




Natalia Dudek

 <https://orcid.org/0009-0001-6702-7721>

Duchowość w ujęciu Janusza Korczaka i Viktora Frankla Płaszczyzny spotkania

Spirituality in the Perspective of Janusz Korczak and Viktor Frankl Planes of Encounter

Abstract: Prayer seems to have various functions in human life. In this paper, it has been presented as a verbal manifestation of spirituality, as a tool for elaborating experience, for giving it meaning and finally as an immanent expression of humanity. I consider this work as a place of creative meeting of two ideas, whose authors are Janusz Korczak and Viktor E. Frankl. It is a timid attempt to look at one author through the eyes of the other. The aim of this article is to explore the mental representations of God as created in the minds of the subjects who speak in Korczak's work *Sam na sam z Bogiem* and, on this basis, to attempt to determine the function that prayer plays for them. It also looks at the notion of humanity and the role that spirituality, broadly defined, plays in its constitution.

Keywords: spirituality, prayer, humanity, sense of purpose, existentialism

Przecież Ty jesteś nie tylko w łzie człowieka, ale i w woni bzu, nie tylko w niebie, ale i w pocałunku. Po każdej pustej swawoli nachodzi smutek i tęsknota. A w tęsknocie, jak w mgłę i twarz matki, i szept Ojczyzny, i bliźnia niedola, i Wielkość Twojej Tajemnicy¹.

Janusz Korczak

Słowo wstępu

Sam na sam z Bogiem wydaje się pozycją osobną na tle twórczości literackiej i pedagogicznej Janusza Korczaka. Motywem przewodnim tej publikacji jest kontakt rozmaitych jednostek z tym, co transcendentne. Ma on na wskroś intymny charakter – czytelnik zostaje zaproszony do wglądu w to, co najbardziej autentyczne, miękkie, kruche i podatne na zranienie, w świat jednostkowej modlitwy.

Modlitwa zdaje się pełnić wiele funkcji w życiu człowieka. W niniejszej pracy na przykładzie bohaterów utworu Korczaka chciałabym przedstawić modlitwę jako werbalny przejaw duchowości, jako narzędzie opracowywania doświadczenia, oblekania go w sens i wreszcie jako immanentny wyraz człowieczeństwa. Chciałabym potraktować tę pracę jako miejsce twórczego spotkania dwóch idei – autorstwa Janusza Korczaka i Viktora E. Frankla – wokół zagadnienia duchowości i człowieczeństwa. To nieśmiała próba spojrzenia na refleksje jednego oczami drugiego. Za cel pracy postawiłam poznanie psychicznych reprezentacji Boga powstałych w umysłach podmiotów wypowiadających się w utworze Korczaka, by na tej podstawie móc spróbować określić funkcje, jakie pełni dla tych podmiotów modlitwa, którą traktuję jako unarracyjnioną manifestację duchowości. Na końcu chciałabym przywrócić się pojęciu człowieczeństwa i roli, jaką odgrywa w jego konstytuowaniu duchowość wyrażana za pośrednictwem modlitwy.

Duchowość

Janusz Mariański przybliżył termin „duchowość”, przywołując jego socjologiczne synonimy, takie jak „niewidzialna religia”, „synkretyczna religijność”, „indywidualizacja wiary”². Jednocześnie zauważa znacze-

¹ J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*. Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2018, s. 48.

² J. Mariański: *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności? W: Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2010, s. 19–34.

niową naleciałość, która pokryła pojęcie duchowości we współczesnych dyskursach. Z tego powodu nazywa ją **nową duchowością**. Obejmuje ona doświadczenia wykraczające poza instytucje religijne, aczkolwiek również mogące sytuować się w ich obrębie. Taka duchowość pozostaje autonomicznym, niezdogmatyzowanym i kreatywnym kompleksem przeżyć – jest zanurzona w subiektywny świat człowieka. W niniejszej pracy będę się posługiwać proponowanym przez Mariańskiego rozumieniem (nowej) duchowości jako przejawu powracania motywu *sacrum* do ludzkiej egzystencji³. Tak ujmowana duchowość ma postać przeżywania *sacrum* w rozmaitych odsłonach codzienności. Pełni funkcję transcendowania rzeczywistości, czyli sensotwórczego przekraczania **danych istnienia**⁴. Innymi słowy, duchowość jest zwróceniem się ku głęboko egzystencjalnym zagadnieniom i refleksją nad nimi. Ten zwrot wymaga klaryfikacji własnych wartości – namysłu nad tym, do czego się dąży i jak powinno się postępować. Poprzez życie zaangażowane w wartości człowiek dostępuje potencjału wykraczania poza własne Ja w kierunku czegoś wyższego. W konsekwencji tej duchowej aktywności przyjmuje dojrzałą postawę względem siebie i świata. Transgresywną właściwość duchowości podkreśla także Zbigniew Pasek⁵. Wskazuje, iż istotą duchowości są nieustannie ponawiane próby przekraczania doczesności materialnej i przemijającej. Tak rozumiana duchowość stanowi sposób zaangażowania w rzeczywistość ponad czasem i miejscem, a więc w rzeczywistość nieśmiertelną, niepodatną na działanie czasu.

Mariański zwraca uwagę na okoliczności, w których rodzi się swoisty głód Boga / Siły Wyższej⁶. Ma to miejsce w warunkach obniżonego poczucia egzystencjalnego bezpieczeństwa. Człowiek, próbując radzić sobie z taką sytuacją, szuka otuchy w Bogu / Sile Wyższej. Te poszukiwania można odczytywać jako kompensację zdeficytowanej wewnętrznej kontroli nad swoimi doświadczeniami poprzez oddanie jej omnipotentnie obsadzonemu zewnętrznemu obiektowi, tu – Sile Wyższej. Pytania o sens wypływają zatem na powierzchnię świadomości w sytuacjach

³ J. Mariański: *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*. „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, nr 12 (1), s. 40–68. <https://doi.org/10.18778/2450-4491.12.04>.

⁴ I.D. Yalom: *Psychoterapia egzystencjalna*. Tłum. A. Tanalska-Dulęba. Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2008, s. 15.

⁵ Z. Pasek: *Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*. W: *Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. Red. I.S. Fiut. [Idee i myśliciele. T. 10]. Wydawnictwo AGH, Kraków 2008, s. 13–26.

⁶ J. Mariański: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2009, nr 37 (1), s. 33–68.

krzysowych, gdy dotychczasowe egzystencjalne *status quo* człowieka zostaje zaatakowane. Wysiłki duchowe mają pomóc jednostce przywrócić poznawczo-emocjonalną homeostazę poprzez spotkanie z treściami tajemniczego i częściowo nieświadomego przetwarzania⁷. Duchowość wyrasta z wrodzonych i nabytych zasobów człowieka do radzenia sobie z egzystencjalnymi troskami⁸.

