

FIDES ET RATIO

**WOKÓŁ DOBRA, PRAWDY
I PIĘKNA**

4(36)2018

**KWARTALNIK
NAUKOWY
TOWARZYSTWA
UNIwersyteckiego
FIDES ET RATIO**



WOKÓŁ DOBRA, PRAWDY I PIĘKNA

Rada Naukowa: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. UWM dr hab. Anna Doboszyńska (Wydział Nauk Medycznych UWM), prof. Nana Iashvili (Akademia Sztuk Pięknych Tbilisi, Gruzja), prof. dr. med. n. med. Jan Oleszczuk (Uniwersytet Medyczny w Lublinie), dr hab. Paolo Puma (Uniwersytet Florencki, Włochy), dr Oxana Remeniaka (Akademia Mohylańska w Kijowie, Ukraina), prof. UKSW dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta, ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW), dr Mária Slivková (OZ Felix Familia, Słowacja)

Zespół Redakcyjny: prof. UKSW dr hab. Maria Ryś (redaktor naczelny), dr Irena Grochowska (zastępca redaktora naczelnego), dr Urszula Tataj-Puzyna (zastępca redaktora naczelnego), dr Paweł Kwas (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni: Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie), ks. prof. UKSW Jan Bielecki, prof. dr hab. Olgierd Hryniewicz (PAN), ks. prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka, prof. dr hab. Alina T. Midro (Uniwersytet Medyczny, Białystok), prof. UKSW Edyta Wolter, dr n. med. Wojciech Puzyna (Szpital Specjalistyczny św. Zofii w Warszawie).

Recenzenci: Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, dr Grażyna Bączek (Warszawski Uniwersytet Medyczny), prof. UKSW dr hab. Agnieszka Bender, prof. dr hab. n. med. Krzysztof Czajkowski (Warszawski Uniwersytet Medyczny), dr Agata Czarnecka (UMK), prof. UWM dr hab. Anna Doboszyńska (Wydział Nauk Medycznych UWM), prof. n. med. René Ecohard (Professor of Medicine and Public Health, Université Claude Bernard Lyon, Francja), prof. dr hab. n. med. Marian Gabryś (Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu), prof. dr hab. n. med. Janusz Gadzinowski (Uniwersytet Medyczny w Poznaniu), dr Agnieszka Hennel-Brzozowska (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków); dr Maria Jankowska (APS), mgr Aleksandra Kimball (Warner Brothers Studios, USA), dr Jolanta Kraśniewska (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW), dr Grażyna Koszałka (Hamburg, Polish Pastoral Council of Western Europe), prof. AM dr hab. Teresa Krasowska, ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko (em. Uniwersytet Śląski), ks. prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka, prof. dr hab. Alina T. Midro (Uniwersytet Medyczny, Białystok), dr Elżbieta Napora (AJD), prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht (Uniwersytet Śląski), dr Marta Osuchowska (UKSW), prof. UŁ dr hab. n. med. Tadeusz Pietras, dr Jacek Pulikowski (UAM), dr hab. n. med. Michał Rabijewski (Zakład Zdrowia Prokreacyjnego, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplo-mowego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW), o. prof. UAM Borys Soiński, prof. UKSW dr hab. Witold Starnawski, dr Małgorzata Starzomska (UKSW), dr Dorota Sys (Zakład Zdrowia Prokreacyjnego, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie), ks. dr Władysław Szewczyk; dr Elżbieta Tracewicz (Life Adjustment Center, USA), dr Urszula Tataj-Puzyna (Warszawski Uniwersytet Medyczny), prof. UKSW dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta, Ms Paulina Wesolowska (Medical University of Vienna), prof. PEDA-GOGIUM dr hab. Krzysztof Wojcieszek, mgr Aleksandra Woś-Mysliwiec (President of Policy Committee, USA), prof. UKSW dr hab. Małgorzata Wrześniak; ks. prof. UKSW dr hab. Dominik Zamiatała

Redaktorzy językowi: mgr Zofia Kończewska-Murdzek, mgr Krzysztof Kraśniewski, mgr Małgorzata Walaszczyk

Koordynator ds. Rozwoju Kwartalnika: dr Dorota Sys

Redaktor statystyczny: mgr Karol Kwas

SPIS TREŚCI:

<i>Ks. Piotr Karpiński</i> , Biblijna koncepcja prawdy jako odpowiedź na zjawisko post-prawdy	6
<i>Ks. Roman Bartnicki</i> , Mk 16,9-20 jako świadectwo prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa	25
<i>Michał Jan Czekala</i> , Prawdy objawione o Maryi na przykładzie nauczania Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego	56
<i>Katarzyna Pomykała</i> , Starożytna prawda o kosmosie. Ruch w świecie Arystotelesa w interpretacji Mieczysława A. Krąpca i Włodzimierza F. Dłubacza	75
<i>Paweł Marcin Mazanka</i> , Prawda o osobie ludzkiej w ujęciu personalizmu amerykańskiego	91
<i>Józef Placha</i> , Miejsce prawdy w doświadczeniu Lasek	101
<i>Irena Grochowska</i> , Mądrość w poszukiwaniu prawdy. Koncepcja mądrości na podstawie <i>Summy Contra Gentiles</i> św. Tomasza z Akwinu	109
<i>Elżbieta Olczak</i> , Dobro w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Dobra małżeńskie w świetle wybranych zagadnień z <i>Sumy teologicznej</i>	124
<i>Marzena Zajączkowska</i> , Piękno człowieka, którego ciałem jest tylko jedna komórka	137
<i>Elżbieta Sadoch</i> , Ostrołukowe piękno: sposoby postrzegania katedry gotyckiej ..	164
<i>Małgorzata Wrześniak</i> , Krzyż w supermarkecie kultury	198
<i>Irena Pufal-Struzik</i> , W trosce o wszechstronny rozwój potencjału twórczego dziecka w rodzinie	224
<i>Edyta Wolter</i> , Education for environmental protection on the foundation of the value of truth, kindness, beauty and ecological values	238
<i>Aneta Bartnicka-Michalska</i> , Współwystępowanie wielu postaci motywacji w realizacji pozytywnego programu rozwojowego artystów interpretujących	253
<i>Urszula Tataj-Puzyna, Barbara Baranowska, Grażyna Bączek, Dorota Sys</i> , Preparation for Motherhood. Prenatal Education as seen by Female Participants of Childbirth Schools.....	273
<i>Katarzyna Litwińska-Rączka</i> , Małżeństwo i rodzicielstwo w stylu „być” i w stylu „mieć”	290
<i>Bogusława Lachowska, Jagoda Łokczewska, Agnieszka Chrzonstowska</i> , Zaangażowanie w pracę i rodzinę jako źródło dobrostanu psychologicznego mężczyzn	297
<i>Marta Gołuch</i> , Piecza naprzemienna jako forma ochrony dobra dziecka w konflikcie około rozwodowym	311

