

Anna Breś
ORCID: 0000-0002-1551-7382
Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Wielowymiarowa duchowość człowieka w myśli Stefana Kunowskiego (1909–1977)

Multidimensional Human Spirituality
in the Thought of Stefan Kunowski (1909–1977)

ABSTRACT

This article analyzes the concept of human spirituality in the thought of Stefan Kunowski. Kunowski approaches human spirituality as a multidimensional phenomenon, viewing it through the lens of interwoven and complementary dimensions: rationality, freedom, the capacity for valuing, creativity, and religiosity. Educational activities should aim for the integral development of the human person, encompassing both the material and spiritual aspects of life. The article explores the multifaceted aspects of human spirituality within the context of pedagogical practices, drawing on Kunowski's vision.

The goal of this analysis is not to critique or evaluate the perspectives presented but to connect them through a common belief in the potentiality of the individual and the resulting need to create appropriate conditions for the development of the student's spirituality. Spirituality, perceived as a stable core of personal actions, embodies human potential in personal, social, and cultural dimensions. The educational process should strive for the harmonious development of the student, aiming for an integral formation of their humanity, which

KEYWORDS

human spirituality,
values, development,
education,
transcendence

SŁOWA KLUCZOWE

duchowość człowieka,
wartości, rozwój,
wychowanie,
transcendencja

SPI Vol. 27, 2024/3
e-ISSN 2450-5366

DOI: 10.12775/SPI.2024.3.007
Nadesłano: 19.02.2024
Zaakceptowano: 19.03.2024

includes attention to both material and spiritual aspects. The article concludes with pedeutological reflections on the understanding of spirituality within the broader context of discovering the ultimate meaning of human existence.

ABSTRAKT

Przedmiotem analizy podjętej w artykule jest zagadnienie duchowości człowieka w myśli Stefana Kunowskiego. Autor ujmuję duchowość ludzką wielowymiarowo, postrzega ją przez pryzmat wzajemnie spletających i dopełniających się wymiarów: rozumności, wolności, zdolności do wartościowania, twórczości oraz religijności. Działalność wychowawcza powinna zmierzać do integralnego rozwoju osoby ludzkiej, na co składa się troska zarówno o wymiar materialny, jak i duchowy człowieka. W artykule, odwołując się do nakreślonej wizji duchowości, zaprezentowano wielowymiarowe aspekty duchowości człowieka w kontekście specyfiki działań pedagogicznych.

Celem niniejszej analizy nie jest krytyka czy waloryzacja przedstawionych stanowisk, lecz próba połączenia ich pewnym wspólnym przekonaniem, w którym punktem wyjścia jest potencjalność człowieka oraz wynikająca z tego potrzeba stwarzania odpowiednich warunków do rozwoju duchowości wychowanka. Duchowość, ujmowana jako trwałe centrum właściwych sobie działań, zawiera potencjalność człowieka w wymiarze osobowościowym, społecznym i kulturowym. W procesie wychowania należy dążyć do harmonijnego rozwoju wychowanka zmierzającego do integralnego kształtowania jego człowieczeństwa, co obejmuje troskę o jego wymiar materialny, jak i duchowy. Całość zakończą refleksje pedeutologiczne dotyczące rozumienia duchowości w kontekście odnajdywania sensu istnienia osoby ludzkiej.

Wstęp

Refleksja nad istotą i specyfiką ludzkiego działania otwiera przed nami głębszy sens znaczenia często zadawanego pytania: kim jest człowiek? Pomimo tego że wydaje się nam dzisiaj coraz lepiej znać zakamarki i tajemnice ludzkiej psychiki, to jednak – jak mówi Mieczysław A. Krąpiec – nieustannie podejmujemy próby oświecenia na nowo problematyki natury ludzkiej (Krąpiec 1999).

Zdaniem Stanisława Kowalczyka nie sposób uchwycić całego bogactwa bytowego osoby ludzkiej, ponieważ jest ono niedefiniowalne,

wielorakie i nieustannie się aktualizuje, dookreśla. Atrybutami i wymiarami życia osobowego człowieka są jego duchowość, autonomiczność istnienia, podmiotowość, jednostkowość, wrażliwość na wartości, dynamiczność, autorealizacja, nakierowanie na życie społeczne, religijność (Kowalczyk 2002).

Otwarcie się na transcendencję, swoiste przekraczanie siebie – to wszystko określa kondycję ludzką w odróżnieniu od innych istot żywych. Wymiar transcendencji bywa różnie rozumiany w życiu człowieka ze względu na jego zróżnicowaną potencjalność. O człowieku wypowiada się Kowalczyk, twierdząc, że „osoba ludzka jest psychofizyczną całością, bytem dwuwymiarowym”, bo składającym się z elementu materialnego i duchowego. Zatem człowiek „nie jest sumą cielesności i psychiczności, lecz ich ontologicznym podmiotem”. Człowieka nie można tylko postrzegać jako elementu ewolucyjnego biokosmosu, lecz także poprzez jego duchowość, gdzie „rozumność i wolność występują tylko w świecie ducha, nieobecne zaś są w świecie samej materii” (Kowalczyk 2002: 201–205). W człowieku nie dochodzi do jakiegoś podziału czy nadrzędności jednej ze tych struktur, dlatego mówimy o integracji natury i ducha jako bytu osobowego stanowiącego jedność i spełniającego się dynamicznie w działaniu z tego względu, że „ciało ludzkie jest nasygmatyzowane przez duszę, a ta jest czynnikiem integrującym i kierującym formą – w odniesieniu do ciała” (Kowalczyk 2002: 205).

W ujęciu psychoterapeuty Viktora E. Frankla człowiek to organizm psychofizyczny, który można rozpatrywać jako narzędzie instrumentalne oraz jako narzędzie zdolne do działania i wyrażania własnej ekspresji. Człowiek ma naturę duchową ze względu właśnie na to, że posiada godność, która „przysługuje zasadniczo niezależnie od wszelkiej życiowej czy społecznej użyteczności” (Frankl 2017: 260).

Psycholog Kazimierz Popielski kwalifikuje duchowość jako jakość specyficzną tylko dla gatunku *homo sapiens*. Nie można jej sprowadzić ani do jakości materialnych, ani witalnych, zaś jej rozwój i pielęgnacja ma miejsce w kontekście społecznym. Duchowość wchodzi w skład ontycznej struktury człowieka poprzez przeżycia autotranscendentalne, które budują osobę w jej jednostkowym bycie. Lubelski psycholog tłumaczy, że jakościami łączącymi świat duchowy i egzystencjalny człowieka są jego pragnienia i dążenia (Popielski 2009),

przy czym, jak dodaje, gdy są głębiej uświadomione, to wtedy dopiero stanowią tworzywo kreacji osobowości człowieka (Popielski 2009).

