

MARIUSZ SZTABA

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

„Życie duchowe” w refleksji Bogdana Nawroczyńskiego a rozumienie duchowości w świetle analiz Polskiej Szkoły Filozofii Klasycznej w kontekście współczesnej percepcji zjawiska duchowości

Bogdan Nawroczyński pisał *Życie duchowe* w Warszawie podczas okupacji hitlerowskiej, gdy doświadczał – jak sam zaznaczył w *Przedmowie* – piekła na ziemi. W tej sytuacji szukał „potęgi wewnętrznej”, która pomoże narodowi przetrzymać ten czas próby i zacząć budować od nowa. I odnalazł ją w „życiu duchowym”, które

[...] oczyszcza się w ogniu cierpienia, idzie w głąb aż do swych podstaw, skupia się w sobie i wytwarza moc potrzebną do tego, aby wytrwać wśród rozszalałego piekła. [...] które jak feniks czeka dziejowej godziny, aby wylecieć z popiołów (Nawroczyński, 1947, s. 5–8).

Podobnie ludzie drugiej dekady XXI w., po doświadczeniach wszechpanującego materializmu teoretycznego w postaci marksizmu i komunizmu, a dzisiaj o władni materializmem praktycznym, realizowanym przez neoliberalizm i postmodernistyczną ideologię, poszukują duchowego wymiaru swojego życia, nie zgaszczając się na bycie li tylko *homo faber* czy też *homo consumens* (Sztaba, 2014b). Poza tym, współczesny człowiek poprzez procesy globalizacji i mediatyzacji czuje się coraz bardziej „w środku areny” zmagania się dobra ze złem (fanatyzm, terroryzm, relatywizm etyczny i moralny), prawdy z kłamstwem (relatywizm poznawczy), piękna z brzydotą (fetyszycacja brzydoty i kiczu, „artystyczne” prowokacje i bluźnierstwa). Ta sytuacja niepewności i płynności wszystkiego powoduje jeszcze większe odczuwanie trwogi, o której pisał Martin Heidegger w *Byciu i czasie*, oraz lęku, na który zwracał uwagę Paul Tillich w *Męstwie bycia* (Stróżewski, 2001, s. 96–99) i poszukiwania wyjścia z tej sytuacji w postaci duchowości.

Prezentowany artykuł jest głosem w dyskusji nad rozumieniem i znaczeniem duchowości oraz „życia duchowego” dziś, a pośrednio nad duchową sytuacją naszego czasu, jak powiedziałby Karl Jaspers. Dlatego w pierwszej kolejności wskażę w swoich analizach na wieloznaczność i niejasność pojęć „duchowość” i „życie duchowe”. Następnie zreferuję główne idee „życia duchowego” według Bogdana Nawroczyńskiego. W dalszej kolejności zasygnalizuję swoje wątpliwości i uwagi dotyczące zagadnienia „życia duchowego” w ujęciu omawianego autora. Po tych analizach i uwagach zaprezentuję stanowisko Polskiej Szkoły Filozofii Klasycyznej¹ odnośnie do problematyki duchowości. Całość refleksji zakończę wskazaniem na pedagogiczne implikacje analizowanego tematu².

Wieloznaczność i niejasność pojęć „duchowość” i „życie duchowe”

Pojęcia „duchowość”, „życie duchowe” są dziś często stosowane w rozmaitych kontekstach, przez co mają charakter wieloznaczny i próba ustalenia ich treści oraz zakresu jest bardzo trudna³. W związku z tą sytuacją zasadne też wydaje się rozpatrywanie duchowości z perspektywy różnych dyscyplin naukowych, gdyż pojęcie duchowości („życia duchowego”) poprzez swoje bogactwo znaczeniowe i różnorodne użycie, nabiera charakteru interdyscyplinarnego⁴. W tym momencie zasygnalizuję tylko różne wymiary, aspekty i znaczenia duchowości przywołując podstawowe i zarazem komplementarne sensy pojęcia⁵.

¹ Polska Szkoła Filozofii Klasycyznej gromadzi naukowców uprawiających filozofię na KUL-u oraz będących w orbicie oddziaływania lubelskiej filozofii klasycyznej, charakteryzującej się realizmem ontycznym i intelektualizmem poznawczym, bazującym na empirii. Do głównych twórców Szkoły, której rozwój można podzielić na trzy okresy, należą: Jarzy Kalinowski, Stanisław Kamiński, Mieczysław Albert Krąpiec, Marian Kurdziałek, Stefan Swieżawski, Karol Wojtyła. W tradycji szkoły mieszczą się zarówno zwolennicy tomizmu egzystencjalnego, jak i pewnych postaci fenomenologii i filozofii analitycznej. Z historią Szkoły, jej uczniami i głównymi ideami zapoznaje nas publikacja Stanisława Janeczka (2001) oraz M. M. Boużyk (2013, s. 7–12). W dalszej części artykułu będę używać skrótu Szkoła.

² Z zagadnieniem duchowości i jej pedagogicznymi implikacjami „mierzyłem” się już bezpośrednio w artykułach: M. Sztaba (2013 i 2015). Do nich też będę powracać, odsyłając do nich także czytelnika.

³ Interesujący i merytoryczny namysł nad tymi zjawiskami w oparciu o najnowszą literaturę przedmiotu dostarcza pierwszy rozdział monografii Lidii Marszałek (2013, s. 27–59).

⁴ Samo pojęcie „duchowość” (łac. *spiritualitas*) pojawiło się w epoce patrystycznej w latach dwudziestych V wieku w liście Pelagiusza do nowo ochrzczonego Thesiphonta. *Spiritualitas* to nie to samo, co *spiritualis*. Rzeczownik *spiritualitas*, *-atis* znaczy ‘duchowość’ i wskazuje na człowieka, w którym zamieszkuje „duch Boga”. Natomiast przymiotnik *spiritualis*, *-e*, znaczy ‘duchowy’, ‘niematerialny’, ‘należący do życia wewnętrznego’, ‘duchowny’, ‘poruszany powietrzem’ (tamże, s. 27, 34, przyp. 14).

⁵ Korzystając z powyżej przywołanej pozycji i odsyłając potencjalnego czytelnika do szczegółów w niej zawartych, a także bibliografii, przybliżę sensy rozumienia pojęcia ‘duchowość’. Sens ujmuję jako istotę oraz głębsze znaczenie wyrazu, próbując odnieść go pośrednio lub bezpośrednio do integralnego doświadczenia człowieka (sens poznawczy).

Antropologiczny sens duchowości

Duchowość w sensie podstawowym jest kategorią antropologiczną, wskazującą na jedną ze specyficznych właściwości natury ludzkiej, tzn. na doświadczenie transcendencji osoby. Dzięki niej duchowość nie jest jakąś abstrakcją, ale ma swój kształt oglądowy, bowiem duchowość osoby poznajemy poprzez jej transcendencję⁶. Duchowość jest otwarta dla oglądu, ale także dla wglądu. Wszystkim przejawom duchowości osoby musi odpowiadać realna immanencja ducha – duży, o czym zapomina się w dzisiejszej dyskusji na temat duchowości człowieka. To dusza decyduje o duchowości człowieka, która jest faktem antropologicznym, a przez to ogólnoludzkim (Marszałek, 2013, s. 32–34).

Stefan Kunowski, mówiąc o duchowości jako ogólnoludzkiej właściwości, wskazywał na jej charakterystyczne cechy:

- jest rozumna, tzn. zdolna do obiektywizacji poznania rzeczywistości w procesie abstrakcji umysłowej;
- jest zdolna do wartościowania i oceniana wszystkich przedmiotów przeżyć, przez co może dążyć do najwyższych ideałów prawdy, dobra, piękna oraz świętości i żyć nimi;
- jest wolna w wyborze dobra i posiada możliwość brania odpowiedzialności za czyny osoby;
- jest twórcza, ale nie stwórcza⁷;
- jest otwarta na głębię metafizyczną, przekraczając granice zmysłowego doświadczenia i (transcendencja) i sięga aż do poznania źródeł każdego bytu – do Absolutu/Boga (Kunowski, 1993, s. 189–190).

Ten podstawowy, antropologiczny aspekt duchowości rozwija w swoich analizach Paweł Socha, wskazując na następujące sfery „życia duchowego” człowieka:

⁶ Na fakt transcendencji osoby ujawniający duchowość osoby, zwraca bardzo mocno uwagę Polska Szkoła Filozofii Klasycznej, co zostanie ukazane w dalszej części artykułu

⁷ W obecnych czasach mamy problem z odróżnianiem twórczości od stwórczości (kreowania). Dlatego bezmyślnie i w sposób nieuprawniony posługujemy się pojęciem „kreować”. Powyższą uwagę mocno akcentował św. Jan Paweł II w *Liście do artystów*, wskazując na zasadniczą różnicę pomiędzy Stwórcą, który wydobywa coś z nicności (*ex nihilo sui subiecti*), a twórcą, który „wykorzystuje coś, co już istnieje i czemu on nadaje formę i znaczenie” (nr 1). W tym samym duchu wypowiedział się Benedykt XVI, który jeszcze jako kardynał obnażał „stwórcze” zapędy człowieka wyrażone pojęciem kreatywności. Podkreślał wówczas, że termin ten powstał na gruncie światopoglądu marksistowskiego i związany był z przekonaniem, że „[...] w świecie, który sam w sobie jest bezsensowny i powstał w wyniku ślepej ewolucji, człowiek w sposób twórczy buduje sobie nowy lepszy świat. W nowoczesnych teoriach sztuki chodzi tutaj o nihilistyczną formę twórczości: sztuka nie ma niczego naśladować, a twórczość artystyczna jest wolnym działaniem człowieka, które nie przywiązuje się do żadnych miar i celów, i które nie podlega jakimkolwiek pytaniom o sens. Dające się słyszeć w takich wizjach wołanie o wolność, staje się w stechnicyzowanym świecie wołaniem o pomoc. Sztuka pojmowana w ten sposób, wydaje się bowiem ostatnim miejscem, które mogłoby się stać schronieniem dla wolności. Prawdą jest, iż sztuka ma związek z wolnością. Jednakże tak rozumiana wolność jest pusta. Nie zbawia, lecz sprawia, że ostatnim słowem ludzkiej egzystencji zdaje się być rozpacz” (Ratzinger, 2002, s. 151).

- świadomość i samoświadomość;
- rozum i mądrość;
- uczucia;
- wrażliwość (racjonalną, emocjonalną, percepcyjną);
- twórczość – zdolność do transgresji i wyobrażeń;
- poczucie estetyczne;
- moralność;
- religijność;
- światopogląd;
- wiara⁸.

„Życie duchowe” jawi się więc jako pochodna duchowości, a ta z kolei jako wynik istnienia i działania duszy ludzkiej. Dopiero na bazie tej ogólnoludzkiej właściwości buduje się i rozwija duchowość religijna.

Religijny sens duchowości

Pojęcie to od początku łączono z religiami⁹, przez co w literaturze przedmiotu wskazuje się na tzw. klasyczną duchowość hinduizmu, buddyzmu, islamu, judaizmu oraz chrześcijaństwa i wielu innych religii i wyznań¹⁰. Tradycyjnie więc, a nawet potocznie, przez duchowość rozumie się zróżnicowaną formę wyrazu uczuć i przekonań religijnych. „Życie duchowe” postrzega się jako życie religijne, a duchowość jako element religijności. Duchowość religijna charakteryzuje się ukierunkowaniem człowieka na Boga (Absolut, Ja Transcendentalne). Naturalnym źródłem tej duchowości jest powszechne doświadczenie człowieka poszukującego ostatecznej racji bytu immanentnego oraz jego celu transcendentnego. Nadprzyrodzonym zaś źródłem duchowości religijnej jest Objawienie Boże, będące specjalnym darem łaski Bożej. Jest ono charakterystyczne dla religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Bezpośrednim zaś źródłem omawianej duchowości są księgi święte danej religii, które zawierają Objawienie Boże i tradycje życia religijnego oraz duchowego, a także tzw. szkoły duchowości bazujące na nich (Werbiński, 1993, s. 70; Marszałek, 2013, s. 51–53).

⁸ Socha wnikliwie opisuje elementy duchowości człowieka, ukazując między nimi różnicę, ale i komplementarność. Ponieważ autor analizuje czynniki osobowościowe duchowości, wydaje się, że łączy nieraz elementy życia psychicznego i duchowego człowieka. Dla naukowego ich rozróżnienia tak prowadzona analiza może stanowić problem, ale dla adekwatnej antropologii jest ona wyrazem integralnego ujmowania i analizowania bycia i działania osoby jako bytu cielesno-psychiczno-duchowego (Socha, 2000, s. 15–32; Marszałek, 2013, s. 37–39).

⁹ Choć w chrześcijaństwie od początku mówiono o duchowości (życie według Ducha Świętego), to sama nazwa upowszechniła się w terminologii teologicznej dopiero za sprawą czterotomowego dzieła P. Pourrata, pt. *Histoire de spiritualité* (1918–1928) (zob. I. Werbiński, 1993, s. 70). W szeroko pojmowanej pedagogice humanistycznej fenomen duchowości służy „uczłowieczaniu” jednostki ludzkiej, gdyż dzięki niej człowiek jest w stanie uwolnić się od czysto deterministycznych uwarunkowań. Ponadto duchowość „skierowuje” osobę na wartości duchowe (poznawcze, moralne, religijne i estetyczne).

