

Ryszard Kozłowski

Twarze męstwa : męstwo jako doświadczenie personalne

Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie 15, 127-150

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Ryszard Kozłowski

TWARZE MĘSTWA. MĘSTWO JAKO DOŚWIADCZENIE PERSONALNE

*„Ale mając mądrą głowę i mężne serce,
można zejść daleko”. (J. Verne)*

Męstwo (*andreia*) to jeden z bardziej zajmujących tematów, rozważanych przez filozofów greckich, później – już w nieco innych kontekstach – filozofów i teologów o orientacji chrześcijańskiej; współcześnie najczęściej kojarzone jest z bohaterstwem, odpowiedzialnością, samorealizacją, stawianiem i spełnianiem się człowieka. Jest przedmiotem uwagi, ponieważ objawia się w niewralgicznych punktach ludzkiej egzystencji, pozwala podjąć działania w sytuacjach weryfikujących najczytelniej moc ludzkiego ducha, obrazuje zaangażowanie człowieka w przeżywanie i urzeczywistnienie wyznawanych wartości, weryfikuje to, kim się jest w całej prawdzie.

Egzystencjalno-personalna interpretacja męstwa możliwa jest już na poziomie semantycznym. Słowo *andreia* (męstwo) pochodzi od sanskryckiego *nārā*¹ (człowiek, mężczyzna) i greckiego *aner, andros*² (mężczyzna, mąż, człowiek, małżonek, jednostka, on sam, ów, ktoś). Oczywiście interpretacja ta uwarunkowana jest samym rozumieniem człowieka (koncepcją człowieka). Zależność jest prosta: im bardziej rozwinięta koncepcja człowieka (i osoby), tym męstwo otrzymuje bardziej rozwinięty przedmiot. Jeśli – dla przykładu – w ujęciach Homera męstwo było rodzajem uczuciowego zrywu, potem – w analizach Arystotelesa – cnotą moralną, to w świetle współczesnych ujęć personalistycznych jest sposobem osobowego spełniania się osoby ludzkiej. Prezentując poniżej kilka ujęć męstwa, chciałbym, choćby po części, odsłonić ów proces pogłębiania się pojęcia męstwa, zmierzający najwyraźniej w stronę bytu osoby (*proso-pon*).

1. Platon – męstwo jako stałość w przekonaniu

W starożytnej Grecji zagadnienie odwagi i męstwa było kluczowym w wychowaniu, zwłaszcza młodzieży, czemu wyraz dał nie tylko Platon, ale wielu myślicieli poprzedzających jego wystąpienie. Przyglądając się źródłom greckim (od Siedmiu Mędrców do Demokryta), możemy zidentyfikować siedem

¹ Por. M. Monier-Williams *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 2005, s. 536.

² O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 2001, s. 56. 60.

głównych określeń odnoszących się do zakresu znaczeniowego odwagi, honoru i męstwa. Są nimi: odwaga, honor, hardość, ufna troska, beztronska zuchwałość, impulsywna śmiałość, samoafirmacja, czyli odwaga narodzin, życia i śmierci.

Zagadnienie męstwa stało się głównym tematem młodzieńczego dialogu Platonskiego pt. *Laches*. Tytułowy bohater to człowiek o wyważonym charakterze, a naczelną zasadą jego myślenia i postępowania jest zgodność słów z czynami³. W wielu miejscach dialogu *Laches* właśnie jest tym, który przy pomocy Sokratesa istotę męstwa zgłębia najlepiej.

Męstwo w platońskim dialogu rozpatrywane jest w kontekście szerszej problematyki, bo wychowania młodych chłopców, przygotowania ich do życia, do męskiego życia. W trakcie rozwijającej się dyskusji pada wiele interesujących uwag, które wprawdzie nie rozwiązują zagadnienia męstwa, ale rzucają wiele światła na jego naturę i powiązania.

Po pierwsze, ojcowie chłopców – Lizymach i Melazjasz – zauważyli nagle, że niewiele mają do opowiedzenia swoim synom o własnych dokonaniach, mogą zaś tylko wspominać wielkie dzieła swoich ojców. To powiązanie męstwa z relacją zachodzącą między ojcem a synem i dziełami ojców dla samego męstwa jest inspirujące i twórcze. Można sądzić, że w tej ojcowsko-synowskiej przestrzeni człowiek poznaje, czym jest męstwo i na czym polega jego siła. Choć tak trudna do zidentyfikowania, z czego doskonale zdaje sobie sprawę Platon, tu znajduje swoje źródło. Zatem nie podziwianie sprawnego żołnierza w ciężkiej zbroi, a zwrócenie się ku czynom ojca jest momentem przekazywania duchowej mocy. Trzeba się „trzymać” pewnych osób – tych, którzy wiedzą, czym jest męstwo i którzy są mężni – oto jedna z dróg, jaką wyznacza Platon.

Kiedy w tok dyskusji włącza się Sokrates, rozpoczyna się szukanie istoty męstwa. W pierwszych ujęciach okazuje się, że męstwo jest rodzajem wytrwania. To określenie jest jednak zbyt szerokie, by można było na nie się zgodzić. Sokrates w dyskusji z *Lachesem* dochodzi z czasem do przekonania, że męstwo to rodzaj siły (tej samej w rozkoszy co i w przykrości), to pewna moc, zaciętość duszy. Ale na pewno nie wszelka moc. Sokrates precyzuje: „moc i wytrwałość na tle rozsądku jest piękna i dobra”⁴. Wreszcie pada ważne stwierdzenie, że męstwo to coś pięknego, to także „rozsądna wytrwałość”. W tym kontekście pojawia się istotne dla męstwa rozróżnienie na „wytrwałość piękną” – i tę zwie się męstwem oraz na „nierozsądną zuchwałość”, która jest jego przeciwieństwem.

Pojęcie rozsądnej wytrwałości szybko naprowadza rozmówców na powiązanie mądrości z męstwem, gdzie męstwo traktowane jest jako pewnego rodza-

³ „Bo jak słyszę – mówi *Laches* – jak ktoś o dzielności albo o jakiejś mądrości mówi i to jest naprawdę *ktos*, ktoś wart tych słów, które mówi, cieszę się nadzwyczajnie. Mam przed sobą zarazem tego, który mówi, i mam jego słowa, i widzę, że jedno drugiemu odpowiada i zgodnie brzmi”. Platon, *Laches*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991, 188 D.

⁴ Tamże, 192 C.

ju mądrość, czyli dosłownie wiedza. Wiedza ta – w pierwszym ujęciu – dotyczyć ma rzeczy strasznych i budzących otuchę. Ale znowu zbyt szerokie określenie zakresu wiedzy każe sprecyzować myśl. Po kilku zbliżeniach męstwa do zgłębianej tu wiedzy pada nowe jego określenie: „męstwo jest wiedzą nie tylko o rzeczach strasznych i budzących otuchę, ale bodaj że wiedzą o wszystkim, co dobre i złe, bez względu na czas (...)”⁵.

Platon doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że definicji męstwa nie da się ustalić raz na zawsze, ale wie też i to – co jest bardziej cenne od samej definicji – że przy zgłębianiu takich tematów jak męstwo właśnie, potrzebny jest dialog z innymi, potrzebne jest – jak to zauważył Nikiasz – interesowanie się drugimi, nie tylko samym sobą. Myśl ta pojawiła się już na początku dialogu, teraz natomiast nabiera pełniejszego wyrazu i znaczenia dla całości rozpatrywanego tematu. Ostatnie zdanie należy do Sokratesa i myśl tę właśnie on podnosi. Najpierw – zauważa on – w sprawach męstwa i dzielności, ale też i innych cnót – należy znaleźć nauczyciela dla samego siebie, potem dla własnych synów. Można sądzić, że chodzi tu m.in. o to, że męstwo jest rodzajem świadectwa, jest czymś, czego nie przekazuje się w sposób teoretyczny, ale jest wewnętrznym promieniowaniem człowieka przez jego słowa, a zwłaszcza przez jego konkretne czyny. Te czyny to rodzaj świadectwa, które dotyczyć może dusz młodych ludzi i wzmacniać je skutecznie. Siła męstwa, której poszukuje syn, zawarta jest w czynie jego ojca. Ten ontologiczny i metafizyczny związek ojca z synem ma tu rozstrzygające znaczenie – dla obu. Stąd z pewnością ostatnie słowo Sokratesa brzmi: „zajmijmy się wspólnie sobą i chłopcami”⁶.

W *Państwie* – tekście niejako zapowiadającym *Lachesa* – Platon głosi, że męstwo jest umiejętnością definiowania i rozróżniania rzeczy strasznych, a rozróżnienie to należy zachować „i w przykrościach, i w przyjemnościach, i w pożądaniach, i w obawach, i nie wyrzucić go za płot”⁷. W innym miejscu, gdy Platon podaje szkic idealnego państwa, męstwo uważa za typową cnotę duszy gniewliwej, zatem za cnotę klasy wojowników⁸.

2. Arystoteles – męstwo jako nieustraszość

W *Etyce nikomachejskiej* męstwo zostaje umieszczone wśród cnót etycznych i uważane za wypośrodkowanie pomiędzy zuchwałością a tchórzostwem: jest ono „właściwym środkiem w odniesieniu do rzeczy budzących odwagę lub strach”⁹. Przyglądając się przedmiotowi męstwa (czego należy się obawiać

⁵ Tamże, 199 C.

⁶ Tamże, 201 B.