W dobie sekularyzacji i laicyzacji transcendencja człowieka nie zanika, jest wciąż podtrzymywana poprzez rozumienie znaczenia człowieczeństwa, poczucia istnienia wyższych wartości. Określenie „ekspresjonizm ducha”, użyte przez Gottfrieda Benn’a w 1986 roku, przywołane i uaktualnione przez Ulricha Becka, dotyczyło przemian w światopoglądach społeczeństw XX wieku idących w kierunku plastyczności zasad funkcjonowania ludzkości i pojawiających się konstruktywów myślowych wewnątrz nowych ruchów społecznych (Beck 2012).

Życie wewnętrzne, duchowe człowieka

Płynąca ze starożytności wiedza w kwestii znajomości duszy stanowi fundament dla nieustannych rozważań podejmowanych przez współczesnych filozofów. Można zatem mówić o teologii Platona, z której dowiadujemy się o teorii ducha ludzkiego, gdzie duch zostaje przeciwstawiony materii, ma możliwość poznania idei i porusza ciałem (Bocheński 1993). Zdaniem Arystotelesa, ucznia Platona, dusza to forma ciała organicznego mającego życie w możliwości. W traktacie *De anima* (*O duszy*) Arystoteles twierdzi, że dusza przynależy istotom żywym, stanowi ich zasadę życia. Filozof w ramach różnic gatunkowych rozróżnia władze: wegetatywną, zmysłową, które istnieją w duszy rozumnej jako jej części. Sam rozum jest niematerialny, duchowy, przy czym wyróżnione zostały jego dwie funkcje – umysł teoretyczny i praktyczny. Z poznaniem rozumowym wiąże się wola i możliwość wyboru. Wyborów dokonujemy przy pomocy rozważań, czyli rozumu, który waży korzyści i niekorzyści płynące z podjętych decyzji, a z tym z kolei wiąże się odpowiedzialność za swe czyny (Siwek 1988). W Księdze I, rozdziale 1 *O duszy* czytamy, że „co najbardziej wygląda na wyłączną właściwość duszy, to myślenie, ale i ono jest szczególnym rodzajem wyobraźni” (Arystoteles 1988: 48), zaś w Księdze III, rozdziale 4 Arystoteles wypowiada się następująco na temat intelektu czynnego: „wobec tego, co się mieni rozumem duszy nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach” (Arystoteles 1988: 125). Arystotelesowe badania nad duszą przyczyniły się do głębszego poznania natury ludzkiej, a cały

dorobek myślowy Stagiryty odegrał przemożną rolę w dziejach filozofii europejskiej.

Fundamentem duchowości chrześcijańskiej jest objawienie Boże, które znajduje się w świętych księgach Biblii Starego i Nowego Testamentu oraz w Tradycji Kościoła. Duchowość chrześcijańska w ujęciu Romana Jusiaka jest „formą duchowego życia osoby przyjmującej Boże objawienie w Jezusie Chrystusie [...], które obejmuje wszelkie przejawy życia wewnętrznego i zachowań chrześcijanina” (Jusiak 2016: 284–285). Duchowość chrześcijańska przejawia się w ascezie, modlitwie, medytacji i związanych z nimi przeżyciami, a także w doświadczeniach mistycznych. Celem chrześcijanina jest nieustanne rozwijanie życia duchowego, by uwolnić się od grzechu i osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Wartościami chrześcijańskimi są wartości etyczne realizowane w duchu wolności i odpowiedzialności, zaś najważniejszą z nich jest miłość Boga i bliźniego (Jusiak 2016).

O życiu duchowym człowieka realizowanym poza kontekstami religijnymi wypowiada się Andrzej Łuczyński, twierdząc, że „o życiu duchowym mówimy wówczas, gdy życie ludzkie rozwija się w świadomym związku z rzeczywistością duchową” (Łuczyński 2016: 1570). Dotyczy to zatem całokształtu twórczych możliwości człowieka, jego myśli, pragnień, doznań, instynktów i wartościowań moralnych wpływających z jego sfery intelektualnej i wolitywnej. W życiu duchowym człowieka bardzo ważna jest wyobraźnia dająca upust dla bogatego i różnorodnego świata, pięknej przyrody, drugiego człowieka, w przeżyciach transcendentalnych, ale i czysto humanistycznych. Wiąże się to z poszukiwaniem, odnajdywaniem i wyznaczeniem sensu oraz celu życia poprzez realizację różnych wartości (Łuczyński 2016: 1571) obecnych w nauce, sztuce, religii, etyce, które zyskują walor transcendentny oraz odporny na oddziaływanie wydarzeń historycznych (Kotłowski 1968).

Według światopoglądu materialistycznego obecność Boga w przyrodzie, w kosmosie czy w społeczeństwie jest niemożliwa. W XIX wieku, jak zauważa Stefan Kunowski, ideologia marksistowsko-leninowska oparta na filozofii materializmu i jej założeniach głosiła, że w świecie istnieje tylko materia będąca w nieustannym ruchu, która ewoluuje w kierunku coraz subtelniejszych stanów materialnych, aż do świadomości i duchowości człowieka, przy czym zjawiska duchowe mają charakter materialny, gdyż biorą swój

początek w zorganizowanej materii mózgowej człowieka (Kunowski 1993). Zasadniczą rolę zaczęło odgrywać wychowanie naukowo-atelistyczne zmierzające do trwałej przemiany świadomości i rozwoju osobowości socjalistycznej. Ideologia marksistowsko-leninowska koncentrowała się zatem na wychowaniu nowego człowieka w pięciu obszarach: wychowaniu umysłowym, moralnym, fizycznym, estetycznym i kształceniu politechnicznym. Czerpiąca z niej ideologia socjalistyczna miała być syntezą wszelkich wartości i prawd nieskrępowanych przez religię (Kunowski 1993).

Stefan Kunowski, który zajmował się opisem systemu socjalistycznego oraz wpływu tej ideologii na wychowanie, wykazywał w niej zaniedbywanie kwestii wszechstronnego rozwoju człowieka poprzez pomijanie w rozwoju jego sfery duchowej. Tym tendencjom przeciwstawiał odradzające się po wojnie idee personalizmu, szczególnie personalizmu chrześcijańskiego. W nim upatrywał szanse na pogłębienie refleksji antropologiczno-pedagogicznej uwzględniającej „substancjalność osoby ludzkiej, jej niezniszczalne przymioty, duchowość, rozumność i indywidualność” (Kunowski 2000: 68).