¹⁰ Rozumienie duchowości i przejawy życia duchowego w hinduizmie, w buddyzmie, w islamie oraz w judaizmie prezentują artykuły zawarte w pracy zbiorowej pod redakcją Jolanty Stal (2001, s. 11–53).

Pomimo częstego utożsamiania duchowości z religijnością i ich wspólnego pola semantycznego, które tworzą transcendentja i *sacrum*¹¹, pogłębione analizy wskazują jednak na istotne różnice pomiędzy tymi pojęciami i reprezentowanymi przez nie rzeczywistościami. Po pierwsze, duchowość jest pojęciem pierwotnym i zakresowo szerszym niż religia. Przypomina o tym funkcjonujące rozróżnienie na „duchowość religijną” i „duchowość niereligijną” (świecką). Po drugie, aby być religijnym trzeba „nauczyć się” danej religii, natomiast duchowość wchodzi w skład naturalnego, gatunkowego „wyposażenia” człowieka, o czym przypomina adekwatna antropologia. Religia jest więc przyjmowana z zewnątrz, podczas gdy duchowość to zdolność odkrywana wewnątrz osoby. Po trzecie, duchowość jest stałą antropologiczną, religia zaś często jest zmienna w czasie. Po czwarte, religia jest zinstytucjonalizowana i rytualizowana, podczas gdy duchowość będąc znacznie mniej sformalizowana i skoncentrowana na osobie i jej odpowiedzialności o wiele trudniej poddaje się obiektywizacji (Marszałek, 2013, s. 45, 53–54).

Filozoficzny sens duchowości

Idea duchowości w sensie ogólnoludzkim zasadza się na idei ducha, począwszy od *nous* Anaksagorasa i Plotyna, poprzez *pneuma* Aleksandryczyków i teologów ze szkoły św. Wiktora, aż po *Geist*, czyli ducha współczesnej filozofii (na przykład Hegel). Od połowy XII w. duchowość jako termin filozoficzny oznaczała sposób bycia lub poznania, przeciwstawiający się tendencjom cielesno-zmysłowemu i wskazujący na niematerialność ludzkiej duszy. Bowiem podstawowym założeniem ogólnoludzkiej idei duchowości jest to, że człowiek rozumie i określa samego siebie poprzez ducha, a nie poprzez materię, ciało lub instynkty. Idea ta różnie była interpretowana, na co wskazuje jej rozumienie w nurcie stoickim, platońskim, arystotelesowskim czy też w nowożytnej filozofii idealistycznej (na przykład Hegel, Herder) (Kamiński, 2001, s. 731–733; Marszałek, 2013, s. 27).

Zagadnienie duchowości związane jest z filozofiami o nastawieniu idealistycznym, spirytualistycznym, ale także z filozofiami nurtu perypatetyckiego o nastawieniu realistycznym (klasyczna filozofia pierwsza – metafizyka, tomizm, neotomizm itp.)¹². We współczesnej filozofii przeciw istnieniu ducha i duchowości w jakiegokolwiek postaci występują analityczni empiryści z racji przyjętej teorii poznania i materialści (na przykład różnej proweniencji marksści) ze względu na skrajnie empirystyczna teorie poznania, scjentyzm i pragmatyzm oraz neopragmatyzm (na przykład R. Rorty). Dla nich życie psychiczne to wytwór najwyższej zorganizowanej materii, dlatego też nie widzą sensu mówienia o jakiejś duchowości.

¹¹ Jan Andrzej Kłoczowski zauważa, że być może tak, jak na początku XX w. kluczowym pojęciem łączącym wierzących i niewierzących było *sacrum*, tak dzisiaj takim pojęciem jest „duchowość”. Przy czym *sacrum* ma konotacje bardziej obiektywne, wskazując na przedmiot doświadczenia duchowego, a termin „duchowość” akcentuje czynnik podmiotowy, subiektywny (Kłoczowski, 2001, s. 6).

¹² Klasyczna filozofia pierwsza dopełniona namysłem teologicznym jest przedmiotem naukowych analiz Polskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, które zaprezentują w dalszej części artykułu

Kulturowy sens duchowości

Duchowość jest kluczem do zrozumienia kultury w jej klasycznym ujęciu (nauka, moralność, sztuka, religia)¹³ i pozostaje głęboko zanurzona w kontekście kulturowym danego miejsca oraz czasu. Każda kultura jest sposobem specyficznej i własnej manifestacji duchowości, bowiem duchowość „wciela się” i przejawia zawsze tam, gdzie osoba przekracza (transcenduje) determinizmy przyrody i historii, wykazując się twórczością. Kultura ze swojej natury stanowi jakby pomost pomiędzy życiem materialno-biologicznym i „życiem duchowym”. Z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą o „uduchowieniu” materii, tzn. poddaniu tworzywa materialnego energii ludzkiego ducha, z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej (niematerialnej, symbolicznej) świadczą o swoistej „materializacji” ducha (Marszałek, 2013, s. 47–50).

W naukach humanistycznych duchowość rozumie się najczęściej jako element ludzkiej natury przeciwstawny cielesności (tamże). Duchowość, „życie duchowe” rozumiane są w kontekście tych nauk jako działalność wynikająca z przeżywania wartości ponadmaterialnych (etycznych – dobro; estetycznych – piękno; poznawczych – prawda) i ich realizacji w celu rozwijania naturalnych zdolności i dyspozycji osoby, aby była zdolna tworzyć kulturę. W takim znaczeniu używano tego terminu w klasycznej pedagogice kultury (na przykład B. Nawroczyński).

Choć duchowość przybiera wiele postaci, to żadna w swoim wyrazie i rozwoju nie może „uciec” przed zależnością od kultury. W kontekście klasycznie pojmowanej kultury duchowość jawi się jako ludzka potrzeba poszukiwania sensu, stwarzania ładu i budowania różnorodnych więzi w chaosie ludzkiego istnienia, a także jako manifestacja wewnętrznego wymiaru i nadziei każdej osoby. Duchowość zakorzeniona w bogactwach przeszłości może prowadzić poszczególną osobą i całą ludzkość ponad to, co przejściowe i przypadkowe, w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne. Oczywiście sama duchowość może pozostawać w różnych relacjach względem współczesnej kultury (Marszałek, 2013, s. 50, 55), na co zwrócę uwagę omawiając postmodernistyczny sens duchowości.

¹³ To klasyczne rozumienie kultury jest charakterystyczne dla analiz Polskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, ale także dla kultury chrześcijańskiej (Krapiec, 2000). O związkach religii z kulturą bardzo rzeczowo traktują m.in. publikacje Bednarskiego (2000, s. 25–34) oraz Adamka (2001, s. 79–89). Autorzy po wnikliwej prezentacji tego zagadnienia stwierdzają, że nie wolno utożsamiać religii z kulturą. Religia nie jest wytworem kultury, choć jest nieuralgicznym składnikiem. Kultura i religia wzajemnie się kształtują i uzupełniają. Kultura dostarcza religii tworzywa i środków do jej ujawniania się społecznego. Natomiast religia, zwracając wszystko ku ostatecznemu celowi ludzkiego życia, nadaje kulturze sens i dynamizm do podejmowania wciąż na nowo trudów w zdobywaniu nowych celów i celu ostatecznego. W kontekście naszych analiz możemy dopowiedzieć, że religia i duchowość jawią się jako ogniskowa kultury, istotne czynniki kulturotwórcze, bo zawierają w sobie twórczość w wymiarze transcendencji.

Psychologiczny sens duchowości

Do czasów nowożytnych psychologia uprawiana w ramach filozofii uważała zajmowanie się duszą za nobilitację swojej aktywności i wyraz integralnego podejścia do człowieka. Dlatego też psychologia była nauką o ludzkiej duszy (gr. *psyche, thymos, pneuma*; łac. *anima, spiritus*). Jednak oświeceniowa, a potem pozytywistyczna i neopoztywistyczna tendencja do eliminowania z naukowych badań tego, co trudno mierzalne i kojarzone z religią, sprawiła, że pojęcie duszy znikło praktycznie z podręczników psychologii. Od czasów W. Wundta zaczęto mówić o psychologii bez duszy. Fascynacje odkryciami z zakresu neurofizjologii sprawiły, że dusza stała się zbędną hipotezą. Laboratoria psychologiczne pracujące w konwencji badań psychofizycznych, psychoanaliza i behawioryzm nie potrzebowały, a nawet celowały w zdecydowanej krytyce duszy i duchowości (Makselon, 2001, s. 75–77).

Reakcją na to podejście jest psychologia humanistyczna, podejmująca ważne egzystencjalnie ludzkie problemy, nawiązując do fenomenologii i egzystencjalizmu, oraz psychologia racjonalna (filozoficzna) (tamże, s. 77–78). Te nurty psychologii interesują się indywidualnością i subiektywnością „życia duchowego” człowieka w kontekście jego rozwoju. Zwolennicy ich uważają, że sfera duchowości podlega w pewnym zakresie prawom psychologii, w znaczeniu uwarunkowań i dynamiki rozwoju, różnic indywidualnych oraz roli, jaką odgrywa w procesach regulacyjnych. Często psychologia utożsamia pojęcie „dusza” z pojęciami „psychika” bądź „umysł”, kojarząc je z wyższymi władzami psychicznymi człowieka. W tym kontekście J. Trąbka pisze na przykład o „duszy mózgu”, traktując neuropychologię jako kompendium poglądów na temat duszy, a R. Emmons o duchowej inteligencji (*spiritual intelligence*), która wyraża się w zdolności:

- do transcendowania;
- wchodzenia w podwyższone stany świadomości;
- nadawania codziennym czynnościom i relacjom poczuci świętości;
- wykorzystywania duchowych źródeł do rozwiązywania problemów życiowych;
- angażowanie się w prawe, to jest cnotliwe, zachowania, takie jak pokora i przebaczenie (Makselon, 2001, s. 77–81).

Psychologowie rozważając zagadnienie rozwoju duchowości, wpisują je w szeroki nurt badań nad aspektem rozwojowym osobowości. Ujmują ten rozwój w trojaki sposób: jako cel sam w sobie; środek do innych celów; jako niezamierzony, ale konieczny efekt adaptacji zadaniowej. Duchowość w psychologii jawi się jako dyspozycja człowieka stanowiąca potencjał, który może rozwijać się w ciągu całego życia. Odpowiada ona za specyficzny sposób funkcjonowania osoby, obejmujący zarówno aktywność obserwowalną, jak i doświadczenie wewnętrzne. W duchowości jako ważnym elemencie strukturalnym osobowości wyróżnia się następujące strukturalne elementy:

- kognitywny – poszukiwanie poza materią i witalnością klucza do zrozumienia istnienia świata, własnego w nim miejsca i tożsamości, wypracowanie własnej „filozofii życia”;
- emocjonalny – uczucia i emocje odczuwane wobec pozamaterialnej rzeczywistości Stwórcy, Absolutu (*mysterium tremendum et fascinans*);

- motywacyjny – wyznaczający kierunek specyficznym formom aktywności, takim jak modlitwa, medytacja, post, asceza.

Psychologiczne więc rozumienie zjawiska duchowości, akcentuje przekraczanie uwarunkowań egzystencjalnych i poszukiwanie przez osobę sensu własnego istnienia oraz istnienia całego wszechświata¹⁴. Duchowość obejmuje uczucia, przekonania i praktyki, które odnoszą się do transcendowania przez osobę siebie i świata (Marszałek, 2013, s. 41–44)¹⁵.

Wyróżniającym się nurtem we współczesnej psychologii w kontekście analiz dotyczących duchowości i „życia duchowego” jest niewątpliwie logoterapia, której twórcą jest Victor E. Frankl. Autor w nawiązaniu do klasycznej metafizyki i antropologii podkreśla, że dopóki mówi się tylko o ciele i psychice, nie mówi się tym samym o całym człowieku. Bowiem człowiek to integralna jedność cielesno-psychiczno-duchowa, gdzie dusza „odgrywa” decydującą rolę w życiu i działaniu osobowym (Frankl, 2010, s. 30–31, 35, 41, 181–182; 2012, s. 237).

Socjologiczny sens duchowości

Duchowość jest głęboko zakorzeniona w kontekście kulturowym, ale także i społecznym. Jest ona ważną cechą społeczeństw, również współczesnych. W perspektywie socjologicznej duchowość ujmowana jest w relacji do religijności oraz przemian zachodzących w sferze religijnej. Socjologia ujmuje głównie więc zewnętrzne przejawy tego, co przeżywa człowiek religijny i grupy o charakterze religijnym. Samą religijność rozumie jako indywidualną i społeczną orientację na wartości, możliwą do uchwycenia poprzez takie wymiary, jak światopogląd, doświadczenia, poznanie intelektualne, praktyki.