Filozofowie egzystencjalni, zwłaszcza z kręgu fenomenologii, tacy jak Max Scheler, Karl Jaspers czy Martin Buber, traktowali duchowość jako ważny obszar ludzkiego doświadczenia⁹. O duchowość upomniał się również Viktor E. Frankl¹⁰. Dla niego była ona czymś specyficznym ludzkim. Z tego powodu sprowadzanie funkcjonowania człowieka do zjawisk o charakterze wyłącznie biologicznym odbierał jako redukcjonistyczne i dehumanizujące¹¹. To przekonanie wywiódł z doświadczeń obozów koncentracyjnych, których był więźniem. Frankl w sposób najbardziej bezpośredni poznał, jaką siłę może dać człowiekowi sens, który traktował jako przejaw aktywności duchowej. Antropologia psychoterapeutyczna Frankla zakłada zatem, że *imago hominis* to jedność pomimo różnorodności¹². Choć człowiek istnieje na trzech płaszczyznach – cielesnej, psychicznej i duchowej – a każdą z nich organizuje jej własna wewnętrzna dynamika, są one tylko pozornie sprzeczne. W gruncie rzeczy mają ogromny potencjał integracji i wzajemnego inspirowania. Zdaniem Frankla to jednak wymiar duchowy ostatecznie dookreśla człowieka jako człowieka¹³.

Sens

Jak wspomniałam, dla Frankla wyrazem duchowości była orientacja na sens istnienia. Tylko człowiek spośród wszystkich zwierząt jest w stanie – twierdził ten psychiatra – zakwestionować swoją egzysten-

⁷ P. Socha: *Przemiana. W stronę teorii duchowości*. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2014, s. 151.

⁸ P. Socha: *Przemiana duchowa jako kluczowe pojęcie psychologii rozwoju człowieka*. „Psychologia Rozwojowa” 2014, nr 3 (19), s. 9–22.

⁹ G. Corey: *Teoria i praktyka poradnictwa i psychoterapii*. Tłum. K. Mazurek. Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 200–227.

¹⁰ V.E. Frankl: *Bóg ukryty*. Tłum. A. Wolnicka. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 24–30.

¹¹ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*. Tłum. R. Skrzypczak. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017, s. 40–44.

¹² Ibidem, s. 44–48.

¹³ Ibidem, s. 18.

cję¹⁴. Ma też jednak potencjał walczenia o napełnienie jej treścią. Sens charakteryzuje się tym, iż jest subiektywny i relatywny¹⁵. Człowiek samodzielnie chwytą sens sytuacji i urzeczywistnia go. W jaki sposób? Poprzez wartości – kreatywne, doznaniowe – i postawy – tworząc pożyteczne, chłonąc zmysłowe i odnosząc się do tego, co nieodwołalne¹⁶. Choć w niniejszej pracy przyglądam się bliżej przede wszystkim utworowi *Sam na sam z Bogiem*, chcę nawiązać do wystąpienia radiowego Korczaka pt. *Samotność starości* – skądinąd wystąpienie to jest zakończone słowami „Sam na sam z Bogiem”¹⁷. Uważam je za manifest wszystkich postulowanych przez Frankla wartości. Podam kilka przykładów. Wartości twórcze: „Żyłeś? Ile przeorałeś? Ile wypiekałeś chlebów dla ludzi? Ile zasiałeś? Zasadziłeś drzew? Ile ułożyłeś cegieł pod budowę, zanim odejdziesz? Ile przyszyłeś guzików, łątałeś, cewałeś, ile lepiej-gorzej wyprałeś zbrukaną bielizny? Komu i ile ciepła? Jaka była twoja służba? [...] Rozdałeś, rozdzieliłeś, rozdarowałeś swe życie?”¹⁸. Wartości doznaniowe: „Pień. Są bliźny na korze – liczne – doświadczenia jej wieków i przygody. Znaki (hieroglify przeszłości). Zaleczone. Fałdy. Zmarszczki, guzy i narośle. Ktoś kiedyś ułamał, odrąbał. [...] A może nie znalazłeś, nie znałeś młodości? Czy, ile, co i kogo kochałeś i kochasz?”¹⁹. Wartości postawy: „Żył, czy przyglądał się ospale, jak życie płynie obok? Sterował – czy niosło – ot – tak – i już? [...] Życie? On bardzo je poplątał, czy samo splątało się jakoś – rozlało się, nie wiesz nawet jak. Nie dostrzegłeś go w porę, czy ono przeoczyło Ciebie? Nie zawołało, może nie dosłyszałeś – przesłyszałeś się, nie zrozumiałeś, nie zdążyłeś w porę? Biegłeś na zew, czy człapałeś gnuśnie?”²⁰. Retrospektywna narracja starego człowieka wskazuje, jak nasycone treścią mogą być rozmaite aspekty życia. Odsłania gorycz towarzyszącą spostrzeżeniu, że to nasylenie nie nastąpiło. Analizując tekst *Sam na sam z Bogiem*, posłużę się soczewkami wartości postawy. Wartość ta realizuje się w orientacji na wezwanie chwili – aktywne, sensotwórcze ustosunkowanie się do niej. Niech pytania z *Samotności starości* posłużą za frag-

¹⁴ V.E. Frankl: *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Tłum. A. Wolnicka. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, s. 152.

¹⁵ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 70.

¹⁶ Ibidem, s. 74–76.

¹⁷ J. Korczak: *Samotność starości*. W: Idem: *Senat szaleńców. Proza poetycka. Utwory radiowe*. Red. nauk. H. Kirchner. Oprac. tekstów E. Cichy. Przypisy M. Prussak. [Dzieła. Kom. red. H. Kirchner et al. T. 10]. Fundacja Nowoczesna Polska, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2017, s. 68–70. <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/korczak-senat-szalencow.pdf> [dostęp: 11.07.2022].

¹⁸ Ibidem, s. 69–70.

¹⁹ Ibidem, s. 69.

²⁰ Ibidem, s. 70.

ment ram interpretacyjnych wspomnianego utworu. Sądzę, że zaangażowanie w duchowy wymiar istnienia (na przykład za pośrednictwem modlitwy) sprzyja wcielaniu w życie wartości postawy. Aktywności duchowej towarzyszy bowiem (nie)świadoma wiara w coś, co Frankl nazywa **supersensem**²¹. To zaufanie w przewyższającą człowieka mądrość, w nieznanie znaczenie doświadczeń, które przenika je sensem („Wiem, że każdy twór musi z sobą poprzez Boga i z Bogiem przez siebie życiem świat ogromny splatać”²²). Wiara w supersens może pobudzać do wysiłku samotranscendencji – do pozostawania ukierunkowanym na coś poza sobą, oddania się czemuś. Socha wskazuje, że aktywność duchowa zawsze nosi w sobie ślad przemiany – jest próbą transcendowania swojej sytuacji egzystencjalnej²³. Przyjrzyjmy się zatem duchowemu wymiarowi modlitw z utworu Korczaka.

