziejów. Te sytuacje mogą być obrane za przykład i pobudzać do działań wychowawczych w domu; mogą stanowić czytelną zachętę, aby z większą konsekwencją urzeczywistniać integralny rozwój dzieci w domu. W tym przypadku w namysł pedagogiczny angażuje się porządek serca, aby jaśniej i pełniej móc rozumieć zadania domu rodzinnego w zakresie wychowania intelektualnego” (Rembierz 2012, 231–232).

Można, rzecz jasna, twierdzić, że rola wychowawcza i wspierająca rodziny w ekstremalnych warunkach wojny i okupacji była (i musiała być) niewspółmiernie większa niż dziś, gdy żyjemy w wolnym, suwerennym, demokratycznym

państwie. Owszem, niekwestionowalny jest fakt, że silna i solidarna rodzina stała się jednym z fundamentalnych warunków umożliwiających przetrwanie substancji narodowej – nie tylko w sensie materialnym i biologicznym, lecz również jako „substancji etycznej” (jak dobitnie podkreślał Józef Tischner, wykorzystując formułę Hegla; zob. Tischner 2008, 133–136). Co najmniej równie ważnym czynnikiem wychowawczym, chroniącym przynajmniej pewną część polskiego społeczeństwa przed demoralizacją i wojennym zdziczeniem, były rozbudowane instytucje Państwa Podziemnego, w tym tajne szkolnictwo (więcej na ten temat zob. w: Drucka 1973, Kozakiewicz, Brzozowski 1960), oraz działalność wychowawcza podziemnego harcerstwa – Szarych Szeregów (zob. Strzembosz 1984). Pozostaje również poza dyskusją, że codzienne warunki i okoliczności życia w okupowanym kraju (a także, jak wspomina Marek Rembierz, w długich i trudnych czasach ponad stuletniej burzliwej historii polskiego zniewolenia – zob. Rembierz 2012, 232) stwarzały znacznie więcej okazji do zaburzeń i patologii wychowawczych oraz wielorakich przejawów moralnej degrengolady w porównaniu z czasami współczesnymi, toteż konieczną i naturalną reakcją na ów stan rzeczy było wzmocnienie wewnątrznarodowej i wewnątrzrodzinnej solidarności oraz przykładanie ogromnej wagi do problematyki wychowania. Wiązało się to z przekonaniem, że ogromny zbiorowy wysiłek, niezbędny do przezwyciężenia narodowej niewoli bądź wypędzenia z kraju okupanta, może zostać podjęty i skutecznie wypełniony tylko przez zdrową moralnie oraz jak najlepiej przygotowaną intelektualnie społeczność.

Skoro współczesność nie stawia przed nami tak ekstremalnie trudnych wyzwań, jak te, które znamy z kart naszej historii ostatnich dwóch stuleci, można stąd wyciągnąć pochopny wniosek, że nie musimy się już mobilizować wokół spraw związanych ze wsparciem wychowawczej roli rodziny. Wielu ludzi, zwłaszcza młodych, uważa obecnie, że nie potrzebują żadnych wzorców wychowawczych. Wydaje im się, że współczesnym równowartościowym ekwiwalentem cenionych przez poprzednie generacje więzi rodzinnych są dziś portale społecznościowe i pokrewne im formy wirtualnej aktywności. Tak jednak nie jest. Anonimowe i często skrajnie nieodpowiedzialne formy zaangażowania w wirtualną społeczność nie mają żadnych cech rozumianej po Tischnerowsku „przestrzeni obcowania z drugim człowiekiem”, nazwanej także „imienną przestrzenią sensu” Tischner pisze o niej następująco: „Zasadniczo wszystkie główne formy możliwego obcowania człowieka z człowiekiem są wyznaczone *a priori* przez [...] strukturę imiennej przestrzeni sensu. Przejrzystość właściwa owej przestrzeni i jej strukturze udziela coś ze swego blasku istnieniu ludzkiemu i czyni to istnienie zrozumiałym dla drugich. [...] Przestrzeń otwiera horyzont możliwego współistnienia. Jednak sama z siebie nie decyduje o podstawowych liniach owego współistnie-

nia. Organizacja przestrzeni obcowania wynika z czynników pozaprzestrzennych. Czynnikiem tymi są wartości. Struktura międzyludzkiej przestrzeni odsyła do aksjologii” (Tischner 1998, 291 i 294, *passim*).