Koncepcja duchowości w myśli Stefana Kunowskiego

Aby móc się kompetentnie wypowiedzieć w kwestii duchowości człowieka opisanej przez filozofa i pedagoga Stefana Kunowskiego, trzeba ułożyć ją najpierw w kontekście trójczynnikowej teorii rozwoju człowieka. W latach trzydziestych XX wieku niemiecki psycholog i filozof William Stern (1871–1938) głosił, że w zasadzie istnieją dwa czynniki rozwojowe, które determinują człowieka: dziedziczność i środowisko. Sprzeciwili się temu zwolennicy filozofii chrześcijańskiej oraz później pedagodzy socjalistyczni, ponieważ te dwa fatalizmy sytuują człowieka jako osobę niemogącą przeciwstawić się wspomnianej konwergencji czynników, uległą i niebędącą kreatorem swojego życia. Kunowski, akceptując teorię dwuczynnikową Sterna, jak również pozostając w pewnej opozycji do niej, dodaje trzeci czynnik rozwojowy, jakim jest samodzielność wychowanka, jego rozumność i wolność, które są bodźcami w dążeniu do pełni człowieczeństwa. W tym kontekście duże znaczenia ma właśnie duchowość człowieka, czyli czynniki osobowościowe nadające mu indywidualny wymiar (Kunowski 1993).

Duchowość, będąca trzecim czynnikiem rozwoju, „jest substancjalna dla natury człowieka, czyli jest stała w człowieku, istnieje sama przez się, jest przedmiotem samorzutnych przejawów myśli, mowy, ocen, dążeń, twórczości i porywów ponad doczesność i zmysłowość” (Kunowski 1993: 193). Wobec tego duchowość człowieka jest nacechowana rozumnością, wartościowaniem, wolnością, twórczością i religijną otwartością. Są to cechy gatunkowe człowieka w przyrodzie (Kunowski 1993).

Na całokształt koncepcji duchowości Kunowskiego duże znaczenie wywarła niemiecka filozofia akademicka przełomu XIX i XX wieku, która podejmowała kwestie z zakresu przedmiotu poznania i teorii wartości, a której przedstawicielem był m.in. Heinrich Rickert (1863–1936). Rickert wskazał na łańcuch przyczyn i skutków w obrębie wartości, której przedmiotowo odpowiada dobro, podmiotowo – postawa wartościująca, zaś rezultatem jest zbudowany na ich podstawie światopogląd człowieka. Do zbioru takich wartości, które kształtują w świadomości ludzkiej poczucie dobra, formują postawę wobec wartości i poszerzają autonomię jednostki, autor zaliczył logikę, estetykę, mistykę, etykę, erotykę i filozofię religii (Kunowski 2003). O wartościach niemiecki filozof powiedział, że „[...] choć nie istnieją, mimo to są czymś, co najlepiej wyrazimy, mówiąc, że obowiązują” (Rickert 2022: 320). Dalej Rickert dodaje, że „wartość jako wartość obowiązuje bez względu na istnienie, przez które jest ona wymagana lub uznawana – właśnie to i nic innego chcemy zrozumieć przez transcendencję” (Rickert 2022: 329).

Koncepcja wychowania i rozwoju Kunowskiego jest osadzona w optyce personalistycznej, gdzie w centrum jej zainteresowania znajduje się osoba, która posiada wartość samą w sobie, jest zdolna do podmiotowego rozwoju i obrona zostaje za cel wychowania. Jest to spójne z podejściem Kunowskiego do wychowania, które rozumiał on jako „wyrywanie człowieka ze stanu niższego (pewnego stanu naturalnego) i wprowadzanie go do stanu wyższego (stanu kultury), który nie jest zresztą ostatecznym punktem na drodze rozwoju, lecz punktem wyjścia do jeszcze wyższego” (Nowak 2003: 159). Osobę postrzegał Kunowski trójwymiarowo, to znaczy w aspekcie antropologicznym, teleologicznym i metodycznym. Optyka personalistyczna umożliwia postrzeganie człowieka jako osoby, a w szczególności „idei” osoby wraz jej uczestnictwem w świecie wartości i realizacją

tychże wartości w życiu. Celem tak rozumianego procesu wychowania jest w pełni urzeczywistnienie osoby ludzkiej, jej aktualizowanie siebie (Nowak 2003).

Pojęcie „trójwymiarowej” osoby przeniósł Kunowski od francuskiego personalisty Emmanuela Mouniera, którego zdaniem osoba (*la personne*) mieści w sobie trzy wymiary duchowe: wcielenie osoby w materię, poszukiwanie swojego powołania w medytowaniu oraz wyrzeczenie się jako dawanie siebie we wspólnocie. Zatem osoba jest wcielona, uspołeczniona i wduchowiona (Kunowski 2000). Autor tłumaczy to następująco: w drodze do formowania się indywidualności czyhają na osobę pokusy i niebezpieczeństwa; może bowiem dojść do jej zatracenia się w materii, lub też do zbytńskiego uduchowienia na sposób idealistyczny bez pierwiastka duchowego i pokory, co może spowodować dekadencję psychiczną osoby, jej zasklepienie się w swoich ograniczeniach; może również nastąpić „wchłonięcie” osoby w masy społeczne, co poprowadzi do depersonalizacji lub oddania swojej woli na rzecz przywódcy danej zbiorowości. Wobec powyższego najlepiej funkcjonującym społeczeństwem jest społeczeństwo personalistyczne kierujące się miłością do zbiorowości ludzkich (Kunowski 2000).

Kunowski mówi o osobowości człowieka, że jest ona „dynamicznym procesem, w którym jednostka wyżywa się w świecie wartości (poprzez te wartości, które przyjmuje za własne, które włącza w całość kształt swego życia)” (Kunowski 1946: 46). Dlatego w wychowaniu należy zmierzać do rozwoju osobowości na podłożu kulturalnym (duchowym). W odniesieniu do pojęcia osobowości autor używa określenia, że jest ona nieempiryczna lub ponadempiryczna. Rozwój osoby ma się realizować w poczuciu świadomości bycia osobą, która jest zdolna do przeżywania wartości kulturalnych (Kunowski 1946).

Mając na względzie powyższe rozważania, przechodzimy teraz do analizy teorii rozwoju według Kunowskiego, według której w procesie kształtowania osobowości człowieka dochodzi do głosu trzeci czynnik – duchowość. Jak twierdzi Marian Nowak, dla Kunowskiego „najwyższym celem wychowania staje się to, aby człowiek umiał zjednoczyć całość swojego życia wokół jakiegoś duchowego centrum, które najczęściej jest ujmowane w kategorii osoby” (Nowak 2008: 302).

Kunowski pisze o pięciu wymiarach określających duchowość człowieka: rozumność, zdolność do wartościowania, wolność,

twórczość oraz religijność. Wymiary te stają się swoistymi ramami, w obrębie których zostanie szerzej rozwinięte rozumienie duchowości według Kunowskiego.

Duchowość rozumna – uwarunkowana rozumnością człowieka

Według Kunowskiego „duchowość ludzka jest rozumna, to znaczy zdolna do obiektywnego poznania rzeczywistości w procesie abstrakcji umysłowej, która z materiału spostrzeżonego odrywa cechy istotne przedmiotu, tworząc z nich treści prawdziwego pojęcia, zgodnego ze stanem faktycznym” (Kunowski 1993: 189).