<i>Przemysław Kieźel, Ks. Waldemar Woźniak,</i> Możliwości dochodzenia do prawdy poprzez zastosowanie badań poligraficznych	328
<i>Iwona Wrześniewska-Wal, Spotkanie z chorym: dobro, prawda i piękno.</i>	
Przykłady z orzecznictwa sądów lekarskich	343
<i>Iwona Besz, Czy świadomość jest właściwym kryterium do uznawania bytu za osobę?</i>	354
<i>Maria Jankowska, Psychologiczne aspekty postaw wobec śmierci</i>	372
<i>Natalia Czyżowska, W poszukiwaniu atrybutów dobrej śmierci</i>	395
<i>Sonia Pajor, Eutanazja a dobro i godność człowieka. Problem eutanazji w perspektywie historycznej</i>	405
<i>O. Michał Ziółkowski, Upadek teorii o śmierci człowieka, czyli nieśmiertelność w praktyce. Wokół myśli Nikołaja Fiodorowa i trans humanizmu</i>	425
<i>Bogusława Filipowicz, Pamiętając o dobru. Ścieżka dydaktyczna w Warszawie szlakiem Zagłady i Sprawiedliwych</i>	444
<i>Paweł Taras, Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: skąd bierze się zło</i>	460
<i>Halina Pomykaj, Zło jako byt? Interpretacja Mieczysława A. Krąpca</i>	476
Zasady publikacji	487
Zasady recenzowania	488

Ks. dr Piotr Karpiński
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Biblijna koncepcja prawdy jako odpowiedź na zjawisko post-prawdy

The biblical concept of truth as a response to the post-truth phenomenon

Abstrakt:

Obserwowane współcześnie zjawisko post-prawdy nie jest w pierwszej kolejności kryzysem racjonalności lecz zaufania do drugiego człowieka. Dlatego też odpowiedzią na post-prawdę nie może być ani klasyczna koncepcja prawdy, ani prawda w ujęciu nauk szczegółowych. Należy poszukać prawdy dialogicznej, otwierającej drogę ku drugiemu człowiekowi. Taką koncepcję prawdy zawiera Biblia, która za sprawą filozofii dialogu traktowana jest jako źródło poznania filozoficznego. Prawda w Biblii nie jest cechą bytu lub poznania, lecz wciela się w osobę, dzięki czemu nabiera praktycznego, mądrościowego charakteru. Poznawać prawdę według Biblii to zawierzyć wiarygodnemu świadkowi. Tylko w ten sposób odbudowuje się zaufanie, niezbędne by zbudować relację i poznać prawdę. Biblia pokazuje nam, że takie poznawanie prawdy skutkuje świętością, wolnością i miłością, która jest synonimem prawdy. Prawda w zaufaniu i miłości może być odpowiedzią na współczesne zjawisko post-prawdy.

Słowa kluczowe: post-prawda, koncepcja prawdy, Biblia, kryzys zaufania, relacje

Abstract:

The post-truth phenomenon observed today is not primarily a crisis of rationality but of trust in another man. Therefore, the answer to the post-truth can not be neither the classical concept of truth nor the truth in terms of sciences. One should search the dialogical truth, opening the way to another man. Such a concept of truth presents the Bible, which may be treated as a source of philosophical knowledge. Truth in the Bible is not a feature of being or knowledge, but it incorporates itself in person, so that it becomes more practical and having the wisdom character. To learn the truth according to the Bible is to trust a credible witness. Only in this way the trust, necessary to discover the truth, is rebuilt. The Bible shows us that such knowledge of the truth results in holiness, freedom and love, which is a synonym of truth. Truth as the trust and love can be a response to the modern phenomenon of post-truth.

Key words: post-truth, concept of truth, Bible, crisis of trust, relationships

Wprowadzenie

Choć pojęcie „post-prawdy” nie należy do słownika terminów filozoficznych, to jednak jest ważnym kontekstem wielu współczesnych debat, w tym także na temat pojęcia „prawdy”. Samą post-prawdą zajmują się takie nauki, jak socjologia, politologia, czy nauki o komunikacji i mediach, które zgodnie przyznają, że jej pojawienie się jest symptomem poważnego kryzysu rozumienia i przeżywania

prawdy dzisiaj. Samo pobieżne zaznajomienie się z tym zjawiskiem pozwala wyrobić sobie przekonanie, że post-prawda nie jest prawdą. Ale czy to oznacza, że jest całkowitą nieprawdą? Albo kłamstwem? Czy post-prawda jest przejawem kryzysu myślenia człowieka? A może kryzysem rzeczywistości, utratą absolutnego punktu odniesienia i sensu? Wreszcie, jaką odpowiedź może dać na zjawisko post-prawdy filozof? Czy w świecie post-prawdy możliwe jest jeszcze myślenie o prawdzie?

Niniejszy tekst rodzi się z powyższych pytań, które nie tylko dają do myślenia, ale przede wszystkim skłaniają do tym wytrwalszego poszukiwania prawdy. Wydaje się jednak, że odpowiedzią na zjawisko post-prawdy nie może być ani klasyczna koncepcja prawdy, ani prawda nauk szczegółowych. Stawiamy wyjściową tezę, że post-prawda nie jest kryzysem myślenia i racjonalności, lecz kryzysem zaufania. A skoro tak, to podejmujemy inną drogę – poszukiwania prawdy dialogicznej, osobowej, opartej na zaufaniu, a tę odnajdujemy w Biblii. Chcemy zastanowić się, czy biblijna koncepcja prawdy może być adekwatną odpowiedzią na współczesne zjawisko „post-prawdy”.

1. Zjawisko „post-prawdy”. Niewystarczalność klasycznej koncepcji prawdy oraz prawdy naukowej

Pojęcie „post-prawdy” nie jest pojęciem filozoficznym w tym sensie, że nie jest jakąś metodą dochodzenia do prawdy, albo próbą ujęcia jej samej. Trudno post-prawdę uważać za nową koncepcję prawdy lub przynajmniej kryterium prawdziwości sądów. Raczej jest to zjawisko z dziedziny komunikacji i retoryki, w którym pierwszeństwo zdobywa skuteczność perswazyjna, aniżeli trafność w opisie rzeczywistości. Jednocześnie post-prawda nie jest klasycznym kłamstwem – raczej jest postawą, która samej prawdzie nadaje drugorzędne znaczenie, marginalizuje ją. Co w zamian pojawia się na pierwszym planie? W post-prawdzie liczy się nie wiedza i rozumienie, lecz emocje, które służą mobilizacji grup społecznych, np. elektoratów w czasie wyborów. Liderzy społeczni szybko zorientowali się, że emocją najskuteczniej jednoczącą i porywającą wyborców jest strach. Post-prawda zatem to nie całkowita negacja prawdy, ale jak pisze badacz zjawiska R. Keyes, to prawda odpowiednio stosowana, ulepszona, odpowiednio podana, neoprawda, miękka prawda, prawda *light* (Keyes, 2004). Jako taka zresztą nie jest wyłączną domeną polityków – powstała w wyniku współpracy mas społecznych, mediów i elit. Krótko mówiąc, w post-prawdzie chodzi o dość dwuznaczne wypowiedzi, które nie będąc ścisłą prawdą sytuują się tuż obok kłamstwa. Wypowiedzi te wyzwalały emocje, które z kolei skuteczniej mobilizują

ludzi, aniżeli fakty. W post-prawdzie emocje biorą górę nad racjonalną oceną sytuacji.