Wychowanie do wspólnoty a internet

Anonimowość i powierzchowność komunikacji internetowej to zasadniczy powód, dla którego żadna postać aktywności w sieci nie zdoła zastąpić autentycznych, osobowych więzi, zwłaszcza tych, które łączą ludzi w prawidłowo funkcjonującej rodzinie. Internet jest bowiem w specyficznym sensie „bezludny”: sposób uczestnictwa w komunikacji multimedialnej, w tym również internetowej, nieuchronnie wiąże się z zabiegiem autoredukcji. Żaden człowiek nie wnosi do sieci całego siebie, jedynie kreuje – jednego lub więcej – wirtualnych reprezentantów, z którymi może się w jakimś stopniu subiektywnie utożsamiać, lecz których zakres możliwości działania i interakcji społecznych jest, jak dotąd, znacznie uboższy w porównaniu z zakresem funkcjonowania w rzeczywistej przestrzeni, zarówno fizycznej, jak kulturowej. W sieci można się, rzecz jasna, wymieniać opiniami – praktycznie na każdy temat. Można więc także (dlaczego nie?) organizować dyskusje, nawet niezmiernie ambitne, na tematy etyczne, aksjologiczne bądź pedagogiczne.

Uczestnictwo w tego rodzaju przedsięwzięciach ma jednak bardzo niewiele wspólnego z formowaniem cech dojrzałej osobowości, a już na pewno – z procesem samowychowania na drodze konsekwentnej pracy nad sobą. Wszelka siecowa aktywność jest bowiem okazjonalna, nieciągła, „akcyjna” i mniej lub bardziej przypadkowa, a wirtualne więzi między korespondentami w każdej chwili można zerwać bez żadnych konsekwencji. Są to właściwości jaskrawo sprzeczne z tymi, którymi musi się charakteryzować dobrze funkcjonujące środowisko wychowawcze. Więzi, które wytwarzają się pomiędzy uczestnikami wirtualnych wydarzeń komunikacyjnych, coraz bardziej przypominają to, co niegdyś – z pewną obawą – prognozował Karl Popper, a co można określić jako społeczeństwo *n a z b y t* otwarte. Píše Popper: „Tracąc organiczny charakter, społeczeństwo otwarte może przekształcić się stopniowo w to, co nazywam »społeczeństwem abstrakcyjnym«. [...] Wyobraźmy sobie społeczeństwo, którego członkowie praktycznie biorąc, nie spotykają się ze sobą twarzą w twarz, w którym wszystkie sprawy są załatwiane przez ściśle izolowane jednostki porozumiewające się ze sobą drogą listowną lub telegraficzną, przenoszące się z miejsca na miejsce w zamkniętych samochodach [...]. Takie fikcyjne społeczeństwo można by nazwać społeczeństwem całkowicie abstrakcyjnym lub całkowicie zdepersonalizowanym. Jest rze-

czą interesującą, że nasze nowożytne społeczeństwo przypomina pod wieloma względami taki abstrakcyjny twór. [...] We współczesnym społeczeństwie istnieje wiele ludzi niemających żadnych lub tylko bardzo nieliczne kontakty osobiste, żyjących anonimowo i w izolacji, a tym samym w nieszczęściu. Bo choć społeczeństwo nabrało cech społeczeństwa abstrakcyjnego, biologiczna struktura człowieka nie ulega zasadniczym zmianom: ludzie odczuwają nadal potrzeby społeczne, których nie można zaspokoić w społeczeństwie abstrakcyjnym” (Popper 1993, 197).