Aby lepiej zrozumieć te słowa, należy się odwołać do definicji osoby sformułowanej na przełomie V i VI wieku przez Boecjusza, który twierdził, że człowiek jest indywidualną substancją rozumnej natury (Kijewska 2011). Przymiotami osoby ludzkiej są: jej byt jednostkowy i indywidualny, posiadający niepowtarzalny układ własności, którym kieruje rozum przynależny jego gatunkowi w naturze.

Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że na zasadzie indukcji można dojść do poznania jakiejś zasady z ogółu i stworzyć konkretną teorię wokół odrębnego zagadnienia. Jednakże ludzkie poznanie nigdy nie będzie adekwatnie całkowite, wyczerpujące poznawczo, jest to atrybut przynależny tylko Bogu, natomiast w zdolności poznawczej człowieka ujawnia się wzór Boży, bo światło myśli pochodzi od Boga (Św. Tomasz z Akwinu 1981: 93, 115).

Następnie Akwinata zmierzył się wyjaśnieniem, czym jest prawda. Prawda to „zgodność sądów ludzkiego intelektu z obiektywnym stanem rzeczy” (Św. Tomasz z Akwinu 1998: a.1–2). Z definicji tej wynika, że muszą zaistnieć dwa elementy, by prawda się objawiła: poznający podmiot oraz przedmiot poznania. Podmiotem jest człowiek wyposażony w intelekt, a przedmiotem obiektywna rzeczywistość. Prawda rozpoznawana jest dzięki umysłowym władzom człowieka, jako prawda etyczna „jest tą wartością, która powinna angażować całą ludzką osobę. Prawdy nie da się pojąć wyłącznie w kategorii mieć, gdyż dotyczy ona przede wszystkim być człowiekiem” (Kowalczyk 2006: 176).

O istocie poznania ludzkiego wypowiada się Tadeusz Styczeń pisząc, że poznać to znaczy „zrozumieć do końca, czyli ostatecznie

to coś wyjaśnić, przejrzeć do dna, co się widzi, co bezpośrednio dane w doświadczeniu” (Styczeń 1986: 251). Autor podejmuje dalsze rozważania w tym zakresie, odwołując się do myśli Karola Wojtyły, który zwrócił uwagę na „trud ostatecznego wyjaśnienia”. Nie należy w poznaniu poprzestać li tylko na stwierdzeniu doświadczalnych faktów, lecz zrozumieć do końca posiada niejako dwie składowe: „oczywistość doświadczenia” najpierw, oraz następujący po niej poziom „oczywistości rozumienia”. Jak tłumaczy Karol Wojtyła, dopiero wówczas poznanie ludzkie będzie na miarę zapotrzebowania poznawczego, z którego rodzą się pytania (Styczeń 1986: 252).

Z pytaniem o prawdę wiąże się w konsekwencji pytanie o sens ludzkiego życia, czyli również o wartości: moralne, artystyczne, ideowe i religijne. Prawdę należy rozpatrywać także w wymiarze społecznym jako „wspólne dobro dla wszystkich”, prawda mieści w sobie międzyludzkie braterstwo, jak również można o niej powiedzieć, że jest łącznikiem dla wspólnoty duchowej (Kowalczyk 2006).

W akcie poznania problemem jest właśnie poznanie prawdy z tego powodu, jak mówi Rickert, że prawda i kłamstwo są pomieszczone, inaczej mówiąc, istnieją sądy pewne i niepewne. Stąd trzeba wiedzieć, że dana argumentacja jest prawdziwa, a treść sądu obiektywna. Prawdziwe jest tylko to, co jako prawdziwe zostało pomyślane lub zrozumiane w procesie psychicznym, a następnie realizowane. Atrybutem prawdy jest jej powinnościowy charakter, czym zyskuje najwyższą godność teoretyczną, a nawet, jak twierdzi niemiecki filozof, godność transcendentalną. W odniesieniu do doktryny idei Platona, która posiada swoje teoretyczne ugruntowanie w europejskiej metafizyce, Rickert zwraca uwagę na to, że doktryna dotyka również nadprzyrodzonego „ducha” jako „prawdziwego świata”, który wykracza poza empiryczny sposób myślenia człowieka. Człowiek ma prawo zakładać coś innego, niż tylko poruszanie się w świecie zmysłów (Rickert 2022).

Człowiek jako podmiot poznania intelektualnego zdobywa wiedzę na temat przedmiotu swojej eksploracji, czyli rzeczywistości realnie istniejącej, przy czym życie jest o wiele bogatsze niż możliwości ludzkiego poznania, a wiedza, do której człowiek dąży i którą pragnie zrozumieć, posiada w sobie niewyczerpane źródło (Kowalczyk 2006).

W tym samym tonie wypowiada się na temat prawdziwości ludzkiego poznania Krąpiec, twierdząc, że człowiek posiada różnorakie

sposoby rozumienia rzeczywistości, które jednakowoż powinny zawsze uwzględniać realne istnienie konkretnego bytu, czyli ludzkie poznanie ma swe uzasadnienie w prawdzie (Krąpiec 2008).

Duchowość wartości – uwarunkowana zdolnością człowieka do wartościowania

Według Kunowskiego „duchowość człowieka zdolna jest do wartościowania i oceniania wszystkich przedmiotów przeżyć w stosunku do siebie (subiektywnie) jako dobrych, pięknych, prawdziwych, szlachetnych itp., w związku z czym wartościowanie wypływa ze zdolności do miłowania i łączenia się z dobrem, pięknem, prawdą w swoim przeżyciu, dlatego też duchowość może tworzyć najwyższe ideały Dobra, Piękną, Prawdy i Świętości i żyć tymi ideałami” (Kunowski 1993).

Jeśli chodzi o wartościowanie przedmiotów przy użyciu wiedzy, to człowiek jest w stanie ocenić ich wartość, zarówno pod kątem ich wartości, jaką posiadają same w sobie, jak i ich wartości rynkowej. Zaś w kwestii wydawania opinii, dokonywania ocen i osądów relacji międzyludzkich należy się odwoływać do obiektywnych kryteriów. Wiedza i płynąca z niej mądrość racjonalnego myślenia wyróżniają człowieka jako istotę rozumną. Kształtując własną hierarchię wartości, człowiek winien się kierować wiedzą o otaczającym go świecie i postępować zgodnie z jego prawami. Co więcej, człowiek winien również potrafić dokonywać jak najtrafniejszych wyborów spośród wachlarza dostępnych mu działań (Gutek 2007).