⁷ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, IV, 429 a n.

⁸ Por. tamże, IV, 429 a n.

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996, 1116 a.

a czego nie), wchodzi w polemikę z Platonem (*Laches* 191 D, E); to, co Platon do męstwa włączył (odwagę okazywaną w obliczu ubóstwa, choroby, osamotnienia, śmierci), Arystoteles wyłącza: „We właściwym tedy słowa znaczeniu – pisze Arystoteles – mężnym nazwać można tego, kto jest nieustraszony w obliczu śmierci zaszczytnej i w obliczu nagłych i niespodziewanych wypadków, śmiercią taką grożących”¹⁰. Oczywiście, że chodzi tu o męstwo wojenne. Za chwilę precyzuje Arystoteles główny motyw męstwa – jest nim moralne piękno (*kalokagatia*). Człowiekowi szalonemu, nieczułemu, zuchwalcowi brakuje właśnie owego moralnego piękna, dlatego jego czyny będą nieudolnym naśladowaniem męstwa, a nie męstwem samym. Nie chodzi o to, aby się nie bać, aby nie czuć strachu, aby stłumić w sobie lęk, chodzi o to, by we właściwy sposób do danych sytuacji się ustosunkować, co dla Arystotelesa oznacza „trzymać się środka”¹¹.

Męstwo jest także źródłem przykrości – stwierdza Stagiryta. Ale i tu mężny kieruje się moralnym pięknem w znoszeniu przykrości, ono jest dlań cenniejsze od tego, co staje na przeszkodzie w urzeczywistnianiu go. Analizy Arystotelesa związek moralnego piękna z męstwem uczyniły stałym i nierozzerwalnym. Wszelkie próby zerwania go kończą się albo budowaniem pozornego męstwa, albo próbą akceptacji moralnej brzydoty i głupoty.

W *Etyce wielkiej* bliżej przygląda się „źródłom” męstwa (bodźcom)¹². Zauważa, że można spotkać ludzi mężnych, a raczej upodabniających się do mężnych, którzy za takich uchodzą dzięki samemu doświadczeniu (żołnierze, którzy pewnych rzeczy się nie boją, bo mają odpowiednią wiedzę), albo też z powodu uczuć (zakochani albo natchnieni), namiętności. Słabość tych źródeł męstwa polega na tym, że męstwo ustaje wraz z danym bodźcem. Najwyraźniej Arystoteles, wiedziony słuszną intuicją, poszukuje trwałego źródła męstwa, ujmując rzecz krótko: mężny zawsze jest mężny. Jednak nie przekreśla wagi pośrednich źródeł męstwa. Korzysta z nich, tak jak opiera się na nich męstwo, ale w należyтым uporządkowaniu. „W rzeczywistości bez namiętnego uczucia i popędu w ogóle nie pojawia się męstwo. A popęd powinien być wywołany przez rozum ze względu na piękno moralne”¹³. Analogicznie podchodzi do lęku i strachu. Zarówno lęk jak i strach, których doświadcza człowiek, nie czynią go niemężnym („człowiek pozbawiony strachu nie jest mężny”¹⁴). „Trzeba się bać – powiada Arystoteles w finale rozważań – ale trzeba stawić czoło”¹⁵.

Zagadnieniu męstwa poświęca Arystoteles krótki fragment *Etyki wielkiej*. Do człowieka mężnego odnoszą się – jak zauważa – uczucia strachu, ale

¹⁰ Tamże, 1115 b.

¹¹ Tamże, 1116 a.

¹² Arystoteles, *Etyka wielka* w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., I, 20.

¹³ Tenże, I, 20, 1191 a.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

i uczucia przeciwne męstwu: zuchwałość i lęklivość. Męstwo zatem jest „najlepszą dyspozycją w stosunku do lęklivości i zuchwałości, nie powinno się postępować ani jak ludzie zuchwali (...), ani w ten sposób jak i tchórze”¹⁶. Ta trwała dyspozycja w określeniu męstwa jest tu dla Arystotelesa najważniejsza, a to dlatego, że przypomina ona „[dyspozycję] człowieka silnego i człowieka zdrowego”¹⁷.

Arystoteles, pozostając wierny swoim wcześniejszym rozstrzygnięciom, zauważa, iż „męstwo oznacza posłuszeństwo wobec rozumu, a rozum nakazuje wybierać piękno moralne. Dlatego kto stawia czoło rzeczom strasznym nie kierując się rozumem, ten albo utracił panowanie nad sobą, albo jest zuchwalcem. Kto natomiast trwa ze względu na piękno moralne, ten jest nieustraszony i jedynie ten jest człowiekiem mężnym”¹⁸. Mówiąc krótko: „człowiek mężny odważa się, jeżeli rozum nakazuje”¹⁹.

W refleksji nad rzeczami budzącymi strach podaje Arystoteles cenną uwagę: „człowiek mężny ocenia najbardziej zgodnie z prawdą”²⁰; chodzi o to, by nie dać się wprowadzić w błąd co do oceny rzeczy strasznych, bowiem tchórz jest tym, który za rzeczy straszne uważa te, które nimi nie są, a zuchwały uważa rzeczy straszne za całkiem bezpieczne. Mężny to ten, który trafia w sedno rzeczy, który trafnie ocenia sytuację i za oceną tą idzie, który potrafi wytrwać mimo cierpienia i strachu, który wystawia się na niebezpieczeństwa, motywowany moralnym pięknem: „(...) męstwo, będąc pewnego rodzaju cnotą, sprawia, że stawiamy czoła rzeczom strasznym ze względu na coś; ostatecznie to nie dzieje się ani z powodu niewiedzy (bo dzięki męstwu mamy słuszniejsze sądy), ani dla przyjemności, tylko dlatego, że jest to rzecz piękna, bo gdyby nie była piękna, ale szalona, człowiek nie wytrwałby, ponieważ byłoby to haniebne”²¹. Męstwo jest środkiem.

Kilka cennych uwag nt. męstwa znajdujemy także w krótkim traktacie pt. *O cnotach i wadach*. Tu zestawia Arystoteles cnoty z przeciwnymi im wadami, więc tchórzostwo staje wobec męstwa. Tchórzostwo polega na poddawaniu się różnego rodzaju lękom (przed śmiercią, okaleczeniem ciała); towarzyszy mu zniewieściaość, gnuśność, przywiązanie do życia. Postawa tchórzliwa zawiera w sobie (i wyraża się przez) skrajną ostrożność i nadmierną ustepliwość²². Męstwo natomiast charakteryzuje się usposobieniem wolnym od trwogi w momentach niebezpieczeństwa, nieustraszonnością w chwilach grozy,

¹⁶ Arystoteles, *Etyka wielka*, dz. cyt., I, 1228 b.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, 1229 a.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Arystoteles, *Etyka eudemejska* w: Tenże, *Dziela wszystkie*, dz. cyt., 1229 b.

²¹ Tamże, 1230 a.

²² Arystoteles, *O cnotach i wadach* w: Tenże, *Dziela wszystkie*, s. 498-505, 1251 a.

odwagą w opalach; „męstwo jest drogą do zwycięstwa”²³. Gotowość na trudy i wytrwałość to postawy ściśle związane z męstwem. Z nimi zaś łączy się także „odwaga, pewność siebie, śmiałość i junactwo, a ponadto również pracowitość i wytrzymałość”²⁴.

Arystotelesowskie rozumienie męstwa nie ma charakteru tak intelektualnego, jak w przypadku Platona, jest konkretnym czynem, jest określonym byciem w sytuacji, zgodnie z rozumem i moralnym pięknem, jest w zasadzie odpowiedzią na daną sytuację. Co więcej, męstwo wiąże się także z określonymi wartościami, z urzeczywistnianiem moralnego piękna, i ten jego rys wejdzie na stałe do filozofii i psychologii męstwa. Wartość uważać można za jedno z kryterium męskiego działania czy w ogóle męstwa do tego stopnia, że bez odniesienia do wartości o męstwie w sensie ścisłym myśleć się nie da, ewentualnie o pseudo męstwie.

3. Epikur i Seneka – męstwo jako duchowa twierdza

W okresie hellenistycznym (III-I w. przed Ch.) tematyka męstwa pozostaje w kręgu uwagi, czemu wyraz dają przede wszystkim epikurejczycy i stoicy. Dla Epikura męstwo jest o tyle czymś dobrym, o ile umożliwia człowiekowi znoszenie obecnego zła, a zapewnia mu dobro w przyszłości²⁵. Według Zenona z Kition i Chryzypa męstwo jest wiedzą o rzeczach, których należy się lękać. Szerzej o męstwie wypowiadają się Cynceron i Seneka. Cynceron męstwo rozumie jako zaletę człowieka, a widzi w niej najwyższy ideał i siłę męskości. W innym miejscu nawiązuje do Sokratesa, pisząc, iż męstwo jest wiedzą o rzeczach, które trwożą, oznacza podjęcie niebezpieczeństw i znoszenie trudów – tu bliższy jest Arystotelesowi. Seneka w *Listach moralnych* do Lucyliusza²⁶ prezentuje definicję męstwa. Jest ono „niemożliwym do zdobycia obwarowaniem słabości ludzkiej, a jeśli kto się nim otoczył, bezpiecznie trwa w tym obłączeniu życiowym; używa bowiem własnych swych sił i własnej swej broni”²⁷. Męstwo pogardza wszystkim, co budzi lęk, ochrania przed niebezpieczeństwami, potrafi dokonać tego, czego nie potrafi wymusić wielki strach.

