

Sławomir Chrost

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

DIALOG WEWNĘTRZNY U PLATONA I AUGUSTYNA JAKO METODA PEDAGOGII

Wstęp

Termin „metoda” pochodzi z języka greckiego (*methodos*) i oznacza drogę, sposób dochodzenia do prawdy, świadomie i konsekwentnie stosowany zespół celowych czynności podejmowanych dla osiągnięcia wyznaczonego celu.

Metoda nauczania w literaturze pedagogicznej, według Anny Sajdak, najczęściej jest określana jako „najbardziej typowy wzorzec czynności wykonywanej przez nauczyciela, sposób pracy, układ czynności skierowanych na wywołanie, ukierunkowanie i wspomaganie procesu uczenia się ucznia, w wyniku którego ma zajść w wychowanku zaplanowana zmiana. Owa zmiana może być opisana jako zdobycie nowych wiadomości, nabycie umiejętności posługiwania się nową wiedzą w praktyce, a także rozwijanie zainteresowań, zdolności, kształtowanie postawy i świata wartości”¹.

W *Encyklopedii pedagogicznej XXI wieku* można znaleźć grafikę przedstawiającą podział metod na metody asymilacji wiedzy (poga-

¹ A. Sajdak, *Metoda nauczania*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. III, pod red. T. Pilcha, Warszawa 2004, s. 180–186.

danka, dyskusja, wykład, praca z książką, opis), metody samodzielnego dochodzenia do wiedzy (problemowa, przypadków, sytuacyjna, symulacyjna, giełda pomysłów, gry dydaktyczne, mikronauczanie), metody waloryzacyjne (pokaz, ekspozycja, drama, sztuka teatralna) i metody praktyczne (ćwiczebne, zadań twórczych, laboratoryjne, pomiar).

Najwcześniej w historii pedagogiki pojawiły się metody słowne. Dominujący sposób pracy nauczyciela stanowiło przekazywanie gotowej, werbalnej wiedzy. Jeśli czynności nauczyciela miały charakter wykładowy, to metodę taką nazywano akromatyczną. Jeśli zaś sposobem nauczania było stawianie pytań, to nauczyciel stosował metodę erotematyczną².

Marian Sinica uważa metodę heurystyczną za jedną z metod poszukujących (gr. *heuresis* – odnalezienie), opartych na dialogu. Rodowód tej metody jest antyczny – Sokrates w nauczycielskiej praktyce dochodzenia do prawdy posługiwał się pytaniami i odpowiedziami³.

Dialog to wypowiedź wielopodmiotowa, rozmowa dwóch lub większej liczby osób. Wiele dzieł Platona i Augustyna zostało napisanych w formie dialogu. Niniejszy artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytania: w jakim celu i w jaki sposób Platon i Augustyn stosowali dialog w działalności pedagogicznej? Warto, w kontekście dialogu stosowanego przez Platona i Augustyna, wskazać na jeden z rodzajów dialogu – wewnętrzny, czyli rozmowę z samym sobą czy z Bogiem. Aby osiągnąć zamierzony cel, właściwe wydaje się także przedstawienie najpierw sylwetek Platona i Augustyna jako pedagogów oraz ich epistemologii, aby ostatecznie dać przykłady dialogu zastosowanego przez starożytnych autorów.

² Tamże.

³ M. Sinica, *Metoda heurystyczna nauczania*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. III, s. 167–168.

Platon (427–348 p.n.e.) i Augustyn (354–430 n.e.) jako pedagodzy

Platon jest twórcą pierwszego wielkiego i zachowanego do naszych czasów systemu wychowawczego. Idee pedagogiczne Platona zostały najszerzej rozwinięte w pismach: *Państwo*, *Prawa*, *Uczta*, *Fajdros*. Aby wychowywać nowe pokolenie światłych obywateli, około r. 385 p.n.e. założył on swoją Akademię. „Było to centrum studiów i badań, choć nie znamy szczegółów jego organizacji. Bardziej niż do szkoły Akademii była podobna do wspólnoty badaczy. [...] Nauczyciele i uczniowie mieszkali tam razem, pracując we wspólnocie ugruntowanej na dialektycznej metodzie dociekania prawdy. Polegała ona na tym, że po prezentacji jakiejś doktryny następowała dyskusja”⁴.

Platon był kontynuatorem drogi zapoczątkowanej przez jego mistrza Sokratesa poprzez nawiązanie do Sokratejskiej koncepcji człowieka, której jądrem było utożsamienie natury człowieka z jego duszą (*psyche*) i uznanie, iż istotą i celem duszy jest rozumność, pozwalająca jej osiągnąć cnotę, czyli dzielność etyczną (*arete*). Prowadzenie duszy w sensie poznawania idei stanowi według Platona istotę wychowania. Odkrycie wewnętrznego świata w człowieku i nowych wartości doprowadziło do stworzenia wizji idealnego państwa oraz nowej koncepcji wychowania człowieka, który właśnie w tym państwie znalazłby swą wieczną ojczyznę⁵.

Według Platona dusza ludzka dzieli się na trzy części: rozumną (*logistikon*) oraz zajmujące niższe miejsca w hierarchii części: impulsywną (*thymoeides*) i zmysłową (lub pożądliwą) (*epithymetikon*). Każda z części duszy winna osiągnąć pełnię (doskonałość), czyli odpowiednią cnotę: mądrość (*sophia*), męstwo/odwagę (*andreia*) i opanowanie (*sophrosyne*). Osiągnięcie tych cnót owocuje czwartą cnotą – sprawiedliwością (*dikaiosyne*). Wszystkie cztery cnoty określane są mianem

⁴ Ch. Hummel, *Platon (428–348 p. n. e.)*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1997, nr 3–4, s. 155.

⁵ E. Kukuła, *Arete okresu klasycznego*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2002, nr 3–4, s. 38–39.

kardynalnych, czyli głównych. W ujęciu Platona sprawiedliwość jest cechą zarówno ludzi, którzy dzięki mądrości osiągnęli wszystkie cnoty, jak i państwa.

W zależności od wykazywanych uzdolnień ludzie są wychowywani i kształceni tak, by stać się członkami odpowiedniej warstwy i przysłużyć się realizacji wspólnego dobra. Ci, którzy wykazują się zamiłowaniem do rozwijania w sobie mądrości i osiągną najwyższy stopień wiedzy, pełnią w państwie funkcję filozofów-władców, czuwających nad właściwym ukształtowaniem przyszłych obywateli i osiągnięciem trwałości polis. Wykazujący się odwagą stają się strażnikami państwa. Cechujący się opanowaniem wchodzi do warstwy wytwórców, mają prawo do prywatnej własności i zakładania własnych rodzin, które nie przysługuje filozofom i strażnikom. Dzieci w tych dwóch warstwach odbierane są matkom i wychowywane wspólnie. Traktowane są jako potomstwo wszystkich członków tych warstw. Ten rodzaj wychowania przygotowuje nowych członków elity politycznej polis.

Poglądy pedagogiczne Platona tworzyły pierwszy w dziejach pedagogiki europejskiej zwarty i konsekwentny system wychowawczy, świadomy celów, jakim chce służyć. Platon dzielił wychowanie człowieka na szereg okresów i opracował szczegółowy program wychowania i wykształcenia dla każdego z etapów.

Dzieci małe, w wieku przedszkolnym, szkolnym, powinny chodzić do państwowych instytucji wychowawczych, ponieważ są własnością państwa i podlegają państwowemu przymusowi wychowawczemu.