Psychiczne reprezentacje Boga

Duchowość rodzi się jako swoisty proces psychiczny w reakcji na konfrontację z podstawowymi danymi istnienia²⁴, które mają charakter głęboko egzystencjalny. Jest stymulowana zarówno przez świadomość, jak i przez nieświadomość. Obywa te aspekty topografii psychiki człowieka (a zwłaszcza nieświadomość) wpływają na kształt wewnętrznych obiektów jednostki. Bóg / Siła Wyższa istnieje w umysłach podmiotów wypowiadających się jako taki psychiczny obiekt²⁵. Poprzez ich modlitwy można w pewnym stopniu poznać, jakim Bóg jest obiektem dla nadawcy modlitwy, jakimi emocjami jest obdarzony czy wreszcie jaki obraz samego siebie ma nadawca modlitwy.

Pierwszą postać pojawiającą się w utworze Korczaka stanowi Matka. Kobieta doświadcza Boga ambiwalentnie. W jej optyce jest on wielką siłą, która daje, ale i zabiera. Jednocześnie Bóg stanowi obiekt, do którego można mówić, który przyjmuje gorycz, pomniejszenie i miłość.

²¹ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 59–64.

²² J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem...*, s. 8.

²³ P. Socha: *Przemiana. W stronę teorii duchowości...*, s. 130–132.

²⁴ I.D. Yalom: *Psychoterapia egzystencjalna...*, s. 15.

²⁵ E. Caligor, J.F. Clarkin: *Model osobowości i patologii osobowości oparty na teorii relacji z obiektem*. Tłum. R. Andruszko. W: *Psychoterapia psychodynamiczna zaburzeń osobowości. Podręcznik kliniczny*. Tłum. R. Andruszko. Red. J.F. Clarkin, P. Fonagy, G.O. Gabbard. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 23–61.

Reprezentacja Boga konteneruje te stany, pozwalając Matce myśleć o nich, zamiast rozgrywać je w rozpaczliwym działaniu²⁶.

Chłopiec, kolejny bohater, ujawnia przed Bogiem swoją słabość. Chce, ale nie może. W przestrzeni modlitwy nie musi kłamać. Ma prawo być w niej taki, jaki jest, jednocześnie, dzięki wyartykułowanej refleksji, stwarza pole do starań o lepsze. Ten namysł zdaje się kreować sposobność przyjęcia odpowiedzialności za siebie. Chłopiec balansuje na granicy rzeczywistości stawania się, wprowadzania w życie²⁷ i umykania przed odpowiedzialnością. Spotyka się z rozwojowym wydarzeniem nauki opowiadania o swoim doświadczeniu z perspektywy autora, a nie bezwolnego bohatera.

Kobieta lekkomyślna wnioskuje, dlaczego rzeczy są takie, jakie są – bo „Bóg tak chce”. Stwierdza, że jeżeli codzienność jest organizowana wedle czyjegoś niepoznawalnego planu, oznacza to, że jej elementy muszą być podszyte jakimś głębszym „po coś”. Wyraża tym samym wiarę w to, co Frankl nazwał supersensem – mądrość ponad czasem i miejscem, która na głębokim poziomie przenika rzeczywistość i sprawia, że jej elementy mają swoją, unikatową rację bytu²⁸.

Smutek wie, że może zwrócić się ku Bogu. Może Mu pokazać swoją percepcję świata. „Szary Władca cichego świata”²⁹ zdaje się stwarzać w tym świecie miejsce „czarnym ptakom, czarnym motyloom, czarnej rosie”³⁰. Rozumie to doświadczenie. Choć rzeczywistość w przeżyciu Smutku nie ma kolorów, w obecności dobrego obiektu – Boga – staje się miejscem, w obliczu którego Smutek może się ubogacać. Dzieje się to chociażby dzięki namysłowi nad własnym czuciem i modlitewnej opowieści na jego temat. Wewnętrzna mowa ucieleśniona w modlitwie wynurza Smutek z poziomu **Ja doświadczającego** i przenosi do poziomu **Ja obserwującego**³¹.

Niemoc znajduje siebie taką w obliczu Mocy, którą jest dla Niemocy Bóg. Choć wszelka aktywność Niemocy w cieniu Mocy wydaje się mała, słaba i niewiele znacząca, to jednak spoczywa zanurzona w jej cieniu. Orientacja ku Mocy czyni Niemoc wypełnioną sensem. Następuje zatem pozytywna reatrybucja, dzięki której nawet słabość staje się możliwa do przeżycia jako odsłona siły³².

²⁶ P. Fonagy et al.: *Mentalized Affectivity in the Clinical Setting*. W: *Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self*. Ed. P. Fonagy, G. Gergely, E.L. Jurist. Routledge, London 2018, s. 430–464. <https://doi.org/10.4324/9780429471643>.

²⁷ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 105.

²⁸ Ibidem, s. 59–64.

²⁹ J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem...*, s. 17–18.

³⁰ Ibidem, s. 18.

³¹ M.S. Archer: *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Tłum. A. Dziuban. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2013, s. 222–252.

³² V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 75.

Słowa Skargi nie mają oddźwięku. Jest ona krańcowo samotna. Nieosadzona w żadnej sensownej wspólnoty. Wymienialna, niepotrzebna. Modlitwa jest ostatnią przestrzenią, w której Skarga próbuje wykrzyczeć swoje osierocenie. Ale i do samotności, tak dotkliwej, choć pustej, można się ustosunkować, o czym mówił Korczak w utworze radiowym. „Samotność można roztrwonić, sponiewierać, zaflejtuszyć. Ale można ją też ujarzmić, sprzymierzyć się z nią. Oswojona, posłuszna, wysoko niesie, daje hart i siłę”³³. W Skardze Bóg nie istnieje jako stały, dobry obiekt. Skarga, nie znajdując w Bogu oparcia, traci poczucie wewnętrznej łączności z innymi ludźmi, zapada się w siebie.

Bunt artykułuje w modlitwie swoją wewnątrzsterowność, niepodległość i siłę. Mówiąc krótko, walczy o tożsamościowe wyodrębnienie siebie. Przypisuje sobie moc, anulując ją u Boga. W przestrzeni modlitwy nie musi się krępować. Może w niej być całą gamą uczuć – i wrogich, i wielkościowych. Obiekt Boga jest dla niego obiektem nieodwetowym, wobec którego nie musi tłumić tego, co konfliktowe, żywotne czy popędowe.