Niebezpieczeństwo post-prawdy nie polega w pierwszej kolejności na mijaniu się z faktami, lecz na poderwaniu zaufania do drugiego człowieka. Jak zauważa P. Sztompka (2016), elementem wspólnototwórczym nie są emocje, lecz zaufanie. To ostatnie określa on jako relację moralną, która wspólnie z lojalnością, wzajemnością, szacunkiem, solidarnością tworzy przestrzeń międzyludzką.

Spółeczeństwa wysoko rozwinięte cechują się wysokim poziomem zaufania, które jest jednym z ważniejszych kapitałów społecznych (Fukuyama 2000, Sztompka 2007). Post-prawda wzniera strach przed drugim człowiekiem, zwłaszcza obcym, przybyszem, kimś innym. Opartą na zaufaniu relację solidarności i gościnności zastępuje zasada „zamkniętych drzwi”. Słuszność tej postawy, która nie ma związku z poszukiwaniem prawdy, lecz występuje w funkcji perswazyjnej polityków, wspierana jest przywoływaniem makabrycznych scen z poszczególnych miast, w których doszło do zamachów. Cel jest jeden: wywołać strach, poprzez który będzie można pokierować wyborczymi zachowaniami ludzi. Sama prawda musi zejść na drugi plan. Post-prawda przynosi świat, w którym nie ma już miejsca na zaufanie do drugiego człowieka, a coraz bardziej kurcząca się przestrzeń międzyludzką wypełnia strach. Prawda faktów nikogo już nie porywa, liczy się prawda emocji. Post-prawdę możemy zatem określić jako „prawdę” w epoce strachu i braku zaufania.

Jak zatem można zauważyć, że post-prawda nie jest w pierwszej kolejności kryzysem myślenia i racjonalności, lecz kryzysem zaufania. Drugiemu człowiekowi zaufać nie można. Kto raz uległ „dyskretnemu urokowi emocji”, ten traci kontakt z rzeczywistością i z innym człowiekiem – może słuchać już tylko tego, kto utrwała jego emocjonalny obraz poznawczy. Dlatego też odpowiedzią na post-prawdę nie może być ani klasyczna koncepcja prawdy, ani prawda nauk szczegółowych. Post-prawda nie jest bowiem całkowitym zerwaniem z prawdą, lecz zerwaniem zaufania do drugiego człowieka. A bez relacji z drugim nie można dojść do prawdy.

Liczni myśliciele i komentatorzy są skłonni widzieć w post-prawdzie kryzys racjonalności i jako antidotum proponują powrót do klasycznej koncepcji prawdy. Taki pogląd prezentował m.in. A. Draguła w trakcie dyskusji na temat post-prawdy, jaka odbyła się w ramach debaty „Arena idei” 19 marca 2017 r. w Gdańsku¹. Klasyczna koncepcja prawdy ma rodowód starożytny, sięga ona czasów Arystotelesa (Arystoteles, 2009, 1027 b 25-26), choć jej autorstwo przypisuje się neoplatonikowi Izaakowi Israelemu, działającemu w VI w. n. e. w szkole egipskiej (Wielgus 2004)².

¹ Filmowy zapis debaty można zobaczyć na www.tvn24.pl/arena-idei,135,m/arena-idei-czy-prawda-przegrywa-w-internecie,821417.html [dostęp 03.01.2019].

² Takie jej sformułowanie w *Liber de definitionibus* przypisał Izaakowi Izraeli św. Tomasz z Akwinu. Chodzi o działającego w Kairze i Kajrawanie (dziś miejscowość w Tunezji) Izaaka Izraeli, filozofa i

Została ona przejęta przez św. Tomasza z Akwinu, u którego w wersji łacińskiej brzmi: *veritas est adaequatio intellectus et rei* – prawda jest zgodnością umysłu z rzeczywistością (Św. Tomasz z Akwinu, 2001, q. 1, a. 1, c). Prawda zachodzi wówczas, jeżeli nasze sądy poznawcze, a więc to, co w umyśle, jest zgodne z rzeczywistością. A. Draguła we wspomnianej debacie podnosił, że w post-prawdzie brakuje obu tych elementów – intelekt został zastąpiony przez emocje, a rzeczywistość przez subiektywną opinię lub obraz. Chciałoby się powiedzieć: więcej myślenia, więcej logiki, więcej faktów, mniej emocji. Krytyczne myślenie wydaje się być dobrym antidotum na post-prawdę.

Jednakże uważne przemyślenie klasycznej koncepcji prawdy pokazuje, że wnosi ona więcej problemów, niż miałyby rozwiązywać. Po pierwsze, każe nam ona szukać zgodności między umysłem i rzeczą, a więc pomiędzy dwiema instancjami o całkowicie odmiennej naturze. Umysł należy do innego porządku bytowego, niż rzeczy i niedostrzeżenie tego jest poważnym błędem. Nie da się umysłu sprowadzić do rzeczy, ani rzeczy do umysłu. Po drugie, żeby zaszła prawda mój sąd musi dokładnie orzekać o rzeczy takiej, jaką ona jest. A kto decyduje o tym, że rzecz jest taka, jaka jest? Tylko poznający podmiot. Nie da się więc usunąć podmiotu z poznania prawdy. Nie mamy dostępu do rzeczy samej w sobie, na co zwrócił uwagę Kant. Rzecz możemy opisać jedynie jako jawiącą nam się. Po trzecie, niezwykle kłopotliwe jest słowo *adaequatio*, czyli zgodność, odpowiedniość, a nawet podobieństwo. Czym jest ta relacja? Stwierdzeniem identyczności, tożsamości, analogii, podobieństwa? Na czym ma ona polegać, skoro wiąże w jedną relację kategorie różnej natury – intelekt i rzecz. Jak pisze A. Gawroński w eseju *Spór o logikę formalną*, termin „podobny” był w historii filozofii, a w szczególności w sporze o uniwersalia, uważany powszechnie za najtrudniejszy do zdefiniowania ze wszystkich terminów kategorialematycznych (Gawroński, 2011, s. 91). Wreszcie po czwarte, uderza skrajna monologiczność tej koncepcji. Poznający podmiot pozostaje w niej sam na sam z poznawanym przedmiotem. Być może nawet na tej drodze pozna jakąś prawdę, ale czy pozna całą prawdę? Kontemplując byt czy pozna miłość, dobro, przyjaźń? Czy pozna drugiego człowieka? Czy pozna siebie? A czy prawdę częściową można jeszcze nazywać prawdą? Dlatego uważamy, że klasyczna koncepcja prawdy ma swoje miejsce w historii myśli, jednakże nie jest odpowiedzią na wyzwania post-prawdy. Powoływanie się na nią dowodzi być może erudycji, lecz w istocie tchnie szkolnym moralizatorstwem.