Ustalony system wychowawczy obowiązuje wszystkich i nikt nie może się od niego uchylić. Ma to doprowadzić do tego, że wszyscy obywatele będą myśleć, zachowywać się i mówić według ustalonego szablonu. Niedopuszczalny jest krytycyzm i tolerancja w sprawach religijnych. Dziewczęta mają otrzymywać takie samo wychowanie jak chłopcy. Dla dzieci w wieku przedszkolnym Platon obmyślił bajki, zabawki, zabawy i gry ruchowe. Sformułował wiele trafnych spostrzeżeń na temat wykształcenia intelektualnego oraz docenił potrzebę studiowania nauk. Wspólne wychowanie obu płci trwa do szóstego roku życia.

Do lat 10 największą wagę przykładają do rozwoju duchowego i fizycznego. Realizuje te zamiary poprzez ćwiczenia ruchowe, moralne i etyczne. W tym okresie można rozpoznać predyspozycje dzieci-

ka, co do tego, kim będzie w przyszłości. Ujawnia się to przy pomocy zabaw, poezji i muzyki, które kształtują, uzdalniają i pokazują, czym wychowanek interesuje się najbardziej.

Okres 10–13 lat to czas, w którym zaczyna się nauka – pisanie i czytanie. Po 13 roku życia rozpoczyna się kształcenie literackie. Rozwój duchowy zapewnia religia, z której usunięto zapisy przedstawiające boga jako mściwego oraz wizje kary w podziemiach. Platon kładzie również nacisk na muzykę i plastykę, które budzą w człowieku zmysł estetyki i kształtują charakter.

Wiek 18–20 lat przeznaczony jest na ćwiczenia gimnastyczne. Mają one zahartować ciało i ducha, co ma prowadzić do ich harmonijnego funkcjonowania. Dwadzieścia lat to czas decydujący o przynależności człowieka do grupy społecznej.

Drugi z omawianych pedagogów – św. Augustyn – uważany jest za jednego z pierwszych pedagogów chrześcijańskich. Jego pedagogika ma nastawienie mistyczne, ujęte w nakazie, by odwrócić się od rzeczy doczesnych, wejść w siebie, zwrócić się ku Bogu. Ponieważ stworzeni jesteśmy dla Boga, stale dążymy do doskonalenia się w poznaniu i miłości Boga. Doskonałe poznanie Boga jest dostępne w życiu przyszłym. Życie moralne jest środkiem osiągnięcia tego celu. Za przykładem Chrystusa św. Augustyn chciał wychować ucznia na wierzącego i praktykującego chrześcijanina⁶.

Augustyn po raz pierwszy dał wyraz zainteresowaniom pedagogicznym w dialogu *O nauczycielu* (*De magistro*, 389), poświęconemu zagadnieniu skuteczności i celowości pracy nauczyciela w procesie nauczania. Pogląd na kształcenie się młodzieży wyraził w piśmie *De ordine*. W dialogu *O nauczycielu* charakteryzował nauczyciela jako przewodnika prawdy, animatora poszukiwań, bezwzględnie kochającego uczniów i mającego pogodne usposobienie, przejawiającego życzliwość. Nauczyciel ma według Augustyna dawać impuls, aby uczeń wszedł w siebie i wsłuchał się w głos jedyne go nauczyciela, jakim jest Chrystus. Nauczyciel nieświadomy boskiego celu nauczania jest tylko uwodzicie-

⁶ S. Możdżeń, *Ojcowie i pisarze Kościoła – poglądy pedagogiczne*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. IV, pod red. T. Pilcha, Warszawa 2005, s. 95.

lem. W dziele *O nauce chrześcijańskiej* (*De doctrina Christiana*, 426) Augustyn zwrócił uwagę na konieczność nauk szkolnych jako przygotowania do studiowania Pisma Świętego. Nauce szkolnej zarzucał, że jej celem głównym może stać się wiedza i chęć popisu, a nie cel moralny.

Najważniejszą pracą w pedagogicznym dorobku Augustyna jest *Początkowe nauczanie katechizmu* (*De catechizandis rudibus*)⁷. Dzieło to jest odpowiedzią Augustyna na pytania i trudności, jakich w momencie zniechęcenia wynikającego z poczucia nieskuteczności swojej pracy katechetycznej doświadcza diakon Deogratias. Był on młodym diakonem – katechetą w Kartaginie, którego główne zadanie polegało na badaniu szczerości intencji osób zgłaszających się do przyjęcia sakramentu chrztu św. oraz przekazanie pierwszych wiadomości o wierze. Mając poczucie, że raczej zanudza swoich słuchaczy, niż oświeca w wierze, pisze do Augustyna – swojego nauczyciela i mistrza – list z prośbą o wskazówki dla swej pracy katechetycznej. Fakt, że Augustyn nie odpowiada krótkim listem czy zdawkowym pocieszeniem, lecz pisze cały traktat o charakterze metodycznym, świadczy o postrzeganiu pedagoga jako mentora i przewodnika niezależnie od wieku wychowanków i okoliczności, w jakich przychodzi mu prowadzić procesy wychowania. Rozważania Augustyna na kanwie problemów Deogratiasa odnoszą się do kilku obszarów.

W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na podstawy prowadzonych procesów wychowawczych, które wynikają z przyjętej cieleśno-duchowej koncepcji człowieka i jego świata wartości. Zakłada ona, że Bóg jest wartością nadrzędną, a człowiek jest przedmiotem jego zbawczego działania. Z tego założenia wynika troska o wychowanka.

Augustyn przypomina Deogratiasowi, że osoby zgłaszające się do katechumenatu pochodzą z różnych grup społecznych i często posiadają niewielkie, a nawet żadne, doświadczenie religii chrześcijańskiej. Dlatego wychowawca, chcąc osiągnąć zamierzone skutki, powinien najpierw poznać swoich wychowanków we wszystkich możliwych wymiarach życia. Zaleca, aby zwrócić uwagę na płeć, na pochodzenie

⁷ Tamże, s. 95–97.

społeczne, na liczbę osób w grupie, na panujące w ich środowisku poglądy i opinie.

Innym obszarem troski Augustyna o wychowawcę i wychowanka jest powiązanie nauczania z codziennym życiem człowieka. Zwrócenie uwagi na egzystencjalny aspekt nauczania ukazuje znaczenie przykładu dla procesów wychowania. Augustyn nie tylko rozważa liczne aspekty działań pedagogicznych, które mogą uczynić działania wychowawcze bardziej skuteczne, ale też zachęca Deogratiasa, aby osobiście przybył do Hippony i zobaczył, jak on sam katechizuje. Możliwe, że już wówczas Augustyn dostrzegł potrzebę poglądowego przygotowania pedagogów w oparciu o prowadzenie zajęć przez doświadczonych nauczycieli.

Inny istotny aspekt pedagogiki Augustyna dotyczy tworzenia właściwego klimatu, w którym prowadzone są procesy edukacyjne. Augustyn domaga się od pedagoga sympatii i ciepłej przyjaźni do wychowanków. Uważa, że w tej życzliwości streszcza się cała misja pedagoga. Dowodzi, że dla skuteczności procesów wychowawczych ważne jest tworzenie radosnego klimatu. Wyjaśnia, że jeżeli wychowawca sam czuje się zniechęcony czy znużony, to trudno od wychowanka żądać, by stawanie się coraz lepszym sprawiało mu radość.

Augustyn kończy swoje rozważania zachętą, by wszelkie trudności wychowawcze rozwiązywać, korzystając z bezpiecznego klucza, jakim jest miłość. Wyjaśnia, że miłość stanowi podstawę, na której każdy pedagog powinien opierać swoje działanie. Przypomina, że wszystkim wychowankom należy okazywać miłość i nią przepajać swoje działanie.