Zaduma jest przekonana, że świat osnuwają nici Bożych opowieści; jedna z nich należy do niej. Jest osobna, przeciwna, tak jak Bunt – wewnątrzsterowna. Mówi o własnej, tak innej od Boskiej, percepcji świata. Z tym, co dane Zadumie od Boga, robi ona różne rzeczy. Dla niej kropla staje się oceanem, zachmurzone słońce najjaśniejszym źródłem światła. I może w tym właśnie kryje się cały jej ból. Jednocześnie Zaduma mówi o swojej wolnej woli i możliwości podjęcia decyzji, co widzi i jak widzi. Wyraża tym wolność pozytywną – wolność **do** czegoś³⁴. Nawet jeśli to, ku czemu się zwraca, jest trudne i bolesne, kryje się pod tym **dążenie**, a nie **unikanie**.

Pojednanie szuka w Bogu bezpiecznej przystani. Wspomina czas zniekształconego doświadczenia – gdy dobry obiekt Boga stał się surowym prześladowcą. W Pojednaniu dojrzewa jednak refleksja, że taki bóg to nie jest Bóg. To doświadczenie widzenia świata poprzez narrację kłamliwych tłumaczy Boga³⁵. Pojednanie czuje, że w kontakcie ze **swoim** Bogiem może być prawdziwe i proste, może doświadczać siebie jako wartości. Postawa Pojednania staje się *de facto* wartością³⁶. Pojednanie wynurza się z próżni egzystencjalnej **kłamliwych tłumaczeń** i ustawia się względem swojego doświadczenia tak, by na jego pierwszym planie rysował się Bóg – Bóg przyjmujący, nieopasany epitetami, własny. To sposób Pojednania na wypełnienie swojego życia sensem.

³³ J. Korczak: *Samotność młodości*. W: Idem: *Senat szaleńców...*, s. 67.

³⁴ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 17.

³⁵ J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem...*, s. 37.

³⁶ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 75.

„Szkoła mi życia, a umierać pora”³⁷. Starzec mówi Bogu o życiu, które – jak sądzi – wciąż się w nim tli i które skrzętnie oszczędza, mówiąc ciszej, chodząc wolniej, by starczyło go na dłużej. Bóg jest jedynym obiektem, który może pojąć pełnię żalu żegnającego się człowieka. Istnienie Starca wypełnione jest doznaniowymi i twórczymi wartościami. Angażuje go życie. Widzi on je jakby na nowo, bo może po raz ostatni. To właśnie perspektywa skończoności istnienia nadaje życiu sens. Starzec czuje kończenie się na własnej skórze. Poznaje, iż dana mu rzeczywistość ma swój kres. Wie, że niedługo zostanie dotknięty przez śmierć, a więc doświadczenie krańcowej samotności – do którego nikt razem z nim nie wejdzie³⁸. Modlitwa jest zatem dla Starca refleksyjną formą obsadzania codziennych doświadczeń wartością. Stanowi przeżycie głęboko egzystencjalne, w którym bohater w sposób świadomy konfrontuje się z jedną z trosk podstawowych – ze śmiercią³⁹.

Dziewczynka zwraca się do Boga w pełni autentyczności. Jest przekonana, że Bóg zna jej myślenie, zna jej logikę. Bohaterka nie zna jednak Jego logiki. Nie rozumie, dlaczego Bóg chce, by ludzie byli dobrzy, lecz nie tworzy wszystkich dobrymi. Dziwi ją Boże **pozwalanie**. Dziewczynka pozostaje w refleksyjnym namyśle nad sensem takiego **zaprogramowania** świata. Jej Bóg jest obiektem niezrozumiałym, którego jednocześnie o niezrozumiałość można pytać. Ta aktywność w gruncie rzeczy stanowi swoistą protoanalizę egzystencjalną. Można przypuszczać, iż w jej wyniku na pewnym mniej lub bardziej świadomym poziomie Dziewczynka uzyskuje odpowiedź na jedno z podstawowych pytań egzystencjalnych – „czy mam prawo być taką, jaką jestem?”⁴⁰. W modlitewnej przestrzeni kontaktu z Bogiem – może. W pełni autentyczności, ze wszystkimi swoimi wątpliwościami, z zagubieniem, niezrozumieniem.

Radość jest zachłyśnięta soczystością i żywotnością istnienia wewnętrznie spójna i zintegrowana. Świadomość Radości jest wypełniona pogodnością. Bohaterka przedstawia swoją drogę do osiągnięcia tego stanu. Mówi o tym, że życie krzyczy, by zostać doświadczonym, że każda chwila prosi się o skorzystanie z niej. „Jeszcze, młody nurek, nie umiesz z głębin wyłowić swego Słońca, swego – Słońcu Bożemu naprzeciw? Nie słyszysz, rycerzyku, wołań i łomotów walki Boga w tobie, o ciebie? Będziesz!...”⁴¹. Radość nie zaniedbuje wymagań chwili, życie Radości organizuje filozofia wezwania – do przeżycia swojego ist-

³⁷ Ibidem, s. 39.

³⁸ I.D. Yalom: *Psychoterapia egzystencjalna...*, s. 169.

³⁹ Ibidem, s. 15.

⁴⁰ G. Corey: *Teoria i praktyka poradnictwa i psychoterapii...*, s. 200–227.

⁴¹ J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem...*, s. 43–44.

nienia jako wartości. Słowa Radości są najpełniejszą egzemplifikacją wartości doznaniowych – chłonięcia bogactwa świata i doświadczenia go jako pięknego i dobrego⁴².

Swawola przeczuwa, że aby poznać adresata swojej modlitwy, musi najpierw poznać siebie. Ma zatem pewność, że w jakiś sposób jest wypełniona Bożym istnieniem. Szuka prawdy o sobie, nie jej odbić. Pragnie tego, co rzeczywiste, a nie patetycznie nabożne. Czuje, że Bóg jest również w podszewce wydarzeń doniosłych – nie tylko w płaczu, lecz także w woni bzu, nie tylko w swawoli, lecz także w smutku i tęsknocie⁴³. Zauważa też, że wiedzieć to „tylko wiedzieć”. Samo poznanie nie wysyca życia człowieka sensem. Słowo „nieśmiertelny” tylko wypowiedziane jest pustą, jałową wydmuszką znaczenia. Wyłącznie to, co **poczu**te, obfituje w znaczenie. Swawola poprzez swoją modlitewną refleksję zwraca się ku życiu kierowanemu odczuwanym głęboko sensem. Bez niego wiedza to **tylko** wiedza, miłość to **tylko** miłość.

Człeczyna, rozmawiając z Bogiem, wyraża głębokie przekonanie o swoim prawie do bycia w tej relacji dokładnie takim, jakim jest – czasem sprzecznym, niezrozumiałym, mylącym się, rekompensującym. Przy Bogu Ja Człeczyny zgodne jest z jego doświadczeniem. Niczemu nie musi on zaprzeczać, niczego nie musi zniekszałcać. Jego Bóg jest Bogiem akceptacji, Bogiem niezawłaszczonym przez instytucje, niezdogmatyzowanym. Z takim Bogiem „można tak po prostu”⁴⁴.