4. Filon Aleksandryjski

Na szczególną uwagę zasługuje Filon z Aleksandrii, który zagadnieniu męstwa poświęca cały rozdział w *O cnotach*²⁸. Przez męstwo, zgodnie z tradycją

²³ Tamże, 1250 b.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, X, 132.

²⁶ Seneka, *Listy moralne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

²⁷ Tamże, CXIII.

²⁸ Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. I, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1986.

sokratyczno-platońską, rozumie wiedzę. Mężnym jest działanie, które opiera się nie na sile mięśni i spryście, lecz na mądrości. Męstwem jest także dzielna i odważna walka oraz opieranie się ludzkim nieszczęściom, ale zawsze w duchu mądrości i szlachetnego usposobienia. Nie dać się złamać przez ubóstwo, brak dobrego imienia, chorobę – oto przejawy męstwa.

Życie mężne jest zarazem życiem skromnym, życiem, które nie szczyli się pychą, ale które niczego nie żąda i nie pragnie, jak Bóg²⁹. Co więcej, to Bóg właśnie jest tym, który daje człowiekowi siłę, także temu, który walczy, wówczas jest On „pierwszym wojownikiem”. W traktacie o męstwie Filonowi chodzi jednak o wewnętrzną harmonię cnót. Jak powiada, „trzeba trzymać się sprawiedliwości i pobożności. Dla kogo bowiem bóstwo jest przyjaźnie usposobione, ten jest w najwyższym stopniu szczęśliwy, ale dla kogo jest wrogie, ten jest na dnie nieszczęścia”³⁰.

5. Plotyn – męstwo jako kontemplacja boskiego umysłu

Plotyn w swoich *Enneadach* o męstwie wspomina w podwójny sposób. Najpierw wpisuje się ono w naukę o cnotach, którą rozumie inaczej niż Platon. Cnoty obywatelskie – fundament etyki klasycznej, na której opierał swoje *Państwo* Platon – dla Plotyna stanowią zaledwie punkt wyjścia. Poszczególne cnoty rozumieć można jako granicę i miarę dla pragnień ludzkich, stanowią ślad najwyższego Dobra, zatem są warunkiem upodobnienia się do Boga, co jest czymś o wiele wyższym od nich samych. Cnoty są sposobem i drogą zjednoczenia człowieka z Bogiem³¹.

Cnotami wyższymi od obywatelskich są tzw. cnoty oczyszczające; pozwalają one zjednoczyć się duszy z Umysłem, wcześniej zaś musi się ona oderwać od tego, co zmysłowe, bowiem „cnota należy z pewnością tylko do duszy, nie należy zgoła do umysłu, ani do tego, co przed nim”³². Po dotarciu do Umysłu i w czasie kontemplacji, cnoty doznają istotowego przekształcenia. Męstwo, obok innych cnót, odgrywa tu ważną rolę, bowiem jest trwaniem duszy w Umysle, mimo odrywających ją od Umysłu licznych namiętności ciała. Męstwo, wraz ze sprawiedliwością, mądrością i umiarkowaniem, jest sposobem życia duszy, która, po oderwaniu się od rzeczy zmysłowych i po całkowitym wejściu w siebie, w czystości żyje z Bogiem, żyje całkowicie życiem Umysłu. „Toteż i dla duszy – pisze Plotyn – większą sprawiedliwością jest działanie w kierunku umysłu, większym umiarkowaniem ów zwrot wewnętrzny do umysłu, a większą odwagą wolność od doznań spowodowana upodobnieniem się duszy do tego, na co patrzy i co z natury jest niedostępne doznaniom, podczas

²⁹ Tamże, s. 236.

³⁰ Tamże, s. 241.

³¹ Por. Plotyn, *Enneady*, I, 2, 1, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

³² Tamże, I, 2, 3.

gdy ona zawdzięcza to cnocie, bo nie chce współdoznawać z gorszym domownikiem³³.

Spośród myślicieli chrześcijańskich zgłębiających męstwo wspomnieć można o Klemensie Aleksandryjskim, Orygenesie, Tertulianie i św. Cyprianie, Laktancjuszu, św. Ambroży³⁴, św. Hieronimie i św. Augustynie, św. Grzegorzem wielkim, Abelardzie i św. Bernardzie, a przede wszystkim o św. Tomasz z Akwinu.

6. Św. Ambroży – męstwo jako zwyciężanie samego siebie

W *O obowiązkach duchownych* św. Ambroży zaznacza, że męstwo jest jedną z największych cnót i występuje przy czynnym współdziałaniu innych. Argument Ambrozego jest prosty: mężny nie może zaufać sobie samemu³⁵. Męstwo zależy od sił fizycznych (zwłaszcza wojenne) i od sił moralnych (siła ducha). Męstwo duchowe lekceważy rzeczy zewnętrzne, by koncentrować się na dobrach moralnych. Jako przykład można podać św. Pawła, który był wzorem rycerza Chrystusowego. Św. Ambroży zaleca, by swego ducha hartować, umacniać, utwierdzać w stałości. Szczególnie ważną rolę w tym przygotowaniu pełni przewidująca wydarzenia bystrość umysłu. „Doskonałości swej duszy dowiedziesz więc pod dwoma warunkami: po pierwsze, jeśli będziesz przyzwyczajony do uczciwej refleksji, mając serce czyste, zrozumiesz, co jest prawdziwe i moralnie dobre – gdyż <<błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą>> – i jeśli to jedynie uważać będziesz za dobre, co jest godziwe. Po wtóre, jeżeli żadne zajęcia nie zakłócą twego spokoju, żadne namiętności nie zachwieją wewnętrznej twej równowagi³⁶”.

Męstwo – w ujęciu biskupa Mediolanu – „broni godności wszystkich cnót i strzeże sprawiedliwości³⁷”; zwalcza nieubłaganie wszystkie wady, w pracy jest niezmiędlony, w niebezpieczeństwach odważny, niewzruszony wobec rozkoszy, nieczuły na ponęty, którym nie umie dawać posłuchu (...). Nie dba o pieniądze, wystrzega się chciwości jakby jakiej zarazy, która cnotę osłabia³⁸. Sprzeciwia się wszelkiemu złu, które niejako zatrzuwa cnotę, unika żądzy sławy i chciwości.

Przykładem takiego męstwa jest świątobliwy Hiob i cały szereg świętych starotestamentalnych, aż po chrześcijańskich męczenników: św. Agnieszkę, św. Wawrzyńca, św. Szczepana.

³³ Tamże, I, 2, 6-7.

³⁴ Por. Św. Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1961.

³⁵ Tamże, s. 82.

³⁶ Tamże, s. 88.

³⁷ Tamże, s. 89.

³⁸ Tamże.

7. Św. Tomasz z Akwinu – męstwo jako wytrzymanie i atak

Św. Tomasz zagadnieniu męstwa poświęcił jedną część swojej *Sumy Teologicznej*³⁹, podczas gdy poprzedzający go myśliciele wzmiankowali tylko krótko na ten temat⁴⁰. We wstępnych uwagach tłumacz dzieła zauważa, że mamy do czynienia z męstwem rozumianym jako „moc ducha”, „mocność” (łac. *fortitudo*, franc. *la force*). W kwestii 123 rozpatruje istotę cnoty męstwa, w czterech kolejnych (124-127) uściśla rozważania i w kwestii 124 rozpatruje męczeństwo jako akt męstwa chrześcijańskiego, w 125-127 zajmuje się wadami przeciwnymi męstwu (bojaźliwością, brakiem należytej bojaźni i zuchwalstwem). W kilku kolejnych kwestiach omawia szereg cnót należących do grupy kardynalnej cnoty męstwa (wielkoduszność, wspaniałomyślność, cierpliwość, wytrwałość, ale też i przeciwne im wady (zarozumiałość, nieuporządkowana ambicja, próżna chwała, małoduszność, skąpstwo). W kwestii 139 omawia męstwo jako dar Ducha Świętego, a w 140 przykazania, które do męstwa się odnoszą.

Męstwo, pośród innych cnót, zajmuje miejsce szczególne, choć nie najważniejsze. Jest cnotą, ponieważ powoduje zgodność poczynań człowieka z rozumem. W wyjaśnieniu mowa jest o „mocy ducha”, która umożliwi człowiekowi stawianie czoła wszelkim trudnościom, tak duchowym jak i fizycznym. Moc ta w istocie jest mocą integrującą wewnętrzną dynamikę człowieka jako osoby, odpowiada przede wszystkim za zgodność rozumu z czynem. Te czyny, których źródłem nie jest tak rozumiana cnota męstwa, męstwem nie są, są tylko do niego podobne (np. namiętności, strach, gniew).

Szczegółowość męstwa wyraża się w jego przedmiocie. Daje ona człowiekowi pewną stałość niecofania się wobec przeciwności. Męstwo charakteryzuje się także powszechnością – jest cnotą ogólną, powszechnym składnikiem wszystkich cnót⁴¹. Nie dotyczy tylko niebezpieczeństwa śmierci, ale odnosi się do różnych stanów życia człowieka, np. miłości. Głównym jednak zadaniem męstwa jest podtrzymywanie woli ludzkiej w kierowaniu się rozumem, pomimo obawy przed złem fizycznym⁴², dla ochrony dobra moralnego.