Leszek Waga dopatruje się w dziele Augustyna *De catechizandis rudibus* następujących założeń współczesnej pedagogiki chrześcijańskiej: otwarcia na dialog ze światem współczesnym, braku autorytaryzmu w wychowaniu oraz uwzględnienia wolnego wyboru wychowanka, realistycznej wizji świata, podmiotowości wszystkich uczestników relacji wychowawczej, integralności wychowania, a także wychowawczej (a nie jedynie moralizatorskiej) funkcji Biblii⁸.

⁸ L. Waga, *Obecność teoretycznych i metateoretycznych założeń współczesnej pedagogiki chrześcijańskiej w „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2016, nr 1/36, s. 235.

Reminiscencja i iluminizm – epistemologia Platona i Augustyna

Aby dobrze zrozumieć systemy myślowe stworzone przez Platona i Augustyna oraz ich refleksję pedagogiczną, niezbędna jest znajomość ich epistemologii. Platońska reminiscencja i augustiański iluminizm dają podwaliny pod dialogi, w których się wypowiedali i przez które nauczali.

Z koncepcji istnienia świata idei i rozumienia duszy wynikała platońska teoria poznania. Zdaniem Platona dusze posiadały doskonałą wiedzę o świecie idei, preegzystując w nim, ale na drodze ze świata idei do ciała człowieka tę wiedzę traciły. Zapominanie to jednak nie jest zupełne i człowiek ma możliwość przypominania sobie znanych niegdyś idei. Uczenie się jest więc w istocie nie poznawaniem nowych rzeczy, lecz „przypominaniem” (anamnezą) świata idei.

Dla Platona intuicja była aktem umysłu działającego samodzielnie i z samowiedzą. Platon wynosił ją, jako zdolność bezpośredniego poznawania prawdy, ponad rozumowanie. Dlatego platońska nauka o stopniach poznania naukowego oprócz poznania zmysłowego i dyskursywnego otrzymała także najwyższy stopień poznania intuicyjnego.

Aby dusza nie zbłądziła, proces uczenia musi być właściwie przeprowadzony. Nauczanie umiejętności praktycznych jest tylko pomocą w radzeniu sobie w świecie materialnym. Dużo istotniejsze dla Platona jest studiowanie „samego siebie” w poszukiwaniu pamięci o prawdziwych ideach. Pomocny w tym miał być system edukacji oparty na dialektyce. Polegał on na dochodzeniu do prawdy poprzez dialog ucznia z nauczycielem, analizę i syntezę pojęć, tworzenie tez i antytez, ich przyjmowanie lub odrzucanie⁹.

Teoria iluminacji (oświecenia) jest centralnym zagadnieniem augustiańskiej teorii poznania. Według Hipponaty umysł poznaje prawdy wieczne, a źródłem tego poznania nie jest ani świat zmysłowy, ani sama myśl. Źródło poznania jest w Bogu, który prawdy ukazuje duszy

⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1983, s. 94–97.

drogą bezpośredniego jej oświecenia. Bóg jest wewnętrznym nauczycielem człowieka – jedynym nauczycielem prawdziwym.

Zdobywanie mądrości według Augustyna następuje dzięki oświeceniu prawdą Bożą, czyli poprzez twórczy wpływ Boga. Dzięki niemu dusza uczestniczy nie tylko w zmiennych formach życia, ograniczonych czasem i przestrzenią, ale też w nieziennej doskonałości samej prawdy. Umysł ludzki, aby mógł uchwycić i wytłumaczyć prawdę o sobie samym, musi uczestniczyć, według Hipponaty, w Prawdzie bytującej. Augustyn w zgodzie z Platonem, a wbrew sensualistom, uważał, że umysł może przejmować wiedzę wprost, bez pośrednictwa ciała i zmysłów. Doszedł do uznania świata idealnego, ale w przeciwieństwie do Platona twierdził, że świat idealny jest złączony z Bogiem. Wieczne istnienie jest właściwe tylko Bogu, więc prawdy wieczne istnieją w Bogu, są ideami Bożymi. Jeśli więc dusza poznaje prawdę, to dzięki temu, że istnieje Bóg i jej udziela swych idei. Wiedzy, o którą na próżno zabiegamy przyrodzonymi zmysłami naszego umysłu, Bóg udziela duszy drogą oświecenia (*illuminatio*)¹⁰. Píše o tym Etienne Gilson, jeden z najlepszych znawców myśli Augustyna, w następujących słowach:

Jest rzeczą dostatecznie oczywistą, że święty Augustyn nie uczy nas platońskiej reminiscencji, ponieważ, jak już widzieliśmy, odkrywamy prawdę nie we wspomnieniach złożonych ongiś w duszy, tylko w świetle Bożym, wiecznie w naszych duszach obecnym. [...] Widzenie rzeczy w świetle Bożym nie zawiera w sobie platońskiej pamięci przeszłości, tylko augustyńską pamięć terażniejszości, co jest rzeczą zgoła odrębną¹¹.

Augustyn kwestionował platoński pogląd o możliwości bezpośredniego poznania świata idei (i oczywiście Boga) na zasadzie anamnezy. W VII księdze *Wyznań* opisuje swoje rozczarowanie niedoskonałością ujęć platońskich, w porównaniu do pewności nauki wiary chrześcijańskiej. Było to, jak przypuszczenie (*praesumptio*) wobec pewnego stwierdzenia, wyznania (*confessio*).

¹⁰ Tamże, s. 195–196.

¹¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 106.

Już w 387 r. w *Wyznaniach* Augustyn porównał Boga do słońca umysłów, umożliwiającego zrozumienie prawd pojęciowych. „Tyś jest, Boże, Światłością nadzmysłową, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie staje się jasne dla rozumu wszystko, co jest dla niego jasne”; „Rozum, który z tobą rozmawia, obiecuje, że tak twojej myśli ukaże Boga jako słońce ukazujące się oczom. Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy. [...] Sam zaś Bóg jest Tym, który oświeca” (*Wyznania* 1,1,3; 1,6,12)¹².

Prawdę tę rozwinął Hipponata w dialogu *O nauczycielu*.

Natomiast w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem, słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku. On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością. Do Niej odwołuje się wprawdzie każda rozumna dusza, lecz Ona tylko o tyle odsłania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu Ją pojąć jego własna dobra lub zła wola. A jeżeli mylimy się, to nie z winy wewnętrznej Prawdy, której się radzimy, podobnie jak nie jest rzeczą światła zewnętrznego, że wzrok cielesny ulega często złudzeniom; przyznajemy zaś, że radzimy się tego światła, gdy chodzi o rzeczy widzialne, aby nam je pokazało w tej mierze, w jakiej zdołają widzieć nasze oczy¹³.

Cały proces poznawczy, zwany iluminizmem, według Augustyna przebiega w sposób naturalny. Gdy myślimy prawdziwie Bóg nie wchodzi w miejsce naszego umysłu. Jego oświecenie potrzebne jest do tego, by uczynić nasz ludzki umysł zdolnym do prawdziwego myślenia na mocy porządku naturalnego. To światło Boże dostępne jest dla wszystkich ludzi bez wyjątku. Augustyn jest zwolennikiem podmiotowości człowieka w aspekcie poznawczym.

Augustyn rozgranicza doświadczenie i prawdę.

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7–8.

¹³ Tenże, *O nauczycielu*, [XI, 38], w: *Dialogi filozoficzne*, t. III, tłum. J. Mordejewski, Warszawa 1953, s. 62–63.