Kazimierz Popielski wyróżnia następujące etapy, na których dokonuje się proces wyboru i utrwalania wartości: 1) odkrywanie wartości, 2) akceptacja wartości, 3) klaryfikacja wartości, 4) krystalizacja wartości, 5) puryfikacja wartości, 6) internalizacja wartości, 7) lokalizacja wartości, 8) realizacja wartości (Popielski 2009). Według niego proces wartościowania zaczyna się od odkrycia wartości, które płyną jako sygnały do struktur psychicznych w formie czytelnych informacji. Towarzyszy temu emocjonalna akceptacja wartości w przeżyciach jednostki. Kolejnym etapem jest klaryfikacja wartości, kiedy to osoba decyduje o uznaniu pewnych wartości za własne oraz dokonuje wyboru konkretnych wartości i ich hierarchizacji. Na dalszym etapie ma miejsce krystalizacja i puryfikacja wartości: osoba

dokonyuje pogłębiania, ukształtowania struktury wartości, oczyszczenia jej z pojęć destrukcyjnych. Dopiero po uporządkowaniu własnej struktury wartości następuje internalizacja, czyli przyjęcie i realizacja odpowiednich, cenionych, godnych wartości dla danej jednostki. Ostatnie dwa etapy dotyczące wyboru i utrwalania wartości to lokalizacja i realizacja wartości – na tych etapach pogłębia się osobowość dialogiczna osoby, zorientowana na swoje możliwości i na drugiego człowieka. Realizacja wartości polega zaś na ukierunkowaniu motywacji osoby – wartości stają się wówczas bliskie życiowych celów, ale również można je postrzegać jako kreujące, nadające sens życia osobie (Popielski 2009).

Zdaniem Kunowskiego „wartościowanie jest najbardziej podstawową czynnością osobowości człowieka” (Kunowski 2003: 51). Proces dojrzewania osobowości do wartościowania, przechodząc przez kolejne stadia, dokonuje się w sferach: biologicznej, psychicznej, społecznej i duchowej. W tym ostatnim stadium – pisze Kunowski – „nastąpi jakby zlanie się wartości, zupełna odpowiedniość wartości obiektywnej i najwyższej (Boga) i wartości subiektywnej, w której następuje Życie w Bogu” (Kunowski 2003: 51).

Katarzyna Olbrycht zwraca uwagę, że wraz ze wzrostem autonomii w sferze wartościowania osoby następuje zintegrowanie jej sfer psychicznych – sfera emocjonalna i wolicjonalna podporządkowują się wówczas sferze intelektualnej. Następuje przejście od wartości uznawanych do realizowanych w osobowości jednostki. Od stopnia zintegrowania rozwoju osobowości zależy bogactwo systemu aksjologicznego osoby, czyli jej wartościowania (Olbrycht 2000).

Całokształt czynności, przyczyn i skutków, łączący wartości z postępowaniem człowieka, Kunowski nazwał „introcepcją wartości”. Rozumiał ją jako „proces duchowy rozwijającej się osobowości, polegający na nadaniu lub ustaleniu cechy wartości i złączenie jej z pewną rzeczą, celem lub normą” (Kunowski 2003: 17). Jego zdaniem należy pamiętać, że introcepcja wartości dokonuje się na etapie kształtowania charakteru, czyli w okresie dojrzewania osoby i dotyczy wszystkich jej funkcji psychicznych.

Marian Nowak o introcepcji wartości mówi jako o „procesie przejścia celów obcych za własne. Tego typu działanie wyraża się przez odpowiednie postawy, które możemy rozpatrywać w aktach podejmowanych przez wychowanka, wychowawcę i w rzeczywistości

przedmiotowej. Najbardziej znaczące stają się akty osobowe wychowanka i wychowawcy i ich decyzja co do wyboru wartości. Powinny to być wartości otwierające, uniwersalne, integrujące osobowość wychowanka oraz wszelkie aspekty i elementy struktury procesu wychowawczego” (Nowak 2008: 522).

Wartościowanie i introcepcja wartości to podstawowe przejawy kształtowania się osobowości. Wola i charakter osoby domagają się, by ustalić i określić skalę wartości w celu posługiwania się nią w różnych sytuacjach życiowych oraz po to, by wartości „przyswoić sobie tak dobrze, aby można było je stosować bezwiednie i wybierać [...] bez wahania” (Kunowski 2003: 97).

Wobec powyższego niezmiernie ważne jest podkreślanie, że zadaniem młodej osoby jest wytworzenie w procesie wychowania własnej antropologii, którą będzie się kierować w życiu, czyli zbiorem wartości o takich specyficznych walorach, które wpiszą się w jej złożoną naturę (Cichoń 1996).

Duchowość wolna – uwarunkowana dążeniem człowieka do wolności

Zdaniem Kunowskiego „duchowość ludzka jest wolna, czego wyrazem jest wolność woli w wyborze dobra i możliwość brania odpowiedzialności moralnej za siebie, swoje życie i postępowanie, za innych ludzi” (Kunowski 1993: 190).

O charakterze wartości moralnych wypowiada się Dietrich von Hildebrandt, twierdząc, że „normy zakorzenione w poznanych wartościach mają [...] charakter wezwania, jakby rozkazu apelującego do naszego sumienia” (Biesaga 1989: 156). Niemiecki myśliciel nazywa taki stan kategorycznością, w rozumieniu pewnego zobowiązania moralnego czy też niezbędnego nakazu. Na podstawie tego twierdzenia wyprowadza wniosek, że wartości moralne mają prymat nad wszystkimi pozostałymi rodzajami wartości, stanowią „fundamentalną daną”, za pomocą której człowiek wyposaża się w dobro. Człowiek realizujący wartości moralne przyjmuje adekwatną do nich postawę nacechowaną prawością, wiernością, poczuciem odpowiedzialności, poszanowaniem prawdy i dobra. Są to wartości zasadniczo decydujące o dobru moralnym osoby. To właśnie z tych wartości

kielkuje w człowieku konieczność ukierunkowania woli do bycia dobrym w życiu i możliwość pozostania wolnym w sytuacji moralnie ważnej, zachowując przy tym odpowiedzialność za swe czyny (Jan-kowska, Krason 2009).

Reflektując nad znaczeniem wartości moralnych, należy odnieść się również do takich wartości, jak wolność, tolerancja i poświęcenie. Józef Tischner wypowiadając słowa: „Jeśli chcesz, możesz...” daje do zrozumienia, że człowiek ma wolny wybór, co jest związane z rozumieniem wartości wolności. To właśnie dzięki wartościom osoba odnajduje drogę i cel życia. Również dzięki wartościom, takim jak tolerancja, dobro wspólne, wspólnota, otwartość na dialog człowiek „uczy się” istnienia drugiej osoby i tego, jak należy z nią żyć. Tischner nazywa to poświęceniem, czyli „dopuszczeniem do głosu mojej [...] woli dobra dla drugiego. Akt poświęcenia jest szczytowym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego zdolny jest człowiek” (Tischner 2011: 535). Dzięki spotkaniu z drugim człowiekiem uczymy się akceptowania własnych wartości i zaczynamy rozumieć preferencje innych, rozumiemy, co trzeba uczynić, jak postąpić, a czego zaniechać. Pomimo poczucia wolności i możliwości podejmowania wolnych wyborów, w każdym z nas dochodzi do głosu imperatywów kategoryczny (Tischner 2011: 532–537).