Wytrzymanie przeciwności (niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, opanowanie lęku) stanowi zasadniczy akt męstwa. Św. Tomasz za takim rozwiązaniem podaje cztery racje: 1/ wytrzymanie wymaga więcej duchowej mocy niż natarcie, gdyż wytrzymujący jest jak słabszy wobec silniejszego; męstwo staje po stronie słabszego, jak Dawid wobec Goliata; 2/ dla wytrzymują-

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 123-140, tłum. S. Belch, Londyn 1962.

⁴⁰ Por. J. Fiuta, *Istota męstwa chrześcijańskiego według nauki św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1946.

⁴¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., a. 3.

⁴² Tamże, a. 4.

cego dane niebezpieczeństwo jest już aktem, dla nacierającego – jest tylko możliwością; 3/ wytrzymywanie łączy się z długotrwałością, z cierpliwością; 4/ w wytrzymywanie włączana jest konkretna akcja duchowa (moc ducha).

Akty męstwa – jak zauważa i wyjaśnia Tomasz – wspomagane są przez „duchową radość”, gniew, lecz nie każdy gniew, ale „gniew opanowany”. Męstwo pochodzące z gniewu opanowanego jest męstwem przemyślanym i uzasadnionym.

Na koniec części poświęconej prezentacji istoty męstwa św. Tomasz wyraźnie stwierdza, że męstwo jest cnotą kardynalną ze względu na moc działania. Ta cecha męstwa występuje najwyraźniej zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o ochronę dobra oraz w aktach znoszenia i poskramiania bojaźni, głównej namiętności. Tomasz wyjaśnia rzecz krótko: „cnotami kardynalnymi, czyli głównymi są te, w których szczególnie skupiają się cechy, jakimi odznaczają się wszystkie cnoty w ogóle. Jedną zaś spośród cech, będących wspólnym warunkiem każdej cnoty, jest moc działania, i ta właśnie cecha występuje w całej wspaniałości w męstwie, bo przecież ktoś, kto trwa mocno, nie upadając i nie wycofując się przed przeciwnością, zasługuje na tym większą chwałę, im większa jest gwałtowność nacisku”⁴³.

Męstwo jest cnotą utrzymującą człowieka przy danym dobru, przy dobrym czynie, chodzi oczywiście o dobro rozumu (np. prawdę), a dzieje się to poprzez poskramianie namiętności, trwanie w tymże dobru. W tym względzie męstwo nie jest cnotą najwyższą, bowiem nie zajmuje się dobrem bezpośrednio, lecz pośrednio. Św. Tomasz ujmując rzecz w sposób następujący: „Otóż być czymś w swej istocie jest czymś więcej niż to czynić; oraz: coś czynić jest czymś więcej niż to ochronić przez usuwanie przeszkód. W tym ma swe uzasadnienie porządek cnot kardynalnych: pierwszą jest roztropność, drugą sprawiedliwość, trzecią męstwo, czwartą umiarkowanie”⁴⁴. Roztropność to dobro rozumu (prawda), sprawiedliwość jest jej czynieniem, a męstwo ochroną i trwaniem przy nim.

Zagadnienie 124 poświęcone jest męczeństwu. Jest ono aktem męstwa, ponieważ umacnia człowieka w dobru, jest aktem wytrzymywania, a sami męczennicy, to „mężni w boju”. Męstwo jest siłą, która wykonuje akty męczeństwa.

Idea Tomaszowego męstwa, przez nawiązanie do filozofii Arystotelesa, pojęcie odwagi ujmując inaczej niż w prezentowanej rozprawie. Odwaga – w ujęciu Tomasza – nie jest aktem męstwa, lecz staje w pewnej opozycji do niego, a pochodzi z zarozumiałości, ta zaś łączy się pychą. Odwaga jako brak umiaru wprowadza przesadę w namiętności w ramach materii cnoty męstwa, zatem

⁴³ Tamże, a. 11.

⁴⁴ Tamże, a. 16

męstwu w tym sensie się sprzeciwia. Męstwo, jak powiedziano wyżej, stabilizuje dynamizm duszy odnoszący się do odwagi.

Męstwo samo w sobie, czyli rozumiane jako cnota specjalna, ma części tzw. integralne, to znaczy takie, których potrzebuje męstwo do spełniania swoich aktów, oraz części potencjalne, czyli cnoty, które spełniają tę samą funkcję, co męstwo, lecz wobec mniejszych trudności niż śmierć. Cnotami spokrewnionymi z męstwem są wielkoduszność, wielmożność (urzeczywistnia wysokie cele, do których dąży duch), stałość, wytrwałość, cierpliwość, nieskwapliwość⁴⁵.

Z pewnością ważnym dla całej prezentacji męstwa, nie tylko według św. Tomasza, jest zagadnienie 139 pt. *O darze męstwa*. Tomasz wychodzi od stwierdzenia, że męstwo oznacza pewną stałość ducha, która potrzebna jest do czynienia dobra, jak i do znoszenia zła. „Jednakże Duch Święty oddziaływa na człowieka posuwając go dalej, dając mu mianowicie możliwość skutecznego każdego zaczętego dzieła i uniknięcia wszelkich zagrażających mu niebezpieczeństw, czego człowiek siłami swej natury osiągnąć nie może. W wielu bowiem sprawach człowiek nie jest w mocy osiągnąć wyniku swych przedsięwzięć i uniknąć zła i niebezpieczeństw, które czasami przyprawiają go o śmierć. Daje mu to dopiero działanie Ducha Świętego, przez to mianowicie, że doprowadza go do życia wiecznego, które jest celem wszystkich dzieł dobrych i schronieniem przed wszystkimi niebezpieczeństwami. Duch Święty wlewa w umysł człowieka pewną ufność w to wszystko, która uwalnia go od przeszkadzających obaw. Tak rozumiane męstwo jest darem Ducha Świętego, gdyż dar jest to oddziaływanie tegoż Ducha na duszę człowieka”⁴⁶.

Finał Tomaszowej analizy dotyczy przykazań odnoszących się do męstwa. Poszczególne wezwania i nakazy typu „bądź mężny”, „nie lękajcie się” itp. przyjmują tu postać przykazań pochodzących od samego Boga, bądź od Jezusa Chrystusa. Ważna jest tu ich treść, ale jeszcze ważniejszy Autor przykazania. Widać to w sposób bardzo wyraźny w Nowym Testamencie, gdy Chrystus wzywa swoich uczniów do tego, by się nie lękali, bo On jest pośród nich. W ten właśnie sposób męstwo zyskuje swój chrystocentryczny charakter, a osoba Chrystusa stanie się z czasem jego istotą⁴⁷.

Wyłaniający się powoli obraz męstwa znajduje swoje odzwierciedlenie w literaturze, zwłaszcza tej o nachyleniu chrześcijańskim, a konkretnie w teologii moralnej. W zasadzie nie ma tu nowych sformułowań, są tylko nieliczne rozwinięcia i aktualizacje koncepcji Tomaszowej⁴⁸.

⁴⁵ Por. tamże, zag. 128, a. 1.

⁴⁶ Tamże, zag. 139, a. 1.

⁴⁷ Koncepcję św. Tomasza na swój sposób rozwija J. Woroniecki w swojej *Katolickiej etyce wychowawczej*, t. II/1, Lublin 1986, s. 424-448.

⁴⁸ Por. G. Heinzl, *Summa theologiae moralis*, vol. I, Oeniponte 1956, s. 258-259. „*Fortitudo latiore et strictiore sensu accipitur. (...) Obiectum materiale constituunt passiones timoris et audaciae in periculis et laboribus. (...) Obiectum formale est naturalia honestas, quae in*

8. Józef Bilczewski – „męstwo chrześcijańskie”

Św. arcybiskup Józef Bilczewski (1860-1923) w liście pasterskim z roku 1917 pt. *Męstwo chrześcijańskie*, już we wstępie zauważa, iż „rycerska sprawność jest częścią składową duszy polskiej, wewnętrzną jej wartością, która spotyka się z uznaniem w całym świecie”⁴⁹. Życie człowieka jest ciągłym bojowaniem, dlatego Stwórca – podkreśla Bilczewski – uposażył go w siły fizyczne i moralne, by ten swą naturalną dzielność rozwijał w cnotę męstwa, czyli „w stałą skłonność i sprawność woli do wytrwałej walki”⁵⁰ o to, co jest dobre. Cnota męstwa występuje z innymi przymiotami moralnymi, jak prawda, sprawiedliwość, wiara, modlitwa itd.⁵¹. Naprzeciw człowieka do walki staje szatan i świat; szatan to największy wróg Boga i człowieka, a świat reprezentują przewrotni ludzie z ich przewrotną mądrością, nieprawością, wrogo nastawieni do Chrystusa i Jego wyznawców (ze względu na Chrystusa). Dlatego i cnota męstwa dotyczy przede wszystkim obrony Bożych praw, następnie odnosi się do obowiązków stanu, wreszcie mężnym jest ten, kto podejmuje walkę z sobą samym, „aby we władzach, skłonnościach naszych rozbroić, co złe, wyprzeć, co niskie, a umocnić, co szlachetne”⁵². Męstwo zostaje wzmacniane przez sakramenty, zwłaszcza przez Sakrament Bierzmowania i Eucharystii, która określona jest jako „chleb mocnych”. Źródłem męstwa jest także życie i przykład Chrystusa.