Słyszę człowieka, który do mnie mówi i przedstawia mi swoje myśli. Mówi mi, że rozumie to i tamto i że chce takiej lub takiej rzeczy. Rozumiem go, a więc tworzę pojęcia, nawet wierzę, choć nie wiem, czy to jest prawdziwe, bo nie mam żadnego sposobu sprawdzenia, czy słuszne jest to, co on mówi. Oświecenie boskie nie gra żadnej roli w tego rodzaju poznaniu, w którym nie występuje prawda. Ale oto mój rozmówca zaczyna mówić o myśli ludzkiej w ogólności i mój punkt widzenia zmienia się natchmiast. Wiem, czy to, co słyszę, jest prawdziwe, i zgadzam się na to albo wiem, że to jest fałsz i odrzucam go. Tu właśnie przychodzi z pomocą boskie oświecenie, gdyż chodzi tu o prawdę. Nie chodzi tu bowiem tylko o przyjęcie faktu, że dany człowiek tak właśnie myśli, ale o to, jak człowiek powinien myśleć w ogóle¹⁴.

Według Augustyna doświadczenie jest ważne, ale to oświecenie odrywa najważniejszą rolę w poznaniu prawdy: „Tam, gdzie umysł stosuje Boskie oświecenie do pojęć zmysłowych, jak np. łuku lub człowieka, czyni to nie w tym celu, by wytworzyć o nich pojęcie, ale by sformułować ich prawa albo by określić ich konieczny typ, a tego żadne zmysłowe doświadczenie nie może nam objawić. Nie oświecenie, ale doświadczenie uczy nas, co to jest łuk, człowiek, ale oświecenie, a nie doświadczenie uczy nas, jaki powinien być doskonały łuk i pełny człowiek”¹⁵.

Dialog, czyli odkrywanie prawdy jako metoda pedagogii Augustyna i Platona

Dialog jest kategorią filozoficzną. Greckie słowo *dialogos* oznacza pewien typ rozmowy, będący sporem, dyskusją, dociekaniem. Według Marka Szulakiewicza początek tego typu dialogu odnaleźć można w klasycznym dialogu sokratejskim. Dialog u Sokratesa odgrywał jedynie rolę pomocniczą w dotarciu do tego, co powinno być ujawnione. Sam dialog, mimo że toczy się między dwiema osobami, nie angażuje tych osób w równym stopniu. Jedna z nich zawsze pełni funkcję tego,

¹⁴ E. Gilson, dz. cyt., s. 110–111.

¹⁵ Tamże, s. 113.

kto pomaga drugiemu wydobyć pożądaną wiedzę. Ale również sama wiedza nie jest przez dialog kształtowana, lecz raczej wydobywana¹⁶.

Dialog sokratejsko-platoński toczy się na płaszczyźnie intelektualnego dyskursu i zakłada istnienie prawdy, która nie jest i nie musi być uświadamiana przez wszystkich jego uczestników. To właśnie przez dialog, umiejętne zadawanie pytań i uzyskanie oczekiwanej odpowiedzi, prawda ma zostać ujawniona. Prawda ta od samego początku jest dana, dialog zaś pomaga ją wydobyć.

Chociaż dialogi Platona są wspinałymi dramatami wyrażającymi różne nastroje, od komedii aż po tragedię, to filozof ten rozumie dialog nie jako dramatyczne przedstawienie sytuacji rozmowy, lecz jako wyraz dialektyki myśli, która zakłada pewnego rodzaju dualizm wypowiedzi „za” i wypowiedzi „przeciw”¹⁷. Dialog u Platona jest niczym węzeł, który splata wiele płaszczyzn i wątków – opozycję dwu światopoglądów, życia aktywnego i życia kontemplacyjnego, prawa natury i prawa stanowionego, wyrządzania krzywd i ich doznawania, dobra i zła.

Obrona Sokratesa to dzieło Platona przedstawiające treść trzech mów, jakie Sokrates wygłosił na procesie w 399 r. p.n.e., na którym został skazany na karę śmierci. Sokrates został on postawiony przed trybunałem ludowym złożonym z powołanych spośród obywateli sędziów. W owym publicznym postępowaniu karnym Sokrates miał trzech oskarżycieli – Meletosa, Anytosa i Lykona, którzy zarzucali mu bezbożność i demoralizację młodzieży. W wyniku przeprowadzonego głosowania niewielką większością głosów mędrzec został uznany winnym. Kiedy filozof zwraca się do słuchających go osób, dzieli sędziów na dwie grupy. Jedni decydują teraz o jego losie, są urzędnikami ogłaszającymi wyroki. Drudzy to ci, którzy już go osądzili i skazali, czyli zawistny lud ateński. Sokrates ustosunkowuje się do stawianych mu zarzutów, udowadniając ich niesłuszność. Szczególnie wyraziste jest obalenie oskarżeń Meletosa, dowodzącego, że filozof psuje młodzież. Przeprowadzona rozmowa oraz tok rozumowania obnaża brak logiki

¹⁶ M. Szulakiewicz, *Kategoria dialogu w refleksji filozoficznej*, „Paedagogia Christiana” 2010, nr 1/25, s. 34.

¹⁷ Tamże, s. 35.

i absurdalność stwierdzeń oskarżyciela. Pod koniec swej mowy Sokrates żegna się najpierw z sędziami, którzy go skazali na śmierć. Potem zwraca się z podziękowaniem do tych nielicznych, którzy głosowali za jego oswobodzeniem. Wreszcie snuje refleksję na temat śmierci. Nie lęka się jej, zastanawia się nawet, co lepsze: życie czy śmierć. Odpowiadając na zarzuty Ateńczyków, Sokrates mógł dość łatwym kosztem ocalić swoje życie, przepraszając za swoją działalność i proponując dla siebie karę wygnania lub więzienia. Nie zrobił tego jednak, ponieważ za żadną cenę nie mógł zrezygnować z refleksji nad tym, co dobre i sprawiedliwe, z pytania, co robić, aby żyć dobrze.

Z kart dialogu wyłania się relacja pomiędzy Sokratesem a Platodem, nauczycielem a uczniem. Dla młodego myśliciela stary, siedemdziesięcioletni Sokrates był nie tylko mentorem i mistrzem, ale też najlepszym przyjacielem. Stąd Platon starał się robić wszystko, co możliwe, byle tylko swojego nauczyciela oswobodzić; był obecny podczas procesu, przysłuchiwał się kolejnym wypowiedziom i miał świadomość faktu, że stary filozof został niesprawiedliwie osądzony.

Wypowiedzi w *Obronie Sokratesa* cechuje skłonność do dialektyki, czyli chętnie stosowaną przez Sokratesa, a później przez Platona metodę dyskusji. Na niej zasadał się model nauczania, jaki wprowadzali w życie. Zaczęli oni mianowicie przypadkowych przechodniów i wciągali ich niby mimowolnie do rozmowy. Pozornie oddając początkowo słuszność poglądom dyskutantów, zaczęli zadawać serię pytań. Doprowadzali tym samym do zanegowania i ośmieszenia twierdzeń rozmówców, demaskując luki w ich rozumowaniu.

Platon w pozornym dialogu, albo dialogu wewnętrznym, filozofa i sędziego przedstawia niejako drogę do odkrywania prawdy – prawdy o szlachetności, odwadze, wierności ideałom. Każdy czytelnik *Obronny Sokratesa* może odbyć podobną drogę w swoim umyśle. Poszukiwanie istoty pobożności i sprawiedliwości, rozróżniania dobra i zła, bycia wiernym swoim przekonaniom dotyczy bowiem człowieka niezależnie od czasu i przestrzeni, w których żyje.