Jan Szymczyk twierdzi, że „bez wolności społecznej człowiek nie może rozwijać swej osobowości podstawowej” (Szymczyk 2004: 64). Oznacza to, że prawda i dobro zawarte w wolności oddziałują na rozwój osobowości jednostki i jej postrzeganie wolności społecznej. Dobro wypracowane jednostkowo wchodzi w skład dobra wspólnego na zasadzie „solidarnego współdziałania członków społeczeństwa”, co można uznać za swoisty fenomen tej normy społeczno-moralnej (Szymczyk 2004: 75).

Zdaniem Frankla człowiek zawsze zajmuje jakąś postawę wobec wartości życiowych, ogólnoludzkich, co decyduje o jego nastawieniu do nieodwołalnych wyroków losu. W procesie konfrontacji tych wartości z własnym losem człowiek „bierze je na swoje barki” i w obliczu cierpienia czy w chwili upadku odnosi się do własnego sumienia. Sumienie stoi na straży samowoli i wskazuje na odpowiedzialne decyzje. Jeżeli człowiek zagłuszy sumienie, zignoruje jego głos, to doprowadzi go do postawy konformizmu (Frankl 2017).

Wolność uaktywnia się w dobrych czynach człowieka, to znaczy wtedy, gdy służy realizowaniu dobra. Tym samym źle zrozumiana wolność, powzięta do złych celów, niszczy człowieka i degraduje (Kiereś 2009).

Wobec powyższych twierdzeń można powiedzieć, że człowiek wciąż się uczy, jak wyrażać uczucia oraz jak wcielać wartości w swoim życiu. Dobro, miłość, wolność wpływają zawsze z jego wnętrza. Są to „wewnętrzne doświadczenia, jak być człowiekiem” (Krąpiec 2008: 729).

Duchowość twórcza – uwarunkowana wynalazczością i twórczością człowieka

W koncepcji Kunowskiego „duchowość człowieka jest twórcza, stąd nie zadowala się odbiorem tylko i przeżywaniem gotowych dzieł kultury, lecz dąży do szukania nowości bądź to przez przetwórczą pracę nad uszlachetnianiem materii dla dobra ludzi, bądź też przez oryginalną twórczość, przez wynalazczość i odkrywczność w tworzeniu techniki, nauki i kultury, przekształcających naturalną rzeczywistość” (Kunowski 1993: 190).

Kwestię duchowości twórczej należy rozpatrywać w kontekście wartości kulturowych, estetycznych. Zgodnie z twierdzeniem Popielskiego, wartości wchodzą w skład struktury życia kulturowego, kultura „żyje” z wartości, a wartości „żyją” z kultury (Popielski 2009: 178).

Wartości estetyczne wnoszą do życia człowieka piękno, które można odczytywać wieloznacznie. Można bowiem mówić o pięknie kategorialnym i pięknie metafizycznym. Metafizyczne piękno posiada wartość transcendentalną, ponieważ stanowi połączenie prawdy i dobra. Piękno kategorialne uaktywnia się w trakcie kontemplacji dzieł sztuki lub wytworów natury, jak również w kataraktycznej funkcji sztuki, w relacji człowieka do dzieła poprzez własną ekspresyjność i oryginalność (Kowalczyk 2006).

Człowiek dostrzega przejawy piękna w ozdobach, w urodzie, we wdzięku, w subtelności, we wzniosłości, w malowniczości, w poetyczności (Tatarkiewicz 1975). Przeżycia estetyczne mogą być przyjemne lub przykre, co zdaniem Władysława Tatarkiewicza jest bliskie hedonizmowi estetycznemu, wedle którego „przeżycie estetyczne ma

tylko tyle wartości, ile zawiera w sobie przyjemności. Miarą tej wartości może być jedynie intensywność i trwałość przyjemności, ale że jej intensywność wymyka się mierze, pozostaje więc tylko trwałość działania na jednostki i pokolenia” (Tatarkiewicz 1975: 378).

Jak podaje Roman Ingarden, dzieło sztuki jest wartościowe, gdy jest prawdziwe ze względu na swoją wyłączną własność bycia dziełem, o którym można powiedzieć, że posiada w sobie prawdę, czyli ideę (Ingarden 1957). W teorii sztuki zwracano uwagę na to, by dzieło zawierało jakieś wartości moralne, które niosłoby pewne przesłanie dla ludzkości, na przykład ideały społeczne czy polityczne, np. patriotyzm, albo podejmowało tematy związane z prawdą historyczną.

Fascynację duchowością przejawiał Carl Gustaw Jung, który przypisywał jej moc tkwiącą w nieświadomości człowieka. Ta nieświadomość manifestuje się w „artystycznych wyznaniach wiary” twórców sztuki. Bezpośredni kontakt z dziełem sztuki ma ogromne znaczenie dla odbiorcy, który odczytuje wewnętrzną wizję człowieka, jego duchowe podłoże życia, a nawet świata. Z tego względu kod symboliczny zawarty w dziełach sztuki trafia nie tylko do wrażliwych jednostek, ale do szerokich mas społecznych. Według Junga z psychologicznego punktu widzenia sztuka wskazuje zarówno na to, co materialne, jak duchowe, jak również na to, jak daleko człowiek oddalił się od natury, przez co nastąpił rozdział między przyrodą a umysłem, świadomością a nieświadomością. Nierzadko te przeciwieństwa charakteryzują psychikę człowieka oraz czasy, w jakich on żyje. Szczególnie nabiera to na sile wówczas, gdy człowiek dochodzi do pewnych granic w swoim racjonalnym poznaniu, a dalej przed nim jest już tylko tajemnica, pewne kwestie pozostają dla niego niewytłumaczalne. Dlatego ten metafizyczny, duchowy aspekt dzieła odnosi się do tego, co niewidzialne, i dlatego jest on dostrzegany przez niektóre tylko osoby (Jung 2018). Za Markiem Chagallem Jung podkreśla, że w obecnym świecie wszystko może ulec deformacji, „z wyjątkiem serca, ludzkiej miłości oraz dążenia do poznania Boga” (Jung 2018: 360).

Frankl zwraca uwagę na wartości, które można urzeczywistniać poprzez akty twórcze. Poprzez zachwyt nad pięknem przyrody lub dzieł sztuki można poczuć sens życia, sens ludzkiej egzystencji (Frankl 2017).