Podsumowując można powiedzieć, iż zaprezentowana wizja męstwa chrześcijańskiego osadzona jest bardzo wyraźnie w klimacie biblijnym i z Biblii czerpie abp. Bilczewski główną inspirację i orientację, choć odniesienia do koncepcji św. Tomasza są także tu obecne. Ponieważ *List* skierowany jest do wiernych chrześcijan – jak dodaje autor – „w roku wojny 1917” – z pewnością pełnił funkcję umacniania wiary i pokrzepienia w trudnych chwilach walki.

9. Konstanty Michalski – „męstwo heroiczne”

Ks. Konstanty Michalski (1879-1947) w *Między heroizmem a bestialstwem*⁵³ do zagadnienia męstwa podchodzi dwukrotnie i czyni to zawsze w kontekście szeroko rozumianego heroizmu. Raz przybliży czytelnikowi istotę heroicznego męstwa, a następnie ukazuje związek między heroizmem a darem męstwa. Heroiczne męstwo wiąże Michalski z heroicznym pietyzmem,

moderatione timoris et audaciae elucet: dignitati enim hominis Guam maxime convenit, Ne nimio timore deprimatur neve audacia extollatur”. Tamże, s. 258.

⁴⁹ J. Bilczewski, *Męstwo chrześcijańskie*, Lwów 1917, s. 3.

⁵⁰ Tamże, s. 5.

⁵¹ Por. Ef 6, 10-15.

⁵² J. Bilczewski, dz. cyt., s. 12; w cytacie uwspółcześniono pisownię (nizkie-niskie).

⁵³ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.

heroiczną bojaźnią i heroicznym myśleniem, a dar męstwa z darem petyzmu i bojaźni.

Istotę męstwa wyjaśnia Michalski na tle trzech dynamizmów w ludzkim działaniu: zmysłowego popędu, rozumu i natchnień Ducha Świętego. Biorąc pod uwagę bojaźń i „samorzutny zryw odwagi” oraz jego jedność z rozumem, dochodzi się do cnoty męstwa, która „może w sobie poczuć nowy, górny prąd z daru Ducha św.”⁵⁴. Tak rozumiane męstwo jest raz heroiczną postawą wobec wszelkiego niebezpieczeństwa, innym razem sprawnością moralną, która nie lęka się tego, czego lękać się nie powinno, ale cofa się przed niebezpieczeństwem, gdy rozum tego wymaga. Męstwo heroiczne wyraźnie różni się od cnoty męstwa, bowiem „nie zna takiego ograniczenia, podyktowanego przez trzeźwy rozum, gdyż działa ono w związku z wyższym bożym motorem, gdzie już nie ma żadnej bojaźni, jakkolwiek wielkim byłoby niebezpieczeństwo”⁵⁵. Szereg przytoczonych przykładów, od Homera po współczesnych Michalskiemu autorów, ilustruje tak rozumiane męstwo.

W rzeczywistości jest to męstwo o bardzo szerokim zasięgu, jego przedmiot, sięgając rzeczywistości duchowych człowieka, odnosi się do prowadzonej przez świętych i ludzi wielkiej wiary duchowej walki, dla przykładu walki z demonem południa, do którego nawiązywał w swej regule św. Benedykt. Analizy Michalskiego, w koncepcji męstwa heroicznego, najwyraźniej prowadzą do uznania transcendentnej zasady w życiu i działaniu, ale zawsze w jedności z pobożnością i mądrością. Dlatego też męstwo jest tylko/aż drugim typem heroizmu, do jakiego powołany jest człowiek.

Analizując istotę męstwa Michalski nawiązuje bezpośrednio do koncepcji św. Tomasza. W kontekście analizy heroizmu i daru męstwa ujawnia się różnica, jaka zachodzi pomiędzy cnotą męstwa a męstwem heroicznym. Różnica ta polega na tym, „że pod wpływem daru Ducha Świętego człowiek heroiczny nie boi się już nawet tam, gdzie by na podstawie zwykłej cnoty bać się powinien. Dar i technienie Ducha Świętego jakby przesuwają zwrotnice w jego życiu duchowym, tak iż działa w nim już tylko Bóg, jako motor najwyższy, a motor rozumu zaledwie temu się przypatruje. Cnota męstwa zostaje wysublimowana przez dar, *donum fortitudinis*, otrzymując postawę nadludzką (*modus supra-humanus*)”⁵⁶. Jak w przypadku św. Tomasza tak i tu, cnota męstwa wiąże się z męczeństwem, które jest jej aktem. Męczeństwo zaś łączy się z miłością – jego źródłem i mocą.

⁵⁴ Tamże, s. 121.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 178.

10. Jan Salamucha – „waleczne serce”

Ks. Jan Salamucha (1903-1944) – „myśliciel o sercu walecznym”⁵⁷. O. J. M. Bocheński sądzi, że „Jana Salamuchę można uważać za jednego z najważniejszych, jeśli nie najwybitniejszych przedstawiciela ruchu, nazwanego później Kołem Krakowskim – ze względu na oryginalność myśli i jakoś wykonanej pracy... Jest on – pisze dalej – jednym z rzadkich polskich filozofów, którzy wnieśli coś zasadniczo nowego do myśli katolickiej. Jego głównym wkładem jest nawoływanie w teorii i przykładem własnym do uściślenia tej myśli – a więc do usprawnienia podobnego do tego, jakiego polska filozofia doznała pod wpływem logiki...”⁵⁸.

Z zaprezentowanego szkicu biograficznego pod znamienym tytułem: *Myśliciel o sercu walecznym. O życiu Jana Salamuchy*, wyłania się obraz człowieka-bohatera, którego czyny świadczą o bogactwie duchowego wnętrza⁵⁹. Jego obszerna działalność naukowa i pisarska rozciąga się na wiele dziedzin. Podejmuje zagadnienia teologiczno-filozoficzne, by zachować w tym wszystkim „katolicki styl filozofii”. Ten zaś szczególnie jest wyraźny w rozprawach etycznych. Sporą część jego twórczości zajmowała logika.

Salamucha o męstwie nie wypowiadał się wprost, jednak w świetle jego pism etycznych pewien obraz męstwa daje się zrekonstruować. Analizując rolę woli w życiu psychofizycznym człowieka, a także w dziedzinie ludzkich myśli, dochodzi do przekonania o konieczności aktualizowania wartości subiektywnych i obiektywnych, by dynamicznie nastawiony człowiek osiągnął cel, którego pragnie. Wartości stanowią treść woli; nie wystarczy zwykłe „ja chcę” lub „ja nie chcę” – samo chcenie ową energię psychiczną może tylko ukierunkować w tę lub w inną stronę, ukierunkowanie zaś nie przesądza jeszcze o zdobyciu właściwego celu. Wnioski Salamuchy są proste i oczywiste, choć nierzadko zapominane: „trzeba kształcić charakter przez szczepienie wartości wielkich, które zawsze pozostaną wartościami”⁶⁰. W ten sposób męstwo, jako wewnętrzny dynamizm człowieka, najwyraźniej związane zostaje z całą dziedziną wartości subiektywnych i obiektywnych. W poszczególnych aktach męstwa człowiek chwyta wartość, by ją urzeczywistnić. Ważne jest też to, o czym wspomina także Salamucha, by umieć odróżnić wartości od pseudowartości, rzeczywistość od ułudy. Mężnym jest ten, „którego zespół wartości subiektywnych jest zgodny z zespołem wartości obiektywnych i hierarchicznie jest uporządkowa-

⁵⁷ J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, J. J. Dajackiego i K. Świątorzeckiej (red.), Lublin 1997, s. 15 n.

⁵⁸ Tamże, s. 13.

⁵⁹ Tamże, s. 15-27.

⁶⁰ Tamże, s. 138.

ny, a na szczycie tej hierarchii jest Bóg⁶¹. Taki model człowieka męznego zbliża się do modelu człowieka świętego.

11. Tadeusz Kotarbiński – „opiekun spolegliwy”

Koncepcja „opiekuna spolegliwego” Tadeusza Kotarbińskiego (1886-1981) nie tylko przypomina ideał męstwa antycznego, ale wręcz ideał ten staje się jej elementem integralnym. Opiekun spolegliwy to ten, któremu można zaufać, zwłaszcza zaufać jego opiece, „że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach”⁶². Opiekun to ten, który troszczy się o dobro, o człowieka, zwłaszcza o dobro powierzonych mu osób. Dbą o cudze sprawy, jest człowiekiem o dobrym sercu. Jest kimś, kto wymaga od siebie wewnętrznej dyscypliny, energii do działania, a wszystko po to, by być konsekwentnym w podejmowanych wyborach, by wytrwać przy dobru i przy człowieku, musi też umieć panować nad sobą. Opanowanie lęku to kolejne zadanie, które staje przed opiekunem spolegliwym. „Sprawowanie dzielnego opiekuństwa wymaga odwagi, oczywiście w różnym stopniu, zależnie od natężenia grozy, więc wcale nie zawsze, nie stale”⁶³. Od człowieka spolegliwego wymaga się, by ten okazywał męstwo w różnych sytuacjach. Przywołany przez Kotarbińskiego Janusz Korczak był tym, który „jako dzielny, spolegliwy opiekun poszedł na śmierć, by do końca wypełnić zadanie dobrego piastuna dzieciarni. I oto przykład bohaterstwa”⁶⁴.