Platon w *Obronie Sokratesa*, dialogu wewnętrznym (ponieważ nie jest to stenogram z przesłuchania Sokratesa, ale forma komunikacji intrapersonalnej), niejako ukazując rozmowy Sokratesa z sędziami, naucza o rzeczach istotnych i podstawowych w życiu ludzi. Wskazane

jest przedstawienie nawet dłuższych fragmentów dzieła Platona, aby móc odnaleźć „ducha”, idee przyświecające klasykowi. Oto fragment dotyczący wychowania i religijności:

Teraz będę się starał oczyścić z tego, co mi Melit, ten dobry i nader przywiązany, jak sam mówi, do kraju obywatel, zarzuca wraz z innymi.

Przytoczmy zatem tych drugich oskarżycieli zaprzysiężoną przeciw mnie skargę. Jest ona podobno w ten sposób: *Sokrates występnie działa, młodzież psuje, w bogów krajowych nie wierzy, lecz w coś nowego zupełnie*. Takie jest mnie obwinienie! Roztrząśnijmy każdy punkt z niego. Mówią, że występnie działa, psując młodzież. Ja zaś oświadczam, Ateńczycy, że Melit występnie działa, kiedy ze spraw poważnych igraszkę dla siebie robi, pociągając ludzi lekkomyślnie do sądu i udając, że się ujmuje za tym, o czym nigdy wcale nie myślał. Że tak jest, zaraz wam to okaże. Przystąp, Melicie, i powiedz, czy uważasz co nad to ważniejszym, aby młodzież była dobra?

– Nie, zaiste!

– To więc wyznaj wobec tych sędziów, kto ją do dobrego prowadzi? Musisz wiedzieć, bo cię to obchodzi! Kiedy mnie tu pociągasz i przed sądem oskarżasz, że psuję młodzież, powiedz, kto ją do dobrego prowadzi? Powiedz i wskaż, kto tak?!

Widzisz, że milczysz Melicie! I nie masz co odpowiedzieć! Czyliż więc to nie szpetnym dla ciebie, a dostatecznym tego, co mówię, jest dowodem, żeś o tym wcale nie myślał. Powiedz przecie, dobry mężu, kto ją do dobrego prowadzi?

– Prawa!

– Ale nie o to cię pytam, ty najlepszy! Tylko co za człowiek jest tym, i który najpierwej poznał te prawa?

– Oto ci Sędziowie!!

– Co mówisz, Melicie? Oni umieją młodzież wieść do dobrego?

– I bardzo!

– Czy wszyscy, czy tylko niektórzy?

– Wszyscy!

– Bardzo dobrze mówisz! Więc podług ciebie mamy wielu takich. Czyli także i ci słuchacze młodzież do dobrego prowadzą?

– I ci!

– A co powiesz o Senatorach?

– A, i Senatorowie.

– Lecz zważ, czy ci, co radzą na zgromadzeniach ludu, nie psują znowu młodzieży lub może ją wszyscy także do dobrego prowadzą?

– A i oni ją prowadzą!

– Wszyscy zatem Ateńscy jak należy, prócz mnie samego, z nią postępują! Ja sam tylko ją psuję! Czy tak mówisz?

– Tak, nie inaczej!

– Bardzo więc mnie potępiasz! Powiedz mi jednak, czyli ci się toż samo zdaje i z końmi, że wszyscy je dobrze wychowują, a jeden tylko ktoś psuje? Czyli też przeciwnie, że jeden tylko może je dobrze wychowuje lub mała liczba nimi się zajmujących, a wielu skoro ich dostanie i spróbuje, zaraz psuje? Czy nie tak jest, Melicie, z końmi i innymi zwierzętami? Nie inaczej zapewne! Czy mi to z Anytem przyznasz, czy nie! Wielkie by to było szczęście dla młodzieży, gdyby tylko jeden ją psuł, a wszyscy do dobrego prowadzili.

Dajesz stąd wyraźnie poznać, żeś się o stan młodzieży nigdy nie troszczył i jawnie pokazujesz, żeś na to zupełnie był obojętny, za co mnie tu przed sąd wywodzisz. Powiedz jeszcze, Melicie, zaklinam cię na Boga, czyli lepiej przebywać pośród dobrych niż pośród złych obywateli? Powiedz, dobry przyjacielu! O nic trudnego cię nie pytam. Czy źli nie czynią zawsze coś złego tym, z którymi przebywają, a dobrzy coś dobrego?

– Nie inaczej!

– Czy by więc kto wolał szkodę ponieść od tych, z którymi przestaje, niż co dobrego doświadczyć? Odpowiedz, dobry przyjacielu! Albowiem i prawo nakazuje ci odpowiedzieć! Czy jest kto, co by chciał w czym szkodzić?

– Nikt bez wątpienia!

– Czy pociągasz mnie tu i oskarżasz, że psuję młodzież umyślnie, czy mimowolnie?

– Może umyślnie!

– Jakże to Melicie? Ode mnie przecie jesteś mędrszy w tym wieku, ode mnie w takim zostającego, że wiesz, iż źli zawsze coś złego robią tym, z którymi przestają, a dobrzy coś dobrego! Ja zaś tyle jestem ograniczony, że i tego nie wiem, czy jeśli kogo z tych, co ze mną przestają do złego poprowadzę, sam będę musiał od niego doświadczyć także coś złego. Tak jak mówisz, umyślnie złe gotuję. Tego ci wcale nie wierzę i sądzę, że albo nie psuję młodzieży, albo jeśli psuję, to nieumyślnie. W obydwu razach fałsz utrzymujesz¹⁸.

¹⁸ Platon, *Obrona Sokratesa*, [XII–XIII], w: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/obrona-sokratesa> (dostęp: 20.07.2017); Tekst opracowany na podstawie: Plato, *Diela Platona*, tłum. F. Kozłowski (Warszawa: druk. S. Orgelbranda, 1845), s. 5–6.

Platon, poprzez dialog *Obrona Sokratesa* (jak można zauważyć w przytoczonym fragmencie), prowadzi umysł człowieka (nauczyciela, ucznia, czytelnika) do poszukiwania prawdy i trwania przy niej. Ćwiczy w cnocie mądrości i odwagi, używania logicznych argumentów i bronięcia swojej postawy. Kolejny fragment ukazuje zaś rozwijanie prawdziwej cnoty pobożności. Pobożności i wiary opartej na przesłankach rozumowych, a nie tylko na płytkiej uczuciowości lub zewnętrznym nakazie:

Jeżeli nie z umysłu psuję, tedy za nieumyślne przewinienie prawo nie każe tutaj pociągać, lecz na osobności ostrzec i napomnieć. Każdy wie bowiem, że gdybym był napomniany i ostrzeżony, przestałbym to robić, com zrobił niechcący; ty zaś unikałeś przede mną, byś się ze mną nie spotkał i ostrzegł. Nie chciałeś mnie napomnieć; a teraz mnie tu pociągasz, gdzie prawo każe tylko tych pociągać, co zasługują na karę, a nie na napomnienie. Tak więc, Ateńczycy, jawnym już jest, co mówię, że powód do skargi, który podaje Melit, wcale go nie obchodzi! Jednakże powiedz, Melicie, skąd sądzisz, że psuję młodzież? Może to jest w samej skardze, którą na mnie podajesz *że każe nie wierzyć w bogów, w których u nas wszyscy wierzą, lecz w coś zupełnie nowego*. Czy nie tak sądzisz, że tym sposobem psuję?

– Nie inaczej, tak i bardzo!