Uczony poprzez swoją pracę, a dokładnie poprzez sposób, w jaki ją wykonuje, urzeczywistnia wartości twórcze⁴⁵. Pracę naukową traktuje jako obcowanie z kolejnymi tajemnicami Boga. Co więcej, zdaje się ona mieć wymiar transcendentny – jej efekty przekraczają życie samego uczonego, obejmując swoim zasięgiem „synów naszego Jutra”⁴⁶. Bóg dla Uczonego jest Prasensem wszelkich tajemnic, które ledwie muska naukowe poznanie. W modlitwie Uczony może się zwrócić do tego Prasensu bezpośrednio.

W utworze Matka jako jedyny podmiot pojawia się dwa razy. Nie wiadomo, czy to jedna postać czy dwie różne. Słowa drugiej z Matek są zgoła odmienne od słów Matki z początku utworu. Znaczenie śmierci zostaje w nich zupełnie odwrócone – śmierć dziecka nie jest już odebraniem, porwaniem, jest pięknym podarunkiem ojczyzny. Matka zre-atrybuowała swoją utratę, nadała jej osobisty sens, nieprzykładalny do doświadczeń innych. Pojedynczy sens nie jest bowiem uniwersalny –

⁴² V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 74.

⁴³ Ibidem, s. 48.

⁴⁴ Ibidem, s. 51.

⁴⁵ Ibidem, s. 74.

⁴⁶ Ibidem, s. 55.

znajduje się w relacji do osoby i do sytuacji, w którą jest ona zaangażowana⁴⁷. Bóg dla Matki staje się tym, który pozwala tę podszewkę doświadczenia dostrzec. Jest obiektem odwracającym pospolite znaczenia, w którego obecności z cierpienia i bólu zaczyna wynikać wartość.

Utwór kończy się modlitwą Artysty. Mówi on o swoim wewnętrznym pofragmentowaniu, sprzecznościach i ambiwalencji. Wyjawia Bogu, jak mocuje się z czasem – „że żyję, że już żyć skończyłem, że nie zaczął jeszcze”⁴⁸. Widmo nieżycia, choć ponure, nosi w sobie potencjał zmotywowania do angażowania się w życie. Być może to właśnie robi Artysta, tworząc. „Pokiełbaszony wszelkiej na przekór logice, a przecie taki, jak trzeba; a przecie potrzebny Ci chyba, gdy jestem”⁴⁹. Artysta wierzy, że sprzeczność nie oznacza bezsensowności, że Adresat jego słów go potrzebuje, że uważa go za właściwego – takiego, jakim jest, tam, gdzie jest, w całym jego „pokiełbaszeniu” i ambiwalencji. W modlitwie udostępnia zatem świadomości fundamentalne pytania egzystencjalne – „czy mam prawo być takim, jakim jestem? Co powinno wynikać z mojego życia?”⁵⁰. Modlitwa staje się przestrzenią, w której treści te mogą zaistnieć świadomie.

Przedstawione modlitwy pozwalają w pewnym stopniu wnioskować o tym, jakie psychiczne reprezentacje Boga mają nadawcy owych modlitw. Reprezentacje te odczytuję jako projekcje własnych doświadczeń podmiotów wypowiadających się, jako opowieści, po pierwsze, o sobie, po drugie, o Bogu⁵¹. W tych **najbardziej intymnych** narracjach odnaleźć można odpowiedzi na kilka pytań: Kim jawi się podmiotowi adresat modlitwy? Jakim ów adresat jest obiektem? W jaki sposób (i czy w ogóle) adresat tej modlitwy usensownia codzienność podmiotu? Ku jakim pytaniom wiedzie modlitwa? Każdy z wypowiadających się udziela na te pytania własnych, subiektywnych odpowiedzi. Zadawanie tych pytań sobie (przede wszystkim nieświadomie) może być odczytywane jako przejaw aktywności duchowej. Ten duchowy aspekt funkcjonowania człowieka w wielu miejscach przyjmuje postać wartości postawy – próby ustosunkowania się w sensowny sposób do faktów życia⁵². Modlitwa może być zatem wyrazem duchowości, z której to wyrosnąć mogą wartości postawy.

⁴⁷ Ibidem, s. 70.

⁴⁸ J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem...*, s. 61.

⁴⁹ Ibidem, s. 57.

⁵⁰ G. Corey: *Teoria i praktyka poradnictwa i psychoterapii...*, s. 200–227.

⁵¹ F.E. Yeomans, J.F. Clarkin, O.F. Kernberg: *Psychoterapia skoncentrowana na przeniesieniu w leczeniu zaburzeń osobowości borderline*. Tłum. M. Bazan. Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychodynamicznej, Kraków 2015, s. 30.

⁵² V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 74–76.

Funkcje modlitwy

Słowna modlitwa jest specyficznym aktem komunikacji. Zbysław Muszyński widzi taką modlitwę jako przestrzeń spotkania, w której człowiek wchodzi niejako w rozmowę z objawiającym mu się Bogiem za pośrednictwem środków wyrazu „z tego świata”⁵³. Bóg jako adresat modlitwy pozostaje nasączony projekcjami nadawcy. Zatem, jak wcześniej wspomniałam, prywatne modlitwy bohaterów Korczaka stanowią kompleksy projekcji dostarczające informacji o osobowości ich nadawców i światach ich wewnętrznych obiektów.

A czym jest modlitwa dla samych podmiotów wypowiadających się Korczaka? Na czym polega jej potencjalnie wartościotwórcza istota?

Po pierwsze, modlitwa jako osobisty zwrot ku obiektowi obsadzonemu, jak się wydaje, dużą ufnością i receptywnością, pełni funkcję kontenerującą⁵⁴. Obszar relacji z Bogiem zdaje się mieścić wszelkie emocje, myśli i konflikty towarzyszące autorom modlitw. To przestrzeń przyjmująca wszystko, co trudne – przestrzeń, która nie unika, nie przeinacza, która pozwala snuć wolną refleksję i chroni przed rozpadem⁵⁵. W tym miejscu może się rodzić pytanie: jak to możliwe, że niewidzialny i niesłyszalny obiekt Boga ma taki potencjał kontenerowania? Odpowiedzi dostarcza teoria relewancji komunikacji, w myśl której nadawcą komunikatu kieruje głębokie przeświadczenie, iż zostanie on właściwie zrozumiany przez odbiorcę⁵⁶. Wykorzystane elementy kodu językowego, intencje oraz pozajęzykowy kontekst wypowiedzi dostarczają adresatowi informacji niezbędnych do pojęcia istoty komunikatu. W gestii adresata wypowiedzi pozostaje przypisanie rang ważności poszczególnym jego elementom. W takim rozumieniu aktu komunikacji o jego skuteczności decyduje w znacznej mierze odbiorca. W przypadku omawianych modlitw odbiorcą tym jest Bóg. Pozostaje On obdarzony różnymi afektami, mającymi wspólne podłoże w postaci receptywności. Słowa podmiotów wypowiadających się w utworze Korczaka mogą spocząć w Bogu, gdyż ich nadawcy na jakimś nieświadomym poziomie swojego psychicznego funkcjonowania ufają w Bożą

⁵³ Z. Muszyński: *O komunikowaniu się z Bogiem. Uwag kilka na marginesie pewnej książki i artykułu*. „Roczniki Filozoficzne” 2004, nr 2 (52), s. 295–304.

