

Miłosierdzie i sens życia dla drugiego

1. Niezbędne przypomnienie

Trzy hebrajskie synonimiczne wyrazy wyznaczają przestrzeń znaczeniową podstawowego dla wielkiej kultury chrześcijańskiej, a zarazem budującego jej humanistyczny personalizm pojęcia miłosierdzie: *raha mīm*, *hesedi i hana n*¹. Wszystkie trzy są blisko spokrewnione z co najmniej dwoma polskimi słowami: „łaskawy” oraz „bogaty w łaskę”². Jednak z semiotycznego półcienia na światło doświadczania życia wydobywa miłosierdzie dopiero papieska definicja.

Dla Papieża³ miłosierdzie jest po prostu „miłosierną miłością” w każdej z trzech swoich postaci zakorzenioną w Księgach Starego i Nowego Przymierza: i jako dar, i jako postawa wobec bliźniego i zasadniczo ważne zadanie chrześcijańskie. A sensem wspomnianego zadania jest czynienie dobra, co formuje sumienie ludzkie i dlatego człowiek pomimo swej „cielesności do głębi ducha” może zaistnieć jako ten, który „Dругiego nosi w sobie”. Zatem, czynną dobrocią serca – tak, jak w Hymnie Apostoła miłości przydaje światu blasku. Opiekuńczą spolegliwość i powszechną życzliwość gotów jest okazać każdemu, kogo spotka na swym pielgrzymim szlaku życia. Skoro tym sposobem przybywa dobra, to trudno dziwić się chrześcijańskiej nauce, która w swym nauczycielstwie tak, jak chce tego B o ż a p e d a g o g i a, miłosierdzie łączy z doskonałością, gdyż ta znaczy tyle samo, co: być „bez skazy”, „bez zmazy”, bez zarzutu; odnosi się do wszystkiego, czemu „nic nie brakuje” i wskazuje na „świętych”, „nieskalanych” i „dobrych”⁴, z których każdy dał świadectwo tego, że bez „agape” byłby niczym.

¹ Zobacz: ks. G. S z a m o c k i, *Biblijne podstawy nauki o bożym miłosierdziu*, [w:] *Umilować Chrystusa*, Katowice 2002, s. 102.

² Tamże, s. 101. Patrz również: s. K. K a s p e r k i e w i c z, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, tamże, s. 107.

³ Tamże, s. 116. Także zob.: W. S z c z ę s n y, *Między dobrem a złem. Wprowadzenie do systemowej antropologii pedagogicznej*, Warszawa 1995.

⁴ W. T a t a r k i e w i c z, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 31.

Wówczas, gdy Boża pedagogia stawia problem, czy człowiek ma się doskonalić i co robić, ujmuje doskonałość i miłosierdzie w etycznej perspektywie. Co ważniejsze, „z hasła poszczególnych uczonych szkół przeobraża się w powszechne hasło Europy, w ideę filozofii, w podstawową ideę filozofii chrześcijańskiej”⁵. Ale doskonałość etyczna, o której tu mowa, jest też postulatem i dyrektywą pedagogiczną o wyraźnym kolorycie personalnym i społecznym. Dzieje się tak dlatego, że „czynienie miłosierdzia” to drogowskaz na drodze homo viatora. Ustanawia bowiem właściwe relacje pomiędzy sprawiedliwością a dobroczynnością i filantropią, dobroczynnością i odbiorcą dobra. Przywraca „człowiekowi człowieka”⁶. Wierność sobie oraz wierność innym czyni prorbierzem ludzkiej godności i osobistej zasługi (cnoty).

Z tych to względów zajmuje miłosierdzie szczególne miejsce pośród innych cnót – także trzech cnót teologicznych. Bowiem podobnie jak w obrazie Cranacha⁷ ma szczodre i szlachetne oblicze. Bez miłosierdzia pusta zdaje się być majestatyczna wiara. Nadzieja, którą symbol i znak wielkiej kultury wraz z alegorią przedstawiły w postaci skrzydlatej figury, sięgającej po koronę i niespokojnie wypatrującej przyszłości, jest zaś naiwna lub zdławiona przez lęk.

