Anna Kamińska-Malandain

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
ORCID: 0000-0003-3717-6985
DOI: 10.24987/20838972.20.5

Etyczne aspekty religijności Korczaka w kontekście myśli Lévinasa i Bubera

Próba odpowiedzi na pytanie „Na czym polegała religijność Janusza Korczaka?" może pomóc zrozumieć jego postawę, w której zawiera się pisarstwo i medycyna, pedagogika i społecznikostwo, śmierć i życie, przede wszystkim jednak życie – jako projekt formacyjny, jako całość integralna.

Świadomie używam słowa „religijność" (niem. *religiosität*) w znaczeniu: uczucie religijne i praktyka dawania świadectwa swojej wiary, a nie „religia" (niem. *religion*) jako konkretne wyznanie, przynależność i kult, korzystając z rozróżnienia Martina Bubera, który podkreślał nadrzędność tej pierwszej, przedkładając poniekąd sam akt wiary (*fides qua*) ponad jej konkretną treść (*fides quae*)[1]. Pisząc bowiem o religijności Korczaka, mam na myśli bardziej akt wiary, zdolność do wierzenia w coś, co uważamy za ważne i dawanie temu świadectwa w praktyce niż konkret-

1 „I say and mean religiosity, not religion. Religiosity is man's sense of wonder and adoration, and ever new becoming, and ever-new articulation and formulation of his feeling that, transcending his conditioned being yet bursting from its very core, there is something that is unconditioned. […] Religion is the sum total of the customs and teachings articulated and formulated by the religiosity of a certain epoch in the life of a people; its prescriptions and dogmas are rigidly determined and handed down as unalterably binding to all future generations, without regard for their newly developed religiosity, which seeks new forms. […] But once religious rites and dogmas have become so rigid that religiosity cannot move them or no longer wants to comply with them, religion becomes uncreative and therefore untrue. […] Religiosity starts anew with every person, shaken to his very core by the mystery; religion wants to force him into a system stabilized for all time" – M. Buber, *On Judaism*, red. N. Glatzer, przeł. E. Jospe, Nowy Jork 1967, s. 115–116; zob. także https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-137-07671-7_12 (dostęp: 30.07.2019).

ne wyznanie, przynależność czy kult. Z tego też względu nie jest moim celem zestawianie, porównywanie oraz badanie różnic w wizjach religii występujących u Emmanuela Lévinasa oraz Martina Bubera. W artykule nie badam religii i jej rozmaitych ujęć, lecz etyczne aspekty religijności pojętej jako praktyka dawania świadectwa czemuś, w co się wierzy i bez czego nie byłoby warto żyć.

Na takie rozumienie religijności Korczaka naprowadza m.in. jeden z jego najbliższych uczniów-przyjaciół, wybitny pedagog i wychowawca Józef Arnon:

> Szczególne, jedyne w swoim rodzaju p o c z u c i e r e l i g i j n e Korczaka pomogło mu żyć tak, jak on żył. [...] Wiara Korczaka była więc wiarą humanistyczną, mocno zakotwiczoną w etyce ludzkiej, a nie wiarą wsłuchaną w echo nakazów niebieskich. Korczak nie uznawał najlepszych nawet chęci, nie uznawał ich moralnego sensu, jeśli nie były poparte dobrym czynem[2].

Takie rozumienie religijności oraz wiary znajdujemy także u Bubera. W przedmowie do jego książki *Dwa typy wiary* Adam Żak pisze, że dialogiczne myślenie Bubera jest w gruncie rzeczy doświadczeniem wiary i jej ścisłego związku z relacją do człowieka. Przejawia się w nim przekonanie o jedności wiary i czynu, religijności i etyki. Gdy zatem świat przedmiotowy (*Es-Welt*) poszerza się kosztem świata relacji (*Du-Welt*), wówczas dochodzi do „zaćmienia Boga" (*Gottesfinsternis*)[3].

Religijność

Jak wiadomo, w kwestionariuszu z 1940 roku, w rubryce „wyznanie religijne", Korczak napisał – „mojżeszowe". W istocie jednak ta deklaracja niewiele nam powie. Miała znaczenie formalne i administracyjne. W gruncie rzeczy bowiem Korczak był bezwyznaniowcem. Nie wyznawał w sposób trwały i jednoznaczny **żadnej religii**: ani w znaczeniu doktryny, ani w znaczeniu kultu i rytuałów, ani w znaczeniu społeczno-organizacyjnym (jako wspólnoty religijnej czy instytucji Kościoła).

Można jednak uznać, że był człowiekiem religijnym, a nawet głęboko religijnym, w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadają filozofowie religii, filozofowie dialogu, tacy jak wspomniani już Buber czy Lévinas, ale także egzystencjaliści chrześcijańscy, tacy jak Karl Jaspers. Jak pisał ten ostatni w książce *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, wiara jest przeżyciem, „doświadczeniem nieskończonego, egzystencjalnie oddziałującego

2 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź" 1979, 6, s. 22.

3 Zob. A. Żak SJ, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, przedmowa M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 7–9.

bogactwa świata szyfrów, który jest obecny w wielkiej poezji, sztuce, filozofii spekulatywnej, w mitach i objawieniach”[4]. To określenie pomaga głębiej zrozumieć fakt, że wiara może przejawiać się nie tylko w objawieniach, ale również w doświadczeniach egzystencjalnych człowieka – o ile zawiera on w sobie ów szczególny rodzaj metafizycznej wrażliwości. I takie podejście jest chyba najbliższe Korczakowi, który – jak zauważał Arnon – „operował właściwym sobie wielobarwnym, bogatym w treści talentem skojarzeń, zrodzonych z doświadczenia praktycznego, a odpływających w sferę idei filozoficznych”[5].

Filozofia Boga, o której tu mowa, jest w istocie filozofią człowieka, którego nie można w pełni zrozumieć bez Boga, traktuje o ludzkim cierpieniu i o ludzkiej miłości, w których On się objawia. Jest to rodzaj metafizycznej wrażliwości, przejawiającej się w tym, że człowiek uświadamia sobie własną niedoskonałość, odnosząc się do jakiejś idei doskonałości. Mówiąc słowami Korczaka: „służyć Bogu”, to nosić w sobie ideał piękna i dobra jako wiecznie żywe źródło wielkich myśli i czynów.

> Szczęśliwy jest ten, kto nosi w sobie Boga, ideał piękna, któremu służy – ideał sztuki, ideał ojczyzny, ideał cnót ewangelicznych. Są to wiecznie żywe źródła wielkich myśli i wielkich czynów. Wszystkie one oświetlają się blaskiem nieskończoności[6].

Podążając za pomocnym w naszych rozważaniach rozróżnieniem Bubera, religijność Korczaka nie polegała na czczeniu sztywnych, zewnętrznych dogmatów (czy antropomorfizujących wyobrażeń), ale na osobistych przeżyciach mistycznych, indywidualnej duchowości, „poczuciu zdumienia i uwielbienia”[7], czasami zranienia, a przede wszystkim na praktykowaniu uniwersalnej moralności. W swoim młodzieńczym dzienniku Henryk Goldszmit wyznał:

> Stworzyłem sobie nową wiarę [...], czysto duchową. Jest Bóg – mówi ona – jakim jest, na to umysł ludzki nie odpowie. Postępuj uczciwie i czyń dobrze, módl się nie dlatego, żeby Boga prosić, lecz aby o Nim nie zapomnieć, bo wszędzie Go widzieć należy[8].

Do końca życia Korczak traktował religię jako cząstkę życia duchowego człowieka, każdego człowieka i niezależnie od wieku, bo myśląc o człowieku brał pod uwagę także dziecko. Tak rozumiana religijność nie

4 K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 1999, s. 189.

5 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie...*, s. 19.

6 J. Korczak, *Uparty chłopiec*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 12, Warszawa 1998, s. 296.

7 *...man's sense of wonder and adoration*: M. Buber, *On Judaism...*, s. 115.

8 J. Korczak, *Spowiedź motyla*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1996, s. 133.

oznacza zamknięcia się w ramach określonej dogmatyki, ale zupełnie przeciwnie – otwarcie się na wszystko, co święte i przeżycie „tego, co święte". Jak określił przywołany już Arnon: „Bóg Korczaka był przede wszystkim misterium tajemnym, siłą nieuchwytną"[9]. Z tego względu zgadzam się z izraelskim wychowawcą, że wszelkie próby zawłaszczania Korczaka przez przedstawicieli konkretnych religii instytucjonalnych czy określanie go jako „Naszego Świętego"[10] wydają się chybione.