– Na tych samych jednak bogów, o których mowa, zaklinam cię, Melicie, wytłumacz się mi jaśniej i tym mężom; bo ja nie mogę pojąć, czy mówisz, że każe w coś wierzyć? W tym razie bowiem, wierząc w coś, nie jestem bez religii. Czy też, że wierzę, ale nie w tych bogów, w których wszyscy u nas, lecz w coś innego? I o to właśnie mnie oskarżasz. Czy wreszcie mówisz, że wcale w nic nie wierzę i innym każe to robić? O godny dziwu Melicie! Dlaczegoż tak sądzisz? Że nie wierzę w Księżyc, Słońce, że ich nie uznaję za bogi jak inni. Nie! Przysięgam, Sędziowie, bo mówią, że Słońce jest kamieniem, a Księżyc ziemią. Musisz więc, kochany Melicie, podać skargę na Anaksagorasa, bo czyż tak źle sądzisz o tych sędziach, i tak ich uważasz za mało obeznanych z dziełami, iż mniemasz, że o tym nie wiedzą, że księgi Anaksagorasa mieszczą w sobie te zdania. A przecież i młodzież to wie ode mnie i nawet z orchestry za dwie drachmy najwięcej dowiedzieć by się mogła i wyśmiać Sokratesa, gdyby on udawał to za swoje, co należy do kogo innego i samo z siebie jest niedorzeczne. Przeto już więc zdaje ci się, Melicie, że w nic zupełnie nie wierzę. Ja widzę, że ty Melicie nie zasługujesz, byś sam sobie wierzył. Za takie-

go go uważam, Ateńczycy, za potwarcę bez granic i że skargę tę przeciw mnie podałeś przez skłonność zbytnią rzucania na drugich potwarzy, przez niepowściągliwość swej mowy i lekkomyślność. Podobnie zaiste postąpił, jakby sobie żart Wiara, Filozof robił i chciał spróbować, czy Sokrates, ten mędrzec, pozna, że ja z niego żartuję i sam z sobą w sprzeczności zostaję; czy też da się zwieść tak jak inni słuchający; albowiem sam przeciw sobie Melit mówi w skardze, gdy twierdzi: „Sokrates występnie postępuje, nie wierząc w bogów, tylko w nich wierząc”. Mowa taka żart tylko okazuje. Zastanówcie się, Sędziowie, dlaczego powiadam, że tak twierdzi. Ty zaś, Melicie, odpowiedz nam, a wy, o co was od początku prosiłem, nie gniewajcie się na mnie, gdy do was zwyczajnym sposobem mówić będę. Jestże kto taki Melicie, co by twierdził, że są rzeczy ludzkie, a ludzi nie masz? Odpowiedz, a nie gniewaj się znowu! Jestże kto, co by mniemał, że nie masz koni, ale są rzeczy, które ich się tyczą, że nie masz muzyków, fletni, ale tylko to, co do nich należy? Nikt bez wątpienia, o najlepszy z ludzi! Jeżeli nie chcesz tego powiedzieć, to ja ci i innym wszystkim powiadam! Ale przynajmniej odpowiedz, czy jest kto, co by w coś boskiego uwierzył, a w bogów nie wierzył?¹⁹.

Nowym typem dialogu filozoficznego jest „rozmowa szkolna”. Już u Arystotelesa dialog utracił łączność z życiem codziennym i związany został ze szkołą, przybierając charakter seminarium, w którym nad całością i kierunkiem myśli czuwa mistrz. Autor dialogu staje się jednym z rozmówców, odgrywając główną rolę, narzucając temat i kierując ku właściwym rozwiązaniom²⁰.

W kręgu piśmiennictwa łacińskiego dialog rozpropagował Cyceron. Niemal od samych początków chrześcijańskiego piśmiennictwa filozoficzno-religijnego był gatunkiem literackim o charakterze ściśle apologetycznym. Wystarczy wspomnieć choćby *Dialog z Żydem Tryfonem* autorstwa św. Justyna czy *Oktawiusza* Marka Minucjusza Feliksa.

Motywy rozmowy umacniają się jeszcze bardziej w dialogach św. Augustyna. Sam autor wielokrotnie zaznacza, że rozmowy te rzeczywiście miały miejsce i są bardzo dokładnie odtworzone. Dialog u Augustyna nie był przypadkową rozmową. Hipponata miał swego „sekretarza”, który notował treści rozmów, a Augustyn notatki te po-

¹⁹ Tamże, [XIII–XIV], s. 6–7.

²⁰ M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 36.

prawił i uzupełniał. Dialogi Augustyna są zawsze poważną rozmową na poważne tematy w gronie przyjacielsko-rodzinnym pod okiem nauczyciela. O metodzie przyjętej przy kompozycji dialogów wiele wiemy od samego filozofa. Każde słowo było najpierw notowane przez stenografów na tablicach woskowych, a zapis później przenoszony był ręcznie na zwoje pergaminu. Na tym etapie podlegał ostatecznej redakcji, którą nadzorował Augustyn i na życzenie interlokutorów mógł włączyć bądź dodać jakieś partie tekstu. Nierzadko sam snuł narrację, wyjaśniał techniczne pojęcia, ozdabiał frazy poetycką ornamentyką, a przede wszystkim sam pisał dedykacje dialogów.

Wszystkie ważniejsze pomysły filozoficzne Augustyna pojawiają się już w jego pierwszych pismach, którym nadał formę dialogów. Bo też filozofia, której jedynym celem jest osiągnięcie osobistego szczęścia, kształtuje się według tego autora w dialogu, czyli rozmowie: najpierw w rozmowie z sobą samym, potem z kimś drugim. Jedna i druga prowadzą do wniosku, że źródłem poznania jest sam Bóg, wewnętrzny i prawdziwy nauczyciel, oświecający nas drogą iluminacji, której nam udziela, a jedynym podmiotem poznającym jest nasza rozumna i nieśmiertelna dusza.

Augustyn wyraźnie wskazuje, że dialog jest tylko narzędziem. W 387 r. pisze dialog *Soliloquia* (*Wyznania*), w którym zrywa z koniecznością uczestnictwa w nim innego człowieka. Dialog ten jest rozmową z samym sobą, a raczej rozmową Augustyna z Rozumem. Dysputa nawet w gronie przyjaciół nie wydaje się dobrą drogą poszukiwania prawdy. Rozum, z którym rozmawia Augustyn, zastępuje wszystkich partnerów, jest najlepszym „dyskutantem” i wydaje wystarczający. Dialog, co prawda, pozostaje, lecz jest już wyraźnie tylko narzędziem, gdyż „wszystko, co dusza wie, ma ona z siebie”²¹.

Święty Augustyn rozważał kiedyś zagadnienie, w jaki sposób jesteśmy w stanie poznać prawdę i to taką, o której wiemy, że jest całkowicie pewna. Jeżeli słyszymy jakieś słowa, które ktoś do nas wypowiada, to skąd wiemy, że one mówią prawdę? Przecież nie same słowa o tym mówią, tym bardziej sam dźwięk. W różnych językach mamy

²¹ Tamże, s. 37.

różnie brzmiące słowa, które jednak oznaczają to samo, ich przekaz, rozpoznanie prawdy są takie same. Hipponata doszedł do wniosku, że słyszane słowa uzyskują weryfikację wewnątrz nas i dzięki temu jesteśmy w stanie rozpoznać, co jest prawdą, a co nią nie jest. Jego zdaniem każdy z nas ma w sobie wewnętrznego nauczyciela, który nam mówi, co jest prawdą. Umiejętność rozpoznania prawdy wewnątrz nas, prawdy, która odnosi się do rzeczywistości, jest właściwym celem wychowania i nauczania. Żaden z rozsądnych rodziców nie pośle przecież swoich dzieci do szkoły, w której miałyby się one nauczyć poglądów nauczyciela, ale pragnie, by nauczyły się rozpoznawać rzetelną prawdę, dobro i piękno, które odpowiadają rzeczywistości, a nie są jedynie subiektywnym mniemaniem nauczyciela. Tym bardziej odnosi się to do samodzielnego kształtowania siebie.