Może współczesne Cranachowi czasy, a także i te późniejsze (czasy Steena) karmione były wizjami Boscha⁸? Może przekazywały odkrytą już przez wczesne chrześcijaństwo prawdę, iż nadzieją człowieka jest miłosierdzie, ale także konieczna jest wiara w moc dobra gromadzonego przez siedem uczynków miłosierdzia?

Każdy uczynek ma miłosierną twarz samego Chrystusa. Ale czy taką twarz mają lub mogą mieć czasy współczesne? Wreszcie, czy frasobliwość Chrystusowego oblicza właściwie odczytuje pedagogika? Czasy polskich przemian społecznych przybierają maski postaci z obrazu Montegana. Czy edukacja i wychowanie mają w sobie dość siły, żeby stanąć po stronie Ateny i przeciwko przywarom, jak w artystycznej wizji Perugina?

2. Trzy pedagogiki czasu neoliberalnych skrajności

Radykalne zmiany, drażliwe kwestie społeczne, konflikty, walka i przemoc, a nade wszystko graniczne sytuacje życiowe, zmuszają pedagogikę do podejmowania nowych zadań badawczych. Wiele z nich pozostaje w bezpośrednim związku z problemami społecznymi, będącymi codziennym doświadczeniem małych i dużych wspólnot. Często musi ona przy tym szukać rzeczywistych paradygmatów nauko-

⁵ Tamże, s. 30.

⁶ Patrz: ks. M. Dziewiecki, *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2002.

⁷ Zobacz: S. Carr – Gomm, *Arcydzieła światowego malarstwa. Mity, postacie, symbole*, Warszawa 2003, s. 225 i dalsze.

⁸ Tamże.

wych, rewidować swój metodologiczny status i projektować życie społeczne nie mogące się wydobyć z pułapek standaryzacji, stagnacji i marginalizacji. Przykładem takich potrzebnych starań o lepsze poznanie zmiennej rzeczywistości i ukierunkowanie jej na drogi postępu jest teoria pracy socjalnej i pomocy społecznej. Pomoc społeczna i praca socjalna są zarazem konstruktami teoretycznymi, budującymi pole badawcze głównie pedagogiki społecznej, Zgłaszają swoją obecność w podstawowych nurtach i dziedzinach tej dyscypliny naukowej, do których to można współcześnie zaliczyć:

a) *strukturalno-funkcjonalistyczną interpretację* świata społecznego, ukierunkowaną na celowość wspomagania, wspierania instytucjonalnego, ratownictwo, opiekę i zabezpieczenie życia ludzkiego, co ma być widowym następstwem zaawansowania cywilizacyjnego państwa, narodów i społeczeństw;

b) *personalistyczno-intencjonalną koncepcję* badania sytuacji współczesnego człowieka w świecie, wyznaczaną przez liczne relacje horyzontalne i wertykalne między kulturą, cywilizacją a wspólnotami ludzkimi jako konstruktami społeczno-aksjologicznymi;

c) *praktykę i teorię przekształcania społeczeństw* w celowościowe byty ponadnarodowe, gdzie egzystencja ludzka ma stanowić funkcję globalizmu, konformizmu demokratycznego, racjonalności scjentycznej i wolności ekonomicznej.

Oczywiście, formalno-funkcjonalistyczna pedagogika społeczna, podobnie jak i dwa pozostałe jej nurty (humanistyczna pedagogika modernizacji społecznych), dopełniają się w opisie kondycji ludzkiego życia, jego uwarunkowań oraz w propozycjach zmian związanych z tym zagadnieniem. Nurty są prakseologiczne. Sięgają do koncepcji dobra wspólnego, zasady pomocniczości i solidarności. Każda z trzech pedagogik poprzez swoje badania o takiej a nie innej orientacji jest zaś bliższa potrzebom życia, gdy patrzy na świat ludzkich czynów i dążeń przez pryzmat idei pilnujących ładu stosunków międzyludzkich: miłosierdzia, dobroczynności i filantropii. Doświadczane na co dzień uczy, że o ile każda z idei może istnieć bez pedagogiki społecznej, o tyle bez nich pedagogika społeczna staje się pusta i jałowa.