Specyfiką ujęć socjologicznych jest nacisk kładziony na aksjologiczny, kulturowy oraz społeczny kontekst duchowości. Jest ona ukazywana jako zjawisko nie tylko zależne od religii i religijności, ale jako alternatywny sposób kontaktu

¹⁴ W świetle logoterapii, której twórcą jest Victor E. Frankl, urzeczywistnianie się człowieka dokonuje się nie poprzez realizację „zasady przyjemności” (Z. Freud), czy też „zasady mocy”, tj. dążenia do wyższości (A. Adler), ale poprzez wolę sensu. Człowiek w gruncie rzeczy nie dąży do przyjemności i szczęścia jako takich, ale do spełnienia osobistego sensu, zbliżenia się do drugiego człowieka, dzięki czemu może przeżywać szczęście i przyjemność. Logoterapeutyczna koncepcja człowieka opiera się na trzech filarach: wolna wola, wola sensu i sens życia. Otwarcie się człowieka na wymiar noologiczny chroni go przed egzystencjalną pustką i poczuciem bezsensu, pozwalając mu zmierzyć się z tzw. tragiczną trójką ludzkiej egzystencji: bólem, śmiercią oraz winą. Niewątpliwie człowiek poszukujący sensu życia i rozwijający w sobie wolę sensu nie zostanie ogarnięty osamotnieniem czy też samotnością moralną. Dlatego Frankl twierdzi, że podstawowym zadaniem psychiatrii naszych czasów jest wyposażenie człowieka w umiejętność odnajdywania w nim sensu życia. Z tego też powodu logoterapia jawi się jako odpowiedź na duchowe potrzeby współczesnego człowieka (Frankl, 2010, s. 9–24). Również zagadnienie poczucia sensu jawi się jako wielkie wyzwanie dla współczesnej pedagogiki, jeśli w rzeczywistości zabiega o integralne dobro rozwojowe człowieka (Michalski, 2011).

¹⁵ Psychologia zamiast terminu „transcendencja” używa pojęcie „transgresja”. Przy czym oba terminy oznaczają przekraczanie przez człowieka cielesno-psychicznych uwarunkowań i możliwości. Wydaje się jednak, że termin transcendencja jest znaczeniowo bogatszy znaczeniowo (Marszałek, 2013, s. 257–263).

z funkcjonalnie bądź substancjalnie pojętym *sacrum*. Duchowość w ujęciu socjologicznym wiąże się bardzo blisko z takimi pojęciami, jak religia, religijność, grupy religijne (Marszałek, 2013, s. 44–47; Libiszowska-Żółtkowska, 2004).

Postmodernistyczny sens duchowości

Wieloznaczność i niejasność terminu „duchowość” często prowadziła i nadal prowadzi do upraszczających uogólnień i niebezpiecznych dwuznaczności. Bardzo wyraźnie widać to w tzw. ponowoczesności¹⁶.

Janusz Mariański zauważa, że

na przełomie XX i XXI wieku globalny trend sekularyzacji uległ pewnemu zahamowaniu, a nawet mówi się o trendzie powtórnego uduchowienia, respiarytualizacji, odkrywania transcendencji, dowartościowania religii, „ponownego oczarowania” (z sekularyzacji wyrasta duchowość) (Mariański, 2009, s. 45–46)¹⁷.

Wzrost ponownego zainteresowania duchowością¹⁸, przejawia się i dokonuje w czterech kierunkach:

- rozwój nowych ruchów kościelnych i zainteresowanie pogłębianiem chrześcijaństwa (tzw. „wiosna” Kościoła);
- rozwój różnorodnych pozakościelnych form religijności (*religion unchurched*) w ramach pogłębiającej się alternatywy: wiara chrześcijańska – różne wiary, religie i światopoglądy (duchowość i jej różne formy rozumie się jako jeden z elementów światowego supermarketu i hiperkonsumpcji);
- wzrost fanatyzmu (tj. fałszywej religijności);
- „nowa duchowość” (Mariański, 2009, s. 65–67).

Tworzeniu się „nowej duchowości”, całkowicie zindywidualizowanej, poza-instytucjonalnej i bezwyznaniowej – zwanej przez Th. Luckmanna „niewidzialną religią” – sprzyjał zaistniały w latach siedemdziesiątych XX w. ruch New Age ze swoistą astralną „metafizyką” oraz ideologia postmodernizmu, która fetyszyzuje pluralizm, różnicowanie się, tymczasowość i płynność (Kowalczyk, 2004)¹⁹. Do charakterystycznych cech „nowej duchowości” zalicza się:

¹⁶ Ponowoczesność to kategoria szersza od postmodernizmu i oznacza całą formację historyczną, która zgodnie z nazwą, nadeszła po erze nowoczesnej i trwa (Kuźniarz, 2011, s. 7-30).

¹⁷ Wbrew kasandrycznym prognozom okazało się, że procesy sekularyzacji nie są jednokierunkowe i nieodwołalne oraz nie dążą do usunięcia religii z życia społecznego (religię traktowano jako przejściową fazę ludzkości), ale wyrażają się w różnicowaniu i pluralizowaniu religii oraz w jej dezinstytucjonalizacji i detradycjonalizacji (Mariański, 2009, s. 50).

¹⁸ Benedykt XVI nazywa to pragnieniem „czegoś większego”. W wywiadzie udzielonym 5 sierpnia 2006 r. w Castel Gandolfo mówił na temat odradzania się *sacrum* w społeczeństwach Europy Zachodniej: „dostrzegamy to u młodzieży, która szuka »czegoś więcej«. Mówi się, że w pewnym sensie powraca zjawisko religijności, choć często jest to poszukiwanie raczej nieokreślone. W ten sposób Kościół staje się na nowo obecny, a wiara jawi się jako odpowiedź” (cyt. za: Mariański, 2009, s. 46–47).

¹⁹ W ponowoczesności ludzie w odniesieniu do Transcendencji (o ile ma rację bytu) podobni są do „duchowych wędrowców”, którzy nie mają jak pielgrzymi jasno określonego celu, a rozwój swojej duchowości uznają za własne, indywidualne i autonomiczne zadanie (Marszałek, 2013, s. 46–47).

- rezygnację z wiary w osobowe i antropomorficzne pojmowanie transcendentnego Boga na rzecz tzw. *sacrum*²⁰;
- uchYLENIE kartezjańskiego dualizmu materii i ducha, na rzecz koncepcji panteistycznych i panteizujących;
- obecność okultyzmu, magii, spirytyzmu, teozofii, wróżbitów;
- zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości, zjawiskami okołosmiertnymi, zjawiskami typu *extra body experience* (bycie poza ciałem) tworzącymi rodzaj „prywatnych kultów”;
- negacja tradycyjnie pojmowanej idei postępu technicznego na rzecz powrotu do natury i nastawienia antycywilizacyjnego (Pawluczuk, 2004, s. 90–92);
- samorealizacja, autokreacja;
- sakralizacja praktyk psychoterapii, działań artystycznych, politycznych, a nawet ekonomicznych (Marszałek, 2013, s. 28, 30–31).

Pedagogiczny sens duchowości

Z jednej strony duchowość osoby objawia się jako najwyższa forma ludzkiej egzystencji i aktywności oraz swoisty antropologiczny potencjał. Zwraca ona uwagę na praktyczny aspekt istnienia człowieka zatroskanego o sens swojego istnienia, a także w ogóle o sens życia i świata²¹. Doświadczenie duchowości jest dostępne oglądowi i wglądowi dzięki transcendencji. Poddaje się ono analizie i interpretacji poprzez autorefleksję bądź też jako narracja udostępniona innym (Marszałek, 2013, s. 38–39).

Z drugiej zaś strony antropologiczny i religijny oraz kulturowy sens duchowości coraz częściej zostaje zastąpiony postmodernistycznym jej rozumieniem. To sprawia, że duchowość podlega zmieniającym się modom i trendom, obejmuje niekiedy zjawiska powierzchowne, wyrażane poprzez slogany, słowa kluczowe, które po latach budzą obojętność równie dużą, jak na początku entuzjazm.

Sytuacja ta jest wyzwaniem dla pedagogiki, co nie zmienia faktu, że zagadnienie relacji pomiędzy pedagogiką a duchowością ma swoją historię. Teoria i praktyka pedagogiczna zawsze były wrażliwe na duchowość człowieka (pomijając

²⁰ W świetle badań socjologicznych i fenomenologicznych świętość związana jest z *sacrum* rozumianym jako przeciwieństwo *profanum* i stanowi fundamentalną cechę każdej religii, bardziej dla niej istotną niż wyobrażenie boskości. „Święte” odnosi się do sfery tego, co absolutne i zidentyfikowane z boskością. To swoista jakość aksjologiczna wypływająca z boskości i skierowana ku człowiekowi. To także pożyteczna poznawczo kategoria, która umożliwi uniwersalne badanie fenomenu religijnego w każdej z jego treściowych postaci. Takie jednak ujęcie *sacrum* charakteryzuje się medialną otwartością i niedookreśleniem zarówno co do treści, jak i zakresu tego pojęcia. Dlatego dzisiaj postuluje się konieczność sięgania do metafizycznych podstaw w badaniu *sacrum*. W świetle interdyscyplinarnych badań i wkładu filozofii realistycznej raz teologii o orientacji katolickiej, że nie można zbyt łatwo utożsamiać *sacrum* ze świętością (Kunicki, 2006, s. 581–583; Zdybicka, 2007).

²¹ W szeroko pojmowanej pedagogice humanistycznej fenomen duchowości służy „uczłowieczaniu” jednostki ludzkiej, gdyż dzięki niej człowiek jest w stanie uwolnić się od czysto deterministycznych uwarunkowań. Ponadto duchowość „skierowuje” osobę na wartości duchowe (poznawcze, moralne, religijne i estetyczne).

ideologiczne walki z tym, co duchowe), czyli na to, co oryginalne w jego człowieczeństwie (Sztaba, 2013, s. 114–115). Obecnie wydaje się symptomatyczne dla polskiej pedagogiki XXI wieku to, że w *Encyklopedii XXI wieku* napisanej pod redakcją prof. Tadeusza Pilcha nie uwzględnia się zagadnienia „duszy”, „duchowości” czy też „życia duchowego”²². Jest jednak i optymistyczny fakt wskazujący na to, że we współczesnej pedagogice (nie tylko o orientacji chrześcijańskiej) jest jednak miejsce na zagadnienie duchowości²³.

Główne idee „życia duchowego” w myśli Bogdana Nawroczyńskiego

Bogdan Nawroczyński, pisząc o „życiu duchowym”, wiedział, kto je już badał w sposób naukowy. Dzięki posiadanej wiedzy był świadomy panującego „chaosu” w poglądach dotyczących tego zagadnienia²⁴. Sam odróżniał „życie duchowe” od życia biologicznego i psychicznego. A ponieważ „duchowy wskazuje na przynależność do ducha” (Nawroczyński, 1947, s. 17), autor wskazywał na cztery znaczenia ducha (duszę traktował jako wyraz pokrewny):

- duch jako sprawca – przyczyna życia zarówno biologicznego, jak i psychicznego;
- duch jako niematerialna substancja, której atrybutem jest życie psychiczne (według Kartezjusza „metafizyczne myślenie”, spirytyzm u H. Bergsona, czy też – „doświadczenie mistyczne” u J. W. Dawida);
- duch jako sfera życia wewnętrznego w człowieku, która jest inna od sfery zmysłów i namiętności. Może nią być sfera intelektualna (Sokrates, Platon) lub emocjonalna ożywiana przez idee (na przykład duch w estetyce Kanta); duch jako synonim kultury (tamże, s. 17–23).

Duch jako synonim żywej, zdrowej i twórczej kultury

Nawroczyński po prezentacji znaczenia wyrazu duch, wskazał na dwa ostatnie, które jego zdaniem nadają się do naukowego badania „życia duchowego”:

[...] rozróżniliśmy w ten sposób cztery znaczenia wyrazu: duch. Z nich pierwsze należy do prymitywnego myślenia, drugie ma charakter metafizyczny i dopiero dwa ostatnie dotyczą przedmiotów,

²² Natomiast np. Mirosław Szymański, analizując w najnowszej publikacji współczesne problemy edukacyjne, zagadnieniu duchowości poświęca niecałą stronę, zwraca w duchowości uwagę tylko na wartości, zaznaczając, że dziś już mało istotne są dla niej transcendencja i wiara religijna (Szymański, 2014, s. 51–52).

²³ Bogusław Śliwowski, omawiając w nowej publikacji podstawowe prawidłowości związane z wychowaniem, jeden z rozdziałów poświęcił wychowaniu jako formacji duchowej, na co szczególną uwagę zwraca pedagogika personalistyczna oraz tzw. pedagogika transcendentna (Śliwowski, 2012, s. 270–284).

²⁴ Theodor Erismann, Hans Freyer, Mikołaj Hartmann, Jan W. Dawid – po odrodzeniu duchowym, Witold Rubczyński, P. Klages; Kazimierz Moszyński i inni (Nawroczyński, 1947, s. 11–17).

kótre nauka może badać i bada. Toteż wyraz: duch tylko w trzecim i czwartym rozumieniu nadaje się na termin naukowy (tamże, s. 23).