Religijność Korczaka, którą staram się opisać i zanalizować, oznaczała także, a może nawet przede wszystkim, pragnienie i poszukiwanie.

Pragnienie Boga

Korczak całe życie szukał Boga, najpierw dla siebie, potem także dla swoich wychowanków. Przywiązywał większą wagę do owego poszukiwania, które w gruncie rzeczy właściwe jest każdemu człowiekowi (choćby nawet w formie nieuświadomionej), aniżeli do rozmaitości obrządków i kultów religijnych – dla których *notabene* także przejawiał szacunek. Na przykład wtedy, gdy przypominał dzieciom o zmówieniu modlitwy w dniu rocznicy śmierci rodziców albo gdy spierał się z Maryną Falską o to, aby urządzić dla dzieci kaplicę, w której mogłyby się modlić, a zamiast argumentu używał pytania: „Co im dasz w zamian?". W żadnym wypadku nie oznaczało to, że traktował religię instrumentalnie. Zupełnie przeciwnie, oznaczało to otwartość i szacunek dla wrażliwości religijnej, wrażliwości na inność, także religijną. Do kwestii pytania wrócę jeszcze na samym końcu.

Igor Newerly pisał o Korczaku: „całe życie szukał Boga. Bóg jego nie był z tego czy innego kultu, z żadnych antropomorfizujących wyobrażeń. Bóg Korczaka, zrodzony z samotności i smutku, był samą dobrocią i ostatecznym azylem dla sensu świata"[11]. Podobne zdanie znajdujemy u Józefa Lichtena: „Od małego chłopca szukał Boga dla siebie, a potem dla swych dzieci. Szukał Go wszędzie [...]. Przez całe swe życie szukał Boga"[12]. A także – o czym wspomina Arnon – u Ireny Chmielnickiej, uznającej, że Korczak „wierzył i nie wierzył" zarazem, ale przez całe życie szukał kontaktu ze swoim Bogiem[13].

9 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź" 1979, 6, s. 22.

10 Zob. Turian, *Nasz Święty*, „Więź" 1979, 6, s. 29–32.

11 I. Newerly, *Żywe wiązanie*, Warszawa 1967, s. 488.

12 J. Lichten, *Janusz Korczak – Żyd polski*, „Więź" 1983, 3, s. 14 i 18.

13 Zob. I. Chmielnicka, *Janusz Korczak*, „Kuźnica" 1948, 40 i 41, [cyt. za:] J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź" 1979, 6, s. 20.

Możemy przyjąć, że dla Korczaka Bóg był niezaspokajalnym pragnieniem, oznaczał tęsknotę i wieczne marzenie, które jednak umożliwiają życie. To pojęcie Boga i taki typ religijności stanowiły istotny wyznacznik jego działań. W gruncie rzeczy bowiem Korczak kierował się w swoim postępowaniu nie tyle potrzebami, ile właśnie owym pragnieniem-marzeniem. Pragnął Boga, poszukiwał Go, mimo iż nie mógł Go pojąć. Ale wolno uznać, iż swoim poszukiwaniem nadał Bogu sens. Jak stwierdza Lévinas: „Nieskończoność we mnie" oznacza ludzką myśl szukającą Boga. „Myślę, że Bóg nie ma sensu poza poszukiwaniem Boga"[14].

Oczywiście trzeba dodać, że owo poszukiwanie jest dla Korczaka także źródłem wewnętrznego dramatu, prowokuje wiele sprzecznych pytań, generuje światopogląd zbudowany na paradoksach. „Za wiele wiesz, aby wierzyć, za mało, aby wiarę utraconą odzyskać, a nie wierzyć i kochać nie umiesz, i cierpisz"[15] – notuje w *Dziecku salonu*.

Dla Korczaka Nieskończoność oznacza niezaspokajalne pragnienie Nieskończoności – pragnienie, które wzrasta w miarę tego, jak jest zaspokajane. Transcendencja oznacza tęsknotę i marzenie. „Tęsknota rodzi miłość, a miłość tęsknotę"[16] – wyznaje w swojej *Spowiedzi motyla*. Owo pragnienie-marzenie odgrywało niezwykle istotną rolę w całym jego życiu. W 1901 roku pisał w „Czytelni dla Wszystkich":

> Marzenia – to kompas życia naszego. One kierunek postępkom naszym, krokom naszym wskazują. Więc strzeżmy ich, strzeżmy marzeń naszych, zachowujmy je w czystości niepokalanej, niech one krynicą naszą czystą, skarbnicą naszą będą. Bo życie bez marzeń, jak słońce bez promieni, jak tęcza bez barw żywych, byłoby szare, smutne[17].

Zdaniem Newerlego „Korczak nie mógł żyć bez marzenia"[18]. Alicja Szlązakowa uznaje wręcz, że „marzenie uratowało go od letargu, może nawet zawdzięcza mu życie"[19].

W *Prawidłach życia*, opisując autentyczne zdarzenie, w którym chłopiec na pytanie „Kim chce być?" odpowiedział „Chcę być Czarnoksiężni-

14 E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 163.

15 J. Korczak, *Dziecko salonu*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1992, s. 262.

16 J. Korczak, *Spowiedź motyla*..., s. 163.

17 J. Korczak, *Marzenie*, [w:] „Czytelnia dla Wszystkich" 1901, 20, 16, s. 1, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1994, s. 377.

18 I. Newerly, *O Januszu Korczaku*, [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej (Warszawa, 12–15 października 1978 r.)*, Warszawa 1982, s. 26.

19 A. Szlązakowa, *Janusz Korczak*, Warszawa 1978, s. 27.

kiem", Korczak stwierdził, że „przecież każde marzenie jest jakby bajka czarnoksięska"[20]. W opinii filolog Jolanty Ługowskiej bajka jest dla Korczaka jedną z postaci marzenia[21]. Istotnie, wszak w swoim „marzeniu ku dzieciństwu" – *Kiedy znów będę mały* – Stary Doktor zauważa:

> Dorośli myślą, że dzieci tylko dokazywać i pleść trzy po trzy potrafią, a one przepowiadają odległą przyszłość, spierają się o nią i debatują. Dorośli powiedzą, że nigdy ludzie nie będą mieli skrzydeł, a ja byłem dorosły i powiadam, że mogą mieć skrzydła[22].

Mimo wszystko Korczak jest przekonany, że człowiek jest tym bardziej człowiekiem, im więcej pragnie, to znaczy gdy uznaje moralne prawo do wybiegania poza istniejące uwarunkowania, prawo do odmowy przystosowania, do przekraczania ograniczeń rzeczywistości.

Owo poszukiwanie oznacza więc także zdolność do buntu i odrzucenia idei „Boga ekonomicznego".

Odrzucenie idei „Boga ekonomicznego"

Posługuję się sformułowaniem Lévinasa, ponieważ myślę, że pomaga ono głębiej zrozumieć religijność Korczaka, unikając zarazem tego, przed czym w eseju *Żywe rozwiązanie* słusznie przestrzegał Andrzej Menzwel, czyli „udziecinniania Korczaka", zamykania go w dziecinnym pokoju, jak „w domu niewoli"[23].

Bóg Korczaka to nie jest „Bóg ekonomiczny", Bóg nadprzyrodzonych mocy, „Bóg jako sędzia", który każe i wynagradza, Bóg jako antropomorficzny wytwór ludzkiej wyobraźni i narzędzie realizacji własnych potrzeb – choćby i z pogwałceniem potrzeb innych. To nie jest ów „prymitywny Bóg, który rozdaje nagrody, wymierza kary lub przebacza grzechy, i w swej dobroci traktuje ludzi jak wieczne dzieci"[24] – jak w książce *Trudna wolność* określał Lévinas, uznając, że po Auschwitz takie rozumienie Boga przestało być możliwe i etycznie uprawnione. Korczak, podobnie jak Lévinas, uznawał kwestię sankcji nadprzyrodzonych za przejaw religijności niedojrzałej. „Przebaczają, gniewają się, karają ludzie. A Ty nie człowiek, Jaśnie Wielmożny Boże, choć Cię ludzie Bogiem nazwali i każ-

20 J. Korczak, *Prawidła życia*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 11, cz. 1, Warszawa 2003, s. 98.

21 J. Ługowska, *Baśń w twórczości Korczaka*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, Warszawa 1997, s. 149.