Kiedy u progu nowożytności załamało się myślenie metafizyczne i zaczęły wyłaniać się nauki szczegółowe, zmieniła się także koncepcja prawdy. Czy może

teologa żydowskiego, a także nadwornego lekarza jednego z władców fatimidzkich Ubayda-Allaha al-Mahdiego, ur. ok. 855, a zm. przed 955 rokiem w Kajrawanie, autora *Liber de definitionibus*.

więc prawda nauki jest odpowiedzią na post-prawdę? Nauka dąży do opisu rzeczywistości empirycznej, widzialnej i to w sposób dość mocno zredukowany, prawie wyłącznie do wymiaru ilościowego. Nie chodzi tylko o to, że jak zauważa M. Miłkowski (2017, s. 22), „teorie pasują do rzeczywistości tylko w pewien uproszczony sposób”, ale nauka chce poznawać w sposób pewny. Na aporetyczność kategorii pewności zwrócił uwagę J.L. Marion, m.in. w pracy *Cértitudes négatives* (2010). Pewność może dotyczyć jedynie przedmiotów, a więc czegoś, co jest całkowicie dane podmiotowi, nad czym on panuje, co może zmierzyć, policzyć, zobaczyć. Zresztą sama definicja przedmiotu mówi, że jest on poznawalny bez reszty, gdyż nie zawiera w sobie niczego innego, jak tylko poznawalne, czyli uprzedmiotowialne. Co nie stanie się przedmiotem, nie będzie również pewne.

Tutaj jednak pojawiają się dwie pułapki. Po pierwsze, kto decyduje o granicy między przedmiotowością a tym, co nieuprzedmiotawialne? Tylko podmiot. I po drugie, czy nasze poznanie ogranicza się tylko do przedmiotów? Odpowiedź Mariona jest zdecydowanie negatywna. Rozróżnia on dwa rodzaje doświadczeń: obok przedmiotów możemy mieć doświadczenie o charakterze wydarzenia. To ostatnie nie poddaje się obiektywizacji, zaskakuje nas, nie panujemy nad nim, nie należy ono do nas. Takie fenomeny, jak ojcostwo, czy narodziny są nam dane, nie są ugruntowane w żadnym Ja transcendentalnym, przychodzą same z siebie (Karpiański, 2018, s. 35).

Nie wszystko więc, co poznajemy ma charakter przedmiotowy. Marion (2003) nie neguje pewności zdań naukowych, ale podkreśla ich prowizoryczność, podważalność, a nawet przygodność. Poza tym odróżnia on pewność (*cértitude*) od zapewnienia (*assurance*) (tamże, s. 38). Ja mogę nadawać pewność przedmiotom, ale kto nada pewność mnie? Nie mogę być pewien nawet własnego istnienia, dopóki ktoś inny nie zapewni mnie, nie przywróci mi mnie samego siebie, a to dokonuje się w wyznaniu miłości. Tak więc paradygmat naukowy nie może przywrócić nas do świata prawdy, gdyż nie wypełnia całej pewności i całego naszego poznania. W myśleniu potrzebujemy innego i innych kategorii, by „poznawać niepoznawalne” (Marion, 2009, s. 18-19).

2. Biblia jako źródło poznania filozoficznego

Biblia, choć uważana była za dzieło doniosłe, zawierające prawdy uniwersalne i podziwiane także przez niewierzących, długo nie była traktowana jako źródło poznania filozoficznego. W związku z tym nikt też nie zastanawiał się, jaką koncepcję prawdy ona prezentuje. Biblia przez wieki stała się przedmiotem podwójnego przyciągania - albo zaliczana była do dzieł literackich, albo odgrywała

centralną rolę w teologii jako podstawowe źródło objawienia, co z kolei wymagało uznania jej autorytetu przez wiarę.

Jako źródło poznania filozoficznego Biblia została potraktowana dość późno. Stało się to na początku XX wieku za sprawą filozofii dialogu. Ta ostatnia oznacza nurt filozofii, który zrodził się „na podłożu religijnym” i choć kojarzy się najbardziej z filozofią żydowską, to jednak mamy także jej chrześcijańskie wersje (Gadacz, 2009, s. 503). Co sprawiło, że filozofia dialogu sięgnęła do Biblii jako nowego źródła poznania? Nie chodziło tu z pewnością o poszukiwania teologiczne. Raczej musiało to oznaczać jakiś kryzys filozofii i rozczarowanie jej dotychczasowymi wynikami. Można powiedzieć, że filozofia dialogu czerpała z trzech źródeł. Pierwszym jej źródłem była wciąż filozofia, ale przejawiało się to bardziej jako postawa krytyczna wobec całej dotychczasowej tradycji, a zwłaszcza idealizmu – filozofia dialogu w ten sposób czerpała z dotychczasowej filozofii, że odcinała się od niej. Drugim ważnym źródłem była historia w sensie doświadczenia konkretnych wydarzeń, zwłaszcza wojny, totalitaryzmów i zbrodniczych ideologii. To źródło stanowiło zestaw pytań i problemów do rozwiązania. Trzecim źródłem filozofii dialogu, o charakterze najbardziej pozytywnym, była właśnie Biblia. To w niej zaczęto dopatrywać się odpowiedzi na nowe pytania filozofii.

Można wskazać przynajmniej dwa powody zwrócenia się do Biblii w poszukiwaniu prawdy w XX wieku. Po pierwsze, dotychczasowa filozofia nie była w stanie poradzić sobie z XX-wiecznym doświadczeniem zła (Lévinas, 1982, s. 20)³. Upadł mit oświeceniowy, który kazał wierzyć w postęp i rozum. Racjonalna teodycea nie pozwalała zrozumieć zła w postaci Holocaustu, Auschwitz, Kołomy, nazizmu, komunizmu, faszystów, itp. Po doświadczeniu Holocaustu pojawiło się pytanie już nie o wszechmoc Boga, ale o samą „możliwość tej idei” (Jonas, 2003). O doświadczeniu zła w XX wieku nie dało się powiedzieć za św. Augustynem, że jest ono jedynie brakiem dobra (Podrez, 1999), albo wraz z Leibnizem przyjmować, że jest ono ryzykiem związanym z wolnością człowieka i wciąż żyjemy w świecie najlepszym z możliwych (Kołakowski, 1988). Zło XX wieku oznaczało radykalne zerwanie zaufania wobec człowieka, potępienie go, zdradę, dążenie do unicestwienia, traktowania jak niższego gatunku. Wydawało się, że po takim doświadczeniu ani człowiekowi, ani Bogu zaufać nie można. Filozofia nie radziła sobie z doświadczeniem zdrady, pogardy i zerwania zaufania. Tymczasem dla Biblii doświadczenia te stanowiły częste motywy. Do tego dochodziły aporie klasycznej