Jednak spośród nich wybrał do swoich analiz i opisu tylko czwarte rozumienie pojęcia ducha²⁵, uważając, że trzecie ujęcie znajduje się w logicznym stosunku podrzędności do czwartego. Konkludując swoje wstępne analizy i dokonany wybór, pisał, że „[...] przez ducha będziemy w tej pracy rozumieli żywą, zdrową i twórczą kulturę, oglądaną od strony celów ludzkich. A życie duchowe jest dla nas życiem tak pojętej kultury” (tamże, s. 23).

W związku z powyższymi stwierdzeniami powstaje zasadnicze pytanie: czy pojęcie duch (dusza) różni się od pojęcia kultura, a jeśli tak, to czym? Zdaniem omawianego autora wyrażenie „duch” wskazuje, po pierwsze, na celowość ludzkiej kultury, która zależy od wysiłków człowieka, jego rozumnej woli i porywów do urzeczywistniania ideałów (duch subiektywny)²⁶; po drugie, na czynnościowy charakter kultury, a zwłaszcza odbywające się w niej procesy twórcze (duch obiektywny). Dlatego Nawroczyński napisał, że

[...] to jest w kulturze duchem, co w twórczy sposób realizuje cele ludzkie. To, co od tych celów odpadło, choć jeszcze formalnie do kultury należy, już nie jest duchem, lecz czymś odduchowionym, bezdusznym. O tę właśnie smartwiałą część zakres terminu: duch jest węższy od zakresu terminu: kultura. Poza tym zakresy te się pokrywają (tamże, s. 23).

Ponieważ kultura jest „życiem duchowym” człowieka, dlatego Nawroczyński w swoich analizach ukazywał sens tak pojętej kultury. Między innymi odróżniał „fakt kulturalny” od „faktu kulturowego”. Ten ostatni, będący zarazem faktem fizycznym, dotyczy wytworów ludzkich, które przyjęły się w grupach społecznych i stały się tradycją. Natomiast fakt kulturalny jest skierowany na cele w danej kulturze obowiązujące i odpowiada normom, które z takich celów wynikają²⁷. Fakt kulturalny musi choć w pewnym stopniu czynić zadość uznawanym wymaganiom, co różni go od faktów fizycznych, które tylko istnieją. Fakty kulturalne tworzą „życie duchowe” (tamże, s. 46).

²⁵ Nawroczyński nawiązuje bezpośrednio do rozumienia ducha w refleksji Hegla. Filozof w *Fenomenologii ducha* (1807) opisał idealistyczny system metafizyczny, który zdaniem Nawroczyńskiego „był pierwszą na tak wielką skalę przeprowadzoną próbą nakreślenia teorii, tłumaczącej całą kulturę” (s. 21). Hegel rozróżniał trzy sfery ducha: a) duch subiektywny – obejmujący życie psychiczne jednostek ludzkich; b) duch obiektywny – obejmujący czynności składające się na takie procesy historyczne, jak rozwój prawa, moralności, obyczajów i języka, c) duch absolutny – na który składa się sztuka, religia i filozofia. Jednak – jak zauważa Nawroczyński – późniejsi badacze kultury zrezygnowali z ducha absolutnego, z racji jego metafizycznych założeń, i zaczęli mówić tylko o duchu subiektywnym, rozumianym jako sfera, która pozostaje w związkach z kulturą, a nie o całym życiu wewnętrznym człowieka, oraz o duchu obiektywnym (duchu zobiektywizowanym – jak pisał N. Hartmann), obejmującym oprócz sztuki, religii i filozofii, całą ogromną dziedzinę życia społecznego (państwo, kościół, naród), wytwarzanego przez procesy historyczne (Nawroczyński, 1947, s. 20–21).

²⁶ Nawroczyński „ukuł” specjalny termin na podkreślenie celowego charakteru kultury – telehormizm (gr. *telos* – cel, *hormé* – dążenie, pęd), który tłumaczył jako „celodążność” (tamże, s. 67 i nast.).

²⁷ „Czynność kulturalna jest czynnością telehormiczną bezpośrednio lub pośrednio skierowaną na dodatnią wartość normatywną i zmierzającą do jej realizowania”. Wszystko poza nią tworzy: akulturę, czynność kulturową albo antykulturę (tamże, s.79).

Składniki „życia duchowego”

I tak „życie duchowe” tworzą: „czynność kulturalna”, która jest czynnością telehormiczną bezpośrednio lub pośrednio skierowaną na dodatnią wartość normatywną i zmierzającą do jej realizowania (tamże, s. 79) oraz „wytwór kulturalny”, który jest skutkiem czynności kulturalnej i posiada wartość normatywną (tamże, s. 105)²⁸.

To rozróżnienie pozwala widzieć istotną różnicę pomiędzy wytworami kulturalnymi a wytworami kulturowymi²⁹.

Czynności kulturalne związane są z:

- sumieniem;
- wartościami absolutnymi;
- transcendencją.

Sumienie rozumiane jest w szerokim znaczeniu (nie tylko moralnym) jako „organ”, „dyspozycja” do trafnego wartościowania. Dzięki niemu człowiek ma możliwość odkrywania i kierowania się w swojej działalności wartościami normatywnymi, które obowiązują zawsze, niezależnie od niedojrzałych i nietrafnych wartościowań. Sumienie pozwala odkryć walor (*Geltung*) tych wartości, co oznacza ich obowiązywanie niezależnie od wartościowań³⁰.

Tak przeżywamy piękno i głębię symfonii Beethovena. I nie zbije nas z tropu, gdy ktoś powie, że nic z nich nie rozumie. Będziemy w tym wiedzieli objaw ślepoty na niewątpliwą wartość. Gdyby człowiek, co tak mówi, znał się na muzyce – powiemy sobie – to i dla niego otworzyłyby się świat piękna, zawarty w tych symfoniach (tamże, s. 86).

Wartości absolutne są przykładem waloru. Zalicza się do nich prawdę, dobro, piękno i świętość. Dzięki nim możliwe staje się dążenie w „życiu duchowym” do doskonałości. Wartości absolutne obowiązują powszechnie, ale odsłaniają się dopiero przed ludźmi o „wytrobnym sumieniu”, na co zwracał już uwagę Platon w *Uczcie*. Chociaż wartości absolutne nie wypełniają czasu ani przestrzeni, będąc przedmiotami irrealnymi, to nie są jednak „nicościami”, bowiem pociągają ku sobie i zobowiązują. Co więcej, mogą być swoistymi „pojęciami heurystycznymi”, które umożliwiają wniknięcie w kulturę (tamże, s. 90–91)³¹.

²⁸ Wytwory kulturalne dzielą się na fizyczne, psychofizyczne i psychiczne. A ponieważ wartość normatywna stanowi ich konstytutywną cechę, dlatego można nazywać je dobrami kulturalnymi. Mają one swój sens i znaczenie oraz plany i warstwy. Dobra kulturalne charakteryzują się spójnością. W. Rubczyński mówił w tym kontekście o ładzie (tamże, s. 99–129, 199–).

²⁹ Dziś chociażby na terenie sztuki nie rozróżnia się pomiędzy wytworem kulturalnym (np. piękny obraz) a prowokacyjnymi i bluźnierczymi wytworami kulturowymi (np. genitalia zawieszona na krzyżu). Podmiotem tych wytworów jest człowiek, ale tylko wytwory kulturalne dzięki swojej wewnętrznej „celodążności” skierowanej bezpośrednio lub pośrednio na dodatnią wartość normatywną i zmierzającą do jej realizowania zasługują na miano życia duchowego.

³⁰ Wartości nienormatywne nie posiadając waloru i podlegają subiektywnemu wartościowaniu.

³¹ B. Nawroczyński nazywa prawdę, dobro i piękno oraz świętość (przywołaną za Rudolfem Otto) wartościami absolutnymi, wskazując zarazem na to, że są irrealne, bo nie mają bytu realnego, ale są najwyższym walorem. Przeciwnie stanowisko zajmuje metafizyka, która wspomniane wartości nazywa transcendentnymi właściwościami bytu i wskazuje na ich realny charakter (Kowalczyk, 1998, s. 111–138; Maryniarczyk i in., 2011, 2012, 2013).

W „życiu duchowym” omawiane wartości występują najczęściej w charakterze najdalszych celów dążeń i ludzkich usiłowań. W hierarchii celów zajmują najwyższe miejsce, wyznaczając innym, podrzędnym celom kierunek i stanowiąc dla nich niejako normę. Dążenie do ich realizacji zbliża do siebie ludzi, a „całe życie duchowe doznaje głębokiego przeobrażenia” (tamże, s. 98, 254).

Trzecim ważnym elementem czynności kulturalnych jest transcendencja, która „cechuje czynności telehormiczne człowieka, objawia się w wybieganiu ku coraz dalszym celom” (tamże, s. 91). Zdaniem Nawroczyńskiego kresem transcendencji są wartości absolutne, które jawią się jako najwyższy i ostateczny cel w swojej dziedzinie, choć nie dający się nigdy wyczerpać, z racji nieskończonościowego charakteru ich waloru (tamże, s. 91)³². Bowiem

[...] one są zawsze w stopniu najwyższym. Świętość jest najwyższą świętością; dobro jest najwyższym dobrem; piękno najwyższym pięknem, prawda – najwyższą prawdą. Istotnie też żadne miejsce kultu religijnego nie jest tak święte, jak sama świętość; żaden postępek nie jest tak dobry, jak samo dobro; żadne dzieło sztuki nie jest tak piękne, jak samo piękno; żadna teoria naukowa tak prawdziwa, jak sama prawda. [...]. Dzieła ludzkie są tylko niedoskonałymi realizacjami tych wartości. Jak niebo gwiazdne nad ziemią – tak świat wartości absolutnych unosi się nad światem wartości związanych (tamże, s. 92).

Wartości absolutne będąc najwyższymi normami „życia duchowego”, krystalizują wokół siebie struktury zarówno kultury duchowej, społecznej, jak i materialnej (tamże, s. 252–256, 176).

Podział kultury

B. Nawroczyński widząc pewne niedoskonałości klasycznego podziału kultury na trzy „jądra” w kulturze: kulturę materialną, społeczną i duchową (tamże, s. 229–237), proponuje podział na „ja – my – to”, powołując się na myśl G. Hegla i N. Hartmana. „Ja” określające subiektywną kulturę jednostki wskazuje na ducha subiektywnego; „my” – odwołuje do zbiorowych procesów historycznych, wskazując na ducha obiektywnego; natomiast „to” – określając oddzielone od swego twórcy materialne dzieła kultury – wskazuje na ducha zobiektywizowanego. Podział ten zdaniem autora wyczerpuje cały zakres kultury (tamże, s. 237–240)³³.

W gruncie rzeczy Nawroczyński połączył oba te podziały, wskazując na poszczególne piętra (kultura materialna, cywilizacja³⁴, kultura duchowa) (tamże,

³² Nawroczyński pisze o wartościach absolutnych, że „tylko myśl filozoficzna usiłuje je badać – i to nie zawsze; tylko mistycy religijni spalają się w ich żarze w chwilach ekstaz najwyższych” (s. 54).

³³ O obiektywizacjach w życiu duchowym pisze Nawroczyński w rozdziale X (tamże, s. 159–176).

³⁴ Dzisiaj w dobie tzw. islamizacji istotne i zarazem ciekawe są uwagi autora na temat związków pomiędzy kulturą i cywilizacją, rozumianą jako kultura społeczna, „jądro społeczno-obywatelskie”. Wydaje się jednak, że Nawroczyński, przywołując wielkiego znawcę zagadnienia cywilizacji Feliksa Konecznego i nie kryjąc względem jego pracy *O wielości cywilizacji* wątpliwości i krytyki (s. 205), nie do końca trafnie odczytał myśl Konecznego, przez co cywilizację uczynił jednym z pięter kultury, mówiąc za O. Splenlerem o ośmiu światach kultury i problemach między nimi (s. 199–208). Dlatego aby

s. 257–270) i dziedziny kultury (na przykład w kulturze duchowej: religia, moralność, nauka i sztuka). Hierarchiczne zależności zachodzące pomiędzy piętrami kultury i wypracowany historycznie sens kultury decydują o jedności „życia duchowego” (tamże, s. 231–253).

Spoistość nie tylko poszczególnego dobra kulturalnego, ale i wielkich światów kultury zależy, jak się okazuje, od ich nastawienia na wartość. [...] Odrywając się od wyższych wartości, poszczególne pietra wyłamują się z systemu kultury, trąca spoistość wewnętrzną, rozkładają się i marwią. Wszystko to prowadzi do rozprzęgania się hierarchicznej budowy kultury (tamże, s. 270).

Procesy duchowe

„Życie duchowe” to żywa kultura z jej imponderabiliami splecionymi w jedną całość z ponderabiliami. „Życie duchowe” to ciągłe i nieustanne współdziałanie czynności kulturalnych z wytworami kulturalnymi (tamże, s. 133–137). Jest więc ono procesem, na który składają się:

- proces wnikającego używania;
- proces kształtowania się;
- proces tworzenia.