Swoją „naturalną” obecnością w życiu społecznym miłosierdzie, dobroczynność i filantropia chronią codzienność przez nadmierną polską szarością egzystencjalną. Ubogacają ją i łagodzą niekiedy jej bezwzględność łącząc z sobą dobrodziejstwo z bezinteresownością i wspaniałomyślnością czynu obwarowanego „regułą reguł”. Odnajdując każdą z idei w pobliżności człowieka, albo demaskując brak którejs w jego otoczeniu, powodujący zaburzenia procesów życiowych, pedagogika społeczna zyskuje szanse ewolucji w kierunku *prakseologii dobra* (zobacz prace T. Kotarbińskiego).

3. Istota pomocy drugiemu

Brakiem dobra, jak głoszą filozofie społeczne, wyrosłe na gruncie różnych kultur, jest zło definiowane w kategoriach niezawinionego cierpienia, chociaż czasem bardziej identyfikowane z niepowodzeniem, nieszczęściem, złym losem⁹ etc. W tym kontekście treściowym interesująca pedagogikę społeczną pomoc mogłaby być definiowana jako *intencjonalne dążenie do zrównoważenia przez czyn pozostający w zgodzie z prawem i moralnością nieszczęścia dobrem – i to w taki sposób, że „nieszczęśnik” ma odczucie ulgi po tym co zaszło, zagroziło klęską, katastrofą lub „mizериą egzystencjalną”, a co bezpowrotnie minęło i dzięki czemu szokująca niepewnością aktualność ustępuje perspektywie lepszego i innego jutra*. Nieszczęśnik nie musi ulegać dalej własnym obawom i lękom czy ukrywać za fasadą prozaicznych słów i pospolitych czynów. Nieznośny stan rzeczy, który przybrał szaty złowrogiej potencji losu, należy już do historii jego życia. Zwyczajne prawa życia, pospolity instynkt trwania i afirmacji siebie wbrew temu, co było, pozwalają teraz ze zdwojoną mocą pokonywać meandry ludzkiego istnienia. Rację bytu od nowa zyskuje *indeterministyczna* koncepcja życia, stojąca w opozycji do zobojętnienia, rozpacz, utraty wiary i obumierania nadziei.¹⁰ Pomoc sprawiła bowiem, że wrócił aktywizm. Z nim pojawiła się *uświadomiona potrzeba* życia wobec zdarzeń nieprzychylnych ambicjom, dążeniom i aspiracjom, a może także potwierdziło przekonanie, iż mimo niemających codziennych trudności alternatywą zniszczenia własnej wizji świata nie jest nicłość, lecz inna jego postać.

Pomoc ma doprowadzić do korzystnej odmiany życiowej lub co najmniej zahamować: - *narastanie podstawowych potrzeb*; - *wzrost obowiązków* o skali realizacyjnej, przekraczającej kompetencje życiowe przeciętnego człowieka; - *przyrosty przeszkód* dezorganizujących procesy poznawcze, decyzyjne i wykonawcze. Chodzi i o to, żeby przyszłość nie odsłaniała ludziom radykalnego swego „albo – albo”. Nie powinna też nasilać antynomii i kontrastów między: sentymentem a emocjonalną neutralnością; dumą i honorem a pozbawianiem człowieka osobistej godności; kolorową utopią reklamy a prozaicznością bezpośredniego doświadczenia prawdziwej barwy codzienności.

4. Kłopotliwość antynomii i ziemia odmowy

Linie ludzkich istnień przebiegają między *parami przeciwieństw*, z jakich złożona jest codzienność człowieczeństwa. Stanowią je: nieskończoność – przemijalność; idea – rzeczywistość; cierpienie – radość; podniosłość sacrum – zwyczajność profanum; spełnienie – bankructwo marzeń; wolność – niewolnictwo systemów

⁹ Por. J. S z c z e p a ń s k i, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, s. 322.