Pozostaje znamiennym *signum temporis*, że to, co Popper próbował sobie z dużym trudem i wysiłkiem wyobrazić, dla nas dziś jest oczywistą i niebudzącą zdziwienia codziennością. To, czego Popper nie przewidział w swej wizji, to zaskakująca łatwość przestawienia się współczesnego człowieka na inny katalog potrzeb. Mimo iż pozostaje prawdą, że „biologiczna struktura człowieka nie ulega zasadniczym zmianom”, nauczyliśmy się czerpać dostateczną satysfakcję z naszej (co raz bardziej zresztą czasochłonnej) obecności w przestrzeni wirtualnej, by nie odczuwać – lub nie przywiązywać wagi do owych odczuć – deprywacji potrzeb socjalnych, dawniej tradycyjnie zaspokajanych przez najróżniejsze formy „rzeczywistego” życia wspólnotowego i towarzyskiego. To jednak, że nie odczuwamy braku spotkań towarzyskich i nie tęsknimy za tradycyjnymi formami kontaktów międzyludzkich, nie oznacza, że wszystko jest w porządku. Na pewne niepokojące symptomy nadmiernej otwartości współczesnego człowieka zwraca uwagę Czesław Porębski, pisząc: „jest coś niepokojącego w Popperowskim obrazie społeczeństwa otwartego i w skorelowanym z nim – nazwijmy go tak – obrazie «osobowości otwartej». Zaczniemy od tego ostatniego, pytając: kim jest «człowiek o osobowości w pełni otwartej» – produkt i nośnik społeczeństwa otwartego? [...] trzeba przede wszystkim podkreślić: to [...] jak gdyby idealny uczestnik niekończącej się dyskusji toczony przez dyskutantów racjonalnych i dlatego przestrzegających zasad racjonalności dyskusji. Przedmiotem dyskusji są sprawy o zasadniczym znaczeniu: życiowe i polityczne poglądy i postawy, projekty i zamierzenia. Człowiek otwarty w sposób wolny, racjonalny i nieskrępowany żadnym autorytetem – wszyscy są wszak równi – gotów jest w każdej chwili zmienić właściwie każdy pogląd i stanowisko, o ile za zmianą przemawiają racjonalne argumenty. [...] Co może niepokoić? Sporo. Zwróćmy uwagę najpierw na to, że całkowita » otwartość osobowości« podległej jedynie regułom wymiany poglądów może – z pozoru paradoksalnie – prowadzić do całkowitej niemal izolacji” (Porębski 2007, 272).

Skąd ten niepokój Czesława Porębskiego? W przeważającej mierze stąd, że człowiek gotowy w każdym momencie do radykalnej zmiany poglądów na dowolny temat nie może być godnym zaufania partnerem w żadnym przedsięwzięciu,

ponieważ jest całkowicie nieprzewidywalny, a zatem również nieodpowiedzialny. Taka postawa z góry wyklucza możliwość ukonstytuowania jakiegokolwiek wspólnoty. Jednak to jeszcze nie koniec. Dalszy komentarz Porębskiego do przytoczonej wyżej, proroczej prognozy Poppera brzmi następująco: „Popper trafnie nazywa społeczeństwo abstrakcyjne społeczeństwem zdepersonalizowanym. Wydaje się jednak, że owa depersonalizacja ma głębszy sens niż ten, który nadaje jej Popper: chodzi nie tylko o to, że stosunki pomiędzy ludźmi pozbawione są osobistego charakteru. Co jeszcze ważniejsze, to to, że członkowie tego społeczeństwa sami są jednostkami zubożonymi, nie są w pełni rozwiniętymi osobami, są sami – jako osoby – okrojeni, zdepersonalizowani właśnie” (Porębski 2007, 273).

Do czego prowadzi zerwanie z tradycją?

Być może istnieje pewne wytłumaczenie, skąd się bierze ta autodestrukcyjna tendencja do przemiany demokratycznego społeczeństwa otwartego w depersonalistyczne społeczeństwo abstrakcyjne. Wyjaśnienie to jednak, można się obawiać, nie wszystkich zadowoli, ponieważ odwołuje się do pojęć i wartości ściśle związanych z taką tradycją, której przewyższenie i zmarginalizowanie wiele „nowocześnie” myślących osób i środowisk uważa za punkt honoru. Mimo to jednak zaryzykujemy i przedstawimy tu ową kontrowersyjną hipotezę. Opiera się ona na przekonaniu, że zabsolutyzowanie wartości demokracji jako najlepszej i jedynej metody rozstrzygnięcia wszystkich dylematów oraz usuwania wszelkich wątpliwości może doprowadzić do utraty kontroli nad niektórymi rezultatami praktycznego stosowania demokratycznych procedur. Przykładowo, w europejskim dyskursie publicznym niejednokrotnie już pojawiały się postulaty przeprowadzenia demokratycznej debaty, czy to w formie referendum, czy np. inicjatyw ustawodawczych ze strony sił parlamentarnych lub pozaparlamentarnych, której celem miałyby być ponowne rozstrzygnięcie co do jednej z rudymenarnych zasad moralnych.