W procesie wnikającego używania autor zwraca uwagę na fakt, że do życia kultury niezbędne jest to, aby dobra kulturalne były rozumiane i używane zgodnie z ich przeznaczeniem. Proces ten nie jest tylko czynnością intelektualną, ale i intuicyjną³⁵. Chodzi bowiem o „rozumiejące wnikanie” i „wnikające używanie” dóbr kultury (tamże, s. 138–142).

Drugim składowym procesem „życia duchowego” jest kształtowanie wewnętrzne człowieka, dzięki wnikaniu przez niego w dobra kultury. Obcowanie rozumiejące z dobrami kulturalnymi sprawia, że człowiek „rozrasta się wewnątrz” poprzez narastanie w nim struktury wewnętrznej. Jest to proces, który W. Stern nazwał introcepcją (przejście od heterotelii do autotelii), a G. Kerschensteiner – dopracowywaniem się struktury własnej na strukturze dóbr kulturalnych, co jest zarazem najgłębszym z pedagogicznych procesów (tamże, s. 144–145)³⁶. Kształ-

zrozumieć problem cywilizacji w badaniach Konecznego, należy przeczytać wszystkie jego prace na ten temat. W dobie współczesnej jest to bardzo ważne dla wszystkich, którzy zajmują się tzw. edukacją wielokulturową i międzykulturową oraz dla tych, którzy czują się (powinni czuć się) odpowiedzialni za to, co dzieje się w świecie współczesnym w przestrzeni życia społecznego (Koneczny, 2002).

³⁵ Św. Ignacy Loyola pisał, że „nie obfitość wiedzy zadawała i nasycza duszę, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie” (1968, t. 2, nr 2, 47, 121).

³⁶ Dzisiaj w procesie wychowania wyraźnie podkreśla się ten proces kształtowania wewnętrznego człowieka, wskazując na to, że wspólnym zadaniem wychowawcy i wychowanka jest proces przyjęcia pewnych obiektywnych wartości, który decyduje o rozwoju. Proces ten S. Kunowski nazywa „introcepcją wartości” i czyni go najistotniejszym czynnikiem wychowania. Introcepcja wartości to całokształt „stosunku, czynności, przyczyn i skutków, łączący wartości z postępowaniem człowieka”. Fenomen ten jest podstawowym zjawiskiem każdego okresu rozwojowego w procesie wychowania i samowychowania. Jest podstawowym „objawem życia osobowości i rozwija się wraz z jej dojrzewaniem” (Kunowski, 2003, s. 47–53; Sztaba, 2010, s. 3–9).

towanie się prowadzi w prostej konsekwencji do kształcenia innych i do pozostałych czynności pedagogicznych (tamże, s. 156)³⁷.

Zdaniem Nawroczyńskiego w tym procesie należy szukać różnych nawróceń i duchowych odrodzeń, bowiem

[...] proces kształtowania się pozwala prądom życia duchowego stopniowo przenikać nawet i do struktur początkowo opornych. Brak aktualnego pokrewieństwa duchowego nie zawsze zamyka im drogi. Natrafiwszy na przeszkodę, potrafią one stopniowo ją przezwyciężyć, urabiając odpowiednio dusze. *Spiritus flat, ubi vult...* (tamże, 146, 153–155)³⁸.

Trzecim elementem procesu „życia duchowego” jest telehormiczna twórczość, która jest indywidualna, ale i zbiorowa (język, obyczaj i mit). Przygotowaniem do niej są wcześniej opisane procesy. Ona sama nosi w sobie „zarodki przyszłość” (tamże, s. 189–190). Twórczość to nie tylko wytwarzanie nowych dóbr zewnętrznych, jak uważają ci, którzy są niezdolni do ujmowania właściwości kultury. Prawdziwa twórczość jako przejaw „życia duchowego”

[...] zawarta we wnikanii, kształtowaniu się i kształceniu innych jest nieuchwytna dla tych, którzy nie umieją wybiegać myślą poza rzeczy podpadające pod zmysły. [...] Jest to zwyrodnienie życia duchowego, polegające na przeroście procesów twórczych, produkujących dobra zewnętrzne, zwłaszcza ekonomiczne, przy jednoczesnym zaniedbaniu procesów kształtujących i pielęgnujących dobra wewnętrzne (tamże, s. 157)³⁹.

Zaprezentowane powyżej procesy „życia duchowego”, gdy należycie spełniają swoją rolę i znajdują się we właściwym do siebie stosunku, tworzą „warkocz życia duchowego” i są w stanie przeciwdziałać różnym chorobom życia kulturalnego (tamże, s. 157–158). Procesy „życia duchowego” podlegają „obiektywacji”, tzn. świat wewnętrzny jednostki obiektywizuje się, wyrażając się na zewnątrz. Ważne w tym procesie są:

- samowiedza, która jest warunkiem doskonalenia się i dzięki której „życie duchowe” objawiające się w procesach historycznych nie jest ślepym pędem (jak uważał Schopenhauer);
- tradycja, rozumiana jako świadome i nieświadome przekazywanie „życia duchowego”, poprzez przekazywanie sensu wewnętrznego dóbr

³⁷ Dziś powiedzielibyśmy, że proces wychowania prowadzi do samowychowania, które jest dojrzałym owocem tego pierwszego procesu.

³⁸ Jest to trafne spostrzeżenie, ale nieco uproszczone. Historia wielkich nawróceń, to także (a raczej nade wszystko) spotkanie z Bogiem (Absolutem) i doświadczenie Jego łaski. To trud współpracy człowieka z Bogiem, droga mająca trzy etapy: droga oczyszczenia, droga oświecenia i droga zjednoczenia (Urbański, Zawadzki, 2002, s. 567-569; Moskal, 2014, s. 221–223)

³⁹ Tę intuicję po latach potwierdził Jan Paweł II w ważnym wystąpieniu na forum UNESCO w Paryżu, wskazując, że kultura „pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek »jest«, natomiast związek jej z tym, co człowiek »ma« (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek »ma« (posiada) o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej, »być« jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania” (Jan Paweł II, 1988, s. 54–55; Sztaba, 2001, s. 143–164).

- kulturalnych i „podsycanie” dążenia do wartości absolutnych (tamże, s. 159–176);
- historia, która tłumaczy życie minione, ale i poddaje je krytyce (tamże, s. 193–194).

Dramat i tajemnica „życia duchowego”

„Życie duchowe” – podkreśla B. Nawroczyński – nie jest sielanką, lecz dramatem, wymagającym od jego aktorów nieustannego napięcia. Źródłem permanentnych napięć w kulturze są:

- transcendencia celów;
- oporność bytu względem świata wartości;
- procesy obiektywizacji ducha subiektywnego.

Poza tym utrzymanie „życia duchowego na osiągniętym już poziomie domaga się nieustannych twórczych wysiłków, bowiem od procesów twórczych zależy rozwój różnych dziedzin kultury. Rozkład moralny (dbałość o zachowanie pozorów rozleniwienie, podwójna moralność, zakłamanie) także są zagrożeniem i wyzwaniem dla „życia duchowego” (tamże, s. 184–189)⁴⁰.

Każdy normalny człowiek jest uczestnikiem „życia duchowego”, gdyż posiada „pęd” do działania skierowanego na cele (tamże, s. 223). Samo zaś „życie duchowe” jest „wiecznym bojowaniem” (tamże, s. 284–285).

W „życiu duchowym” ważna jest umiejętność łączenia przeszłości i przyszłości z teraźniejszością, co rodzi między innymi odpowiedzialność za siebie i innych oraz wobec przodków, potomków i współczesnych (tamże, s. 189–195). A. Mickiewicz w jednej z ostatnich prelekcji paryskich, 31 kwietnia 1844 r., zaprezentował koncepcję „człowieka wiecznego”, zwracając uwagę na to, że chcąc stawać się nim, trzeba

uczuć się członkiem swego Kościoła, synem swego narodu, potomkiem odpowiedzialnym za wszystkich swoich przodków w rodzinie duchowej i doczesnej – trzeba być dziedzicem wszystkich przymiotów, wszystkich cnót, jakie naddziadowie nasi nabyli w pocie czoła i w ofiarach krwawych – trzeba całą przeszłość religijną i polityczną ścisnąć w jedno ognisko, zamienić w jedną płonąca gwiazdę i ogień ten utrzymać na ołtarzy swego ducha, aby cokolwiek było w historii świętego, prawdziwego i wielkiego, znalazło się w nas, jako ziarno usiewne, jako żywność, jako siła (tamże, s. 195).

Wątpliwości i uwagi dotyczące zagadnienia „życia duchowego” w ujęciu Bogdana Nawroczyńskiego

Zaprezentowane powyżej główne idee „życia duchowego” w myśli B. Nawroczyńskiego zdumiewają swoją głębią i oczywistością. Sama książka *Życie duchowe* powinna być podstawową lekturą dla tych, którzy chcą zrozumieć sens kultury

⁴⁰ Jan Paweł II podkreślał, że „pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna” (1988, s. 59).

oraz umieć odróżniać czynności i wytwory kulturalne od czynności i wytworów kulturowych. Bowiem wspomniana pozycja jest swoistym traktatem o kulturze w ogóle, i o kulturze jako ważnym przejawie „życia duchowego” człowieka. Ale czy analizowane dzieło Nawroczyńskiego jest traktatem o „życiu duchowym” w całej jego rozciągłości? Co do tego stwierdzenia mam wątpliwość i kilka uwag.

To prawda, że w zakończeniu *Życia duchowego* autor przyznaje, że są i tacy badacze „życia duchowego”, którzy „w kulturze widzą tylko dopiero pierwszy szczebel życia duchowego”, wskazują na doświadczenie metafizyczne i wiarę religijną odsłaniające nowe poziomy „życia duchowego” (tamże, s. 12, 286–287). Nawroczyński uważa jednak, że kultura jest jedyną sferą „życia duchowego”, którą można badać w sposób naukowy. Wszystkie inne znajdują się poza granicami poznania, i pisanie o nich może mieć najwyżej charakter mitów lub metafizycznych hipotez. Dlatego wierny zawołaniu Newtona *hypotheses non fingo*⁴¹, „życie duchowe” utożsamiał z żywą i twórczą kulturą.

W czym jednak tkwi problem Nawroczyńskiego, który zredukował „życie duchowe” do życia kulturalnego?

Po pierwsze, zdecydowała o tym jego wyraźna antymetafizyczna postawa⁴². Nawroczyński był uczniem Kazimierza Twardowskiego – twórcy szkoły lwowsko-warszawskiej, będącej pod wpływem idei stworzonych przez Koło Wiedeńskie⁴³ i neokantyzm⁴⁴. Niewątpliwie duch czasów w których żył i pracował naukowo Nawroczyński był pod przemożnym, niejako monopolizującym, wpływem pozytywistycznego paradygmatu uprawiania zunifikowanej nauki (Życiński, 2013, s. 5–24).

Po drugie, w dobie pozytywizmu logicznego nie było miejsca dla teologii także w świecie nauki, a problem Boga i religii był zbyteczną hipotezą.

Po trzecie, B. Nawroczyński nie był konsekwentny w swoich założeniach. Z jednej strony żywił nieufność do metafizycznych rozstrzygnięć, z drugiej zaś strony w swoich analizach „życia duchowego” powoływał się na Georga Wilhelma Friedricha Hegla i jego *Fenomenologię ducha*. A przecież system filozoficzny Hegla (idealizm obiektywny) to „imponująca koncepcja metafizyczna, która podejmując najistotniejsze kwestie »filozofii pierwszej«, próbuje wyrazić w oryginalnej syntezie jej dotychczasowe osiągnięcia” (Stawrowski, 2012, s. XI).

⁴¹ Stwierdzenie Newtona „hipotez nie wymyślam” stało się dla wielu pokoleń fizyków, ale i przedstawicieli innych dziedzin nauki, podstawową zasadą metodologii naukowej oraz symbolem doskonałości wiedzy naukowej. Znawcy historii nauki zauważają, że w rzeczywistości adekwatna deklaracja Newtona powinna brzmieć: „wprowadziłem wiele hipotez” (Życiński, 2013, s. 65–70).

⁴² Nawroczyński pisał w *Życiu duchowym*, że pojęcie „duch” należy oczyścić z „wszelkich prymitywnych, metafizycznych i mistycznych znaczeń” (s. 22); „metafizyki należy możliwie unikać na początku badania kultury i w jego toku” (s. 37); „próba wyjaśniania, polegająca na podciąganiu kultury pod szersze pojęcie metafizycznego ducha, również zawodzi” (s. 286).

⁴³ Koło Wiedeńskie zainicjowało tzw. trzeci pozytywizm logiczny (neopoztywizm). Charakterystyczne dla niego były: logiczne analizy języka naukowego, walka z metafizyką (wspólna dla wszystkich trzech etapów pozytywizmu, począwszy od A. Comte’a) i poznanie typu fizykalnego, jako jedynie naukowe (Życiński, 2013, s. 88–95, 116–117). Sam Twardowski uważał, że metafizyka to przedmiot wiary, a nie filozofii, a poza tym wyklucza możliwość uzasadniania twierdzeń, przez co filozof unikał rozstrzygnięć metafizycznych (Woleński, 2011, s. 750–753).