¹⁰ Zob. J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 302.

społecznych, niewiedzy, nieprawości etc. Tu ma swój początek niedostatek, cierpienie, samotność, występki, zbrodnia i kara. Stabilności życiowej jednostek i trwania wspólnot zagrażają też cztery jeźdźcy Apokalipsy¹¹ przełomu XX i XXI wieku. Wraz z Apokalipsą narasta napięcie między *sytością a głodem* drugiego człowieka. To z kolei rodzi sytuacje społeczne, nastroje i odczucia, jakie dotąd znała tylko *metafizyka piekła* ... Co zatem czynić? Komu pomagać i jak, aby zapobiec bankructwu wielkich idei, obiecujących człowiekowi sprawiedliwy podział chleba, do czego zresztą ma prawo? I wreszcie, czym ma być praca socjalna?

Codziennosc przekonuje każdego, kto jest uczestnikiem społecznej gry na deskach teatru zbudowanego przez neoliberalizm, że rośnie liczba tych, którzy pozostali symbolem szczególnie dotkliwych złudzeń w wartosci gloszonych nadziei na wielka wygraną w gonitwie za kariere. Filozofia neoliberalna nie kroczy bowiem droga Tobiasza. Wręcz przeciwnie. Miłosierdzie Cezara uznał za przejaw wspaniałomyślności. Któż zatem „spali serce ryby” i nie zgodzi na świat cudów za cenę płaczu dziecka, jęku starca, przekleństwa człowieka mocnych rąk, któremu ogłoszono *erę deproletaryzacji*? Czy w takich okolicznościach, kiedy aktualność łatwo może być utożsamiana z dziełem neurotycznego powieściopisarza, chorobliwego entuzjasty negatywności albo z „filozoficznym wynalazkiem kanibala”, a co gorsza masochisty, praca socjalna nie jest *narzędziem restrukturyzacji społecznej*, i czy nie przyczynia się do powstania, a potem wzrostu liczby *klasy socjalnej*? Czyż rzeczywistym problemem społecznym nie jest żywiołowa *marginalizacja*? A może trzeba pracę socjalną uznać za nieskuteczną próbę łagodzenia skutków pauperyzacji i depriwacji czasu niekończącej się zabawy elit w zmiany ustroju, koncepcji państwa i narodu? Skąd by bowiem brały się tak liczne antynomie życiowe, jak dzisiejsze?

To, co było dotąd *racjonalne* świadczy współcześnie o braku zdrowego rozsądku; *realność* nie daje się odróżnić od *utopii*; *jawność* ze skrytością wymieniły się nazwą i znaczeniem; *naturalność* jest ważniejsza od sztuczności i może być pozorowana; *problemowość* i niekomunikatywność rozwiązań organizacyjnych i prawnych niszczy samodzielność, odpowiedzialność i samowystarczalność. Antynomie te pojawiają się w czasie szczególnego nasilenia *zawężonej koncepcji jakości życia i redukcjonistycznej wizji osoby ludzkiej*.

5. Utylityzm i dylemat Hioba

Utylityzm i współtworzący tę wizję *ekonomizm* sprawiają, iż życie człowieka dotkniętego nieszczęściem *przestaje być godne*. Nie ma ono nawet standardowej wartości. Może istnieć jedynie głównym nurtem spraw ludzkich: na marginesie nieuporządkowanego przez kryteria moralne *konsumizmu*, *relatywizmu poznawczego* i w *niesprzeczności z koncepcją eudajmonistyczną*. Jej zwolennicy raczej

¹¹ Por. R. O t o w i c z, *Etyka życia*, Kraków 1998.