³ Z doświadczenia horroru zła i nienawiści, cierpienia ofiar systemów totalitarnych XX wieku i wojen wyrosła filozofia dialogu. Wątek ten najbardziej widoczny jest u E. Lévinasa (1982, s. 20), który pisał: „Nasz wiek poznał dwie wojny światowe, totalitaryzm prawicy i lewicy, hitleryzm i stalinizm, Hiroszimę, Gułag, ludobójstwo w Auschwitz i Kambodży”.

filozofii, zwłaszcza w temacie poznania drugiego człowieka oraz nasilające się tendencje egzystencjalistyczne. To spowodowało zwrócenie się do Biblii jako nowego źródła poznania prawdy. Może nie tyle prawdy metafizycznej, ale prawdy o człowieku, jego losie, doświadczeniach. Nade wszystko prawdy pozwalającej rozświetlić tajemnicę zła.

Filozofię czerpiącą z Biblii jako źródła poznania naturalnego będziemy nazywać „myśleniem religijnym”. Jego twórcą był Abraham Joshua Heschel, którego myśl stanowi połączenie dwóch światów: żydowskiej tradycji biblijnej i filozofii Zachodu (Gadacz, 2009, s. 611).

Problem relacji między filozofią a religią wyłożył on w pracy *Bóg szukający człowieka* (2008). Dla Heschela filozofia zajmuje się problemami uniwersalnymi, zaś religia rozpatruje je z jednostkowego punktu widzenia. Filozofia bada relacje obiektywne, religia zaś relacje osobowe (za: Gadacz, 2009, s. 615). Filozofia przez to nie jest w stanie uchwycić tego, co indywidualne i jednostkowe i dlatego potrzebuje religii.

Tak rodzi się myślenie religijne, które ma dwa źródła: filozofię i religię. Przypomina ono swym kształtem elipsę, w której filozofia i religia stanowią dwa odmienne ogniska. Im bardziej myślenie religijne zbliża się do jednego z ognisk, tym bardziej oddala się od drugiego. Myślenie religijne łączy religię i filozofię, jest przeto myśleniem eliptycznym, czyli pozostającym w nieustannym napięciu (tamże). Jest wystawione na dwie odmienne siły, dwa konkurujące ze sobą źródła rozumienia, ale stanowi to ubogacenie obydwu – i religii, i filozofii.

Uwzględnienie w poznaniu czynnika religijnego nie sprawia, że obsuwamy się w fideizm, czy irracjonalizm. Heschel podejmuje tutaj oryginalną krytykę rozumu, która polega na zbadaniu jego źródeł. Gdy rozum odrywa się od swoich źródeł, od jednostkowych doświadczeń, staje się umysłem dyskursywnym, który choć posługuje się logiką, marnieje. Prawda myślenia religijnego polega nie tyle na jej logiczności, co na głębi.

Życie religii nie polega na umysłowym przechowywaniu idei, lecz na wedługładzie w wydarzenia. Daje nam ona dostęp do zupełnie nowych kategorii: nie pyta o ideę dobra, lecz o świętość, nie jest dla niej problemem byt, lecz tajemnica bytu, cudowność jego istnienia, itp. Aby odzyskać poczucie tego typu rzeczywistości Heschel odwoływał się do Biblii, w której można odnaleźć wzniosłość i zdumienie, tajemnicę i lęk, wspaniałość i wiarę, ale także zło i przebaczenie (tamże, s. 616). Myślenie religijne Heschela to znakomity przykład potraktowania Biblii jako źródła poznania filozoficznego.

3. Biblia w myśleniu religijnym J. Tischnera

Biblia odgrywa ważną rolę także w filozofii J. Tischnera, u którego stosunkowo wcześniej pojawia się myślenie religijne, bo już w tomie *Myślenie według wartości* z roku 1982 odnajdziemy tekst pod takim tytułem (Tischner, 2005a).

Za jego pełen przejaw uważa się tom *Spór o istnienie człowieka* (2001)⁴. Podobnie jak u Heschela, także u Tischnera myślenie religijne to swoisty pomost pomiędzy filozofią i religią. Nie jest ono teologią, która odwołuje się do Objawienia, dogmatów, magisterium Kościoła, itp., ale nie jest też filozofią w sensie poszukiwania czystych zasad. Myślenie religijne Tischnera wzięło się z potrzeby poznania człowieka, który jako istota dramatyczna jest stale zagrożony przez zło. Jest ono zatem antropologią filozoficzną, swoistym przedłużeniem filozofii człowieka i jako takie ma charakter pozakonfesyjny. Tischner pytał, co religia ma do powiedzenia o człowieku.

Jak zauważa J.A. Kłoczowski, OP fenomen łaski nie jest tylko pojęciem teologicznym. Łaska rozgrywa się także między ludźmi. W ten sposób pojęcie teologiczne podsuwa jakieś narzędzie, które odłoni mi w przestrzeni międzyludzkiej coś, co przedtem było mało czytelne (Kłoczowski, Kot, Gadacz, [i in.] 2004).

Jest kilka takich czysto religijnych pojęć, które u Tischnera zostały zinterpretowane właśnie nieteologicznie. W tym sensie jest to dalszy ciąg tego, co Rosenzweig nazwał »nowym myśleniem«. Także według K. Tarnowskiego wiara jest dla Tischnera kluczem hermeneutycznym do zrozumienia człowieka (za: tamże, s. 52).

Można powiedzieć, że myślenie religijne Tischnera wpisuje się w podejście dialogików, którzy pokazali, że Biblia może rzucić ciekawe światło na rozumienie człowieka. Ale dla Tischnera ważna była jeszcze jedna zasada, która szła w parze z założeniem dialogików – przekonanie o głębokiej jedności człowieka. Człowiek jest jednością, co oznacza, że jest wierzący i filozofujący zarazem. Tischner śmiało odwoływał się zarówno do tradycji filozoficznej, jak i do wiary biblijnej. Nie sposób jego zdaniem oddzielić w człowieku wiary od myślenia.