22 J. Korczak, *Kiedy znów będę mały*, Warszawa 1983, s. 49.

23 A. Mencwel, *Etos lewicy*, Warszawa 2009, s. 238.

24 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia, 1991, s. 151.

dy inne dla Ciebie naiwne wymyślał rozrywki i wonności”[25] – czytamy w *Sam na sam z Bogiem*. Będąc świadomym istotnych różnić w rozumieniu religii przez Bubera i Lévinasa, można jednakowoż powtórzyć za Buberem, że idea „Boga ekonomicznego” przyczynia się w istocie do „zaćmienia Boga (*Gottesfinsternis*)”[26], z czym filozof z Sorbony z pewnością by się zgodził. Czytamy w *Trudnej wolności*:

> Ten Bóg nie może brać na siebie ciężaru wszystkich ludzkich grzechów; grzech popełniony przeciw człowiekowi może zostać przebaczony tylko przez człowieka, któremu przysporzył cierpienia; Bóg nie może tego dokonać. Na swoją chwałę boga moralnego i na chwałę dojrzałego człowieka, Bóg jest bezsilny[27].

Korczak również odrzuca usprawiedliwianie Bogiem tego, co dzieje się na ziemi, czyli nie godzi się na teodyceę. Jest przykładem lévinasowskiego podmiotu wezwanego do maksymalizmu etycznego i zarazem pozostawionego samemu sobie. Służy ludziom, nie licząc na to, że Bóg wyręczy go w jego ludzkiej odpowiedzialności. Zgadzam się z Kazimierzem Dębnickim, że Korczak jest „racjonalistą nieoglądającym się na »siły wyższe«”[28], że Bóg jako Najwyższe Dobro stanowi dla niego zsumowanie wszystkiego, co dobre na ziemi[29]. Bóg Korczaka, podobnie jak Bóg Lévinasa, jest dobrocią, jest miłością, którą urzeczywistnić może tylko człowiek. Dlatego miłość dla nich obu ma charakter religijny, zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o sens życia, a zarazem nadaje znaczenie i wagę wszelkiej kulturze. Miłość do człowieka jest ważniejsza od miłości do Boga. „Wybacz, Boże, że je kocham więcej niż Ciebie”[30] – modli się Korczak, wczuwając się w modlącą matkę (*Modlitwa matki*). Religia jako czynienie dobra w rzeczywistości spotęgowanego na gigantyczną skalę zła oznaczała dla niego obowiązek dania świadectwa wartościom, które stanowiły dotąd podstawę jego życia. Jest wierny myśli Stanisława Szczepanowskiego, którą przywołuje w *Dziecku salonu*: „Nie *credo* wyznawane w słowach, ale *credo* objawiające się w życiu – jest miernikiem i sprawdzianem religii każdego człowieka i każdej epoki”[31]. W tym sensie

25 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*, Warszawa 1993, s. 24.

26 Zob.: A. Żak SJ, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, [w:] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 9.

27 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje*..., s. 57.

28 K. Dębnicki, *Korczak z bliska*, Warszawa 1985, s. 35.

29 Tamże, s. 31.

30 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem*..., s. 9.

31 S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*, Lwów 1901, [w:] J. Korczak, *Dziecko salonu*, [w] tegoż, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1992, s. 275.

życie czynne było konsekwencją dokonanego przez niego wyboru własnego powołania do dobroci. Konieczność życia oznaczała konieczność dobra – warto jeszcze raz to powtórzyć. „Prawo miłości jest prawem życia”[32] – stwierdza Stary Doktor. A przeżycia mistyczne, do których jeszcze powrócę, miały wartość jedynie wtedy, gdy podsycały nadzieję na zwycięstwo miłości i stanowiły oparcie dla czynu.

Ateistyczna wrażliwość na Boga

Można powiedzieć, że Korczaka cechowało coś na podobieństwo ateistycznej wrażliwości na Boga.

Używam słowa „ateizm” w znaczeniu, jakie nadał mu Lévinas, czyli konieczności samodzielnego istnienia w odłączeniu od Boga, samotności i autonomii ludzkiego rozumu zdolnego do wątpliwości, krytycyzmu, a także do buntu. Tak pojęty „ateizm” w gruncie rzeczy jest warunkiem autentycznej i dojrzałej relacji z Bogiem.

U Lévinasa pojęcie ateizmu oznacza pierwotny fakt podmiotowego istnienia. Tak rozumiany „ateizm” jest postawą pierwotną, neutralną wobec boskości, wcześniejszą od jej negacji lub afirmacji, jest dopiero punktem wyjścia do relacji z Bogiem. „Człowiek żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – spełnienie separacji – jest z natury ateistyczna”[33] – pisze Lévinas w książce *Całość i nieskończoność*, i dodaje: „Ateizm stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem”[34].

Można powołać się na Dębnickiego, który wspominał, iż Korczak „wadzi się z Bogiem i Go poszukuje, nawet nie znajdując, modli się, nie modląc, pozostaje sam na sam z Nim, nie widząc Go, […] pozostaje wierny niewierze”[35], jego religijność jest szukaniem, a jest ono tym żarliwsze, im bardziej racjonalistyczne, im większa i cięższa do udźwignięcia staje się niewiara. Zdaniem Dębnickiego Korczakowskie poszukiwanie Boga wynika z niewiary[36]. Jest to prawda, jeżeli przyjmiemy, że owa „niewiara” jest czymś na podobieństwo lévinasowskiego „ateizmu”, jako konieczności samodzielnego istnienia w odłączeniu od Boga, jako samotności ludzkiego rozumu, który nie potrafi wykroczyć poza własne granice i wszędzie, gdzie sięga, znajduje siebie. Ale w lévinasowskiej filozofii „ateizm” stanowi warunek relacji z Bogiem. W swojej *Spowiedzi moty-*

32 J. Korczak, *O „Czytelni” (Pogadanka)*, 1901, 36, 27 VI, s. 1, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3 (cz. 1), Warszawa 1994, s. 385.

33 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*…., s. 52.

34 Tamże, s. 78.

35 K. Dębnicki, *Korczak z bliska*…, s. 40 i 42.

36 Zob. tamże, s. 45.

la Korczak stwierdza, że „każdy człowiek powinien mieć chwile buntu przeciw pętom wiary, chwile rozrzewnienia, chwile ekstazy i zupełną niezależność naukowego myślenia”[37]. Warto przytoczyć w tym kontekście słowa Lévinasa:

> Chwała Stwórcy, że powołał do życia istotę zdolną poszukiwać Go po uprzednim zakwestionowaniu i zanegowaniu w powabach mitu i entuzjazmu; chwała Bogu, że stworzył istotę zdolną poszukiwać Go lub usłyszeć z daleka, począwszy od rozłąki, począwszy od ateizmu. [...] Monoteizm przerasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu. [...] Na drodze wiodącej do jedynego Boga znajduje się postój bez Boga. Prawdziwy monoteizm winien udzielić odpowiedzi na uzasadnione wymogi ateizmu. Bóg człowieka dorosłego objawia się właśnie w pustce dziecięcego nieba, w chwili, w której Bóg usuwa się ze świata i zakrywa swe oblicze[38].

Korczak „wadzi się z Bogiem”. Jego „religijność jako poszukiwanie” jest tym żarliwsza, im bardziej racjonalistyczna. W tym znaczeniu można uznać, że Korczakowskie szukanie Boga wynika z „ateizmu”. W *Modlitwie buntu* pisze on wręcz:

> zapalę wielki pożar na ołtarzu buntu mego przeciw Tobie i sam w płomieniu się spalę. [...] Więc warczę na Ciebie jak pies, więc drapieżny, sprężony do skoku, wpić się pragnę – wzrokiem krwawym mierzę kierunek – i – uderzam w próżnię. Dlatego wierzę, że Tyś stworzył i kierujesz, aby móc Ci bluźnić[39].

Mamy tutaj przykład relacji z Bogiem i poszukiwania Go poprzez bunt i sprzeciw.

Mam świadomość, że podejmując próbę przedstawienia określonego ujęcia etycznych aspektów religijności Korczaka, włączam się siłą rzeczy w ciągle trwającą polemikę na temat stosunku Korczaka do wieczności i przemijania, w której z jednej strony lansuje się pogląd, że Stary Doktor był wierzący, w dodatku w konkretny i jednoznaczny sposób, a z drugiej, że był jednoznacznym ateistą. Moim zdaniem Korczakowskiej tęsknoty za czymś, w co warto wierzyć, nie musimy i chyba nawet nie powinniśmy utożsamiać z tęsknotą do religii, a już na pewno do religii zinstytucjonalizowanej, choć z pewnością była ona przejawem nieprzeciętnej etyczno-metafizycznej wrażliwości.