⁵⁴ L. Pistiner de Cortiñas: *O rozwoju umysłu. Idee Biona i przekształcenia w psychoanalitycznej praktyce klinicznej*. Tłum. D. Golec. Oficyna Ingenium, Warszawa 2018, s. 141–158.

⁵⁵ J. Johns: *Sprzyjające otoczenie*. W: *Współczesna psychoanaliza brytyjska*. Red. S. Budd, R. Rusbridger. Przekł. D. Golec, L. Kalita. Oficyna Ingenium, Warszawa 2008, s. 109–124.

⁵⁶ D. Sperber, D. Wilson: *Relevance: Communication and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge 1986, s. 118.

pełnię rozumienia. Wierzą, że Bóg zna sens zarówno wierzchu, jak i podszycia ich rzeczywistości.

Po drugie, aktywność modlitewną można postrzegać jako mentalizację afektywności – myślenie o tym, co się czuje, i czucie tego, o czym się myśli⁵⁷. W swoich modlitwach postaci Korczaka starają się słownie opracować swoje doświadczenie, rozpatrując je przez pryzmat stanów mentalnych. Obiekt Boga pozostaje zatem w wielu przypadkach obsadzony epistemicznym zaufaniem⁵⁸ – w relacji z Bogiem mentalizacja może zachodzić, a On sam jest kimś, komu można zaufać. Snucie prywatnej modlitwy sprzyja zatem poznawaniu siebie, innych ludzi i Boga⁵⁹. Jest wglądem w swój umysł niejako od zewnątrz, z dystansu słów, a także wglądem w potencjalne treści umysłów innych od wewnątrz.

Po trzecie, modlitwa może być formą nadawania sensu swoim doświadczeniom – organizowaniem ich tak, by niezrozumiałe nie stało się tożsame z daremnym. Aktywność duchowa w postaci głęboko osobistej modlitwy zdaje się pomagać roztaczać poznawczą kontrolę nad nurtującymi człowieka egzystencjalnymi troskami. Poznawcze i afektywne konstruowanie doświadczenia w modlitwie i zanoszenie go **swemu** Bogu obleka je w znaczenie i sens⁶⁰. Przytoczone przez Korczaka modlitwy są dla mnie obrazami ludzi walczących o napełnienie życia treścią. Często pod tymi wypowiedziami zdaje się kryć niewysłowiony lęk egzystencjalny – obawa, że własne bycie było / może się stać pustym niebyciem. W obliczu Boga rodzi się potencjał takiego stosunku do życia, który czyni je znaczącym w każdych okolicznościach.

Po czwarte, modlitewna rozmowa z Bogiem pobudza do zadawania sobie pytań egzystencjalnych, związanych z wolnością, odpowiedzialnością, samotnością, ze skończonością czy wspomnianym sensem⁶¹. Podejrzewam, że czas modlitwy w wielu przypadkach może być jedynym momentem w ciągu dnia, w którym człowiek świadomie oddaje się aktywności głęboko egzystencjalnej. Kilka minut modlitwy staje się miejscem spotkania z treściami, które w biegu codzienności schodzą na dalszy plan. Modlitwa okazuje się zatem mieć potencjał wynurzania człowieka z próżni egzystencjalnej⁶².

⁵⁷ P. Fonagy, G. Gergely, E.L. Jurist: *Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self...*, s. 430–464.

⁵⁸ J.G. Allen, P. Fonagy: *The Handbook of Mentalization-based Treatment*. John Wiley & Sons, New Jersey 2006, s. 20–30.

⁵⁹ S. Głaz: *Wybrane determinanty przeżyć religijnych*. „Roczniki Psychologiczne” 2004, nr 7 (1), s. 77–99.

⁶⁰ P. Socha: *Przemiana duchowa jako kluczowe pojęcie psychologii rozwoju człowieka...*

⁶¹ I.D. Yalom: *Psychoterapia egzystencjalna...*, s. 15–16.

⁶² V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 33–34.

Istota człowieczeństwa

Podjęcie takiej aktywności, jaką jest modlitwa, a więc próba rozmowy z Siłą Wyższą, dowodzi słuszności otoczenia troską postulowanej przez Frankla integralności wymiarów istnienia człowieka – wymiarów biologicznego, psychicznego i duchowego⁶³. Ten trzeci wymiar zdaje się dookreślać człowieka jako człowieka – ostatecznie przeżywanie swojej egzystencji jako możliwej do zakwestionowania jest udziałem wyłącznie człowieka. Modlitwa jest zatem czymś szczególnie człowieczym⁶⁴.

Urszula Ostrowska przedstawia dwojakie rozumienie człowieczeństwa⁶⁵. Wskazuje, że z jednej strony człowieczymi można określić takie postawy i zachowania, które zaświadcniają o świadomym, odpowiedzialnym, zdolnym do przeżywania norm moralnych i wartości związanych z *sacrum* życia jednostki. Z drugiej zaś zaznacza, iż niekiedy człowieczeństwem określa się całość tego, co przynależy człowiekowi – nie tylko te wzniosłe, lecz także przyziemne, a nawet podłe cechy osoby⁶⁶.

W swoich analizach kieruję się przede wszystkim **górną granicą** człowieczeństwa. Modlitewna aktywność duchowa ma potencjał uruchamiania w jednostce jej immanentnego człowieczeństwa. Ono zaś, rozpatrywane od strony pozytywnej, jest pewną miarą moralnej siły czy, jak pisze Jan Szczepański, zbiorem cech pożądanых u człowieka będących odbiciem doskonałości Stwórcy⁶⁷. W moim poczuciu jednak taka doskonałość nie jest możliwa do osiągnięcia w pełni przez człowieka. Z tego względu jako wzorzec moralnej siły odczytuję zachowania **wystarczająco dobre** bądź do takich dążące, a więc uwzględniające kontekst ludzkiej ograniczoności. **Dolna granica** człowieczeństwa pozbawia **granicę górną** rysu narcystycznego. Dlatego też postaci Korczaka odbieram jako głęboko człowiecze – aktywne duchowo, z potencjami i ze słabościami. Być może to właśnie w integracji słabego z mocnym i wspomnianej już integracji *bio* z *psyche* i z duchem – *integrum humanum* czy *imago hominis* – tkwi esencja człowieczeństwa.

Modlitwa zdaje się również pobudzać człowieka do poszerzania wewnętrznej otwartości. Jak pisałam, wiele postaci Korczaka, modląc się,

⁶³ Ibidem, s. 44–48.