To, co niegdyś uznawano za obiektywne prawa moralne, dziś coraz częściej staje się przedmiotem dyskusji zmierzających do rewizji poglądów i resygnifikacji pojęć etycznych. Świadczy to o rosnącym poczuciu zagubienia ludzi współczesnych w złożonej problematyce aksjologicznej – nie tylko na wysokich jej piętrach, których rozpoznanie wymaga szczegółowej, specjalistycznej wiedzy, lecz przede wszystkim u samych źródeł elementarnych wartości i powinności. Prowadzi to, a przynajmniej może prowadzić, do swoistej automatyzacji procedur życia publicznego, opartych – tu i teraz – na określonych rozwiązaniach prawnych i politycznych, ukierunkowanych na realizację i ochronę zasad demokracji. Jaki-

kolwiek wynik demokratycznie przeprowadzonych działań publicznych uważa się za prawomocny nie dlatego, że okazał się zgodny z obiektywnym porządkiem bytu i wartości, lecz dlatego, że został usankcjonowany przez sam fakt zgodności trybu postępowania z formalnymi (co w praktyce znaczy: biurokratycznymi) procedurami. A ponieważ procedury te coraz częściej mają charakter performatywny, nie zaś jedynie referencyjny, sytuacja ta prowadzi do tego, że nie żyjemy już w świecie opisywanym przez zdania prawdziwe w klasycznym sensie, lecz w rzeczywistości zadekretowanej na mocy stwierdzeń performatywnych, które wytwarzają nowe stany rzeczy, niekoniecznie licząc się z obiektywną strukturą realnego świata⁷.

To zaś sprawia, że już nie tylko w świecie wirtualnym, lecz również w praktycznych działaniach normotwórczych, które mają realny i konkretny wpływ na życie społeczeństwa i poszczególnych jego obywateli, coraz bardziej odrywamy się od rzeczywistości, wyobrażając sobie niekiedy, iż – jako demokratycznie zarządzana wspólnota aktywnych obywateli obdarzonych wysokim stopniem podmiotowości – mamy dostatecznie duży potencjał twórczy, by samodzielnie wykreować nową rzeczywistość na miarę naszych, demokratycznie wynegocjowanych, wyobrażeń i pragnień. Problem polega wszakże na tym, że wznosząc kolejne piętra coraz bardziej rozbudowanej, zbiorowej iluzji i oddalając się tym samym coraz dotkliwiej od realnej rzeczywistości, podejmujemy ogromne, choć najwyraźniej nieuświadomione przez większość współtwórców owego projektu inżynierii społecznej, ryzyko.

Tropy wiodą ku Betlejem

Dokąd to doprowadzi, jak i kiedy się skończy, nie sposób przewidzieć. Można by jednak podpowiedzieć, jaką drogą dałoby się wrócić na ziemię z tych karkołomnych wysokości. Szkic ewentualnej drogi powrotnej zarysował Tomáš Halík

⁷ Wnikliwym studium, poświęconym w dużej części badaniom nad procesem zdobywania przez performatywne funkcje dyskursu dominacji nad rzeczywistością społeczną i światem ludzkich przekonań, jest książka Jona McKenzie *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*. Oto kilka spostrzeżeń na temat kulturowych i politycznych przemian wywołanych „władzą performansu”: „Performatycy określili performans kulturowy jako pewną operację na normach społecznych: jako zespół działań zdolnych podtrzymywać społeczne uzgodnienia albo też, alternatywnie, zmieniać ludzi i społeczeństwa. Z biegiem czasu coraz wyraźniej uświadamiano sobie, jak skutecznie podtrzymuje się istniejące struktury i pociesza się lub uzdrawia ludzi poprzez performans”; i w innym miejscu: „[...] zaczynamy rozumieć działanie performansu jako pewnej formacji władzy, jako sposobu dominacji – zasada performansu przekracza bowiem racjonalność techniczną i alienację gospodarczą, sięgając wszelkich społecznych organizacji, a poprzez masową kulturę sięgając nawet wypoczynku i życia prywatnego. [...] Zasada performansu dotyka zatem jądra nowoczesnej jednostkowej subiektywności, rozciągając się jednocześnie na całe społeczeństwo” (McKenzie 2011, 39 i 205).