Mamy tu do czynienia ze specyficznym rodzajem odwagi i męstwa. Okazywanie męstwa dokonuje się w specyficznym kontekście opieki i troski nad dobrem drugiego człowieka, wręcz umiłowania go. Nie wystarczy tu zwykła opieka, potrzeba właśnie owej spolegliwości, czyli cnoty zaufania, którym on się wyróżnia. Samo zatem męstwo, które tak właśnie się objawia i ujawnia, pokrywa się z dobrym sercem porządnego człowieka, które promieniuje na inne istoty, zwłaszcza na tych, którzy cierpią.

12. Henryk Elzenberg – „męstwo wobec istnienia”

W rozważaniach etycznych Elzenberga (1887-1967) obraz odwagi i męstwa jest bardzo wyraźny. Sięga istoty samej etyki, ona bowiem jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu, a *homo ethicus* to ten, dla kogo „własna moralność jest niezwykle istotna i który do niej świadomie dąży, oczywiście wła-

⁶¹ Tamże, s. 139.

⁶² T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 59.

⁶³ Tamże, s. 60.

⁶⁴ Tamże.

śnie dlatego, że się całkiem w porządku nie czuje⁶⁵. Z tych kontekstów wyprowadzić można jego wizję odwagi i męstwa, ideał „człowieka męznego” stającego w wyraźnej opozycji do „człowieka rozsądnego”, „człowieka bezgrzesznego”, „człowieka zabawy”, czy „człowieka pożądanego” lub „człowieka uspołecznionego”. „Człowiek męzny” to ten, który stawia czoła danej sytuacji nawet wówczas, kiedy ogarnia go poczucie beznadziejności.

W pismach Elzenberga wyróżnić można cnotę odwagi, odwagę kontemplacji, odwagę walki, odwagę samotności i milczenia, odwagę wyrzeczenia. Odwaga meliorysty i soteryka to bardzo indywidualne podejście do zagadnienia, w które angażuje się całe myślenie Elzenberga o etyce i o człowieku. Odwaga – dalej – wiąże się z modlitwą i z „siłą prawdy”, z twórczością (odwaga twórczenia).

Cnota odwagi wiąże się z zasadniczym pytaniem: „kto jest odważny w ogóle?”. Odważnym jest ten – pisze autor *Kłopotu z istnieniem* – „kto mając świadomość niebezpieczeństwa, zachowuje się inaczej niżby wymagało uniknięcie niebezpieczeństwa; może lepiej: <<nizby wymagało zapewnienie sobie bezpieczeństwa>>”⁶⁶. Ta forma odwagi konkretyzuje się w odwadze wyzwolenia, odwadze cywilnej i odwadze fizycznej. Odwaga wyzwolenia odnosi się do tych sytuacji, w których człowiek lęka się osłabienia swojej pozycji społecznej, utraty sympatii, jednak lęki te przełamuje i – w imię wyższego dobra – „naraża się ludziom”. „Odwaga – pisze Elzenberg – jest jedną z <<cnot wyzwoleń>>; czyny odwagi częściowo przyczyniają się do wyzwolenia <<ducha>> spod przewagi <<natury>>, częściowo świadczą o pewnym, chwilowym i ułamkowym, wyzwoleniu już osiągniętym”⁶⁷. Odwaga fizyczna jest „jedną z cnot naczelnych, dlatego że wyniesienie się ponad lęk o swe fizyczne istnienie jest aktem wyzwolenia jednym z najwyższych, najtrudniejszych i najistotniejszych”⁶⁸; jest uwolnieniem się od fenomenalności bytu, od własnych emocji, doznań i odczuć. Odwaga cywilna jest „przewyciężeniem potrzeb i instynktów mniej podstawowych”⁶⁹. Odwaga ta powiązana jest z innymi cnotami i ona właśnie „więcej mówi o całości człowieka”⁷⁰. Przykładem tego typu odwagi jest Sokrates.

Odwaga kontemplacji rozgrywa się na styku dwóch sprzecznych dążeń człowieka. Z jednej bowiem strony dąży on do tego, by być jak najbardziej realnie, mocno i substancjalnie, z drugiej zaś – „wyzbyć się wszelkich ranią-

⁶⁵ H. Elzenberg, *Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej w: Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 138. Por. H. Wirska, *Wspomnienie o profesorze Henryku Elzenbergu (1987-1967)*, „Heksis” 1 (1997) 10, s. 3-9.

⁶⁶ H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, L. Hostyński (opr.), Lublin 2001, s. 232.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

cych i męczących duszę pragnień i obaw⁷¹. Szukając zasady integrującej przeciwieństwa dochodzi do następującego rozwiązania: „starać się już za życia jak najmniej <<być>>: wyzbyć się jaźni, zaprzeczyć jej i w czuciu codziennym zrealizować to zaprzeczenie”⁷². Elzenberg chciałby wywikłać się z uwikłań bycia w świecie, ale też w nim w pełni uczestniczyć. Akt ten wymaga odwagi – odwagi kontemplacji ściśle powiązanej z postawą wyrzeczenia.

Odwaga walki. Walka w rozumieniu Elzenberga jest wysiłkiem umysłowym polegającym na przetwarzaniu od wewnątrz pewnych treści myślowych, np. tych związanych z bólem fizycznym czy duchowym. Ucieczka przed podjęciem takiego wysiłku oznacza tchórzostwo (np. cierpienie bez wysiłku świadomości to oddanie się w ręce bólu. Odwaga walki wiąże się także z szeregiem podejmowanych wysiłków, by zmierzać „w górę” życiowej i duchowej drogi. Pęd w górę kojarzy się Elzenbergowi z przewyciężaniem siebie, oczyszczaniem, wysiłkiem, dążeniem do tego, co duchowe, do mądrości. W procesie tym człowiek opiera się nie na własnej woli a na woli metaempirycznej.

Odwaga samotności i milczenia. Szczytem samotności – filozofa, mistyka czy twórcy – jest taka sytuacja, w której nie mógłby on podzielić się z nikim swoimi najbardziej doniosłymi przeżyciami, przeżyciami o nieskończenie wielkiej istotności. Samotność ma jeszcze wyższy poziom – przekonanie o nieistnieniu własnego empirycznego ja („Jeśli się moje przeżycia nie odzwierciedlają w żadnej zewnętrznej w stosunku do mnie świadomości, to nie istnieją”⁷³). Milczenie niekiedy zastępuje samotność, „odgradzając nas od ludzi i chroniąc od małości, które by wraz z treścią niepotrzebnych słów wtargnęły do duszy”⁷⁴. Milczenie (odwaga milczenia) jest sztuką obrony przed banalizacją życia, a zarazem sztuką wsłuchiwania się w byt i jego prawdę, to trudna sztuka wybierania pomiędzy bytem a niebytem, prawdą a fałszem. Gauthama Gandhi dla Elzenberga jest znakomitym przykładem takich właśnie postaw.

Proponowany przez Elzenberga obraz samotności przypomina samotność mistyków i pustelników. „W pewnym sensie mistyka jest po prostu organizacją samotności”⁷⁵. Przeżycie mistyczne ma inny przebieg niż przeżycie religijne, ale wskazanie na ich punkty styczne może rozjaśnić nam znacznie filozoficzno-aksjologiczny obraz samotności⁷⁶. Przeżycie mistyczne (religijne) ma charakter gradualistyczny. Faza pierwsza to faza spokoju, duchowego nasycenia i harmonii. Faza druga przybiera już postać ekstazy, jest więc stanem uniesienia, wewnętrznej egzaltacji i upojenia. Faza trzecia jest tym momentem, w którym

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 243.

⁷⁴ Tamże, s. 192.

⁷⁵ Tamże, s. 316.

⁷⁶ Por. W. Prusik, *Wartość – byt czy nicość. Aksjologia Henryka Elzenberga*, Lublin 2001, s. 158-165.

następuje radykalne oderwanie się człowieka od świata, co oznacza oderwanie od tego, co w człowieku cielesne, fenomenalne (odwaga fizyczna). Faza piąta to doświadczenie „wydostania” się poza świat i zwrot w sferę Nieokreślonego. Zatem i o mistyce można powiedzieć, że jest mężną postawą wobec rzeczywistości.

Odwaga wyrzeczenia. Odwaga wyrzeczenia, czyli asceza, oznacza: 1/ poczucie siły, jakie daje walka przeciw instyktom, 2/ poczucie wolności w wyniku niepoddania się pożądaniom i namiętnościom, 3/ poczucie integralności osobowego ja, 4/ poczucie sensowności życia⁷⁷. W świetle tych uwag etyka wyrzeczenia (odwaga wyrzeczenia) jest bardzo konkretną postacią mężnego zachowania się wobec rzeczywistości, które wiąże się z dokonywaniem życiowych wyborów wartości wbrew pożądaniom i namiętnościom, które w istocie gubią człowieka poznawczo i egzystencjalnie. Wyrzeczenie to otwarcie na sens, na permanentne „chcę”, nakierowane już nie na swoją własną wolę (bądź wola moja), ale na wolę metaempiryczną. „Człowiek jest czymś, co musi być przezwyciężone” – odnotował Elzenberg, dodaje jednak do tej myśli stosowny komentarz: „Ale że człowiek za żadne skarby nie chce przezwyciężyć sam siebie, więc sytuacja jest beznadziejna”⁷⁸.