⁶⁴ V.E. Frankl: *Nieświadomiony Bóg*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 19.

⁶⁵ U. Ostrowska: *Człowieczeństwo jako problem i wyzwanie edukacyjne*. „Roczniki Pedagogiczne” 2021, nr 2 (13), s. 7–32.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ J. Szczepański: *Sprawy ludzkie*. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1980, s. 73.

prowadzi tak naprawdę wewnętrzną dialog z samymi sobą – pozwala to zdystansować się (choć na moment) od zalewającego doświadczenia, zobaczyć je z perspektywy obserwatora. Modlitwa może być zatem również formą nabywania refleksyjnego stosunku do własnych przeżyć. Refleksyjność, zdaniem Margaret S. Archer, jest jedną z najbardziej znaczących cech człowieka⁶⁸. Właśnie na refleksyjności, a więc na namyśle nad własnym *self* człowieka i jego relacjami z innymi, zasnada się istota człowieczeństwa. *Self* bowiem nie istnieje w próżni – jest zanurzone w warstwy rzeczywistości, które na *self* oddziałują. Archer zaznacza jednak cyrkularną naturę tych relacji⁶⁹. Otoczenie społeczne wpływa na podmiot, ale podmiot nie pozostaje względem otoczenia bezwolny – zwrotnie kreuje zarówno otoczenie, jak i siebie. Odbyna się to już na poziomie refleksji. Wewnętrzna konwersacja, przez Frankla zwana „wewnętrzną otwartością”⁷⁰, umożliwia człowiekowi określenie, co jest dla niego w tej sieci oddziaływań ważne, a co nie. Dzięki wewnętrznej konwersacji, która ma miejsce właśnie w modlitwie, ludzie mogą się stawać tymi, kim chcą być ze względu na ich wartości. Refleksyjność buduje sprawczość jednostki i stanowi sedno jej człowieczeństwa⁷¹.

Korczak w swojej działalności pedagogicznej i literackiej wyraźnie eksponował problematykę podmiotowości jako postawy zorientowanej na człowieczeństwo własne i innych⁷². W Zespole Fundacji Korczakowskiej zdefiniowano podmiotowość jako poczucie i zdolność wywierania intencjonalnego i realnego wpływu na siebie i swoje otoczenie⁷³. Zdaje się, że przestrzeń modlitwy dla bohaterów utworu Korczaka jest jedną z niewielu przestrzeni doświadczenia podmiotowości. Bóg w ich umysłach istnieje jako obiekt, w obliczu którego mogą wzrastać, który swoją niezakłóconą obecnością afirmuje ich „**móć**”, który uruchamia to, co jest w nich zasobem, który sprawia, że czują się ważni, potrzebni i decyzyjni.

Dotykając swojego doświadczenia w receptywnej obecności Boga, człowiek nieuchronnie natrafia na pytanie o to, co jest dla niego tak naprawdę ważne. Odkrywając, ku czemu chce (bądź też nie chce) się zwrócić, ma szansę otwarcia się na świat i wejścia z nim w dialog.

⁶⁸ M.S. Archer: *Człowieczeństwo...*, s. 222–252.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ G. Corey: *Teoria i praktyka poradnictwa i psychoterapii...*, s. 200–227.

⁷¹ M.S. Archer: *Introduction: The Reflexive Re-turn*. W: *Conversations about Reflexivity*. Ed. M.S. Archer. Routledge, London 2010, s. 1–14.

⁷² J. Korczak: *Pedagogika żartobliwa*. W: *Idem: Senat szaleńców...*, s. 187.

⁷³ W. Lasota: *Efekt Korczaka*. W: *Prawa dziecka wczoraj, dziś i jutro – perspektywa korczakowska*. Red. M. Michalak. Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2018, s. 264–271.

Rozpoznając w świecie wartości, które uświadomił sobie w modlitwie, może odpowiedzieć na wymaganie chwili – czerpać z tego, co ona przynosi, dostrzegać w niej bogactwo⁷⁴.

Uwagi końcowe

Pojęcia duchowości, sensu i człowieczeństwa – co chciałabym podkreślić – mają charakter cyrkularny, zazębiają się. Modlitwa zdaje się znajdować na styku wszystkich tych pojęć.

Duchowość podmiotów wypowiadających się w utworze Korczaka wyraża wiarę w pewien supersens – przewyższającą możliwości poznawcze człowieka mądrość, która jednocześnie zaszczepiła w nim refleksyjność i dzięki której może doświadczyć namiastki tej mądrości. Duchowość w Korczakowskiej odsłonie jest również realizacją wartości postawy – procesem takiego ustosunkowywania się do sytuacji, by wydobyć z niej całą jej zasobność. Wreszcie można stwierdzić, iż nosi znamiona tzw. nowej duchowości, która celebruje *sacrum* w tym, co na pierwszy rzut oka pozostaje *profanum*, jest głęboko jednostkowa, prywatna i cicha, „nie szuka poklasku, nie unosi się pychą” (1 Kor 13,4)⁷⁵, nie wypatruje błysku w niczym oku.

Koło zębate duchowości wprawia w ruch koło zębate sensu. Sens jest potencjalną konsekwencją aktywności duchowej. Eksplorowanie duchowych obszarów doświadczenia nie jest czczą rozrywką, lecz pozostaje ukierunkowane na znalezienie odpowiedzi na pytanie: po co? Tylko czując, **po co**, człowiek jest w stanie podjąć się jakiegokolwiek działalności. Sens bowiem uzasadnia starania.

Pytania o sens są jednymi z podstawowych pytań egzystencjalnych, które nurtują człowieka. Odpowiedzi na nie określają sposoby, w jakie angażuje się on w życie. Czy mogę tu być? Czy lubię żyć? Czy mam prawo być takim, jakim jestem? Po co żyję? W przestrzeni modlitwy postaci Korczaka poddają te kwestie refleksji. Wyłaniają się z nich subiektywne umysłowe reprezentacje Boga – Największa Tajemnica⁷⁶, Szary Władca cichego świata⁷⁷, a przede wszystkim Mój Bóg⁷⁸, Bóg nieoceniającego przyjęcia – obsadzony ufnością obiekt kontenerujący trudne uczucia żalu, smutku czy niemocy.

⁷⁴ V.E. Frankl: *Lekarz i dusza...*, s. 74–76.

⁷⁵ Cytat z Biblii za: *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 4. Wydawnictwo Pallotinum w Poznaniu. <https://biblia.deon.pl> [dostęp: 12.12.2022].

⁷⁶ J. Korczak: *Sam na sam z Bogiem...*, s. 10.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 18.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 12.

Ten duchowy obiekt pełni istotne funkcje w życiu psychicznym bohaterów Korczaka. Mieści ich stany emocjonalne, uruchamia w nich funkcję refleksyjną, sprzyja mentalizacji afektywności i otwartej konfrontacji z troskami egzystencjalnymi.