Słowa, czy to nauczyciela, czy kogokolwiek, kto przekazuje nam jakąś prawdę, powinny inspirować i pobudzać. Przychodzą do nas z zewnątrz, ale powinny się one spotkać z wewnętrznym nauczycielem. Kiedy w sercu rozpoznajemy, że są zgodne ze słowami wewnętrznego nauczyciela, następuje odkrycie i przyswojenie prawdy. Odtąd staje się ona nasza. Można to porównać do procesu zapłodnienia, w którym połączenie się dwóch komórek powoduje powstanie nowego życia. I tak się dzieje także z nami: prawda rodzi w nas nie tylko poznanie, ale jeżeli ta prawda dotyczy życia i jego sensu, rodzi w nas także nową świadomość i tożsamość. To spotkanie prawdy usłyszanej z prawdą w naszym wnętrzu jest właściwie najważniejsze w procesie poznania. Zadaniem nauczyciela w szkole jest wprowadzenie ucznia w ten proces, w którym następuje rodzenie się ze słowa. Uczeń powinien poznać w sobie owego wewnętrznego nauczyciela. To odkrycie jest czymś fundamentalnym w życiu każdego człowieka. Dzięki niemu może stać się w pełni świadomy, wolny, odpowiedzialny i twórczy.

Soliloquia w języku łacińskim oznaczają rozmowy z samym sobą. *Wyznania* rozpoczynają się od uwagi Augustyna, że usłyszał głos, którego nie był w stanie zlokalizować: czy on był w nim, czy to on sam mówił, czy też mówił do niego ktoś inny? Potem następuje długa modlitwa, w której św. Augustyn prosi o możliwość dobrego poznania Boga i duszy, bo to w jego mniemaniu oznaczałoby poznanie prawdy. Rozum, czyli „rozmówca” Augustyna, sugeruje określenie pułapu

poznania Boga, jaki chce osiągnąć, tak żeby nie szukał w nieskończoność. Augustyn odpowiada, że nie jest w stanie tego zrobić, bo niczego podobnego do Boga nie zna, bo gdyby znał, to musiałby to kochać. A kocha jedynie Boga i duszę. Także przyjaciół kocha ze względu na ich rozumną duszę, dzięki której są ludźmi.

Rozważając poznanie Boga, Rozum pyta Augustyna, czy zna coś w takim samym stopniu, jak pragnie poznać Boga, przypominając mu, że są rzeczy, o których ma pewną wiedzę, np. figury geometryczne. Augustyn nie chce sprowadzać Boga do poziomu figur geometrycznych, bo radość z poznawania kuli i Boga musiałaby być jednakowa. Na tę z kolei wątpliwość odpowiada samemu sobie, że radość z poznania Boga będzie daleko większa niż radość z poznawania figur geometrycznych, ale ta różnica okaże się zawarta w naturze przedmiotów poznawanych, a nie w samym poznaniu. Rozum gwarantuje Augustynowi sukces, obiecując, że zobaczy Boga tak jasno jak my widzimy słońce. Tę pewność bierze z przekonania, że wewnętrzne zmysły duszy są jakby oczami dla umysłu, a prawdy nauki są jak przedmioty, które muszą być oświetlone przez słońce, żeby były widzialne. W umyśle Bóg jest tym, który oświeca. Rozum zaś jest tym, czym dla oczu wzrok. Z tego wniosek, że dusza musi mieć oczy, które patrzą i które widzą. Oczami jest myśl uwolniona i oczyszczona od pożądań rzeczy ziemskich. Do tej czystości dusza koniecznie potrzebuje wiary. Kiedy uwierzy, że tylko w stanie zdrowia będzie mogła zobaczyć to światło, którego teraz jeszcze nie jest w stanie zobaczyć, potrzebuje nadziei, że w ogóle może być zdrowa, bo inaczej w ogóle o zdrowie by się nie starała. Wiara i nadzieja winny być uzupełnione jeszcze przez miłość do tego światła, które ma nadzieję zobaczyć, bo bez miłości chętnie pozostanie w ciemnościach, które stały się jej miłe z przyzwyczajenia. Dusza wyposażona w wiarę, nadzieję i miłość potrzebuje zacząć patrzeć poprzez rozum. Rozum wspomagany przez te trzy cnoty kieruje nas do oglądania Boga i to jest cel naszego patrzenia. Owocem tego jest szczęście, natomiast widzenie Boga jest w odniesieniu do duszy ostatecznym aktem pojmowania²².

²² F. Urmański, *Koncepcja prawdy we wczesnych pismach filozoficznych św. Augustyna z Hippony*, „Bieleńskie Studia teologiczne” 2016, nr 2, s. 150–160.

A oto fragmenty dzieła Augustyna potwierdzające przedstawione myśli:

Jakże wielki jesteś, Panie. Jakże godzien, by Cię sławić. Wspaniała Twoja moc. Mądrości Twojej nikt nie zmierzy. Pragnie Cię sławić człowiek, cząsteczka tego, co stworzyłeś. On dźwiga swą śmiertelną dołę, świadectwo grzechu, znak wyraźny, że pysznym się sprzeciwiasz, Boże. A jednak sławić Ciebie pragnie ta cząstka świata, któryś stworzył. Ty sprawiasz sam, że Sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w tobie nie spocznie.

Ale daj poznać, Panie – niechże to wreszcie zrozumiem – czy najpierw człowiek ma Ciebie wzywać, czy sławić?

I czy w ogóle można wzywać nie znając Ciebie?

Przecież mógłby wtedy człowiek, myśląc się, coś innego przyzywać! Lecz może trzeba Ciebie wołać na pomoc, żeby Cię poznać? Ale jakże będą wzywać tego, w którego jeszcze nie uwierzyli? Jak uwierzą, póki ich ktoś nie pouczy?

Sławić będą Pana ci, którzy Go szukają. Szukając bowiem, znajdą Go, a znajdując – będą Go sławić²³.

Ale gdzie ja Ciebie niegdyś znalazłem w taki sposób, że zdołałem Cię poznać? Bo zanim Cię poznałem, jeszcze nie było Ciebie w mojej pamięci. Gdzież więc Ciebie spotkałem w taki sposób, że Cię poznałem – gdzież, jeśli nie w Tobie samym ponad mną? Gdy my oddalamy się i zbliżamy, Ty nigdy nie jesteś ograniczony żadnym miejscem. Wszędzie jako prawda czekasz na tych, którzy Twojej rady pragną. Odpowiadasz wszystkim naraz, choć o różne rzeczy pytają. Twoja odpowiedź jest zawsze jasna, lecz nie wszyscy wyraźnie ją słyszą. Wszyscy zadają, jakie chcą, pytania, lecz nie zawsze otrzymują taką odpowiedź, jakiej by chcieli. Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć od Ciebie to, czego by chciał, ile raczej na tym, by chcieć tego, co od Ciebie usłyszał²⁴.

Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie wzięły z dala od Ciebie –

²³ Św. Augustyn, *Wyznania*, [I, 1], s. 7.

²⁴ Tamże, [X, 26], s. 246.

rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim²⁵.