w swym przesłaniu z grudnia 1995 roku, skierowanym do czeskich parlamentarzystów. Mówił do nich następująco: „nie powinniśmy [...] zaniedbywać duchowych korzeni naszej własnej kultury zachodniej. Pomyślmy bowiem: ideały wolnego społeczeństwa demokratycznego nie spadły z nieba, nie są automatycznym efektem całego doświadczenia historycznego ani wytworem jakiegoś abstrakcyjnego »rozumu naturalnego«. Dojrzewały one na bardzo konkretnym drzewie kultury duchowej zachodniego chrześcijaństwa, katolickiej syntezy religii judeochrześcijańskiej, filozofii greckiej i prawa rzymskiego, a także tradycji europejskiej reformacji. Tradycja, na której opierają się demokracje parlamentarne, państwo prawa, wolność gospodarcza i solidarność społeczna, dojrzewała na zachodniej gałęzi chrześcijaństwa, której genealogia w pewnym sensie prowadzi do Betlejem. [...] Demokracja opiera się na kulturze, z której nie da się wyłączyć wkładu Tego, którego narodziny świętujemy w Noc Wigilijną. Demokracja to nie tylko system instytucji politycznych, prawnych i gospodarczych, demokracja to określona kultura, kultura stosunków międzyludzkich. Stanowi ona biosferę wolnego społeczeństwa. O tę kulturę, o tę moralność trzeba się troszczyć, by demokracja nie była zagrożona przez uschnięcie gałęzi, na której siedzi”⁸.

Według Tomasza Halika, demokracja zachodnia ma swe korzenie w Betlejem. A czy tam również nie tkwią korzenie europejskiego modelu rodziny? Powróćmy do pierwotnych ustaleń filozofii dialogu: rodzina to podstawowy rodzaj wspólnoty łączącej ludzi trwałymi, wielowymiarowymi relacjami. Tego typu wspólnota rozpoczyna się od „założycielskiego” spotkania – takiego, w którym zapada brzemienna w skutki decyzja o założeniu rodziny. Spotkanie, jak zauważa Józef Tischner, jest punktem węzłowym ludzkiego dramatu. A jedna z kluczowych tez Tischnerowskiej filozofii dramatu brzmi następująco: „wśród rozmaitych opinii i przypuszczeń, jedno jest szczególnie godne uwagi: istnieje właściwie tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu” (Tischner 1991, 19).

Dla dopełnienia tego wątku zakorzenienia w Betlejem przytoczmy jeszcze trzeci głos – literata, który w swej twórczości wielokrotnie dowiódł bogatej i wnikliwej znajomości ludzkiej natury. Chodzi o Orsona Scotta Carda i jego następującą – prostą, syntetyczną i niezwykle trafną – wypowiedź: „wierzę, że każde dziecko potrzebuje tego, co swemu Synowi dała Maryja, i że Bóg z Nowego Testamentu pokazuje nam, czym w życiu dzieci powinien być ojciec” (Card 2010, 319).

⁸ T. Halik, *Przemówienie Adwentowe w Parlamencie Republiki Czeskiej*, w: Halik 2005, 16–17.

Zakończenie

Konkluzje z dotychczasowych ustaleń rysują się następująco. Żyjemy w czasie, który – jak każda inna epoka w dziejach ludzkości – niesie w sobie określone wyzwania, problemy i trudności. Niejednej generacji naszych przodków wydawało się to, co i wielu z nas się dziś wydaje: że żyjemy w czasie szczególnym, w którym mamy do rozwiązania całkowicie nowe, bezprecedensowe problemy, nieznane w przeszłości, a i dla nas zaskakujące; musimy więc sobie z nimi radzić w zupełnie nowy sposób, nie mając możliwości skorzystania z mądrości i doświadczeń minionych pokoleń. Jednakże analiza źródeł naszych dzisiejszych trosk i kłopotów – przynajmniej niektórych spośród nich – jak było to uwidocznione w przeprowadzonym wywodzie, odsłania nam prawdę, że to właśnie zapomnienie o najgłębszych korzeniach naszej kultury i zbyt pochopne dążenie do unieważnienia sensu przeszłości przysparza nam trudnych do rozwiązania problemów. Odkrycie to powinno rzutować również na kwestię doboru strategii wychowawczych, zarówno na użytek instytucji publicznych, jak na potrzeby każdej rodziny, zwłaszcza rodziny zatroskanej o dobrą kondycję moralną wszystkich jej członków.