Gdy patrzy się na *Sam na sam z Bogiem* szeroko, nie sposób pominąć wymiaru istnienia, który cicho, lecz na wskroś tekst ten przeszywa. Jest nim człowieczeństwo. Korczak wyzwała w swoich postaciach to, co pozostaje w nich dobre, pokazując, że to, co w nich trudne, nie niweczy dobrego. Wręcz przeciwnie – w obecności receptywnego, upodmiotowiającego Boga trudne zostaje afirmowane jako człowiecze. „Ludzie są bowiem dobrzy, jeżeli wiedzą i mogą”⁷⁹. Człowieczeństwo w kontekście tego utworu odczytuję jako integrację wymiarów istnienia człowieka – słabości z siłą, a także *bio* z *psyche* i duchem. Wyraz człowieczeństwa znajdują także w refleksyjnej warstwie przedstawionych wypowiedzi, która do duszącego natłoku afektów bohaterów wprowadza psychiczną przestrzeń. Pozwala otwarcie oglądać i przyjmować to, co noszą w sobie, ale i poza sobą.

Kwestią nierozstrzygniętą w tym artykule pozostaje stopień nasiąknięcia autobiografią Korczaka napisanych przez niego „modlitw tych, którzy się nie modlą”. Zaryzykuję przypuszczenie, że warstwa emocjonalna modlitw mogła stanowić jego doświadczenie – własne, zaobserwowane czy też zapośredniczone. Podejrzewam, że to właśnie ona nadaje tekstowi Korczaka taką głębię i autentyczność emocjonalną.

„Biegłeś na zew, czy człapałeś gnuśnie? [...] Żył, czy przyglądał się ospale, jak życie płynie obok?”⁸⁰ – pyta Stary Doktor. Nie chciałabym w godzinie śmierci musieć przyznać przed sobą, że człapałam gnuśnie, przyglądając się ospale, jak życie płynie obok. W Korczaku znalazłam wartość motywującą ku temu, by tak się nie stało.

Bibliografia

- Allen J.G., Fonagy P.: *The Handbook of Mentalization-based Treatment*. John Wiley & Sons, New Jersey 2006.
- Archer M.S.: *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Tłum. A. Dziuban. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2013.
- Archer M.S.: *Introduction: The Reflexive Re-turn*. W: *Conversations about Reflexivity*. Ed. M.S. Archer. Routledge, London 2010, s. 1–14.

⁷⁹ J. Korczak: *Ludzie są dobrzy*. Keren Kajemet Leisrael i Judaica, Warszawa 1932, s. 32.

⁸⁰ J. Korczak: *Samotność starości...*, s. 70.

- Caligor E., Clarkin J.F.: *Model osobowości i patologii osobowości oparty na teorii relacji z obiektem*. Tłum. R. Andruszko. W: *Psychoterapia psychodynamiczna zaburzeń osobowości. Podręcznik kliniczny*. Red. J.F. Clarkin, P. Fonagy, G.O. Gabbard. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 23–61.
- Corey G.: *Teoria i praktyka poradnictwa i psychoterapii*. Tłum. K. Mazurek. Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Fonagy P. et al.: *Mentalized Affectivity in the Clinical Setting. W: Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self*. Ed. P. Fonagy, G. Gergely, E.L. Jurist. Routledge, London 2018, s. 430–464. <https://doi.org/10.4324/9780429471643>.
- Frankl V.E.: *Bóg ukryty*. Tłum. R. Skrzypczak. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2019.
- Frankl V.E.: *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Tłum. A. Wolnicka. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012.
- Frankl V.E.: *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*. Tłum. R. Skrzypczak. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017.
- Frankl V.E.: *Nieuświadomiony Bóg*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
- Głaz S.: *Wybrane determinanty przeżyć religijnych*. „Roczniki Psychologiczne” 2004, nr 7 (1), s. 77–99.
- Johns J.: *Sprzyjające otoczenie*. W: *Współczesna psychoanaliza brytyjska*. Red. S. Budd, R. Rusbridger. Przekł. D. Golec, L. Kalita. Oficyna Ingenium, Warszawa 2008, s. 109–124.
- Korczak J.: *Ludzie są dobrzy*. Keren Kajemet Leisrael i Judaica, Warszawa 1932.
- Korczak J.: *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*. Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2018.
- Korczak J.: *Senat szaleńców. Proza poetycka. Utwory radiowe*. Red. nauk. H. Kirchner. Oprac. tekstów E. Cichy. Przypisy M. Prussak. [Dzieła. Kom. red. H. Kirchner et al. T. 10]. Oficyna Wydawnicza „Latona”, Warszawa 1994. <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/korczak-senat-szalencow.pdf> [dostęp: 11.07.2022].
- Lasota W.: *Efekt Korczaka*. W: *Prawa dziecka wczoraj, dziś i jutro – perspektywa korczakowska*. Red. M. Michalak. Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2018, s. 264–271.
- Mariański J.: *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności? W: Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2010, s. 19–34.

- Mariański J.: *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*. „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, nr 12 (1), s. 40–68. <https://doi.org/10.18778/2450-4491.12.04>.
- Mariański J.: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2009, nr 37 (1), s. 33–68.
- Muszyński Z.: *O komunikowaniu się z Bogiem. Uwag kilka na marginesie pewnej książki i artykułu*. „Roczniki Filozoficzne” 2004, nr 2 (52), s. 295–304.
- Ostrowska U.: *Człowieczeństwo jako problem i wyzwanie edukacyjne*. „Roczniki Pedagogiczne” 2021, nr 2 (13), s. 7–32.
- Pasek Z.: *Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*. W: *Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. Red. I.S. Fiut. [Idee i myśliciele. T. 10]. Wydawnictwo AGH, Kraków 2008, s. 13–26.
- Pistiner de Cortiñas L.: *O rozwoju umysłu. Idee Biona i przekształcenia w psychoanalitycznej praktyce klinicznej*. Tłum. D. Golec. Oficyna Ingenium, Warszawa 2018.
- Socha P.: *Przemiana duchowa jako kluczowe pojęcie psychologii rozwoju człowieka*. „Psychologia Rozwojowa” 2014, nr 3 (19), s. 9–22.
- Socha P.: *Przemiana. W stronę teorii duchowości*. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2014.
- Sperber D., Wilson D.: *Relevance: Communication and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Szczepański J.: *Sprawy ludzkie*. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1980.
- Yalom I.D.: *Psychoterapia egzystencjalna*. Tłum. A. Tanalska-Dulęba. Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2008.
- Yeomans F.E., Clarkin J.F., Kernberg O.F.: *Psychoterapia skoncentrowana na przeniesieniu w leczeniu zaburzeń osobowości borderline*. Tłum. M. Bazan. Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychodynamicznej, Kraków 2015.