W myśleniu religijnym zmienia się koncepcja prawdy. Prawda jest dla Tischnera nadal fundamentalną wartością, ale nie jest ona pojęta na sposób klasyczny, jako *adaequatio rei et intellectus*. Prawda jest przede wszystkim prawdą osoby. Zasadniczym pytaniem będzie więc pytanie o wiarygodnego świadka,

⁴ Powszechnie przyjmuje się, że jest to kontynuacja *Filozofii dramatu*, niejako jej drugi tom. Przy dokładniejszych badaniach pogląd ten jest trudny do utrzymania. Nie zgadza się z nim m.in. J. Filek. Por. Wokół myślenia religijnego. Dyskusja, ZNAK, nr 5(2004), s. 48.

któremu można uwierzyć, a w efekcie zawierzyć. Nie jest to wyjście poza pole racjonalności. Żeby komuś zawierzyć trzeba mieć do tego podstawy. Jeśli kogoś uznajemy za autorytet godny zawierzenia, ten ktoś ofiaruje nam pewne dobro i wolność. A zatem to zawierzenie jest fundamentem myślenia religijnego. W *Myśleniu religijnym* Tischner używa ciekawego sformułowania: „ktoś mi myśli...” (Tischner, 2005 a, s. 343)⁵. Zawierzenie świadkom to nie jest zawierzenie pewnym tezom, lecz akt zawierzenia ich doświadczeniu. Prawdziwe myślenie rozpoczyna się od zawierzenia drugiemu, świadkowi i temu, co on mówi o naszych najbardziej podstawowych doświadczeniach.

Widzimy zatem, że filozofia człowieka Tischnera staje się myśleniem religijnym, a jej zasadniczym wyzwaniem będzie ocalenie człowieka w obliczu zagrażającego mu zła. W tak pojętej antropologii niezbywalną rolę odegra Biblia, która nie jest dla Tischnera jedynie zbiorem trafnych metafor, ilustrujących jego wywody, czy też zbiorem egzemplów do z góry przyjętej teorii. Filozofia dramatu istotowo wypływa z Biblii. Przez to filozofia dramatu Tischnera o wiele bardziej wpisuje się w model myślenia biblijnego, aniżeli w model filozofii greckiej.

Możemy mówić o dwóch fundamentalnych paradygmatach filozofii, istotnie różniących się między sobą: greckim i biblijnym. Przy całej świadomości zastosowanych tu uproszczeń powiemy, że myślenie greckie to poszukiwanie istoty danej rzeczy. Pewne jest to, co stałe i niezmienne, a co wyrażone zostaje w pojęciach – stąd tak ważna rola definiowania i logiki. Zupełnie inaczej jest w Biblii. Jak pisze Tischner (2005): „Biblia to inne problemy i inny sposób przedstawiania. W Biblii spotykamy się z prawdami przedstawionymi w formie obrazowej. Człowiek myśli obrazami, powiedziałbym nawet – obrazami dramatycznymi, i wspaniałymi, wielkimi symbolami. Należy pamiętać, że wchodząc w świat Biblii, sięgamy czasów daleko wcześniejszych, niż starożytna Grecja z jej ideą definiowania pojęć. Biblia jest tekstem religijnym, który nierzadko przyjmuje formę poetycką. Zadaniem poezji i religii nie jest odpowiadanie na wątpliwości przyrodoznawstwa, lecz dawanie ludziom nadziei” (tamże, s. 7).

Biblia mówi o naturze człowieka i jego egzystencji, ale robi to inaczej, niż czyniła to filozofia grecka. Biblia nie formułuje definicji. „Mówi: być człowiekiem to znaczy uczestniczyć w takim samym dramacie, jaki stał się udziałem naszych prarodziców” (tamże, s. 10). Żeby uchwycić różnice w podejściu biblijnym i greckim, Tischner porównuje dwóch bohaterów: Ewę i Edypa (tamże). Ich podobieństwo polega na tym, że oboje są winni. Ale widać też między nimi ogromną różnicę. Inna jest wina Ewy, a inna wina Edypa. Edyp nie miał żadnego wyboru i z góry skazany

⁵ Platońska w zasadzie formuła „ktoś mi myśli” jest synonimem formuł: „ktoś mi sprzyja”, „ktoś mi oświeca drogę”, „ktoś powierza mi coś z siebie”.

był na klęskę, nie wiedział kiedy popełnia czyn naganny. Inaczej Ewa. Podlegała ona pokusie, ale kiedy prześledzimy pokusę biblijną widzimy, że wąż, symbolizujący zło, kusi słowem. Słowo kierowane do drugiego człowieka ma ogromną moc oddziaływania. Ale drugi na słowo musi odpowiedzieć. Tu nic się nie dzieje automatycznie. Ewa musi użyć swojej wolności, nie jest z góry skazana na zło. W Biblii słowo odgrywa ogromną rolę, ale od razu ewokuje ono wolność człowieka. Świat grecki to świat przyczynowo-skutkowy, niejako mechaniczny. Świat Biblii to świat dialogu i wolności.

Również zasadnicza różnica istnieje między Antygoną i Abrahamem. Jak pisze Tischner: „Nasza cywilizacja podniosła motyw winy przenoszonej z rodziców na dzieci do rangi sztuki. Przykładem jest Edyp, którego zbrodnia ciążyła nad potomstwem. Nic nie mogło odwrócić tego losu; stąd tragedia Antyfony. Ale kiedy przyjrzyć się historii Abrahama, sytuacja się odwraca. Błogosławieństwem ojca, jego nadzieją są synowie, błogosławieństwem, szczęściem matki są córki. W ten sposób świat nadziei buduje się od tej najmniejszej komórki społecznej, którą jest rodzina” (tamże, s. 70-71). Świat Biblii to zatem świat nadziei, w odróżnieniu od greckiego *fatum*.

Pomiędzy kulturą grecką a judeochrześcijańską istnieje zdaniem Tischnera konflikt. Krakowski filozof, analizując rozmowę Mojżesza z Bogiem na Górze Synaj zauważa: „Grecja to przede wszystkim świat odbierany wzrokiem, wspaniała, piękna metafora światła. Fascynowali się nią Platon, Arystoteles. Nie da się ukryć, wrażenia wzrokowe są niesłychanie istotne w kontaktach międzyludzkich. Oto widzę człowieka, który idzie drogą, rozpoznaję jego sylwetkę, jego sposób chodzenia. Potem spoglądam na twarz, uśmiechniętą lub ponurą. Wreszcie koncentruję uwagę na oczach. Jak na mnie patrzą? Przyjaźnie czy wrogo? Jednakże w kontaktach z człowiekiem oczekujemy też zazwyczaj czegoś więcej. Jak się odezwie? Jak zareaguje na mój widok? I wtedy okazuje się, że nasze doświadczenie wzrokowe jest niewystarczające, że ma ograniczony zasięg. Chcąc zajrzeć do wnętrza człowieka, musimy posłużyć się słowem. Dopiero rozmowa z nim da nam odpowiedź na pytanie, co kryje w sobie, jakie ma wobec nas zamiary. Grecja, dla której wzrok był najważniejszym ze wszystkich zmysłów, była – w gruncie rzeczy – światem wielkich samotników. Owszem, filozofowie greccy nie uciekali od rozmów, bo potrzebowali siebie wzajemnie. Jeżeli jednak przyjrzyć się bliżej tym dysputom, to okaże się, że mamy do czynienia z uczonymi monologami. Brakuje tam wymiany myśli” (tamże, s. 58-59). Myślenie greckie jest więc monologiczne, Biblia zaś wprowadza nas w myślenie dialogiczne.