Odwaga meliorysty i soteryka. Meliorysta to ten, kto aktywnie uczestniczy w procesie doskonalenia swej osobowości, soteryk zaś koncentruje się na zbawieniu. Doskonalenie to wykorzenianie błędów i złych skłonności, zbawienie natomiast (postawa soteryczna) polega na wybawieniu człowieka od cierpień i udęk, od losu; w istocie chodzi tu o zbawienie od moralnego zła. Meliorysta różni się od soteryka tym, że całą swoją postawą zwraca się ku pozytywnym wartościom, soteryk zaś kładzie wyraźny akcent na realizm zła. Meliorysta wykonuje pewnego rodzaju personalny „ruch ku” dobru, soteryk skoncentrowany jest na szeroko rozumianym złu, a przede wszystkim na złu moralnym, które chciałby wytropić i z siebie usunąć, przez co realizuje nie ruch „ku”, ale ruch „od”. *Homo ethicus* – meliorysta i soteryk – to człowiek, który chce czynić dobrze, ale nade wszystko chce być dobrym. Miłość dobra jest jego pierwszą miłością.

Odwaga modlitwy. Mężna postawa wobec życia, wobec całej rzeczywistości, z całą swą mocą realizuje się w aktach modlitwy i pokory. Modlitwa ma „niezmierzoną moc oczyszczającą, odradzającą, krzepiącą. Moc tę każdy <<wierzący>> odniesie oczywiście do tego, że jest ona zetknięciem się z Bogiem, uprzytomnieniem sobie jego istnienia, jego obecności, jego świętości, jego łaskawości dla nas, śmiertelnych i grzesznych”⁷⁹. Quasi-modlitwę ocenia jako modlitwę niewierzącego, która nie jest spotkaniem z osobowym Bogiem, „rozmową” z Nim, ale – jak pisze – realny odbiorca osobowy jest *als ob*, za-

⁷⁷ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005.

⁷⁸ Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 415.

⁷⁹ Tamże, s. 436-437.

kładany tylko chwilowo jako symbol nieokreślonych, bezosobowych potęg, albo raczej wartości⁸⁰. Istota odwagi polega na wygaszeniu własnego egotycznego ja, a zwróceniu się ku osobie Boga. Stąd modlitwę utożsamia Elzenberg z aktami pokory, w których uznaje się słabość i nicość własnej egzystencji. Uznanie, że jest się niczym, otwiera człowieka na świętość istnienia. Dopiero wtedy odnaleźć można „świętość istnienia”, gdy „przez chwilę uparte ja znikło wraz ze swą <<pychą>>”⁸¹. Elzenberg, kończąc notatki na temat modlitwy, pisze: „poczucie świętości poza mną jest mi dane w akcie pokory jak ziarno w swej łupinie”⁸².

Odwaga jako posłuszeństwo prawdzie. Elzenberga znamy z tego, że fascynował się Gandhyjską doktryną ahimsy, gdyż ona ułatwiła mu znalezienie właściwej metody do walki ze złem, walki duchowej i fizycznej. Doktryna ahimsy kieruje się „siłą prawdy”, a nie przemocą, agresją czy buntem. Siłą prawdy kierują się osoby, które w swoim duchowym rozwoju osiągnęły wysoki poziom świadomości moralnej. Wyznawca ahimsy odrzuca wojnę i przemoc, lecz nie potępia samego człowieka. Postawa odrzucenia wojny jest rozwiązaniem pokojowym, zbudowanym na prawdzie, jest przyjęciem cierpienia, którego pierwszą manifestacją jest właśnie prawda. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z walką o prawdę, która wyraźnie przenosi się do duchowego wnętrza człowieka i wiąże się z tym, kim on sam jest w swej substancji. Człowiek, który przyjmuje na siebie cierpienie, czyni to w imię owej prawdy. „Ta <<prawda>>, cel i szczyt jego dążeń, o którą się całe życie ubiegał, nie jest czymś dla intelektu łatwo uchwytnym; (...) między innymi chodzi tu także o <<prawdę>> w rzeczach moralnych, w szczególności o prawdziwość sądów wydanych o przedmiocie tego, co słuszne; w dalszej zaś konsekwencji o to, do czego się przez te sądy dociera: o słuszność samą”⁸³.

Choć w pismach Elzenberga znajdujemy niewiele wzmianek na temat odwagi i męstwa, to jednak zaprezentowany przez niego obraz człowieka moralnego – *homo ethicus* – bliski jest ideałom męstwa znanym już od starożytności, a rozwijanym po czasy nam współczesne. Elzenberga nie interesowała teoria męstwa, ale męstwo samo, męstwo w swej istocie. A istota jego – jak się okazuje – polega na posłuszeństwie woli metaempirycznej, na działaniu zgodnym z „siłą prawdy”, na obieraniu postawy kontemplacyjnej czy wręcz mistycznej. Zamykając całość w jednej wypowiedzi, można by przywołać następującą, zanotowaną w dzienniku pod datą 22 XI 1954 r.: „Lepiej być przegrywającym sobą niż wygrywającą maseczką; lepiej się ujawnić, niż grać rolę i zbierać oklaski”. *Homo ethicus* to w istocie ten, kto i mężnie zachowuje się wobec bytu, ale też i wobec siebie i innych. *Homo ethicus* to człowiek mężny.

⁸⁰ Tamże, s. 437.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

13. Kazimierz Dąbrowski – „bohaterstwo duchowe”

Kazimierz Dąbrowski (1902-1980) w swej twórczości nawiązuje do filozofii egzystencjalnej, psychoanalizy i psychofizjologii, transcendując je zarazem w kierunku personalizmu. Przez pojęcie hartu ducha (hartowania psychicznego dziecka) włącza się twórczo w filozofię odwagi i męstwa. W swej teorii dezintegracji pozytywnej podejmuje liczne zagadnienia z teorii psychicznego rozwoju człowieka. Na proces dezintegracji pozytywnej składają się takie dynamizmy, jak zaniepokojenie sobą i niezadowolenie z siebie, poczucie wstydu i winy, poczucie niższości w stosunku do samego siebie, uchwytywanie siebie jako podmiot-przedmiot (w sobie)⁸⁴. O rozwoju człowieka decyduje także tzw. „czynniki trzeci”. „Dzięki niemu jednostka zaczyna zdawać sobie sprawę, co jest istotne, trwałe, korzystne dla jej rozwoju, a co drugorzędne i tymczasowe lub przypadkowe w jej własnej strukturze i postępowaniu, a także w oddziaływaniu środowiska zewnętrznego; stara się współpracować z tymi siłami, które sprzyjają jej rozwojowi osobowości, i eliminować to wszystko, co ten rozwój hamuje”⁸⁵. Czynniki trzeci upodabnia się do „sumienia wykluwającej się osobowości”, pomaga człowiekowi odróżnić to, co wartościowe, od tego, co wartości nie ma; to, co „wyższe” od tego, co „niższe”. Odgrywa on istotną rolę w procesie samowychowania w jego fazie początkowej, aż do momentu istotnego dojrzewiania moralnego, które nierzadko związane jest z przeżywaniem duchowej pustki, egzystencjalnego osamotnienia i niezrozumienia przez innych.

Koncepcja Dąbrowskiego zbudowana jest na określonej wizji osoby ludzkiej, z uwzględnieniem jej wielopoziomowych dynamizmów rozwojowych⁸⁶. Zauważa on przede wszystkim trwałość, powszechność i wyjątkowość pozytywnych cech ludzkich, trwałość pozytywnych wartości człowieka. Spośród najważniejszych cech osobowości ludzkiej wymienia wszechstronność wiedzy, samodzielność ocen, poczucie i działania, zdolność do poznawania siebie i innych, prawdomówność i uczciwość, odwagę, miłość, dążenie do doskonalenia siebie i innych, poczucie czci, niższości, winy, pokory, przystosowanie się do cierpienia i śmierci, zdolność do medytacji, wrażliwość na wyższe wartości, pragnienie wzruszeń estetycznych, samopotwierdzenie się i samowychowanie⁸⁷.

Wyróżniona przez Dąbrowskiego odwaga należy do wybranych cech społecznych i moralnych. Odróżnia ją od zwykłej skłonności do działania, śmiałości, agresywności, szybkości reakcji na bodźce. „Wymienione bowiem cechy – zauważa – mogą być funkcją prymitywnych struktur popędowych: instynktu

⁸⁴ Por. K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964, s. 39-50.

⁸⁵ Tamże, s. 47.

⁸⁶ Por. T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Bydgoszcz 1989.

⁸⁷ Por. K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, Lublin 1984, s. 7-39.

walki, posiadania lub płciowego. Mogą być wyrazem postawy psychopatycznej⁸⁸. Oddziela pseudoodwagę i od odwagi właściwej. Na prawdziwą odwagę składają się następujące elementy: świadomość zmiennych warunków powołania, przy możliwości porażki, poparcia, osamotnienia; świadomość konsekwencji dokonywanych wyborów (utrata szacunku, stanowiska itp.); decyzja odwołuje się do konkretnego ideału, który urzeczywistniany jest przed dany czyn. „Właściwie zatem pojęta odwaga, a tym bardziej bohaterstwo, opiera się na potencjale rozwojowym lub wieloletnich doświadczeniach danej jednostki, a nawet całego jej życia, w którym powoli następowało zharmonizowanie między siłami popędowymi a dynamizmami osobowości potęgującymi się w ciągu doświadczenia życiowego, w którym tendencje ponadosobiste, ponadbiologiczne odgrywają coraz ważniejszą rolę⁸⁹”.