Augustyn nie tylko sam przekonany jest o istnieniu boskiego nauczyciela i prawdy od Boga pochodzącej, ale także chce o tym przekonać innych. Jak twierdzi Gilson:

Któż w takim razie jest prawdziwym mistrzem? Nauczyciel? Ależ nauczyciel jest wobec prawdy w takim samym położeniu jak jego uczeń. Jest on nie tyle wykładowcą, ile słuchaczem. Prawdziwym Mistrzem jest ta Prawda, która nie należy ani do nauczyciel, ani do jego ucznia, ale jest wspólna obu, obecna w jednym i drugim, a pouczając ich w ten sam sposób prowadzi ich koniecznie do zgodności.

W doktrynie więc Świętego Augustyna Bóg otrzymuje tytuł „mistrza wewnętrznego”, jako źródło zgodności między umysłami. Wzmiankowana w zakończeniu *De Vita beata*, podkreślana w *Soliloquiach*, doktryna ta rozwija się w *De magistro* całkowicie i umacnia ostatecznie w zakończeniu tego dzieła. We wszystkim, czego się uczymy, mamy tylko jednego mistrza: wewnętrzną prawdę, która przewodzi samej duszy, to jest Chrystusa, niezmienną siłę i mądrość wieczystą Boga. Każda rozumna dusza u Niego się uczy, ale Jego prawda objawia się jej tylko według jej dobrej czy złej woli. On to więc pokazuje myśli tego, który mówi, i tego, który słucha, jedną i tę samą prawdę²⁶.

W dialogu *O nauczycielu* Augustyn przedstawia rozmowę z synem Adeodatem. Próbuje uczyć, albo lepiej: nakierować syna na prawdę i zachęcić do jej odkrycia. Czyni to w następujący sposób:

Aug. Jak sądzisz, w jaki celu posługujemy się mową?

Ad. Jak przynajmniej wydaje mi się w tej chwili, chcemy albo pouczać, albo zdobywać wiadomości.

²⁵ Tamże, [X, 27].

²⁶ E. Gilson, dz. cyt., s. 98.

Aug. Jedno jest dla mnie widoczne i przyznaję ci rację – rzecz bowiem oczywista, że mówiąc chcemy pouczać; ale samemu nauczyć się czegoś – jakimże to sposobem?

Ad. A jakże inaczej, jeżeli nie przez zadawanie pytań?

Aug. Nawet wtedy, sędzę, nie chcemy niczego innego, jak właśnie pouczać. No bo powiedz mi, czy jedynym powodem twoich pytań nie jest to, żeby pytany dowiedział się od ciebie, o co ci chodzi?

Ad. To prawda.

Aug. Widzisz więc, że nie w innym celu mówimy, jak tylko po to, by pouczać kogoś²⁷.

Aug. Chciałbym teraz, ażebyś mi powiedział, co odczuwasz słuchając całego mego wywodu. Jeśli doszedłeś do przekonania, że prawdą jest to, co powiedziałem, to zapytany o poszczególne myśli powinieneś odpowiedzieć, że są ci już znane. Widzisz więc, od kogo się nauczyłeś. Nie ode mnie w każdym razie, skoro możesz odpowiedzieć sam na moje wszystkie pytania. Jeśli zaś uważasz, że to, co mówiłem, nie jest prawdą, to ani ja, ani On niczego cię nie nauczył: ja dlatego, że nigdy nikogo nauczyć nie mogę, On – ponieważ sam jeszcze nie jesteś w stanie czegoś się od Niego nauczyć.

Ad. Ależ ja się doprawdy czegoś nauczyłem pod wpływem twych słów, mianowicie tego, że słowa mogą tylko pobudzić człowieka, aby się uczył, oraz tego, że w czasie mówienia ujawniają się w pewnej mierze myśli mówiącego. O tym bowiem, czy prawdą jest to, co słyszymy, pouczyć nas może tylko Ten, który przez słowa z zewnątrz przypomniał nam, że mieszka w naszym wnętrzu. Z Jego pomocą, w miarę postępów w poznaniu, rozpłomieniać się będzie moja miłość ku Niemu²⁸.

Podsumowanie

Warto pokusić się o kilka słów posumowania. Zarówno Platon, jaki i Augustyn preferowali dialog jako metodę swojej pedagogii. Uważali, że dialog jest metodą poszukiwania prawdy. Dialog, według antycznych pedagogów, odgrywa rolę narzędzia (w poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy), a nie celu samego w sobie. Łączyło ich też przekonanie,

²⁷ Św. Augustyn, *O nauczycielu*, [I. 1], s. 18.

²⁸ Tamże, [XIV, 46], s. 70.

że prawda istnieje obiektywnie, nie jest tworzona przez człowieka, ale odkrywana. Obaj uważali, że umysł może przejmować wiedzę wprost, bez pośrednictwa ciała i zmysłów. Doceniali rolę intuicji w poznawaniu prawdy.

Platon i Arystoteles posługiwali się dialogiem wewnętrznym, czyli formą komunikacji intrapersonalnej; rozmową człowieka z samym sobą, poprzez myśli, słowa; rodzajem (auto)refleksji filozoficznej, teologicznej czy w tym przypadku pedagogicznej nad życiem. Dialog ten mógł przybierać formę rozmowy z sobą, drugą osobą (osobami) czy z Bogiem.

Platon i Arystoteles wykorzystali metodę dialogu do przekazywania myśli o naturze pedagogicznej. Chcieli, aby czytelnicy dialogów snuli refleksję nad życiem, rozważali różne argumenty – „za” i „przeciw”; „przebywali niejako tę samą podróż myślową”, co autorzy i odkrywali prawdę, którą chciał przekazać ludzki bądź boski nauczyciel. Wartością dodaną jest fakt, że dialogi Platona i Augustyna odczytywane przez współczesne pokolenia „żyją do dziś” i mogą być metodą pedagogii aktualną także w XXI w.

Streszczenie

DIALOG WEWNĘTRZNY U PLATONA I AUGUSTYNA JAKO METODA PEDAGOGII

Dialog to wypowiedź wielopodmiotowa, rozmowa dwóch lub większej liczby osób. Wiele dzieł Platona i Augustyna zostało napisanych w formie dialogu. Niniejszy artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: w jakim celu i w jaki sposób Platon i Augustyn stosowali dialog w działalności pedagogicznej?

Autor, w kontekście dialogu stosowanego przez Platona i Augustyna, dokonuje rozróżnienia na dialog wewnętrzny (rozmowę) z samym sobą, z kimś innym, z Bogiem. Aby osiągnąć zamierzony cel, autor przedstawia najpierw sylwetki Platona i Augustyna jako pedagogów oraz ich epistemologię (teorię reminiscencji i iluminizmu), aby ostatecznie dać przykłady dialogu zastosowanego przez starożytnych autorów.

Słowa kluczowe: dialog; metoda pedagogiczna

Summary

INTERNAL DIALOGUE IN PLATO AND AUGUSTINE AS A METHOD OF PEDAGOGY

Dialogue is a multi-discourse, a conversation of two or more people. Plato and Augustine's many works were written in the form of a dialogue. This article is an attempt to answer the questions: why and how did Plato and Augustine use dialogue in pedagogical activity?

The author, in the context of the dialogue used by Plato and Augustine, makes a distinction between inner dialogue (conversation) with himself, with the other, with God. In order to achieve the goal, the author first presents Plato and Augustine's figures as educators and their epistemology (the theory of reminiscence and illumination), to ultimately give examples of dialogue used by ancient authors.

Key words: dialogue; pedagogy method