37 J. Korczak, *Spowiedź motyla*..., s. 158.

38 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje*..., s. 17 i 151.

39 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem*..., s. 32–34.

Bóg dialogiczny

Jak podkreśliliśmy, religijność Korczaka nie była dogmatyczna, nie była utwierdzona w tradycji, nie była ekonomiczna, wyrachowana, infantylna, nie była irracjonalna.

Spróbujmy zatem określić pozytywnie, czym mianowicie ona była, na czym polegała, w czym się przejawiała.

Powiedziałabym, że Bóg Korczaka jest zasadą zwycięstwa dobra w człowieku. W pewnym sensie jego wiara w Boga jest wiarą w człowieka, ściślej: w potencjał dobra tkwiący w człowieku. Korczak do ostatniej chwili pozostał ufny tej wierze. Dlatego, jak zauważa m.in. M. Kownacka[40], nawet pod mundurem SS-mana strzegącego żydowskiego getta, na przekór wszystkiemu, dopatrywał się ludzkich uczuć. Nie znaczy to bynajmniej, że dla Korczaka człowiek jest Bogiem ani że Bóg jest tylko jego wyższym „ja". Oznacza raczej, że Korczak spotyka i doświadcza Boga w relacji z drugim człowiekiem, że jest On dla niego prawdą, która powstaje pomiędzy ludźmi, że ten Bóg w gruncie rzeczy nie jest nazwą bytu, lecz relacji.

Bóg Korczaka to Bóg dialogiczny. Na czym owa dialogiczność polega?

Najlepiej można to uchwycić na przykładzie Korczakowskich „modlitw tych, którzy się nie modlą", które zawarł w *Sam na sam z Bogiem*.

Wbrew tytułowi Korczak nie spotyka się tam bezpośrednio z Bogiem, ale znajduje Jego ślady i zbliża się do Niego poprzez drugiego człowieka. Wcale nie jest sam z Bogiem, jego dialog z Bogiem nie jest bezpośredni. Zbliża się do Niego poprzez ludzi różniących się doświadczeniami, a także sprzecznych samych w sobie, poprzez matkę, chłopca, dziewczynkę, dziecko, starca, prostytutkę, uczonego, artystę, człeczynę… „Boże, wybacz, że nie do Ciebie mówię…"[41] – modlitewne natchnienie Korczaka jest pewną formą empatii, wczuwania się w osobowość drugiego człowieka. Jest także znajdowaniem w sobie modlitwy tego innego. U Korczaka etyczna wrażliwość na człowieka zawiera już w sobie metafizyczną wrażliwość na Boga, a wrażliwość metafizyczna ma istotny wymiar etyczny.

Droga do Boga wiedzie poprzez człowieka. Bóg jest – jak mówi Starzec z *Senatu szaleńców* – „bajką, która rodzi się w ludzkim sercu". Dlatego dla Korczaka nie ma Boga tam, gdzie „dobry uczynek zbiedniał bez zapłaty", gdzie „sumienie nie karci, nie gromi, a gderze", gdzie „gęba zabiła ducha", choćby to było w świątyni pełnej kadzidła, modlitw i „kłam-

40 M. Kownacka, *Sadzonki pelargonii*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku*, wyb. i oprac. L. Barszczewska, B. Milewicz, Warszawa 1989, s. 273.

41 J. Korczak, *Sam na sam*…, s. 8.

liwych tłomaczów Boga”[42], którzy „kazali się więcej bać Boga niż miłować”, którzy przestrzegają przed karą Bożą, „jakby mało było krzywdy i kary z rąk człowieka”. Korczak przestrzega, że nie będzie Boga, jeżeli człowiek przestanie Go czynić w swoim życiu, jeżeli Bóg „wyparuje z myśli ludzkiej, i z czasu, i z czynu”[43].

Boga jako zasadę zwycięstwa dobra w człowieku obrazuje także „bajka o planecie Ro”, którą Korczak opowiada w *Pamiętniku*. Bóg oznacza tam „możność regulowania energii psychicznej i wymieniania promieni cieplnych na duchowe, a ściśle mówiąc – moralne”[44]. Widzimy tutaj wyraźnie ów etyczny aspekt religijności Starego Doktora, który staramy się uwypuklić.

Dla Korczaka prawdziwa religijność jest czynem, człowiek oddaje chwałę Bogu, służąc innym ludziom. Religia to w istocie relacja międzyludzka. Podobnie u Lévinasa: „Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom”[45]. Transcendencja to transcendowanie (przekraczanie) siebie w stronę innego człowieka, więź międzyludzka. Jest to religia wywodząca się nie tyle od łacińskiego słowa *religere* – „być bogobojnym, oddawać cześć bogom”, ale raczej od łacińskiego *religare* – „związać, przywiązać” oraz *relegere* – „ponownie przebyć, dokonywać ponownych wyborów, odczytać, zastanowić się”.

Racjonalizm religijny

Odnosząc się uprzedzająco do ewentualnej krytyki, warto zaznaczyć, że wbrew potocznym i łatwym skojarzeniom religijność oraz religia nie muszą wykluczać racjonalności i racjonalizmu. Można powiedzieć bez popadania w sprzeczność, że Korczaka cechował racjonalizm religijny.

W tym znaczeniu można pogodzić ze sobą stwierdzenie Bernarda Ignery, że Korczaka charakteryzował „humanizm religijny”[46] oraz wypływające z całkiem odmiennego kontekstu ideowego stanowisko Kazimierza Dębnickiego, że Korczak „był w gruncie rzeczy odległy od wszelkiego mistycyzmu, w tym i od religijności w ścisłym tego słowa znaczeniu”, że

42 Tamże, s. 42.

43 J. Korczak, *Senat szaleńców. Humoreska ponura*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1994, s. 97–101.

44 J. Korczak, *Pamiętnik*, [w:] tegoż, *Pisma z czasu wojny (1939–1942)*, Warszawa 2021, s. 273.

45 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 78.

46 B. Ignera, *Czynnik religijny w działalności wychowawczej Janusza Korczaka*, [w:] *Wartości pedagogiki Janusza Korczaka*, red. P. Poręba, Lublin 1979, s. 39.

„cechował go przede wszystkim głęboki racjonalizm, który nakazywał mu pełną tolerancję religijną”[47]. Powiedziałabym, że Korczak był odległy nie tyle od wszelkiego mistycyzmu, ile od mistycyzmu pozbawionego wrażliwości etycznej.

W *Spowiedzi motyla* Korczak notuje: „Modliłem się nie tyle słowami, ile myślą, duchem. Tylko taka modlitwa może człowieka pokrzepić, tylko taką być powinna modlitwa myślącej istoty”[48]. W *Dziecku salonu* przytacza słowa Stanisława Szczepanowskiego:

> Wiara i wiedza w najwyższej potędze są równie potrzebne, ale każda w swoim zakresie; wiara dla kierowania duszą, wiedza dla opanowania przyrody. Najuniwersalniejsza umiejętność działania w służbie najszlachetniejszego charakteru – oto typ, co zawładnie ludzkością, bo któż się oprze takiej potędze?[49].

Również Dębnicki, mimo iż przeciwstawił sobie pojęcia racjonalizmu i religii, stwierdził, że Korczak – jako „natchniony racjonalista – osiągnął w *Dzieciach Biblii* wielkość Proroka”[50].

Można rzec, że wiara Korczaka była racjonalistyczna. Wszak pisał: „Jestem niby niedowiarkiem, że odrzucam obrzędy. Ale pozostała mi wiara w Boga i modlitwa. Bronię tego, gdyż bez nich żyć nie można. Człowiek nie może być tylko ślepym trafem”[51]. Stary Doktor chciał odpowiedzieć na pytanie metafizyczne, będące właściwie pytaniem Pascala: „Czy człowiek może sam sobie wystarczyć?”.