Biblia jako księga uniwersalna wchodzi w kontakt z różnymi naukami. Opisami stworzenia świata i człowieka zajmują się na przykład nauki przyrodnicze.

Istnieje duża debata metodologiczna pomiędzy teologami a naukowcami na temat prób uzgodnienia biblijnego kreacjonizmu z naukową wizją pochodzenia świata, jak Wielki Wybuch, czy ewolucjonizm. Takie naukowe, w sensie nauk przyrodniczych, podejście do Biblii Tischnera w ogóle nie interesuje, gdyż nic ono nie wnosi do filozofii człowieka. Biblia dla Tischnera to nie wizja przyrodnicza – „jak powstał świat, to sprawa drugorzędna” (tamże, s. 7) – lecz wielka wizja o charakterze moralnym. A problemem zasadniczym jest problem zła. Komentując przykładowo Księgi Królewskie ze Starego Testamentu Tischner konkluduje: „Grecy szukają Boga w przyrodzie, Żydzi w historii” (tamże, s. 165).

Tischner nie jest typowym egzegetą biblijnym. Nie interesują go szczegóły, czy pojedyncze słowa. Raczej czyta większe jednostki biblijne, szukając w nich obrazu generalnego. Podejście Tischnera do Biblii to bardziej poszukiwanie sensu całości, wielkiej wizji, aniżeli zawartości szczegółu. Stawia pytanie: o czym tak naprawdę mówi opis stworzenia świata? I pisze: „Żeby na nie odpowiedzieć, trzeba skoncentrować uwagę na całości opisu, a nie tylko na pierwszym zdaniu. Jeżeli zaakceptujemy taki sposób analizy tekstu, dojdziemy do przekonania, że w gruncie rzeczy chodzi tu o odpowiedź na pytanie: jak przewyciężyć zło? Innymi słowy, biblijny opis stworzenia świata usiłuje odsłonić tajemnicę zła w różnych jego postaciach” (tamże, s. 6). Tak więc w podejściu Tischnera do Biblii dominuje bardziej wrażliwość moralna, aniżeli naukowo-przyrodnicza. Zresztą różnica pomiędzy nimi ma charakter nieprzewycięzalny: „Konflikt między wiarą a nauką to konflikt dwu moralności: moralności objawienia i moralności doświadczenia. Jedni mówią: nie wierzcie objawieniom, bo są fantazją. Drudzy: nie wierzcie doświadczeniom, bo one otepiają ducha. Czy konflikt ten daje się zażegnać? Myślę, że nie” (tamże, s. 8). Podstawowym błędem według Tischnera jest chęć przesadnego unaukowania Biblii. Tymczasem trzeba ją czytać jak dzieło literackie. Biblia mówi o człowieku, nie o scenie, na której on żyje. Pod postacią wydarzeń historycznych Biblia objawia dramat, w jakim człowiek bierze udział. A jej największą troską jest ocalić człowieka od zagrażającego mu zła.

Biblia posługuje się innym językiem niż nauki przyrodnicze. Tischner stwierdza, że jest to szczególnego typu mowa – język prorocki. Jak powie komentując grzech Dawida i posłannictwo proroka Natana: „Jesteśmy świadkami krystalizowania się nie tylko pewnych idei, ale także szczególnego rodzaju mowy. Prorok nie mówi wprost, nie ocenia konkretnego zdarzenia, nie osądza. On tylko opowiada przypowieść. Dawid musi w tej przypowieści odszukać siebie i na podstawie opisanego przykładu samemu ocenić swój czyn” (tamże, s. 145). Jest to zdaniem Tischnera zupełnie osobny rodzaj komunikatu, tak charakterystyczny dla Biblii. Prorok jest moralistą, którego mowa ma pobudzać do refleksji. Nie narzuca on

prawdy, ale pomaga w jej odkryciu, jest jakby akuszerem, który pomaga w jej narodzinach. Prorocka mowa Biblii podkreśla jej moralny charakter.

Tischner trafnie się wyraził: „Biblia to inne problemy i inny sposób przedstawiania” (tamże, s. 7). Biblia dla Tischnera nie jest jedynie zbiorem metafor, toposów, związków frazeologicznych, którymi można swoje wywody inkrustować. Najgłębiej sięgając Biblia wobec filozofii dramatu Tischnera jest źródłem w takim sensie, że ustanawia zupełnie nowy paradygmat myślenia. Odsłania ona prawdę o Bogu i o człowieku, ale czy tym samym zawiera jakąś koncepcję samej prawdy?

4. Biblijna a grecka koncepcja prawdy

Z powyższych rozważań wyłaniają się zasadniczo dwie odmienne drogi ku prawdzie: grecka i biblijna. Pierwsza z nich ma charakter monologiczny, a jej kulminacją jest prawda rzeczy. Druga z kolei jest na wskroś dialogiczna, związana z osobą – prawdę można poznać tylko przez kogoś, kto mi o niej opowie lub lepiej, zaświadczy. Przyjrzyjmy się tym dwóm odmiennym wizjom prawdy.

Filozofia grecka w żaden sposób nie wiązała prawdy z osobą. Filozof był raczej samotnikiem kontemplującym poznawany byt. Prawda była określana terminem *aletheia* i miała pierwotnie charakter ontologiczny. Jak czytamy w *Słowniku greckiej terminologii filozoficznej*: „(...) żaden istotny problem dotyczący się prawdy nie pojawił się zanim Parmenides nie odróżnił bytu od niebytu” (Woleński, 2007, s. 63). Prawda była drogą do bytu, czyli tego, co jest. Filozofia grecka miała za przedmiot kontemplację bytu. Prawda zaś była tegoż bytu odsłonięciem dla poznającego umysłu. Tak *aletheię* pojmował także M. Heidegger – „nie-skrytość” (*unverborgen*) (Heidegger, 1995). Z czasem prawda nabrała charakteru epistemologicznego, była więc cechą sądu, zdania, stanu umysłowego: zdanie jest prawdziwe, jeśli stwierdza o fakcie *x* tak jak jest. Dobitniej wyraził to Arystoteles: „fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, lecz w myśli” (Arystoteles, 2009, 1027 b).