rzadko wyrażają zgodę na drogę zboczem Góry Karmel¹². Wielu natomiast wśród nich jest takich, którzy odwołują się do mądrości. Jej zasada podstawowa brzmi: „Postępuj tak, abyś żył i dobrze ci się powodziło” (myśl J. Bocheńskiego¹³). Powiadają tedy, iż żebrak, biedak, bezdomny, głodny lub chory nie należy do nikogo, a jego życie zależy tylko od niego. O wszystkim decyduje wolność i zgoda na zastany świat. Tak właśnie utylitarne społeczeństwo usprawiedliwia *kanibalizm wartości człowieczeństwa*. W swoisty i swojski dla siebie sposób przeciwdziała fatalizmowi społecznemu. Wielką armię ludzi permanentnie narastających potrzeb socjalnych pozostawia opiece świętych, wspaniałomyślności ziemskiej bądź niebiańskiej. Zawsze jednak biednych stawia w bezpiecznej odległości od bogactwa i władzy, a najchętniej w *zasięgu naturalnej litości* albo, tak, żeby udręczony Hiob ze swym niezrozumiałym dla wielu świadectwem wierności. Opatrzności nie skupiał uwagi na nieszczęściu. W następstwie tegoż *hiobowa bieda*, spowita w prawie obumarłe ciało, jest symbolem złej ekonomiki życia, ale także utraty *instynktu samozachowawczego człowieka*. Lecz czy taka ideologia społeczna, postawa wobec drugiego i wyrachowany egoizm przystoi cywilizacji trzeciego tysiąclecia?

W *utyliarnym społeczeństwie* nie ma ani racji, ani miejsca na tego rodzaju pytanie. Nie buduje bowiem ono wyobraźni *integratorów* społecznych, ani programów *ideologów* i *polityków*. Na potrzeby władzy i panowania zostało przeniesione w sferę *czynnej dobroci współczujących serc*. Przybywa biedaków, za których nikt nie odpowiada. Ale taka jest naturalna kolej rzeczy. Mianowicie, *noc zmysłów uspiła sumienie* i ukryła przed rozumem całą prawdę o człowieku. I nawet zaułki miast *przestały być etycznymi wspólnotami ludzi pracy i spokojnego snu*¹⁴. A na wsiach odjęte ręce od pługą zaciskają się w pięść. Czy może być inaczej, gdy wyzysk pracy i czekanie na przywrócenie godności gospodarzowi – temu, którego etos miał źródło w służbie życiu przez *ofertę chleba* – prowadzi do *ruiny do nadziei*?

6. Sumienie Samarytanina czy fetysz administrowania biedą?

Dotąd nie pojawiła się szansa *przejścia ze stanu tymczasowości do choćby umiarkowanej stabilności* ekonomicznej; od *dzikości konkurencji* i *wyzysku pracy* do *jej niepodległości* we wspólnocie aksjologicznej z *solidarnością*. Dlatego od czasu do czasu nakarmieni biedacy nie przestają być biedakami. Na krótko zapominają o głodzie zmysłów i uczuć. Czystą radość życia przynosi im sytość brzucha i oczu. Nie mają zbyt wielu powodów, żeby rozmyślać nad *losem Hioba*, czy w jakiś specjalny sposób okazywać wdzięczność swemu *Samarytaninowi*. Pozostają obojętni w sto-

¹² Zob. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Kamel. Noc ciemna*, Warszawa 2002.

¹³ J. B o c h e ń s k i, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992, s. 120.

¹⁴ Por. J. T i s c h n e r, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 216-9 kolejne.

sunku do instytucji i urzędników, których praca niewiele ma wspólnego z *misją społeczną* w imię wyższych racji, tj. *pilnowania godności*.

Instytucje funkcjonują, urzędnicy nie są od dzielenia chleba, ale od przyjmowania klientów. *Spolegliwy opiekun* przydarza się petentom biur i urzędów, poradni specjalistycznych, domów pomocy społecznej i stowarzyszeń dobroczynnych raczej rzadko. W sporadycznych sytuacjach z *chlebem zamiast kazania, diagnozy* stanu socjalnego dysfunkcjonalnej rodziny lub *projektu* socjalnego przychodzi *dobroczynca*. I pomimo, że: - *jest dobry* jak chleb; - *uwierzył* w regułę i wie, że ta nie stoi w sprzeczności z naturą człowieka; - *zachował* zdrowy rozsądek i nie uległ socjalnemu fetyszowi administrowania biedą, to autentyczność jego czynu poddawana jest w wątpliwość. Dzieje się tak dlatego, że między *psychiką biednych i dobroczyńców* niewiele jest podobieństw. Niekiedy jednak łączy jednych i drugich wspólna *ideologia i problemy społeczne*.