Kartezjusz wyprowadził pojęcie Boga ze swego umysłu drogą racjonalnego wnioskowania. Gdy Lévinas stwierdza, iż nie można dowieść istnienia Boga, bo wszelki dowód zaprzecza Jego istnieniu, nie znaczy to, że racjonalizm zastępuje irracjonalizmem, ale że teologię jako wiedzę o Bogu zastępuje etyką jako działaniem wobec drugiego człowieka. W ten sposób Bóg staje się nie tyle nazwą bytu, ile nazwą relacji. Jak wspominał Janusz Tarnowski, religia u Korczaka to religia w rozumieniu Paula Tillicha. Nie jest ona tożsama z wiarą, ale jest odniesieniem się do transcendencji – jako do ostatecznej racji wszystkiego – a zarazem jest wpisana w najbardziej wewnętrzne „ja”[52]. Transcendencja w pojęciu Korczaka to tęsknota za lepszym światem,

47 K. Dębnicki, *Korczak z bliska*..., s. 30.

48 J. Korczak, *Spowiedź motyla*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1996, s. 132–133.

49 S. Szczepanowski, *Aforyzmy o wychowaniu*, Lwów 1901, [w:] J. Korczak, *Dziecko salonu*..., s. 275.

50 K. Dębnicki, *Korczak z bliska*..., s. 54.

51 J. Korczak, *Spowiedź motyla*..., s. 143.

52 J. Tarnowski, *Janusz Korczak dzisiaj*, Warszawa 1990, s. 15.

za życiem, którego nie ma, które powinno być. Ta transcendencja przekracza świat zastany, ale nie zaczyna się dopiero za grobem[53]. Jest to przeczucie, iż prawdziwe życie jest nieobecne, ale możliwe, przeczucie podobne do tego, które żywili Lévinas oraz Buber pomimo dzielących ich różnic.

Religijność jako praktykowanie miłości

W filozofii Lévinasa religijność to praktykowanie miłości. „Nie istnieją rzeczy ani słowa święte same w sobie. Święte jest postępowanie ludzi inspirowane przez sprawiedliwość i miłość"[54] – czytamy w *Trudnej wolności*. Według Lévinasa metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi. „Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka"[55]. Podobnie Korczakowski Bóg z bajki Starca mówi tylko jedno zdanie: „»Miłujcie się, dzieci!« – nic więcej"[56].

Dla Korczaka istotą tego co święte była „głoszona mową i czynem idea miłości bliźniego"[57]. Jak zauważyła m.in. Krystyna Starczewska[58], ta „boska zasada" stanowiła dla niego najistotniejszą treść **wszelkich** w ogóle religijnych objawień, a także podstawę formułowanych na całym świecie od wieków systemów moralnych.

Korczak wierzył w „moc miłości", ponieważ tylko ona mogła przerwać łańcuch destrukcji tworzony przez odruchowo rodzącą się nienawiść. Można uznać, że jako lewicowy radykał społeczny z przełomu wieków Korczak nie jest ani optymistą (który wierzy, że rzeczy same idą ku lepszemu), ani pesymistą (który wierzy odwrotnie). Stary Doktor był przekonany, że dopóki człowiek nie pokocha człowieka, świat będzie we władaniu zła. I nie pomoże ucieczka do magicznego oddziaływania sakramentów, religijna ekstaza i religijne przerażenie, w których, o czym wiedział Lévinas, też mogą kryć się zło i przemoc.

Korczak wierzył w „logikę dobra". Jak konstatuje Starczewska:

> Wiara jest dla Korczaka konkluzją logiki uczuć. W świecie, w którym rządzi nienawiść – konieczna jest wiara w moc miłości, w świecie,

53 Zob. tamże, s. 88.

54 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje...*, s. 119.

55 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.

56 J. Korczak, *Senat szaleńców...*, s. 103.

57 J. Korczak, *Rozwój idei miłości bliźniego*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, cz. 1, Warszawa 1994, s. 224.

58 K. Starczewska, *Świadomość religijna Janusza Korczaka*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Warszawa 1997, s. 218.

> w którym triumfuje zło – konieczna jest wiara w cel i sens nadrzędny ludzkiego istnienia. Bóg jest przedmiotem ludzkiej potrzeby wiary[59].

Ten Bóg istnieje dlatego, że człowiek się do niego zwraca i w niego wierzy.

Powtórzmy: Bóg Korczaka jest miłością, którą urzeczywistnić może tylko człowiek. Dlatego miłość ma dla niego charakter religijny. Miłość do człowieka jest ważniejsza od miłości do Boga.

To łączy go także z Buberem, który pisze, że Bóg nie chce, byśmy go interpretowali, „chce tylko, byśmy go czynili [...], i chce, abyśmy okazywali go w tym życiu, na tym świecie"[60]. I dodaje, że „sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swego życia"[61]. Człowiek urzeczywistnia na nowo Boga w świecie, czyniąc go poprzez swoje życie. „Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens"[62].

Bóg objawiający się w cierpieniu

Trzeba jeszcze dodać, że religijność Korczaka to także, a nawet przede wszystkim „religia dziecka" – wiara, że za pośrednictwem dziecka Bóg nieustannie objawia się światu i że dziecko jest jedyną szansą na duchowe odrodzenie ludzkości, wiara w sakralność procesu odradzania się kolejnych pokoleń.

W grudniu 1936 roku Korczak wyznał w liście do Estery Budko:

> Wierzę w przyszłość ludzkości, gdybym zachował naiwne rozumienie Boga, zapewne modliłbym się, aby przyśpieszył chwilę wyzwolenia; bo świat cierpi, a dzieci przede wszystkim. [...] Dziecko odegra naczelną rolę w odrodzeniu duchowym człowieka. Pewien jestem tego[63].

Zgadzam się ze Starczewską[64], że wybór własnej drogi życia w służbie dziecku dyktowany był nie tylko współczuciem Korczaka dla najbardziej bezbronnych i cierpiących, ale był także konsekwencją przeżytego przez niego objawienia obecności Boga w dziecku. Nieprzypadkowo w *Modlitwie matki* Korczak pisał: „Boże, kochając to maleństwo bez pamięci,

59 Tamże, s. 221.

60 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 109.

61 Tamże, s. 109.

62 Tamże, s. 112.

63 J. Korczak, *Listy i rozmyślania palestyńskie*, wyb. i oprac. B. Wojnowska, Warszawa 1999, s. 58.

64 K. Starczewska, *Świadomość religijna Janusza Korczaka*..., s. 244.

może Ciebie w nim kocham, bo jesteś-jesteś-jesteś w tym Najmniejszym – Największa Tajemnico – Boże”[65].

Myślę, że również tak można zrozumieć zdanie Michaela Kirchnera z jego książki *Von Angesicht zu Angesicht, J.K und das Kind* (z niem. *Twarzą w twarz, J.K. i dziecko*): „Dziecko przestawia nie tylko nasze meble, ale także nasze wartości”[66]. W tym metafizycznym sensie zdanie to koresponduje ze stwierdzeniem księdza-poety Jana Twardowskiego, który nazwał Korczaka „jednym z najserdeczniejszych mędrców, którzy pokłonili się Dziecku”[67]. Warto zauważyć, że dla Korczaka dziecko jest także kategorią etyczno-metafizyczną. Być może nawet zwrot Korczaka ku dzieciom był najpierw etyczno-metafizyczny, a potem dopiero pedagogiczny. Korczakowska „religia dziecka” jest kontemplacją tajemnicy życia, wszechświata i Boga. Jego wybór własnej drogi życia w służbie dziecku dyktowany był także konsekwencją przeżytego przez niego objawienia obecności Boga w dziecku.

Jednak, co ważne, u Korczaka Bóg-Enigma objawia się w dziecku nie dlatego, że jest niewinne i nieskażone złem (u Korczaka – podkreślmy – nie ma czułostkowego sentymentalizmu, który jest przeciwieństwem męstwa, nie ma pedologicznej mitologii), ale dlatego, że jest ono człowiekiem, który cierpi. Warto zauważyć, że Korczak zobaczył Boga nie tyle w dziecku, ile w cierpieniu dziecka. To właśnie cierpienie było ową „glorią, aureolą”, którą etyczno-metafizyczna wrażliwość Doktora rysowała wokół głowy sponiewieranej sieroty. Tego typu sytuacje mam na myśli, mówiąc o przeżyciach mistycznych Korczaka. Nocą na kartce zapisuje ołówkiem:

> tragiczne zwierzenia, przerywane łkaniem ośmioletniego, osieroconego chłopczyka, który po wielu biedach trafił wreszcie do Domu Sierot. Gdy zasnął, ujrzałem dokoła jego_umęczonej, ośmioletniej głowiny – jasną obwódkę – glorię – aureolę. Drugi raz mi to się zdarza dopiero[68].

Potem jeszcze wielokrotnie Bóg objawiał mu się w „golgocie dziecka osieroconego, owrzodzonego, opuszczonego, owszonego, zaszczutego”[69].