⁴⁴ Kant jako pierwszy sformułował w XVII w. krytykę metafizyki (Życiński, 2013, s. 325). Później czynił to pozytywizm i neokantyzm.

Po czwarte, antymetafizyczna deklaracja Nawroczyńskiego i niepełne, a nawet redukcyjne odczytanie Hegla⁴⁵ sprawiły, że choć autor był świadomy tego, że „życie duchowe” to coś więcej niż kultura, nie poszedł jednak dalej w swoich analizach. Dlatego za współczesnymi sobie badaczami kultury zrezygnował z heglowskiego terminu „duch absolutny” i pozostał tylko przy duchu subiektywnym i duchu obiektywnym (Nawroczyński, 1947, s. 20–21). W ten sposób nie przeszedł całej drogi filozofii ducha opisującej rozwój ducha, a zarazem rozwój i koniec dziejów, których wypełnieniem jest „absolutne pogodzenie wolności z prawdą w intelekcie” (Chudy, 2012, 40–41).

W. Chudy zauważa, że cały system Hegla można zinterpretować epistemologicznie i kulturowo, a nie tylko ontologicznie, dzięki czemu

[...] jego filozofia jawi się jako wizja dochodzenia ludzkości przez kulturę, czyli przez rozwój ducha – do Boga. [...] kres dziejów może być wtedy rozumiany jako era ludzi, którzy będą w pełni oddani Bogu. [...] Taka wizja filozofii Hegla wydaje się dziś szczególnie cenna jako filozofia rozwoju kultury, mającej swoje aksjologiczne ośrodki sterujące rozwojem ze względu na wartości absolutne. Kryzys kultury, który się rozpoczął u schyłku XIX stulecia, pokazuje wagę czynnika absolutnego oraz czynnika religijnego w dziejach – wagę i potrzebę. [...] Przy wnikliwej analizie okazuje się, że ostateczne źródła filozofii Hegla tkwią w religii (tamże, s. 43–44).

Po piąte, powyżej zaprezentowane racje sprawiły i to, że choć Nawroczyński wskazywał na konieczność wartości absolutnych dla „życia duchowego” (świętość, dobro, prawda, piękno), nie odnosił ich do Boga jako ich praźródła. Również z tego samego powodu nie rozwijał zagadnienia „życia duchowego” w religii (duchowości religijnej), chociaż wskazywał na nią jako dziedzinę kultury duchowej (Nawroczyński, 1947, s. 250).

Zasygnalizowana naukowa atmosfera, w której Nawroczyński pisał *Życie duchowe*, sprawiła, że na koniec swoich analiz autor stwierdził:

W rozważaniach naszych dotarliśmy do granic poznania. Każde badanie poprowadzone dość daleko, dociera do tych granic. Zatrzymując się w tym punkcie, możemy już tylko powtórzyć za wieszczem: „mrok tajemnic nas otacza” (tamże, s. 286).

Wydaje się, że gdyby B. Nawroczyński żył w naszych czasach i lepiej znał system filozoficzny Hegla oraz status nauki dziś – a w jej ramach metafizyki i teologii – nie ograniczyłby „życia duchowego” tylko do kultury. Współczesna nauka jest otwarta dzięki porzuceniu wąskich ram epistemologiczno-metodologicznych. Bowiern złożona struktura nauki nie może być podporządkowywana albo dedukcjonistycznej, albo indukcyjnej filozofii nauki. Wewnętrzna struktura badanej rzeczywistości (między innymi duchowości) jest bardzo wyrafinowana i złożona, przez co domaga się interdyscyplinarnego namysłu (Życiński, 2013, s. 333–354). W tym kontekście K. Popper zwracał uwagę na heurystyczną rolę metafizycznych założeń w nauce. Dzisiaj w postpozytywistycznej metodologii jest

⁴⁵ Wielu znawców Hegla zajmowało się jego myślą „z perspektywy ukształtowanej przez jego marksyzującą recepcję, co zamykało ich na pewien typ fundamentalnych problemów oczywistych dla filozofii klasycznej” (Stawrowski, 2012, s. XIII).

jasne, że aby rozwijać postępowe naukowe programy, należy zachować zarówno dane empiryczne, jak i metafizyczne przedzałożenia (tamże, s. 37–45, 140–154).

Współczesna nauka nie boi się tajemnic. Kosmologia wskazuje, że wszechświat sam jest „wielkim pytaniem” i „tajemnicą”, które przekraczają horyzont badań empirycznych. Są zresztą trzy obszary poznawcze, które wymykają się matematyczno-empirycznej metodzie: problematyka istnienia, ostateczne podstawy racjonalności oraz zagadnienie sensu i wartości. Nauka badając świat, doświadcza bezpośrednio tajemnicy w znaczeniu względnym (bo to co dziś wykracza poza granice nauki, jutro może stać się dobrze zbadaną prawdą) oraz pośrednio Tajemnicy i Transcendencji, które wykraczają poza wszelkie możliwości naukowej metody. I chociaż prawdą jest, że Tajemnica nie znajduje się w twierdzeniach nauki, lecz w jej horyzoncie, to jednak ten horyzonty przenika wszystko, a

[...] dobry naukowiec wie, że balansuje na granicy pomiędzy tym, co już zbadane, a tym, co zaledwie przeczute pojawiającym się właśnie pytaniem. I wie on także, że pytania otwierają nas na światy, które wykraczają poza możliwości naszej wyobraźni, ćwiczonej na okrucinach, jakie zdołaliśmy wyrwać tajemnicom świata (Heller, 2009, s. 317)⁴⁶.

Rozumienie „życia duchowego” w refleksji Polskiej Szkoły Filozofii Klasycznej

Polska Szkoła Filozofii Klasycznej⁴⁷ poprzez swoje analizy wydaje się odpowiadać wymogom współczesnej nauki, która nie boi się tajemnic i nie unika refleksji nad nimi. Dlatego w prawdzie i w miarę swoich możliwości szuka ich rozwiązania, pamiętając o tym, że ludzkie poznanie jest fragmentaryczne, aspektowe i ograniczone (Rożdżeński, 2003). Ta naukowa postawa wyrażająca się poprzez realistyczną interpretację rzeczywistości, przy równoczesnym otwarciu na tajemnice, pozwala na to, aby „życie duchowe” ujmować w całości.

Integralne doświadczenie osoby a problem duchowości

K. Wojtyła w swojej personalistycznej teorii osoby podkreśla, że „to, co nieredukowalne w człowieku” można rozpoznać poprzez obiektywizację problemu podmiotowości osoby, szczególnie na terenie filozoficznej antropologii i etyki (Wojtyła, 2000b, s. 436). Obiektywizacja zaś powinna dokonywać się na gruncie

⁴⁶ Ks. M. Heller snuje swoje refleksje wokół pytania E. Schrödingera: co dzisiejsza nauka daje religii dopełniając je innym pytaniem: co religia i teologia dają dzisiejszej nauce? (Heller, 2009, s. 309–318; Brotti, 2013).

⁴⁷ W rozważaniach skupię się na dwóch jej reprezentantach, którzy w swojej refleksji wzajemnie się uzupełniają: o. M. A. Krąpca i K. Wojtyła. Bardzo ciekawe studium porównawcze dotyczące analiz obydwóch filozofów na temat ludzkiej transcendencji przedstawił Ignacy Dec. Ta praca jest niezwykle pomocna dla naszej refleksji (Dec, 1994).

integralnego doświadczenia człowieka, które „wyzwala nas siłą faktu od czystej świadomości jako podmiotu pomyślanego i założonego *a priori*, a wprowadza nas w cały konkretny istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego” (tamże, s. 436). Bowiem, jak pisze K. Wojtyła,

[...] bogactwo i różnorodność doświadczenia stanowią jak gdyby prowokację dla umysłu, aby rzeczywistość osoby i czynu raz pojęta, starał się jak najwszechstronniej ująć i jak najpełniej wytłumaczyć. To jednakże może się dokonać tylko na drodze coraz głębszego wchodzenia w doświadczenie, w jego zawartość. Dzięki temu osoba i czyn zostają niejako wydobyte z mroku. Coraz pełniej i coraz wszechstronniej się wyłaniają, stając przed poznającym je umysłem (Wojtyła, 2000a, s. 64).

Przedstawiciele Szkoły stoją na stanowisku empiryzmu genetycznego, w świetle którego twierdzą, że całe ludzkie poznanie rodzi się z doświadczenia, które jawi się jako naczelne źródło poznania, ponieważ jest bezpośrednim stykiem poznawczym z bytem. Wskazują na dwa główne typy doświadczenia: zewnętrzne i wewnętrzne, przy czym szczególną rolę w poznaniu człowieka *in se* przypisują doświadczeniu wewnętrznemu. Pierwszorzędnym przedmiotem poznania ludzkiego jest byt zewnętrzny w stosunku do podmiotu poznającego. Poznanie siebie samego przez podmiot poznający jest czymś wtórnym do tego pierwszego poznania. Każde doświadczenie wiąże się ściśle z funkcjonowaniem świadomości i jest w związku z tym faktem jakimś zrozumieniem (Dec, 1994, s. 26–95).

K. Wojtyła, zwracając uwagę na potrzebę doboru prawidłowej metody przyczyniającej się do „wzbogacenia i pogłębienia całego realizmu koncepcji człowieka” poprzez uchwycenie integralnego doświadczenia, wskazuje na dwie komplementarne metody: metafizyczną i fenomenologiczną (Wojtyła, 2000b, s. 443).

Metafizyczna metoda polega na systemowym wyjaśnianiu bytu ludzkiego w kontekście ogólnej metafizyki i ewentualnie filozofii przyrody⁴⁸. Pozwala ona poznać „do końca” i zrozumieć złożoność człowieka, wskazując na niego jako byt złożony z duszy i ciała, podkreślając istotową niesprowadzalność ducha do materii. Metafizyczna metoda wyjaśnia rzeczywistość człowieka w sposób racjonalno-niesprzeczny, tj. w świetle pierwszych zasad bytu i myśli (zasady niesprzeczności, racji dostatecznej, tożsamości i wyłączonego środka) (Kowalczyk, 1998, s. 85–109). Mówi się wówczas o tzw. redukcji metafizycznej, która w myśl klasycznego adagium *agere sequitur esse* (byt mówi, wskazuje na działanie) interpretuje specyfikę somatycznych i psychiczno-umysłowych działań człowieka jako uzewnętrznienie oraz potwierdzenie istnienia wewnątrzosobowego „ja”, jego psychofizycznej struktury, atrybutów oraz możliwości autoteleologii (Wojtyła, 2000a, s. 227–228; Kowalczyk, 2010, s. 25–26).

Metafizyczna metoda, chociaż służy odkrywaniu całościowej i racjonalno-niesprzecznej wizji człowieka zsynchronizowanej z ogólnym poglądem na świat, jest niewystarczająca, aby uchwycić cały fenomen osoby ludzkiej. Jest zbyt schematycznym i „odgórnym” spojrzeniem na osobę ludzką. Koncentruje się na ważnym,

⁴⁸ Metoda metafizyczna jest charakterystyczna dla tradycyjnej antropologii filozoficznej (zwanej filozofią przedmiotu) koncentrującej się na gatunkowym określeniu człowieka poprzez redukcję typu kosmologicznego – *homo to animal rationale* (Wojtyła, 2000b, s. 442).

aczkolwiek przedmiotowym ujęciu osoby, opisując językiem ontologicznym kategorie: bytu, substancji, aktu i możliwości, materii i formy, istnienia i istoty, duszy i materii. Dlatego Wojtyła dostrzegając te braki, podkreślał potrzebę zastosowania w filozofii człowieka języka personalistycznego i aksjologicznego, który występuje w opisie świata ludzkiego i którym posługuje się metoda fenomenologiczna (Kowalczyk, 2010, s. 25).

Zdaniem Filozofa metafizyczna analiza bytu ludzkiego *suppositum humanum* potrzebuje oglądu fenomenologicznego, który pozwoli w pełni zrozumieć „*compositum humanum* jako jedną i bytowo niepowtarzalną osobę” (Wojtyła, 2000a, s. 228). Jeżeli owocem analizy metafizycznej jest poznanie duszy ludzkiej jako zasady jedności bytu i życia konkretnej osoby, gdzie o istnieniu duszy oraz o jej duchowej naturze wnioskujemy ze skutków, to dzięki metodzie fenomenologicznej⁴⁹ możemy zapoznać się z „treścią przeżycia duszy” (o czym będzie w dalszej części artykułu) (Wojtyła, 2000a, s. 228)⁵⁰. Zdaniem Wojtyły zatrzymać się poznawczo przy przeżyciu osoby ludzkiej, to odkryć zarazem to, „co nieredukowalne” w niej.

Analiza fenomenologiczna służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawnieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu w całej złożoności *compositum humanum* (Wojtyła, 2000b, s. 442).