Odwaga i „bohaterstwo duchowe” nie opierają się na dynamiczności, sile dążeń czy „mocnym charakterze”, choć do nich nawiązują, szukają oparcia ponad „interesami życiowymi”. W procesie dezintegracji jednostka wznieść się może na wyższy poziom rozwojowy i tu dopiero odkrywa źródło odwagi i mocy. Dlatego też duchowe bohaterstwo potrzebuje przygotowania, to zaś dokonuje się poprzez przeżywanie trudności życiowe i poprzez wewnętrzną transformację przeżytych doświadczeń. „Warunkiem koniecznym powzięcia ważnych i skomplikowanych decyzji w sprawach osobistych, jak i nieosobistych, cierpliwego trwania na stanowisku mimo największych trudności, codziennego wykonywania przyjętych zadań – są krótsze lub dłuższe stany medytacji i uwznioślenia, owe przerwy w życiu popędowym, w czynnościach nawykowych; stany, w których odchodzimy od siebie jako od indywiduum biologicznego, aby osiągnąć wyższy poziom swojego <<ja>>, w którym znika lęk, znika lub słabnie zainteresowanie chwilą obecną i codziennymi interesami życiowymi, a przychodzi – po <<napelnieniu się>> nową energią – wzmoczenie uzdolnień do organizacji spraw życia zgodnie z postawioną sobie hierarchią celów⁹⁰”.

Postawa odwagi i bohaterstwa opiera się zatem na życiowych doświadczeniach, wrażliwości jednostki, umiejętności „przeróbki” doświadczeń i podporządkowywania potrzeb popędowych na rzecz osobowości, ideale osobowości, zdolności do poświęceń. Im bogatsze wnętrze człowieka, tym silniejsze są dyspozycje do odwagi i męstwa.

⁸⁸ Tamże, s. 18.

⁸⁹ Tamże, s. 19.

⁹⁰ Tamże, s. 19-20. Medytacja – pisze Dąbrowski nieco dalej – jest „wyrazem przejścia od powierzchownego sądu i postawy przytakującej do świadomych poczuc i wypracowania zasad postępowania. Wyraża ona zatem przejście od życia wrażliwego do myślowego, od przeżyć zewnętrznych do wewnętrznych, od reaktywnego życia emocjonalnego do pogłębionego życia uczuciowego sprzężonego z intelektem, od przeżyć nie związanych do scalonych. Przede wszystkim zaś wyraża ona harmonizowanie się indywiduum na poziomie wyższym”. Tamże, s. 29-30.

O innym modelu męstwa (odwagi na najwyższym poziomie rozwoju osobowości) można mówić w związku z napięciem, jakie tworzy się pomiędzy tym, co w metafizyce zostało określone mianem egzystencja i esencja. Dąbrowski sugeruje, by poszukiwać esencji w egzystencji. W ten sposób nawiązuje do twórczości największych egzystencjalistów, najwyraźniej do Sartre'a, ale rozwiązania daje zgoła odmienne. Męstwo, o którym mowa, dotyczy poszukiwania i urzeczywistniania tego, co dla człowieka stanowi wartość najwyższą – sens jego życia. Dążenie do sensu jest przejawem nie tylko funkcjonowania na wyższym poziomie rozwoju osobowości, ale jest ciągłym transcendowaniem poziomu aktualnego „w górę”, mimo poczucia bezsensu, pustki i rozpaczy.

Już samo zapytywanie o sens życia świadczy o egzystencji na poziomie głębszego rozwoju świadomości i samoświadomości, silnych związków uczuciowych, aktywnym życiu duchowym, rozwoju hierarchii wartości i kierowaniu się ideałem osobowości⁹¹. W związku z tym przed człowiekiem stają niejako dwie drogi: ucieczka od bólu i smutku, zanurzenie się w codzienność, poddanie się działaniu silnych popędów oraz droga w stronę sensu, poszukiwania go, walki o niego, nierzadko w lęku i poczuciu nicości, rzucaniu się w nieznanne. Z aktami męstwa mamy do czynienia na drodze drugiej. „Jest to jakby stan utraty wszystkich podstawowych, egoistycznych czy egotycznych pragnień, przy zachowaniu dynamizmów głębokiej empatii do innych, co utrzymuje nas przy życiu. Jest to z jednej strony stan poczucia próżni i <<nocy duszy>>, z drugiej jakby przeżycia czegoś na granicy uwznioślenia i godności wiedzy i nicości i oderwania od wszelkich innych wartości”⁹².

Sens własnego istnienia pozostaje w ścisłym związku z sensem istnienia świata i wszechświata, choć mogłoby się czasem wydawać, że zainteresowanie sensem świata jest rodzajem ucieczki od sensu ujmowanego subiektywnie. Sens subiektywny i obiektywny, u jednostki zintegrowanej warunkują się i dopełniają, stając się źródłem duchowej mocy i odwagi, zwłaszcza w aspekcie rozwoju osobowości.

Jeśli chodzi o zagadnienie istnienia Boga, Dąbrowski wskazuje na „wielkie osobowości”, spośród których na najwyższą uwagę zasługuje Chrystus. „Chrystus – wyznaje Dąbrowski – dał nam najwyższe wzory i osiągnięcia natury ludzkiej, wzory jej przeistoczenia w kierunku najbardziej idealnym, zarazem zaś rzeczywistym; poprzez ten fakt dał nam niejako olbrzymiej miary rzut w przyszłość, pokazując w nauce o czynach hierarchię wartości, sięgającą ponad naturę ludzką, a więc w liniach generalnych aż do bóstwa”⁹³. Pozyskiwanie – jeśli można tak powiedzieć – boskiej esencji rozumieć można jako jeden z aktów męstwa, jako wyraźny ruch w stronę boskiego ideału osobowości.

⁹¹ Por. K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1996, s. 160.

⁹² Tamże, s. 161.

⁹³ Tamże, s. 163.

Na esencję ludzkiego życia składa się dobro i zło. W świetle teorii dezintegracji pozytywnej rozwojowy ruch w górę oznacza rozpoznawanie i urzeczywistnianie dobra, ruch w dół – drogę w stronę zła, na niższy poziomi rozwoju. „Droga od dołu do góry prowadziłyby od struktur popędowych na wyższym poziomie z całkowitą dominacją popędów samozachowawczych i agresywnych, do najwyższego poziomu świadomości i samokontroli, przeróbki wewnętrzpsychicznej, empatii i dążności do ideałów”⁹⁴. W procesie tym ujawnia się i urzeczywistnia zarazem duchowe bohaterstwo.

Analogicznie do antynomii dobra i zła myśleć można na temat antynomii miłości i nienawiści, życia i śmierci, podmiotu i przedmiotu, wolności i przymusu, rozwoju i niezmienności. Wyróżnione treści esencjalne składają się na ludzką egzystencję, bez których życie traci nie tylko sens, ale i wartość. Wnioski Dąbrowskiego są bardzo sugestywne: „Jest to filozofia esencji i egzystencji zarazem, w której esencja ma tę przewagę, że bez jej stwierdzenia i określenia egzystencja ludzka staje się bezwartościowa. Tylko bowiem przez uchwycenie esencji w egzystencji ta ostatnia nabiera sensu dla rozwoju i filozofii jednostki ludzkiej”⁹⁵. Zważając na fakt, że Dąbrowski filozofię określa jako próbę syntetycznego poznania „esencji” człowieka, czyli rzeczy ostatecznych, to filozoficzną postawę jednostki uznać można za przykład męznego podejścia do siebie i świata, do napotykaných trudności i przeszkód, spośród których największe leżą i tak w nas samych.

Podsumowanie

„Czy znajdę mądrą głowę i męzne serce?” – zastanawiał się car zaraz przed tym, jak zjawił się przed nim Michał Strogow, tytułowy bohater powieści Juliusza Verne. Na męzne serce i mądrą głowę Strogowa zwrócił niegdyś uwagę J. P. Sartre, w swojej autobiografii pt. *Słowa*. Nie był to przypadek, ale świadoma i gruntownie przemyślana decyzja głównego inicjatora egzystencjalistycznego nurtu w filozofii i literaturze. Rysowany przez Sartre’a obraz człowieka, jest obrazem smutnym, bez nadziei, o ciemnych i ponurych barwach, którego życie zanurza się wciąż w nicość, ta zaś zabija w nim wszystko to, co liczy na nadzieję. Pozostaje czyn – wolny czyn, działanie, kreowanie siebie. Choć i tu skazany jest człowiek na porażkę, może jednak „czynić siebie” wbrew porażce, wbrew niszczącym jego byt siłom, wbrew rozpaczy. To jest męstwo. Nie pisał o nim Sartre, nie wspomniał w pół słowem, ale podsunął niewyciężoną przez zło postać Michała Strogowa. Ten zaś, ze swoim męstwem i odwagą, miłością i nadzieją w sercu, streszcza w sobie i urzeczywist-

⁹⁴ Tamże, s. 163-164.

⁹⁵ Tamże, s. 168.

nia wszelkie odcienie odwagi i męstwa, o których rozpisywał się Platon i Arystoteles, o których piszą i współcześni. W tym wszystkim przynajmniej jedno wspólne jest wszystkim – rozprawianie o męstwie ma sens tylko wtedy, kiedy rodzi się z życia samego.

Summary

Presented paper entitled *Faces of bravery* depicts bravery as a personal experience. It means that a human person is both a subject and an object of bravery. In other words: it is all about the person when it comes to bravery. Such comprehension allows to draw arguments declaring bravery as an act which transforms man's negative and destructive condition into positive and constructive state of being. Bravery is a man's inner power owing to which they may attain the fullness of their existence. Experiencing themselves – in bravery – they become themselves.