---

65 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem*..., s. 9.

66 *Das Kind „ver-rückt” nicht nur unsere Möbel, sondern auch unsere Werte*: M. Kirchner, *Das Antlitz des Kindes. Janusz Korczak und Emmanuel Lévinas parallel gelesen*, [w:] *Von Angesicht zu Angesicht. Janusz Korczak und das Kind*, Heinsberg 1997, s. 40.

67 J. Twardowski, *O Januszu Korczaku*, „Więź” 1972, 6, s. 58.

68 *Sprawozdanie Towarzystwa „Pomoc dla Sierot” za okres od 1 IV 1937 do 30 III 1938*, [w:] M. Falkowska, *Kalendarz życia, działalności i twórczości Janusza Korczaka*, Warszawa 1989, s. 325.

69 „Nie świętość. Łachman. Grzech i wyrzut złego sumienia. Golgota dziecka osieroconego, owrzodzonego, opuszczonego, owszonego, zaszczutego – na pośmiewisko – na śmietnisko, na pogardliwą litość”: J. Korczak, *Votum separatum na mar-*

Jak zauważa Bożena Wojnowska, Korczak „rozpoznał w dziecku osobę cierpiącą z bezsilności i rozpaczy”[70].

Przeżycia mistyczne Korczaka wyrastały z osobistego doświadczenia wrażliwości na ludzkie cierpienie. Dostrzegał Nieskończoność cierpienia człowieka. Nie tylko „doświadczył na własnej skórze”, że ból człowieka może być tak nieskończony, jak sama Nieskończoność, ale owa Nieskończoność Cierpienia objawiła mu się także w rzeczywistości wojny i zagłady. W *Modlitwie małego dziecka* Zosia modli się bólem i strachem. W *Józkach, Jaśkach i Frankach* – „Olek płacze, a każda łza Olka jest tak święta, jak gdyby w każdej łzie Olka był krzyż, a na krzyżu Chrystus bardzo smutny”[71]. Takie objawienia Boga w cierpieniu człowieka Stary Doktor miewał także w getcie. Widział wielokrotnie, jak „Chrystus, bóg udręczonych, bóg Golgoty szedł przez getto”[72].

W twórczości Korczaka, podobnie jak w filozofii Lévinasa, odnajdujemy przejawy szczególnego wyczulenia etycznego umożliwiającego przeczuwanie zbliżającego się zła. Dlatego też nie jest prawdą przypuszczenie, jakoby Korczak zobaczył „przed Auschwitz” to, co Lévinas ujrzał dopiero „po Auschwitz”. Już w 1933 roku filozof porusza palący temat narodowego socjalizmu, omawiając *Pojęcie duchowości w kulturach francuskiej i niemieckiej*[73]. Natomiast w 1934 roku, tuż po przejęciu władzy przez Hitlera, Lévinas opublikował w piśmie „Esprit” tekst pod tytułem *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*[74], w którym dał wyraz trwodze przed nadciągającą wojną i tego „zmęczenia byciem”, faktu „czucia się źle” (*être mal à son aise*)[75], które było duchowym stanem owej epoki. Wbrew niektórym opiniom Lévinas jest nader świadomym świadkiem swoich czasów. Kiedy mówi o „filozofii hitleryzmu”, nie demonstruje ani braku wrażliwości, ani filozoficznego oderwania od świata – które sam

ginesie Miesiąca dziecka (bez daty, po 15 września – 15 października 1941?), [w:] *Janusz Korczak w getcie. Nowe źródła*, red. A. Lewin, Warszawa 1992, s. 253.

70 B. Wojnowska, *Wczesna publicystyka Janusza Korczaka (1898–1911)*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz…*, s. 53; zob. także: tejże, *Ten Inny, Żydzi – lud – dziecko (O wczesnej publicystyce i prozie)*, [w:] tejże, *Inna twarz Korczaka. Szkice o dwoistej tożsamości (i nie tylko)*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2023, s. 121.

71 J. Korczak, *Józki, Jaśki i Franki*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1997, s. 118.

72 Zob. I. Newerly, *Wstęp do „Pamiętnika”*, [w:] J. Korczak, *Wybór pism*, t. IV, Warszawa 1958, s. 504–105.

73 E. Lévinas, *La compréhension de spiritualité dans les cultures française et allemande*, „Cités” 2006, 25, s. 126–137.

74 E. Lévinas, *Qelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, „Esprit” 1934, 26, s. 199–208.

75 E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. Agata Czarnacka, Jacek Migasiński, Warszawa 2007, s. 19.

osądza jako „nieprzyzwoite". Wskazuje natomiast na rzeczywistą stawkę konfliktu, który przeciwstawia hitleryzm całej cywilizacji Zachodu. We wspomnianych tekstach Lévinas podejmuje ryzyko zdumienia i zaszokowania. Jak pisze Joëlle Hansel:

> Wyczuć w nich można fale uderzeniowe do wybuchu, jaki stanowiło brutalne wtargnięcie historii w obręb myśli filozoficznej. Teksty te są przygotowanym przez Lévinasa – już w latach przedwojennych – instrumentarium służącym do stawiania hitleryzmowi intelektualnego i duchowego oporu. Jednocześnie obnażają rasistowskie podstawy narodowego socjalizmu[76].

Wbrew dosyć rozpowszechnionym interpretacjom, że hitleryzm jest owocem oświecenia, rozumu i całej cywilizacji europejskiej, Lévinas zauważa, że ekstremistyczne partie polityczne nie ufają rozumowi, ponieważ rozum stawia opór ich żywotności, nie słuchają rozumu, który mówi „tak", kiedy ich istnienie krzyczy „nie". Lévinas odsłaniał zło w momencie, gdy zaledwie kiełkowało. Zauważa to Jacek Migasiński: „Ale to może on właśnie jest jednym z tych nielicznych, którzy byliby usprawiedliwieni, bo dostatecznie wcześnie dostrzegli niebezpieczeństwo i dali temu świadectwo?"[77].

Owo przeczucie zagłady bardzo głęboko i boleśnie nurtowało także Korczaka. Już w czasie I wojny światowej zaczęła się w nim rodzić wizja opętanego nienawiścią świata, toczącego się ku przepaści. Wizja ta narastała i ostatecznie przybrała formę dramatu wystawionego przez Stefana Jaracza w 1931 roku w warszawskim teatrze Ateneum. W dramacie tym, w „obłąkany globus opętanego świata" wpisane jest krwawe morze i posępne lądy ponurego człowieka, a „wariacki zegar szalonych czasów"[78] ma tylko jedną wskazówkę w formie miecza. Nie można go już zatrzymać ani zawrócić. Wybija godziny złudzeń, zuchwalstwa, odwetu, zbrodni, zniszczenia i zagłady. W tarczę zegara wpisane są krzyż cierpienia i szereg znaków zapytania. Czołowa postać sztuki, Smutny Brat, widzi już i przeczuwa nędzę, mękę, wojny, eksplozje, gazy trujące, zgliszcza, malignę i dur. W „opętanym świecie" z wizji Korczaka, świecie, w którym „sumienie dostało obłędu"[79], ton nadają życiu ludzie prze-

76 J. Hansel, *Filozofowanie w przeczuciu hitleryzm*u, przeł. D. Adamski, [w:] *Emmanuel Lévinas. Filozofia. Teologia. Polityka*, red. A. Lipszyc, Warszawa 2006, s. 206.

77 J. Migasiński, *Przeczucie Zagłady*, [w:] tegoż, *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, Warszawa 2019, s. 108.

78 J. Korczak, *Senat szaleńców. Humoreska ponura*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1994, s. 66.

79 J. Korczak, *Senat szaleńców*…, s. 133.

biegli, ale „nie ma miejsca dla ludzi dobrych”[80]. Etyczna wrażliwość Korczaka na wiele lat przed II wojną światową pozwoliła mu przeczuć ten świat, o którym pisał Lévinas. Świat tak uporządkowany, że nie jest go w stanie poruszyć żadne ludzkie cierpienie, „świat scalający się w swojej obojętności typu „wszystko wolno”, świat, który jest tak doskonale urządzoną całością, że nie ma w nim miejsca dla żadnej różnicy[81]. Wrażliwość Korczaka pozwoliła mu dostrzec, jak z głębi historii wyłania się *homo rapax* – drapieżna istota bez cech człowieczeństwa. Korczakowska wizja opętanego nienawiścią świata toczącego się ku przepaści – wyrastająca z przeczulenia na obojętność wobec ludzkiego cierpienia – jest tym samym przeczuciem zagłady, które odnajdujemy w filozofii Lévinasa.