Dokonany powyżej przegląd treści wybranych publikacji polskich filozofów spotkania (można do nich zaliczyć: Józefa Tischnera, Jerzego Bukowskiego, Adama Węgrzeckiego oraz Marka Rembierza) wskazuje, że czerpane z nich inspiracje dotyczące postrzegania zadań rodziny jako środowiska wychowawczego pozostają zasadniczo zgodne z ustaleniem, że źródeł sukcesu w przewycięzaniu najboleśniejszych problemów współczesności należy szukać w umiejętności czerpania z najlepszych tradycji rodzimej kultury, a nie w odcinaniu się od przeszłości i budowaniu abstrakcyjnego świata, oderwanego od dobrze ugruntowanych ustaleń klasycznego dyskursu prawdziwościowego. Jeśli pokolenia naszych dzieci mają wejść w świat przygotowane do twórczego i aktywnego uczestnictwa w życiu oraz zdolne do dokonywania trafnych wyborów, zwłaszcza moralnych, powinny wzrastać w takiej atmosferze rodzinnej, która umożliwi im właściwy start życiowy. Stanie się tak wówczas, gdy osobisty rozwój dziecka zostanie od pierwszych lat życia odpowiednio ukierunkowany, dając mu szansę kontynuowania wskazanej drogi rozwoju poprzez coraz bardziej świadomą i odpowiedzialną autokreację, zmierzającą do osiągnięcia dojrzałości we wszystkich najważniejszych wymiarach egzystencji, włączając w to przede wszystkim wymiar aksjologiczny i intelektualny. Trudno o lepszego strażnika dobrego startu życiowego, niż rodzina będąca trwałą wspólnotą zbudowaną na bazie spotkań, kształtowanych wedle wzorców zawartych w pracach filozofów spotkania.

Bibliografia:

- BRANNON L., *Psychologia rodzaju. Kobiety i mężczyźni: podobni czy różni*, tł. M. Kacmąjor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.
- BUKOWSKI J., *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.
- CARD O.S., *Ender na wygnaniu*, tł. P. Cholewa, Prószyński i s-ka, Warszawa 2010.
- DRUCKA N., *Szkoła w podziemiu*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1973.
- GROBLER A., *Metodologia nauk*, Znak, Kraków 2006.
- HALIK T., *Przemówić do Zacheusza*, tł. S. Babuchowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- KOZAKIEWICZ M., BRZozowski S., *Szkoła w konspiracji*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1960.
- JÓZWIĄK M., PRZYBYSZ W., *Wędką, nie rybą. Z Wojtkiem Przybyszem o Stowarzyszeniu Wędką im. Każdego Człowieka, organizacji non-profit działającej na rzecz dzieci i młodzieży z Torunia, rozmawia Magdalena Józwiak*, „Podaj dalej. Okazjonalnik akademicki”, 2014, 10.
- MCKENZIE J., *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tł. T. Kubikowski, Universitas, Kraków 2011.
- POPPER K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, tł. K. Kraheńska, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- PORĘBSKI C., *Człowiek w społeczeństwie całkowicie otwartym*, w: J. FILEK, K. SOSENKO (red.), *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Instytut Myśli J. Tischnera, Kraków 2007.
- REMBIERZ M., *Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego - wzrastanie w mądrości, czy utwierdzanie się w dziedzicznych uprzedzeniach i stereotypach?*, w: M.T. KOZUBEK (red.), *Jaka rodzina, takie społeczeństwo. Współnotwórczy wymiar wychowania integralnego*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012.
- STRZEMBOSZ T., *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1984.
- TATARKIEWICZ W., *Zapiski do autobiografii*, w: T. I W. TATARKIEWICZOWIE, *Wspomnienia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
- TISCHNER J., *Etyka a historia. Wykłady*, D. KOT (red.), Instytut Myśli J. Tischnera, Kraków 2008.
- TISCHNER J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- TISCHNER J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998.
- TISCHNER J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- TISCHNER J., *Studia z filozofii świadomości*, A. WĘGRZECKI (red.), Instytut Myśli J. Tischnera, Kraków 2006.

TISCHNER J., *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1976.

TOKARZ M., *Argumentacja, perswazja, manipulacja*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

WĘGRZECKI A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992.

WĘGRZECKI A., *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

WĘGRZECKI A., *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, w: K. OLBRYCHT (red.), *Edukacja aksjologiczna, t. 1: Wymiary - kierunki - uwarunkowania*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1994.

WOJTYŁA K. (JAN PAWEŁ II), *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1986.

WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982.

WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.