Należy również w tym miejscu wspomnieć o religijno-sakralnym wymiarze piękna, który przejawia się w architekturze, rzeźbie i witrażach, w tym wszystkim, co określano mianem „Biblii pauperum”, w prawosławnych ikonach czy chociażby we włoskim renesansie. Religijny wymiar sztuki ujawnia się w przeżyciach estetyczno-duchowych osoby wobec dzieła ukazującego to, co Boskie i nadprzyrodzone. Zdaniem Kowalczyka „religijny wymiar sztuki jest czytelny tylko dla człowieka wewnętrznie otwartego na rzeczywistość absolutno-transcendentalną, niezbędna jest także moralna prawość odbiorcy dzieł sztuki” (Kowalczyk 2006: 180–181).

Duchowość religijna – uwarunkowana głębią metafizyczną i transcendencją człowieka

Ostatni aspekt ludzkiej duchowości, wymieniony przez Kunowskiego, wyraża się w tym, że duchowość „jest otwarta na głębię metafizyczną, przekracza granice zmysłowego doświadczenia (transcendencja) i sięga aż do poznania źródeł bytu, do Absolutu i Boga, dlatego też duchowość człowieka w głębiach swoich ma nastawienie religijne, szuka Boga i pragnie zjednoczenia z Nim, co chrześcijaństwo zawarło w określeniu: *anima humana naturaliter christiana*” (Kunowski 1993: 190).

Według Frankla człowiek charakteryzuje się duchowością antropologiczno-egzystencjalną, dwoistą, bo złożoną ze świadomości i nieświadomości religijnej. Jest ona immanentnym odniesieniem się do Absolutu. Jak tłumaczy austriacki psychiatra, „choćby nieświadomie, ale zawsze kierujemy się intencjonalnie ku Bogu, że pozostajemy, jeśli nawet w nieświadomym, to zawsze intencjonalnym odniesieniu do Boga” (Frankl 1978: 57). Oznacza to, że człowiek nie tylko jawi się jako istota rozumna, ale również jako duchowa, zawsze odnosząca się do tego, co transcendentne.

Henryk Wójtowicz twierdzi, że „myśli, postawy duchowe, uczucia, czynności religijne i to wszystko, przez co poznaje się Boga, całe życie osobowe człowieka, jego uczucie, wola, działanie i poznanie jako *medium quo* ma swój związek z doświadczeniem religijnym” (Wójtowicz 1986: 158).

Afirmacja życia, a w nim własnego istnienia człowieka, wypływa z doświadczania jego kruchości, skończoności i trwogi przed śmiercią.

Rzeczywistość jest przygodna, zmienna, człowiek zgłębia ją rozumowo i dochodzi do wniosku, że to Absolut jest przyczyną sprawczą wszystkiego. Stąd wzmagą się w człowieku potrzeba zawierzenia swojego istnienia Bogu jako istocie wyższej. Człowiek w tym zakresie staje się bytem religijnym – *homo religiosus* (Zdybicka 1982). Zatem doświadczenie religijne „jest to przeżyte całkiem osobiście poznanie rzeczywistości religijnych, którego istotę stanowi dążenie człowieka do zjednoczenia się z Bogiem poprzez miłowanie go w każdym człowieku i stworzeniu w celu uzyskania sił wyższych w realizacji pełni swego najwyższego powołania po wyzwoleniu się od wszelkiego zła przez modlitwę, życie według słowa Bożego i otrzymanie zbawczej mocy Bożej” (Wójtowicz 1986: 157).

W etyce chrześcijańskiej czyny człowieka nabierają realnego znaczenia. Zdaniem Wojtyły „czyny zawierają w sobie realną wartość moralną pozytywną, tj. dobro. Jeżeli zaś zawierają w sobie zło, czyli wartość negatywną, wówczas sprowadzają z sobą przeciwieństwo moralnej doskonałości osoby, jej dewaluację” (Wojtyła 1991: 66). Styczeń wypowiada się tym samym duchu, twierdząc, że „wartość osoby ludzkiej bywa określana mianem osobowej godności”, zaś jej czyny są określane jako „godziwe lub po prostu moralnie dobre” lub moralnie złe (Styczeń 1986: 248).

Akceptowane i dobrze przeżywane wartości religijne mogą zatem budować człowieczeństwo i pogłębiać sens ludzkiego życia. Religijna wiara angażuje całego człowieka – jego intelekt, wolę, uczucia i czyny, w związku z tym wartości religijne kształtują osobowość człowieka, jego postawę etyczną, godność i szacunek okazywany innym (Kowalczyk 2006). Chrześcijańskie wartości zawierają się w przestrzeganiu przykazania miłowania bliźniego jak siebie samego i miłowania Boga nade wszystko. Zdaniem Franza Brentano oświeśla je tak samo jasno „promień światła naturalnego poznania”, ponieważ są naturalnie słuszne. Miłując bliźniego, miłujemy Boga (Brentano 1989).

Zdaniem Kunowskiego, mówiąc o progresie danej osoby w wychowaniu religijnym, trzeba uwzględnić przemiany dokonujące się w jej sferze fizycznej, intelektualnej, społecznej, moralnej i duchowej. Można powiedzieć, że osoba ma zawsze w sobie pewną potencjalność, czyli „czystą możność bycia” i przechodzi kolejne stopnie rozwoju, aż do jej realizacji poprzez naśladowanie Chrystusa i Boga (Kunowski 1993: 97, 99). Otrzymuje ona bowiem wychowanie oparte

na religii chrześcijańskiej, które uwzględnia zarówno potrzeby ludzkie, jak i wrodzoną godność człowieka. Od wychowanka natomiast wymaga się moralnie dobrych wniosków i postaw, to znaczy takich, które są zgodne z prawem naturalnym rozbrzmiewającym w głosie sumienia. Jego działania powinny być rozumne, świadome i dobrowolne (Kunowski 1993).

Podsumowanie

Tym, co wyróżnia człowieka w świecie przyrody, jest jego wyjątkowość i jedyność w swoim rodzaju, co ma odzwierciedlenie w życiu, pracy twórczej, w miłości drugiego człowieka. Zdaniem Frankla, „kiedy uświadomimy sobie, że nie da się zastąpić jednego człowieka drugim, rola odpowiedzialności, jaką ponosimy za własne życie i jego podtrzymywanie, ukaże nam się w całej swej wielkości” (Frankl 2009: 128).

Wraz z tym stwierdzeniem wkraczamy w obszar ukrytych potencjalności i możliwości ludzkich. Kulturę duchową człowieka trzeba uznać nie tylko za konieczny warunek jego życia, ale także za wytwór tego życia, jego zasadniczy wyróżnik, który odróżnia go od świata zwierzęcego. Duchowość człowieka ukazuje trudny do uchwycenia wymiar ludzkiej natury.