Etyczne aspekty mistyki

Trzeba jeszcze wspomnieć, iż Korczak obejmował swoją etyczno-metafizyczną wrażliwością również świat przyrody. I nie było to wcale sprzeczne z jego awersją do pustej mistycznej egzaltacji, przed którą przestrzegał także Lévinas. Jak już zaznaczałam, przeżycia mistyczne Korczaka nie służyły podbudowaniu swego „ja”, lecz były wynikiem nieprzeciętnej wrażliwości, wręcz nadwrażliwości etycznej. Dlatego właśnie wczuwał się w ból wróbla, wszy, muchy z urwaną nogą… Słyszał „modlitwę lasu”, wieś miała dla niego serce i oczy, modliła się polem, łąką, rzeką… Momentami zdawał się nawet wczuwać w wyżymaną gąbkę, którą ścierał podłogę, albo szufladę z odłupaną drzazgą – chociaż to oczywiście miało przede wszystkim wydźwięk humorystyczny. Etyczne aspekty metafizycznej wrażliwości Korczaka podkreśla także Arnon, pisząc:

> Korczak pełen był doznań religijnych, których źródłem było jego niezwykłe wyczulenie na przyrodę i wszystko, co żyje. Takie wyczulenie włącza niejako człowieka w misterium przeżyć, których ostatecznym celem jest harmonia. Osiągnąć harmonię, ukochać wszystko, co się rodzi, może tylko człowiek, który ma w sercu wiarę. Bóg Korczaka mieści się nie tylko w sferach metafizyki. Jego Bóg zrodził się z głębokiego poczucia moralności. I to chyba czyni Korczaka bliskim wszystkim religiom[82].

W tym punkcie religijność Korczaka zbliża go do Bubera, dla którego „życie z Bogiem” to także „życie z duchowymi istotowościami” [dokładnie tak jest w tekście – proszę zajrzeć do cytowanego tekstu Bubera][83],

80 List Korczaka do Józefa Arnona z lutego 1933 r., [w:] J. Korczak, *Listy i rozmyślania palestyńskie*, wyb. i oprac. I. Wojnowska, Warszawa 1999, s. 30.

81 Zob. E. Lévinas, *Imiona własne*…, s. 172.

82 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*…, s. 20.

83 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 103.

mistyka, magia, kontemplacja, dla którego świat jest boskim „zamieszkaniem" i nie tylko człowiek, ale każda rzecz i każda żywa istota prowadzi do „wiecznego Ty"[84]. Jak pisał Buber, kto wymawia słowo „Bóg", ten zagaduje prawdziwe Ty swojego życia. „Jednak ważniejsza od wszystkich zagadek na marginesie bytu jest dla nas centralna rzeczywistość powszedniej, ziemskiej chwili – ze smugą słonecznego światła na konarze klonu i przeczuciem wiecznego Ty"[85]. Dlatego dla Bubera otwartość na świat jest zarazem otwartością na Boga. „Tylko ten, kto wierzy w świat, ma do czynienia z nim samym, a zwracając się ku światu, nie może też pozostać bezbożny"[86]. A zatem, co ważne, kto traktuje świat jako obiekt używania, tak samo traktuje też Boga i jego modlitwa wpada w pustkę. „To on, a nie »ateista«, który z głębi nocy i tęsknoty swej alkowy zagaduje Bezimienne, jest człowiekiem bezbożnym"[87].

Ale znajdziemy u Korczaka także coś ze spinozjańskiego *deus sive natura*, z panteistycznego przekonania, że Bóg jest wszędzie. Panteizm połączony z etycznym mistycyzmem (zauważa to Arnon: „Sadzę, że gdyby Korczak szukał filozoficznych wzorów dla swoich dociekań, byłby bliski Spinozie, którego Bogiem była Natura"[88]). Jest coś z wiary w wędrówkę dusz (reinkarnację, metempsychozę), coś z religii Wschodu, z kultury Indii (jak wiemy, Korczak interesował się twórczością Rabindranatha Tagore[89]). Jest coś z teozoficznej doktryny głoszącej związek Boga ze stworzeniem, promującej uniwersalne braterstwo ludzkości z uwzględnieniem zasad wszystkich religii (jak wiemy, Korczak był członkiem stowarzyszenia teozoficznego). Osobowość Korczaka – o czym dosyć często i łatwo się zapomina – była na tyle wielowymiarowa, że mieściła w sobie wiele pozornie sprzecznych odcieni. Za mało miejsca, aby tutaj to wszystko rozwijać, więc jedynie sygnalizuję. Zresztą, powtórzmy jeszcze raz – celem tego krótkiego artykułu nie jest analizowanie wszelkich możliwych inspiracji religijnych czy zestawianie i porównywanie możliwych sposobów rozumienia i badania religijności Korczaka, lecz ukazanie jej aspektów etycznych w kontekście etyki Lévinasa oraz Bubera. Chcę przede wszystkim podkreślić, że mistycyzm nie był dla Korczaka perspektywą osiągnięcia wyłącznie własnej duchowej doskonałości, nie wynikał z „egoizmu zbawienia".

84 Tamże, s. 85.

85 Tamże, s. 93–94.

86 Tamże, s. 98.

87 Tamże, s. 107.

88 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary…*, s. 28.

89 Gdy czytamy słowa Tagore o tym, że „dusza człowieka może się zbliżyć i zjednać z duszą wszechświata" (R. Tagore, *Źródła kultury Indii*, przeł. W. Dynowska, Kraków 2020, s. 13), mamy wrażenie, że czytamy Korczaka.

Pytanie jako relacja z Bogiem

Zbliżając się do zakończenia… Filozofowie dialogu uważają, że abstrakcyjna idea Boga nie jest w stanie wyjaśnić kondycji ludzkiej, nie może być odpowiedzią na dramat człowieka. Korczak także stwierdza: „Bóstwa bez grzechu nie mogą być przykładem i wzorem”[90].

Można powiedzieć, że dla Korczaka relacją z Bogiem, owym „w” z kartezjańskiej formuły „Nieskończone w skończonym”, jest pytanie odsyłające myślenie w bezgraniczność, ku temu, co Jaspers nazwał „Ogarniającym, *das Umgreifende*”[91]: Jak to możliwe, aby dzieci umierały z głodu, chorób i wojen? Jak to możliwe, aby ludzie pragnęli wojny? Jak to możliwe, aby człowiek zabijał człowieka? Jak to możliwe, aby ten, którego kocham, nagle znikał gdzieś „tam”? Jest to pytanie, które Martin Heidegger nazwał „pobożnością myśli”, które odsyła myślenie w bezgraniczność, pytanie, przez które nie można przejść, ale które wymaga osiedlenia się w nim, w pytaniu[92]. Podobnie Korczak podkreślał, że

> pytanie jest ważniejsze od odpowiedzi; jest przewodnikiem myśli na drodze do celu. Lecz trzeba go szukać bez pośpiechu. We śnie i na jawie, w codziennych sprawach i zajęciach są chwile, gdy pytanie się rodzi, i są godziny, gdy dojrzewa. Teraz nie będę już czekał na odpowiedź, lecz na pytanie. […] Modlitwa długich godzin milczącej pracy w polu, w oborze, w kurniku, w miejscach, gdzie tylko serce bije, a myśl błądzi bez słów. Inną siłę, wagę i barwę ma wtedy pytanie: po co, dlaczego?[93]

Tutaj także pojawia się owo szczególne rozumienie modlitwy jako modlitwy pracy i modlitwy pytania.

Pytanie jako relacja z Bogiem, owa – jak powiada Antonina Gurycka – „męka pytania”[94], występuje także w *Modlitwie matki:*

> a jeśli się modlę, to w obawie, że, zazdrosny, możesz je skrzywdzić. Nawet Tobie, Boże, boję się zaufać: bo odbierasz matkom dzieci, bo odbierasz dzieciom matki. Powiedz, czemu tak czynisz? To nie wyrzut, Boże, tylko pytanie[95].