Transcendencja znakiem duchowości człowieka

Integralne doświadczenie człowieka jawi się jako poznawcze źródło transcendencji⁵¹. Analizując to doświadczenie, badacz napotyka na dynamizmy somatyczno-wegetatywne, psychoemotywne oraz osobowe (duchowe), które są: a) realnie istniejącymi faktami niesprowadzalnymi do siebie; b) mają własną treściową zawartość; c) są bezpośrednio poznawane (Dec, 1994, s. 50–62). Dynamizmy osobowe związane z podmiotowością, świadomością, sprawczością i samostanowieniem (wolnością) naprowadzają na fenomen transcendencji (Dec, 1994, s. 62–92).

Dla K. Wojtyły „transcendencja to drugie imię osoby” bowiem ukazuje ona najpełniej najgłębsze warstwy struktury osoby (Wojtyła, 2000b, s. 388), stając się tym samym znakiem duchowości człowieka (Wojtyła, 2000a, s. 221–228). Przywoływany filozof wyróżnia dwa podstawowe znaczenia terminu „transcendencja” związane z metafizyką i teorią poznania: transcendencję poziomą i transcendencję pionową.

⁴⁹ Metoda fenomenologiczna służy pogłębieniu poznania i rozumienia człowieka. Związana jest z filozofią podmiotu. Napisze K. Wojtyła, że „[...] metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje nas bynajmniej na powierzchni tej rzeczywistości [chodzi o osobę w jej złożoności i dynamizmie – uwaga M.Sz.], ale pozwala sięgnąć do jej głębi. Daje nie tylko ogląd, ale i wgląd” (Wojtyła, 2000a, s. 222).

⁵⁰ Zob. tamże, s. 228.

⁵¹ Termin „transcendencja” należy rozumieć jako „przekraczanie”, „wyższość” bytową osoby wobec natury przy metafizycznym rozumieniu tych dwóch pojęć: osoba i natura (Dec, 1994, s. 99–100, 54–56). W dobie postmodernizmu neguje się naturę, co powoduje wiele trudności i niebezpiecznych konsekwencji dla poszczególnego człowieka i całych społeczeństw (Maryniarczyk i in., 2014).

Transcendencja pozioma to przekraczanie własnej podmiotowości w kierunku przedmiotu. Dokonuje się ona zarówno w aktach poznawczych, jak i w aktach woli (chcienia). Akty te odznaczają się intencjonalnością, ponieważ są skierowane ku przedmiotom. Autor określa je pojęciami: transcendencja poznawcza i transcendencja woliwytwna.

Fundamentalnym elementem transcendencji poznawczej osoby jest zdolność umysłu do ujmowania prawdy o rzeczywistości, szczególnie zaś prawdy o dobru, oraz prawdy o przedmiotach jako wartościach – dobrach. Prawda ta ujawnia się w funkcjonowaniu sumienia. Rodzi zarazem powinność, wskazując na zależność dobra od prawdy. Przeżywana zaś powinność staje się warunkiem zaistnienia odpowiedzialności (tamże, s. 109).

Wyrazem zaś transcendencji woliwytwnej, tzn. „wychodzenia” osoby względem drugiej osoby, są akty miłości. W metafizyce, rozważając naturę aktu miłości oraz jej twórczą funkcję, mówi się o bytowym charakterze miłości. Zdaniem Wojtyły osoba ludzka transcenduje w aktach miłości dzięki temu, że w miłości ludzkiej obecne są elementy poznania (prawdy) i wolności (Dec, 1994, s. 133–163).

Transcendencja pionowa jest właściwą, zapewniającą osobie ludzkiej szczególne miejsce w przyrodzie. Polega ona na zwróceniu się podmiotu ku własnemu wnętrzu, gdzie odkrywa siebie jako przyczynę własnego działania. Transcendencja ta ujawnia się przede wszystkim w samostanowieniu⁵². Wskazuje ona na właściwą transcendencję osoby w czynie, wyrażając istotną treść doświadczenia: „człowiek działa”, która określa nadrzędność „ja” osoby wobec własnego dynamizmu⁵³.

Transcendencja osoby w czynie określa więc szczególnie rys struktury człowieka jako osoby-podmiotu, tzn. jego swoistą nadrzędność w stosunku do samego siebie i swoich różnych dynamizmów. Osoba transcenduje naturę poprzez duchowe akty poznania intelektualnego, miłości i wolności oraz akty religijne, objawiając tym samym swoją duchowość (Dec, 1994, s. 99–2001).

Dzięki doświadczeniu fenomenologicznemu, przekonanie o duchowości człowieka nie jest wynikiem jakiejś abstrakcji, ale ma swój kształt oglądowy, bowiem

[...] duchowość jest otwarta dla oglądu, a także dla wglądu. Ów kształt – kształt transcendencji – jest konkretnym kształtem istnienia człowieka, owszem, jest kształtem życia. Człowiek jako osoba żyje i spełnia siebie w tym kształcie (Wojtyła, 2000a, s. 223).

⁵² Samostanowienie jest czynnikiem ujawniającym strukturę samoposiadania, która z kolei jest warunkiem samopanowania. Aby człowiek mógł o sobie stanąć, musi siebie samego posiadać i sobie samemu panować. Samostanowienie implikuje więc określone struktury osoby. Samopanowanie oznacza właściwość osoby, dzięki której panuje ona nad własnymi dynamizmami. Samoposiadanie zaś to własność, mocą której osoba jest swoistą własnością – sama siebie posiada. Właściwość ta jest bardziej pierwotna niż samopanowanie. Struktury samopanowania i samoposiadania stanowią o człowieku jako osobie. One decydują o jego ontologicznej oryginalności, stanowiąc podstawę transcendencji. Samostanowienie w ujęciu K. Wojtyły to wolność rozumiana w znaczeniu podstawowym (Wojtyła, 2000a, s. 151–191).

⁵³ Zagadnienie transcendencji pionowej jest fundamentalne dla koncepcji wychowania moralnego i podstawowych wartości (dobro, prawda, wolność). Transcendencja pionowa ujawnia bowiem swój dynamizm w kontekście intencjonalnych aktów poznania i chcienia, gdzie intelekt jest czynnikiem ukierunkowującym dynamizm woli. Jest to więc transcendencja przez sam fakt wolności – bycia wolnym w działaniu, którą zawdzięczamy samostanowieniu. Transcendencja pionowa jest właściwa nie tylko aktowi woli, ale obejmuje także akt poznawczy intelektu (Wojtyła, 2000a, s. 183; Dec, 1994, s. 194–196).

Duchowość człowieka a dusza ludzka

Po szkicowym opisie faktów transcendencji, przychodzi czas na wskazanie ich właściwego źródła i przyczyny. Tego domaga się model filozofii wyjaśniającej i redukcyjna droga postępowania, która przebiega od następstwa do racji (od skutku do przyczyn). Chodzi więc o wskazanie bliższych i dalszych ontycznych racji transcendencji, a tym samym duchowości człowieka (Dec, 1994, s. 205–209).

Bliższą racją tłumaczącą transcendencję i duchowość osoby są jej umysłowe władze/zdolności: intelekt i wola, które odpowiadają za ponadmysłowe akty poznawcze i wyższe akty pożądcze (tamże, s. 211–226). Rację zaś wewnętrzną i ostateczną dla wszelkiej działalności człowieka, a w szczególności dla działań intelektualno-wolitywnych, stanowi dusza ludzka (tamże, s. 227–251).

Wszystkim zaś przejawom duchowości człowieka [...] musi odpowiadać realna immanencja ducha, pierwiastka duchowego w człowieku. Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeśli w jakiś sposób nie jest duchem. Za takim postawieniem sprawy przemawiają podstawowe zasady rozumienia całej rzeczywistości: zasada niesprzeczności i racji wystarczającej (Wojtyła, 2000a, s. 224).

Jeśli analiza fenomenologiczna pozwala „uchwycić” duchowość osoby w postaci transcendencji osoby w czynie, to analiza metafizyczna wskazuje na człowieka jako byt duchowo-cielesny⁵⁴. Nie sposób bowiem pojąć ani wyjaśnić przejawów duchowości w człowieku bez substancjalności – owej stałości pierwiastka duchowego w nim, tj. duszy ludzkiej⁵⁵.

Nie analizując problemu istnienia i istoty duszy ludzkiej – gdyż można odwołać się do rzeczowych i dostępnych publikacji na ten temat (Judycycki, 2010; Mazur, 2013) – należy stwierdzić, że dusza ludzka jest:

- ostateczną i wewnętrzną racją oraz właściwym podmiotem dla aktów poznawczych intelektu i aktów pożądczych woli⁵⁶;
- pierwszą i jedyną zasadą życia;
- aktem i samoistną formą substancjalną ciała (jego organizatorką i formatorką);

⁵⁴ Napisze K. Wojtyła, że „[...] zarówno sama rzeczywistość duszy, jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała są w tym sensie rzeczywistością trans-fenomenalną i poza-doświadczalną. Równocześnie jednak całościowe i wszechstronne zarazem doświadczenie człowieka naprowadza nas na tę rzeczywistość, i to zarówno na rzeczywistość duszy jak też jej stosunku do ciała. I nie na żadnej innej drodze, tylko na drodze doświadczenia człowieka i jedna, i druga rzeczywistość została odkryta i stale bywa odkrywana metodą refleksji filozoficznej właściwej filozofii bytu, czyli metafizyce” (Wojtyła 2000a, s. 298). Prezentację metafizycznej analizy natury człowieka (duchowość i cielesność) dostarcza pozycja M. M. Bouzyk (2013, s. 179–190).

⁵⁵ Zagadnieniem duszy od początku zajmowała się metafizyka, wskazując na człowieka jako byt złożony z duszy i ciała. Wielkie zasługi w tej materii ma Arystoteles, a później św. Tomasz z Akwinu, który uczył o istotowej niesprowadzalności ducha do materii i relacjach zachodzących pomiędzy nieśmiertelną duszą a materialnym ciałem, opisywanych według teorii hylemorfizmu (Wojtyła, 2000a, s. 227–228, 299–300).

⁵⁶ Rozum i wola są władzami natury duchowej o charakterze dynamicznym i potencjalnym (Wojtyła, 2000a, s. 226–227).

- racją bytowej jedności człowieka;
- samodzielną formą „wypowiadającą się” poprzez materialne ciało, będąc samodzielnym, duchowym, niezależnym w zaistnieniu od ciała podmiotem (Dec, 1994, s. 250–251; Maryniarczyk, 2005, s. 105–119).

Dusza jest więc czynnikiem konstytuującym osobę. Odpowiada ona za „integrację osoby w czynię”, która jest komplementarnym aspektem transcendencji (Dec, 1994, s. 229–300). We wspomnianej integracji chodzi o podporządkowanie dynamizmu somatycznego (między innymi popędów) i psychicznego (emotywności i emocjonalności) kontroli rozumu i woli tak, aby te dynamizmy brały czynny udział w samostanowieniu, czyli w urzeczywistnianiu się wolności osoby ludzkiej⁵⁷. K. Wojtyła, analizując i opisując transcendencję i integrację osoby w czynię, zauważa i podkreśla, że chociaż te procesy przebiegają przez ciało i wyrażają się w nim, to swoje źródło mają w duszy ludzkiej, która jest ich ostateczną zasadą. Bowiern osoby ludzkiej nie można utożsamiać z samym tylko ciałem (Wojtyła, 2000a, s. 245, 296–300; Mizdrak, 2010, s. 137–158).

„Życie duchowe” a doświadczenie religijne i wiara

Duchowość ludzka, będąc zapodmiotowiona w duszy, nie wyczerpuje się w kulturze. „Życie duchowe” związane jest bowiem także z doświadczeniem religijnym i wiarą⁵⁸. Metafizyczne wyjaśnianie i rozumienie religii i religijności w odwołaniu do struktury ontycznej człowieka (byt przygodny i potencjalny) pozwala dostrzec znamieny fakt, a mianowicie to, że

[...] religia jako osobowe odniesienie człowieka do Boga jako celu ostatecznego stanowi oś, czy fundament moralnego dynamizmu człowieka. Toteż eliminacja tego odniesienia to nie tylko pominięcie jakiegoś segmentu moralności, ale przebudowa, a właściwie destrukcja porządku moralnego (Bouzyk, 2013, s. 240).

Szczególnie w chrześcijaństwie widoczne są związki religii i moralności, dzięki czemu ma ono moc nadawać życiu ludzkiemu kształt pełni i szczęścia, wpływając w sposób istotny na osiągnięcie przez człowieka dojrzałości. E. Gilson, komentując teologię moralną św. Tomasza, zauważył, że moralność bez religii jest oczywiście możliwa, ale dla chrześcijanina pozostaje niedorzecznością (tamże, s. 292). Prawdą jest i ten fakt, że nie można redukować religii tylko do moralności, ani pozbawiać moralności religijnego kontekstu (Sztaba, 2012, 2014a).

Z religią obok moralności wiąże się w sposób organiczny religijność. Doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne faktu ludzkiego pozwala stwierdzić filozofom

⁵⁷ Między samorzutnym dynamizmem ludzkiej psychiki (uczucia, podniecenie, namiętności) a sprawczością osoby zarysowuje się wyraźne napięcie. K. Wojtyła określa je jako twórcze napięcie między uczuciem a wolą, domagające się integracji osoby w czynię (2000a, 284, 290).