Kunowski w swoich refleksjach nad wychowaniem zwraca uwagę na różne sposoby przekraczania siebie w kontekście poszukiwania własnej drogi życiowej, odnajdywania sensu istnienia, zwłaszcza gdy to dotyczy wychowanków. Patrząc z perspektywy pedeutologicznej, pedagog powinien nieprzerwanie podejmować refleksję nad wychowaniem, otwierać nowe sposoby kształtowania wszystkich płaszczyzn rozwojowych wychowanka. Duchowość jako trzeci czynnik rozwojowy człowieka podlega naturalnemu rozwojowi w szkole, jej rozwój jest też warunkowany prawidłowym nastawieniem wychowawców, którzy zaszczepiają w młodych osobach chęć do poznawania prawdy, dobra, piękna. Zdaniem Kunowskiego, gdy zabraknie tego rodzaju działalności wychowawczej, a młoda osoba zostanie pozostawiona samej sobie, może ulec wykolejeniu (Kunowski 1993). Jan Paweł II tłumaczy, że tym, co młodą osobę popycha w stronę zgubnych doświadczeń „jest brak jasnych i przekonujących racji życia. Rzeczywiście, brak punktów odniesienia, próżnia wartości, przekonanie, że nic nie ma sensu i dlatego nie warto żyć, tragiczne i niszczące

uczucie, że jest się nieznany przechođniem absurdałnego wszechświata, może pchnąć niektórych ku poszukiwaniu – w rozdrażnieniu i desperacji – dróg ucieczki” (Jan Paweł II 1984: 98–99).

Przywołane powyżej stanowiska filozoficzne oraz psychologiczne podkreślają relacyjność działania osoby ludzkiej, jego wymiar indywidualny i zbiorowy oraz zwracają uwagę na globalny horyzont oddziaływania wychowawczego. W obecnych czasach coraz częściej bowiem podejmowana jest refleksja na temat celowości, sensowności życia ludzkiego – także w kontekstach edukacyjnych.

Zwrócenie się ku duchowości, rozwijanie transcendencji stanowi według Kunowskiego cenne antidotum na wzrastające dzisiaj poczucie osamotnienia, alienacji, agresję i inne zjawiska patologiczne, jakich uczestnikami stają się młodzi ludzie.

Nie ulega wątpliwości, że oprócz wysiłków zmierzających do rozwoju intelektualnego dzieci i młodzieży także troska o ich duchowy rozwój jest ważnym zadaniem i wyzwaniem dla współczesnej edukacji. Działalność edukacyjna i wychowawcza zawsze powinna mieć w centrum zainteresowania integralny rozwój człowieka, na który składają się pierwiastki materialne i duchowe. Równie ważnym zadaniem, jakie jawi się przed wychowawcą, jest zatem budzenie duchowości młodej osoby, „aby zapanowała nad całością oraz formowanie na tej podstawie pełni człowieczeństwa we wszechstronnie rozwiniętej osobowości człowieka” (Kunowski 1993: 190).

Na zakończenie należy powiedzieć, że kwestie związane ze znaczeniem duchowości w procesie wychowania, jakie Kunowski podejmuje w swoich *Podstawach współczesnej pedagogiki*, nie ulegają dewaluacji. Duchowy postęp to swoisty sprawdzian myśli, uczuć i działań osoby ludzkiej, jaki dokonuje się w osobie wychowanka.

Bibliografia

- Arystoteles (1988). *De anima*, przeł. P. Siwek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Beck U. (2012). *Spółeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Biesaga T. (1989). *Dietricha von Hildebrandta epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Bocheński J. (1993). *Zarys historii filozofii*, Kraków: Wydawnictwo Philed.

- Brentano F. (1989). *O źródle poznania moralnego*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cichoń W. (1996). *Wartości, człowiek, wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Frankl V.E. (2009). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl V.E. (2017). *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, przeł. R. Skrzypczak, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl V.E. (1978). *Nieświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Gutek G.L. (2007). *Filozofia dla pedagogów*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Ingarden R. (1957). *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jankowska M., Krasoń J. (2009). *Hierarchia wartości i sposoby ich realizacji*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Jan Paweł II (1984). *Nauczanie społeczne. 1980*, t. 3: *Ukazujcie ludziom ideal miłości. Przemówienia i inne dokumenty*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Jung C.G. (2018). *Człowiek i jego symbole*, przeł. R. Palusiński, Katowice: Wydawnictwo Kos.
- Jusiak R. (2016). *Duchowość chrześcijańska*, [w:] A. Maj, K. Chałas (red.), *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, s. 284–285.
- Kierś B. (2009). *Współczesna pedagogika a problem godności człowieka*, [w:] A. Szudra, K. Uzar (red.), *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 183–188.
- Kijewska A. (2011). *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kotłowski K. (1968). *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kowalczyk S. (2002). *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kowalczyk S. (2006). *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec M.A. (1999). *Człowiek w kulturze (Dziela, t. 19)*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., Zdybicka Z., Maryniarczyk A., Jaroszyński P. (2008). *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kunowski S. (1993). *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

- Kunowski S. (1946). *Proces wychowawczy i jego struktury*, Lublin: Instytut Pracy Nauczycielskiej.
- Kunowski S. (2000). *Problematyka współczesnych systemów wychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Kunowski S. (2003). *Wartości w procesie wychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Łuczyński A. (2016). *Życie wewnętrzne człowieka*, [w:] A. Maj, K. Chałas (red.), *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, s. 1570.
- Nowak M. (2008). *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak M. (2003). *Koncepcja osoby i jej znaczenie w teorii pedagogicznej Stefana Kunowskiego*, [w:] M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio (red.), *W trosce o integralne wychowanie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 147–168.
- Olbrycht K. (2000). *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Popielski K. (2009). *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rickert H. (2022). *Przedmiot poznania*, przeł. T. Kubalica, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siwek P. (1988). *Wstęp*, [w:] Arystoteles, *O duszy (De anima)*, przeł. P. Siwek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Styczeń T. (1986). *Czy doświadczenie moralne jest doświadczeniem religijnym?*, [w:] W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 247–254.
- Szymczyk J. (2004). *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Św. Tomasz z Akwinu (1981). *Suma teologiczna. Rządy Boże. O sprawnościach*, t. 8, przeł. P. Bełch, Londyn: Veritas.
- Św. Tomasz z Akwinu (1998). *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tatarkiewicz W. (1975). *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tischner J. (2011). *Myślenie według wartości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wojtyła K. (1991). *Zagadnienie podmiotu moralności. Człowiek i moralność*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wójtowicz H. (1986). *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, [w:] W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 157–179.
- Zdybicka Z.J. (1982). *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. 30, z. 2, s. 5–13.

ADRES DO KORESPONDENCJI:

Dr Anna Bréś
Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
Katedra Psychologii i Pedagogiki
e-mail: abres@ahelodz.pl