Badając etyczne aspekty religijności Korczaka, dochodzimy do stwierdzenia, że jednym z możliwych sposobów rozumienia religijności Kor-

90 J. Korczak, *Listy i rozmyślania*…, s. 85.

91 K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, s. 14.

92 M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa – Wrocław 2000, s. 166.

93 J. Korczak, *Listy i rozmyślania*…, s. 84.

94 A. Gurycka, *Korczakowskie inspiracje*…, Warszawa 2002, s. 104.

95 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy*…, s. 9.

czaka są uczucie religijne i praktyka dawania świadectwa swojej wiary, będące przejawem szczególnej wrażliwości. Wykazano, że Korczak był człowiekiem o wyjątkowej etyczno-metafizycznej wrażliwości wykluczającej wszelkie religijne dogmatyzmy. A to powoduje, że jego myśl znakomicie wpisuje się w filozofię dialogu reprezentowaną przez Lévinasa, dla którego etyka wrażliwości na innego jest filozofią pierwszą, ale także – pomimo różnić pomiędzy tymi dwoma filozofami – koresponduje z pewnymi wątkami myśli Bubera na temat wrażliwości metafizyczno-etycznej jako otwartości na świat i ludzi, będącej przeciwieństwem konsumpcyjnego i egoistycznego odniesienia do Boga.

Zestawienie dzieł Korczaka z filozofią dialogu umożliwia pogłębioną analizę myśli i dzieła Korczaka, wnoszącą nową wartość do wiedzy o Starym Doktorze jako humaniście, pedagogu, twórcy i przede wszystkim myślicielu, a zarazem ukonkretnienie wysoce abstrakcyjnych i przez to trudno dostępnych nie tylko znawcom spuścizny Korczaka refleksji Lévinasa i Bubera.

Bibliografia

Arnon J., *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź" 1979, 6.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992.

Buber M., *On Judaism*, red. N. Glatzer, trans. E. Jospe, Schocken Books, a division of Random House, 1967, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-137-07671-7_12, (dostęp: 30.07.2019).

Dębnicki K., *Korczak z bliska*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985.

Emmanuel Lévinas. Filozofia. Teologia. Polityka, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.

Falkowska M., *Kalendarz życia, działalności i twórczości Janusza Korczaka*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989.

Gurycka A., *Korczakowskie inspiracje*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2002.

Hansel J., *Filozofowanie w przeczuciu hitleryzmu*, przeł. D. Adamski, [w:] *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.

Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000.

Ignera B., *Czynnik religijny w działalności wychowawczej Janusza Korczaka*, [w:] *Wartości pedagogiki Janusza Korczaka, red. P. Poręba, Wydawnictwo Naukowe KUL*, Lublin 1979.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Janusz Korczak w getcie. Nowe źródła, red. A. Lewin, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1992.
Kirchner M., *Von Angesicht zu Angesicht. Janusz Korczak und das Kind*, Dieck, Heinsberg 1997.
Korczak J., *Dziecko salonu*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 1, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1992.
Korczak J., *Józki, Jaśki i Franki*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 5, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1997.
Korczak J., *Kiedy znów będę mały*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983.
Korczak J., *Listy i rozmyślania palestyńskie*, wyb. i oprac. B. Wojnowska, Agencja Edytorska Ezop, Warszawa 1999.
Korczak J., *Marzenie*, [w:] „Czytelnia dla Wszystkich" 1901, 20, 16, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, cz. 1, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
Korczak J., *O „Czytelni" (Pogadanka)*, 1901, 36, 27 VI, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3 (cz. 1), Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
Korczak J., *Pamiętnik*, [w:] tegoż, *Pisma z czasu wojny (1939–1942)*, Międzynarodowe Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka, Muzeum Warszawy i IBL PAN, Warszawa 2021.
Korczak J., *Prawidła życia*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 11, cz. 1, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003.
Korczak J., *Rozwój idei miłości bliźniego*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, cz. 1, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
Korczak J., *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*, Agencja Edytorska EZOP, Warszawa 1993.
Korczak J., *Senat szaleńców. Humoreska ponura*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 10, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
Korczak J., *Spowiedź motyla*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 6, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1996.
Korczak J., *Uparty chłopiec*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 12, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1998.
Kownacka M., *Sadzonki pelargonii*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989.
Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
Lévinas E., *La compréhension de spiritualité dans les cultures française et allemande*, „Cités" 2006, 25.
Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
Lévinas E., *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
Lévinas E., *Qelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, „Esprit" 1934, 26.
Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo ATEXT, Gdynia 1991.

Lichten J., *Janusz Korczak – Żyd polski,* „Więź" 1983, 3.
Ługowska J., *Baśń w twórczości Korczaka*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.
Mencwel A., *Etos lewicy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
Migasiński J., *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
Newerly I., *O Januszu Korczaku*, [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej (Warszawa, 12–15 października 1978 r.)*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1982.
Newerly I., *Wstęp do „Pamiętnika"*, [w:] J. Korczak, *Wybór pism*, t. IV, Nasza Księgarnia, Warszawa 1958.
Newerly I., Żywe wiązanie, Czytelnik, Warszawa 1967.
Starczewska K., Świadomość religijna Janusza Korczaka, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.
Szlązakowa A., *Janusz Korczak*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1978.
Tagore R., *Źródła kultury Indii*, przeł. Wanda Dynowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
Tarnowski J., *Janusz Korczak dzisiaj*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990.
Turian, *Nasz Święty*, „Więź" 1979, 6.
Twardowski J., *O Januszu Korczaku*, „Więź" 1972, 6.
Wojnowska B., *Inna twarz Korczaka. Szkice o dwoistej tożsamości (i nie tylko)*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2023.
Wojnowska B., *Wczesna publicystyka Janusza Korczaka (1898–1911)*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.

Etyczne aspekty religijności Korczaka w kontekście myśli Lévinasa i Bubera

Streszczenie

Autorka dokonuje filozoficznej refleksji nad dziełem Korczaka. Tekst ukazuje życie i twórczość Korczaka w kontekście autorskiej filozofii wrażliwości etyczno-metafizycznej.
Celem artykułu jest zbadanie etycznych aspektów religijności Janusza Korczaka rozumianej jako uczucie religijne i praktyka dawania świadectwa swojej wiary w zestawieniu z pojęciem wrażliwości.
Tezą jest stwierdzenie, że Korczak był człowiekiem o wyjątkowej etyczno-metafizycznej wrażliwości, wykluczającej wszelkie religijne dogmatyzmy. A to powoduje, że jego myśl koresponduje z filozofią dialogu reprezentowaną przez Lévinasa, dla którego etyka wrażliwości na Innego – człowieka i Boga – jest filozofią pierwszą.

Słowa kluczowe: Korczak, Lévinas, Buber, wrażliwość, etyka, religijność, Bóg

Anna Kamińska-Malandain – filozofka. Adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Redaktorka merytoryczna czasopisma „Edukacja Etyczna". Kierownik Korczakowskiego Zespołu Badawczego w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych. Wykłada filozofię, filozofię dialogu, etykę, socjologię moralności. Prowadzi również zajęcia monograficzne o życiu i dziele Janusza Korczaka. Główny obszar zainteresowań naukowych: antropologia filozoficzna, etyka i filozofia dialogu. Zajmuje się także filozoficzną kwestią wrażliwości i zobojętnienia w kontekście współczesnej alienacji człowieka oraz filozofią pedagogiki.

Ethical aspects of Korczak's religiosity in the context of the thoughts of Lévinas and Buber

Abstract

The author reflects philosophically on Korczak's work. The text presents Korczak's life and creativity in the context of the author's ethical-metaphysical sensitivity philosophy.

The article aims to examine the ethical aspects of Janusz Korczak's religiosity, understood as religious feelings and the practice of bearing witness to one's faith, in comparison with the concept of sensitivity.

The thesis is that Korczak was a person of exceptional ethical-metaphysical sensitivity, excluding all religious dogmas. This makes his thought correspond with the philosophy of dialogue represented by Lévinas, for whom ethics of sensitivity towards the Other – both human and God – is the primary philosophy.

Keywords: Korczak, Lévinas, Buber, sensitivity, ethics, religiosity, God

Anna Kamińska-Malandain – Philosopher. Assistant professor at the Institute of Journalism and International Relations of the Commission of National Education University in Krakow. Substantive editor of the journal "Ethical Education". Head of the "Korczak Research Team" at the Institute of Journalism and International Relations. She gives lectures on philosophy, the philosophy of dialogue, ethics, and the sociology of morality. She also conducts monographic classes on the life and work of Janusz Korczak. Main area of scientific interest: philosophical anthropology, ethics and philosophy of dialogue. She also deals with the philosophical issue of sensitivity and indifference in the context of contemporary human alienation and the philosophy of pedagogy.