Według tej ideologii państwo jest dłużnikiem osób i wspólnot, gdy zła dystrybucja dóbr i usług służy utrzymaniu skrajnych dysproporcji socjalnych, bytowych, czy wreszcie kulturowych. Dysproporcje stworzyły tych, którzy po prostu dają, bez względu na to, z jakich powodów to czynią. Z owych przesłanek myślowych wynika kilka dalszych wniosków. Otóż, w społeczeństwie *źle zorganizowanym*, gdzie istotną funkcję spełnia *wtórna dysproporcja dóbr i usług* (także przez pracę socjalną, czyn dobroczynny, postawę filantropa) nie można być *dobroczyncą*, ani dobrze odbieranym przez biedaków administratorem potrzeb socjalnych. Wszyscy są tu potencjalnymi lub rzeczywistymi *dłużnikami wszystkich*. A dłużnik nie może nikomu niczego dawać.¹⁵ Nie ma *po prostu moralnej legitymacji* takiego czynu, dopóki nie oda tego, co jest komu winien...

7. W stronę dobroczynności

Biedna ulica, wygłodniała gromada dzieci, przytulisko dla starców nie tyle czekają na pomoc i pracę socjalną, co *domagają* się w imię człowieczeństwa *sprawiedliwego podziału chleba*, a również świata ładu społecznego, gdzie nikt nie jest właścicielem cudzej własności oraz pozorowanym darczyńcą, skoro daje drugiemu odrobinę jego własnego bytu. Nie zauważa jednocześnie, że polska bieda ma zapłaconą twarz dziecka i czasem nihilistycznej starczej rozpacz.

Ład taki należy bardziej do świata idei i nadziei, a mniej do codzienności egzystencji. Dlatego *pojęcie dobroci* w obszarze socjalnym musi być zastąpione przez *pojęcie powinności*. Zmiana terminów powoduje, że *dobroczynca i darczyńca, filantrop, wolontariusz i sługa boży*, przynoszący ofertę zaradzenia biedzie ofiarą z własnego niedostatku, są oceniani za swoje „czyste” człowieczeństwo. Ono samo,

¹⁵ Szerzej o tym pisałem w: *Liberalizm i męstwo bycia* [w:] A. Radziewicz-Winnicki, E. Bielska, *Edukacja a życie codzienne*, t. I, Katowice 2002, s. 47 i dalsze.

jako idea i konieczna praktyka życia, obraca się przeciwko teatralnej błazenadzie możliwych, poematom dobroci i pobożności, pisany przez liberałów w nadziei na sławę lub świetlaną aureolę, czy hysterii wszczynanej z byle jakiego powodu. Tak naprawdę wystarczy zamiast publicznej demonstracji oddania dla bliźniego postawa *Franciszka – Biedaczyny Bożego, wielkoduszność Brygidy, prostota Filipa i tomaszowa życzliwość*. Ale może takie nastawienia i postawy do ludzi i rzeczy, idei i wartości wkraczają w sferę *donkiszowskiego sposobu reagowania na zło* obecne w otoczeniu bliźnich? Czy warte są zatem uwagi i czy nie łatwiej aktem prawnym rozprawić się z problemem głodu, cierpienia i szaleństwa rozpacz? Zapewne łatwiej, jednak czy nie będzie to kolejne zbliżenie do nocy zmysłów – tak, jak w „Wehikule czasu” H. Wellsa, gdzie niezwykłe igraszki „ładnych i dobrych z cywilizacją brzydoty i niedostatku” skończyły się dominacją instynktów nad rozumem i aksjologicznym porządkiem życia? Jaką ma przybrać zatem postać pomoc społeczna i praca socjalna?

8. Zdania końcowe

Przypowieść o dobrym Samarytaninie¹⁶ (Łk 10, 25 – 37) kończą słowa: „*Idź, i ty czyń podobnie!*” (10, 37 b). Tu ma swój początek społeczna teoria rośnięcia człowieka.

¹⁶ P. M c G i n l e y, *Podpatrując świętych*, Warszawa 1997.