⁵⁸ W niniejszym artykule nie ma miejsca na to, aby dokładnie analizować i ukazywać wspomniany związek w innych religiach, czy nawet w samym chrześcijaństwie. Dlatego odsyłam do odpowiednich pozycji: Słomka, 1986; Moskal, 2014, s. 17–96.

tradycji realistycznej, że człowiek z natury jest otwarty na Absolut – Boga (*capax Dei*), przez co religijność jest jego naturalną inklinacją (Bouzyk, s. 161–179). Ponieważ integralny rozwój człowieka oznacza wieloaspektową realizację osobowych potencjalności (poznawczych, moralnych, społecznych, twórczych i religijnych), to religijność można rozumieć jako sprawność moralną (cnotę), która kształtuje się w konkretnych aktach religijnych (ascezie, modlitwie itp.) i do rozwoju potrzebuje kontekstu określonej religii, bowiem nie ma religijności poza konkretną religią. Religijność jest więc aktualizowaniem ludzkich potencjalności, w tym religijnych, poprzez usprawnianie ludzkiego działania i źródeł tego działania, tj. władz duchowych (tamże, s. 333–334).

Związek duchowości z religią jest wyraźnie widoczny w religii chrześcijańskiej (Igielski, 1993; Chmielewski, 2002). Źródłem duchowości chrześcijańskiej jest Objawienie zawarte w Piśmie świętym, aktualizowane i urzeczywistniane w liturgii i we wspólnocie Kościoła. Chrześcijańskie „życie duchowe” ma wymiar naturalny, bo angażuje rozum, wolę i uczucia osoby, oraz nadprzyrodzony, bo związane jest z Bogiem Trójjedynym i Jego łaską udzielaną w sposób szczególny w sakramentach.

„Życie duchowe” chrześcijan naznaczone jest powszechnym powołaniem do świętości, tzn. wezwaniem do uczestnictwa w życiu samego Boga poprzez dorastanie do doskonałości moralnej, wyrażonej w autentycznej miłości, tzn. byciu bezinteresownym darem z samego siebie⁵⁹. Ponieważ są różne drogi dochodzenia do świętości, dlatego też możliwy jest pluralizm form „życia duchowego”, na co wskazują charyzmaty różnych zakonów i zgromadzeń zakonnych oraz duszpasterstwo poszczególnych grup stanowych (kobiety, dzieci, młodzież, dorośli, chorzy itd.) i zawodowych (poszczególne zawody posiadają sobie właściwą formę duchowości chrześcijańskiej).

Pedagogiczne implikacje „życia duchowego” człowieka

Adekwatna edukacja, u podstaw której znajduje się integralna wizja człowieka, powinna być wrażliwa na ogólnoludzką duchowość, której przejawem jest transcendencja i opisana przez B. Nawroczyńskiego „żywa i twórcza kultura”, oraz na tę związaną z daną religią czy też wyznaniem. Równocześnie w duchu odpowiedzialności za integralny rozwój młodych pokoleń powinna być świadoma różnorodnych zagrożeń, jakie płyną ze strony tzw. ponowoczesnej duchowości, zwanej nieraz „bezdrożami duchowości”, a związanej z fałszywymi religiami, sektami i tzw. kultami publicznymi (Pawłowicz, 2002). Nie wszystko bowiem, co

⁵⁹ W świetle analiz filozofii realistycznej świętość jawi się jako wartość – dobro – doskonałość „nabudowana” na innych wartościach humanistycznych, szczególnie na transcendentaliach: prawdzie, dobru i pięknie. Świętość jawi się jako wartość swoista, która implikuje i przenika inne wartości. Jest formą ożywiającą je i stanowi swoiste ich spełnienie, ponieważ one pozbawione ostatecznego horyzontu, głębi i właściwych perspektyw są skazane na martwość. Wartości mogą w pełni urzeczywistniać się przez akt miłości w stosunku do Boga-Absolutu, który jest Osobą transcendentną, duchową i wieczną (Bouzyk, 2013, s. 140–154).

nazwie się duchowością, służy w rzeczywistości integralnemu rozwojowi człowieka (Sztaba, 2013, s. 131–132; Moskal, 2014, s. 211–220). Pedagogika świadoma faktu potencjalności ludzkiej duchowości powinna wspierać jej dynamizm i rozwój (Sztaba, 2013, s. 128–130).

Z powyżej zaprezentowanych racji nie powinno zabraknąć w pedagogice dziedziny wychowania religijnego, która często jawi się jako zwornik innych dziedzin wychowania⁶⁰. Wychowanie religijne idzie bowiem dalej niż każda inna dziedzina wychowania, bo przygotowuje osobę do ukształtowania w sobie pewnej ogólnej wizji świata, wyrobienia światopoglądu i dążenia do celu ostatecznego (Nowak, 2008, s. 432–437; Sztaba, 2013, s. 132–134).

Propozycją wychowania religijnego, które z racji swojej uniwersalności i realności łączy te dwa aspekty rozumienia i urzeczywistniania duchowości, jest niewątpliwie integralne wychowanie chrześcijańskie (Sztaba, 2015). Promowana przez nie duchowość i religijność mają wymiar ogólnoludzki i zarazem konfesyjny, na co wyraźnie wskazuje nauka Kościoła katolickiego o wychowaniu, a także katolicka myśl pedagogiczna (Karczewska, 2012, s. 253–290).

Problematyka duchowości jest dla współczesnego, zmaterializowanego świata i coraz bardziej zagubionego w nim człowieka pilnym wyzwaniem domagającym się autentycznych, interdyscyplinarnych badań.

Bibliografia

- Adamek Z. (2001), *Elementy wiedzy o kulturze*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów.
- Bednarski F. W. (2000), *Teologia kultury*, Wydawnictwo „M”, Kraków.
- Boużyk M. M. (2013), *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Brotti G. (2013), *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim*, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Wydawnictwo Copernicus Center, Kraków.
- Chmielewski M. (red.) (2002), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków.
- Chudy W. (2012), *Refleksje Heglowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Dec I. (1994), *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wydawnictwo PFTW, Wrocław.
- Frankl V. E. (2010), *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Frankl V. E. (2012), *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Heller M. (2009), *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów.
- Igielski M., (red.) (1993), *Teologia duchowości katolickiej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

⁶⁰ Religijność jest naturalną właściwością człowieka. Dlatego autentyczna pedagogika powinna uwzględniać także wychowanie religijne. Poza tym – jak podkreślają badacze – religia i wychowanie mają wiele wspólnego, m.in. to, że transcendują obecną rzeczywistość i aktualny stan rzeczy, wybiegając i prowadząc ku temu, co dopiero ma istnieć. Przez to przekraczanie aktualnego stanu rzeczy w kierunku czegoś wyższego (Boga) religia z natury jest wyraźnie pedagogiczna (zwracając na to uwagę np. T. H. Groome, F. V. Lombardi). A. N. Whitehead powie wprost, że „istotą wychowania jest to, że jest ono religijne” (Nowak, 2008, s. 433).

- Jan Paweł II (1988), *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie ONZ do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO)*, Paryż, 02.06.1980, [w:] M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula (red.), *Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin, s. 51–68.
- Jan Paweł II (2005), *List do artystów*, Wydawnictwo TUM, Wrocław.
- Janeczek S. (2001), *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Judycki S. (2010), *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, [w:] S. Janeczek (red.), *Antropologia*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 121–177.
- Kamiński S. (2001), *Duch*, [w:] A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zawojka, A. Szymaniak (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 731–733.
- Karczewska J. (2012), *Integralne wychowanie – chrześcijańska koncepcja Stefana Kunowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kazimierza, Kielce.
- Kłoczowski J. A. (2001), *Duchowość dzisiaj – wprowadzenie*, [w:] J. Stal (red.), *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 5–8.
- Koneczny F. (2002), *Obronić cywilizację łańską*, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin.
- Kowalczyk S. (1998), *Metafizyka ogólna*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Kowalczyk S. (2004), *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Wydawnictwo Polwen, Radom.
- Kowalczyk S. (2010), *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, [w:] S. Janeczek (red.), *Antropologia*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 17–42.
- Krąpiec M. A. (2000), *O chrześcijańską kulturę*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin.
- Kunicki J. (2006), *Sacrum*, [w:] T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. V, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa, s. 581–583.
- Kunowski S. (1993), *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Kunowski S. (2003), *Wartości w procesie wychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Kuźniarz B. (2011), *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Mariański J. (red.) (2004), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa.
- Makselon J. (2001), *Psychologia bez dusz?*, [w:] J. Stal (red.), *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 75–77.
- Mariański J. (2009), *Wychowanie ku wartościom religijnym. Perspektywa socjologiczna*, [w:] K. Chalas, A. Maj, J. Mariański (red.), *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*, t. IV, Wydawnictwo Jedność, Kielce, s. 45–46.
- Marszałek L. (2013), *Duchowość dziecka. Znaczenia – perspektywy – konteksty w pedagogice przedszkolnej*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.
- Maryniarczyk A. (2005), *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Maryniarczyk A., Stępień K., Gondek P. (red.) (2011), *Spór o prawdę*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Maryniarczyk A., Stępień K., Gondek P. (red.) (2012), *Spór o dobro*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Maryniarczyk A., Stępień K., Gudaniec A. (red.) (2014), *Spór o naturę ludzką*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin
- Maryniarczyk A., Stępień K., Pańpuch Z. (red.) (2013), *Spór o piękno*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Mazur P. S. (2013), *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu klasycznym*, [w:] tenże (red.), *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 31–53.
- Michalski J. T. (2011), *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Mizdrak I. (2010), *Osoba i natura w ujęciu Karola Wojtyły*, [w:] P. Duchliński, G. Hołub (red.), *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 137–158.
- Moskal P. (2014), *Traktat o religii*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

- Nawroczyński B. (1947), *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski i Ska, Kraków–Warszawa.
- Nowak M. (2008), *Teorie i koncepcje wychowania*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Pawluczuk W. (2004), *Duchowość*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa, s. 90–92.
- Pawłowicz Z. (2002), *Bezdroża duchowości*, [w:] M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków, s. 77–80.
- Ratzinger J. (2002), *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań.
- Roździeński R. (2003), *Na tropach nieznanego. Poznanie i prawda z perspektywy ludzkiej skończoności*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Słomka W. (red.) (1986), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Socha P. (2000), *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, [w:] tenże (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia – osobowość – wiara – religijność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 15–32.
- Stawrowski Z. (2012), *Wojciecha Chudego czytanie Hegla*, [w:] W. Chudy, *Refleksje Heglowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. XI–XIII.
- Stróżewski W. (2001), *Metafizyczne koncepcje człowieka. Zarys problematyki*, [w:] J. Stal (red.), *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 85–99.
- Sztaba M. (2010), *Proces wychowania do wartości pilnym wyzwaniem dla współczesnej edukacji*, „Katecheta”, nr 11, s. 3–9.
- Sztaba M. (2011), *Troska bł. Jana Pawła II o etyczno-moralne podstawy życia społecznego*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków.
- Sztaba M. (2012), *Etyka i moralność a chrześcijaństwo. Czy jest sens zastępowania lekcji religii lekcją etyki?*, „Katecheta”, nr 2, s. 35–42.
- Sztaba M. (2013), *Jaka pedagogika i jaka duchowość? W poszukiwaniu adekwatnej, realnej i integralnej koncepcji pedagogiki*, [w:] J. Bartoszewski, J. Swędrak, E. Struzik (red.), *Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości?*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, Sieradz, s. 114–134.
- Sztaba M. (opr.) (2014a), *Benedykt XVI. »Aby na nowo odkryć radość w wierze...«*. *Antologia papieskich wypowiedzi na temat wiary, wątplenia i ateizmu*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna ADAM, Warszawa.
- Sztaba M. (2014b), *W poszukiwaniu źródeł i przyczyn współczesnego, wielopostaciowego kryzysu społecznego wobec zagrożeń człowieka i idei sprawiedliwości społecznej*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa, s. 280–304.
- Sztaba M. (2015), *Zagadnienie duchowości i religijności w integralnym wychowaniu osoby*, [w:] M.L. Opiela, E. Świdrak, M. Łobacz (red.), *Wychowanie integralne w edukacji katolickiej. Idee – twórcy - instytucje*, Lublin 2015 [w druku].
- Szumura J. (2001), *O tym, co spotkało „duszę” na gruncie filozofii analitycznej*, [w:] J. Stal (red.), *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 113–124.
- Szymański M. J. (2014), *Edukacyjne problemy współczesności*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Śliwerski B. (2012), *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Św. Ignacy Loyola (1968), *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Sieg, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1–2, red. M. Bednarz, t. 2, WAM, Kraków.
- Urbański S. (2002), *W. Zawadzki, Nawrócenie*, [w:] M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków, s. 567–569.
- Werbiński I. (1993), *Jedność i wielość duchowości*, [w:] M. Igielski (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Wojtyła K. (2000a), *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

- Wojtyła K. (2000b), *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 433–443.
- Woleński J. (2011), *Twardowski Kazimierz*, [w:] A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 750–753.
- Zdybicka Z. (2007), *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Życiński J. (2013), *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, Wydawnictwo Copernicus Center, Kraków.