Św. Augustyn zdefiniował prawdę w następujący sposób: „Prawdą jest każda rzecz, która jest w rzeczywistości taka, jaką się wydaje temu, kto chce i może ją poznać” (Św. Augustyn, 1953, s. 8). W wersji krótszej przytacza się zdanie: „Sądzę, że prawdziwe jest wszystko, co istnieje” (tamże). W obu tych zdaniach prawdziwość jest przypisana rzeczom, a nie myślom o nich – Augustyn myślał o prawdzie w kategoriach ontologicznych bardziej, niż epistemologicznych. Jednocześnie myśliciel z Hippony zaproponował coś, co możemy określić jako teologię prawdy: „Poznanie prawdy prowadzi do poznania Boga i duszy”. I dalej: „Nikt bowiem nie powinien niczego uważać za swoje własne, może z wyjątkiem kłamstwa. Wszelka bowiem prawda pochodzi od Tego, który powiedział: »Jam jest prawda«” (Św.

Augustyn, 1989, s. 8). W ten sposób chrześcijaństwo postawiło nowy problem, nieznanym Grekom, mianowicie pytanie o stosunek prawdy i Boga.

O ile filozofię grecką możemy określić jako monologiczną, o tyle wraz z tradycją judeochrześcijańską, zawartą w Biblii, pojawia się inny rodzaj myślenia, myślenie dialogiczne. Prawda nie jest w nim kategorią abstrakcyjną, drogą do bytu, cechą zdań, ale wcieli się w osobę. Bez spotkania z innym, bez zawierzenia świadkowi nie będzie możliwe poznanie prawdy. A dokładniej mówiąc bez drugiego możliwa jest jedynie ontologia, Tischnerowska „filozofia sceny”, poznanie intencjonalne, przedmiotowe. Nie ma ono jednak większego znaczenia z perspektywy człowieka i jego dramatu. W ramach myślenia biblijnego prawda wciela się w osobę i to osoba ma pierwszorzędne znaczenie, dając nam dostęp do prawdy. Tylko w relacji z drugim mogą dojść do prawdy.

Biblia na pierwszych swych stronach, bo już w Księdze Rodzaju, kreśli mit Raju, w środku którego rosną dwa wyjątkowe drzewa: drzewo życia i drzewo poznania. Według Bożego przykazania człowiek może spożywać owoce z wszystkich drzew, z wyjątkiem owoców z drzewa poznania – ich spożycie prowadzi bowiem do śmierci, a więc ma związek z drugim drzewem, drzewem życia. Człowiek zapragnął zakazanego owocu i został ukarany śmiercią. W micie tym mamy zawartą odmienną koncepcję poznania. O ile w paradygmacie greckim poznanie oznaczało zapanowanie nad danym przedmiotem, intelektualne ujęcie go, o tyle w Biblii poznanie i życie są rozłączne. Poznanie zostaje przeciwstawione życiu. Poznać coś to tak naprawdę to zabić, unicestwić. J. Filek interpretuje to jeszcze dosadniej – poznanie zostaje przeciwstawione miłości: „Jeśli prawdziwie kochasz, to nie poznajesz swej ukochanej. Jeżeli ją poznajesz, tracisz ją” (Filek, 2014, s. 71). Biblia odrzuca grecką drogę poznania abstrakcyjnego, teoretycznego, a proponuje w to miejsce mądrość miłości. „Nowy Testament jest w gruncie rzeczy nowiną o końcu filozofii i początku życia przepelnionego miłością. Nie tyle masz myśleć i poznawać, ile kochać. Człowiek ma udział w Boskości nie poprzez swój myślący rozum, lecz poprzez swe kochające serce. Upada prymat rozumu, upada prymat prawdy jako zgodności. Prawdą, która wyzwala, jest teraz osoba, osoba Chrystusa” (tamże, s. 72).

W myśleniu biblijnym podstawową relacją nie jest relacja poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu, lecz wzajemna relacja osoby do osoby, nie odniesienie człowieka do bytu, lecz człowieka do człowieka. W Biblii pada osobowa definicja prawdy. W Wieczerniku Jezus rozmawia z Apostołami i na pytanie Tomasza odpowiada: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Prawda ma tutaj przede wszystkim sens etyczny. Należy iść za Chrystusem, naśladować go i wówczas realizuje się życie prawdziwe. W filozofii greckiej prawda była własnością bytu albo kwalifikacją poznania. Teraz to osoba jest prawdą. W jakim sensie jest to

możliwe? Św. Augustyn mówi: „nie żyć takim życiem, dla którego człowiek został stworzony, jest to właśnie kłamstwo” (Św. Augustyn, 1977, s. 125). Filozofia klasyczna zaś mówi: „prawda jest zgodnością rzeczy i myśli”. W formule tej mamy dualizm świata rzeczy i świata myśli, a prawda oznacza relację adekwatności między nimi. Na początku jest więc byt, rzecz, a wtórnie do niej dołącza się myśl. Możemy jednak pomyśleć sytuację odwrotną: wpierw jest myśl, słowo, *logos*, a dopiero z niej wyłania się byt. Taką sytuacją jest np. biblijne stworzenie bądź twórczość człowieka. Biblia jasno mówi: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga” (J 1, 1). Wszystkie rzeczy stworzone są prawdziwe, bo zgadzają się z odwiecznym Słowem, z myślą jaka była na początku w umyśle Boga Stwórcy. I teraz wracając do formuły św. Augustyna powiemy, że prawda osoby, prawda człowieka polega na stawaniu się kimś prawdziwym, na stosowaniu się do pierwszego Słowa, do myśli, czyli do tego, co Bóg zamierzył wobec nas, kim nas zapragnął. Chrystus mówi o sobie, że jest prawdą, bo Jego życie było całkowicie zgodne z myślą Boga. Życie człowieka może zaś stawać się mniej czy bardziej prawdziwe. Nie-prawda życia oznacza rozmijanie się z tym, co Bóg miał na myśli, kiedy nas stwarzał.

W filozofii greckiej najwyższym powołaniem filozofa była kontemplacja rzeczywistości, czyli bytu. Poznanie miało charakter bezinteresowny i nie oglądało się na opinię innych. Czy jednak nie jest to złudny ideał? Czy drugi musi stanowić zagrożenie dla prawdy? Drugi jest złośliwym demonem, który nieustannie wprowadza mnie w błąd i jest czymś, co pokonanym być powinno? Początkowy zachwyty i zdumienie nad bytem przeradzają się w radykalne wątplenie i zdradę. Tymczasem myślenie biblijne proponuje nam dojście do prawdy przez osobę. Cały ten paradygmat opiera się na zaufaniu, zawierzeniu wiarygodnemu świadkowi. Inny jest też cel tego myślenia: nie teoria, ale ocalenie człowieka od grożącego mu zła, także zła błędu. Nawet, gdy drugi błędzi nie wolno go zostawić. W Nowym Testamencie Chrystus jest prawdą. Jan Paweł II ujął to następująco: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi (...). Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje (...) w nim na nowo potwierdzony, wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...) Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. (...) Jeśli dokona się w

człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym” (Jan Paweł II, 1994, p. 10).

5. Biblia o prawdzie

Biblia to jeden wielki pejzaż różnych odcieni prawdy. Prawdą najwyższą jest w niej przede wszystkim sam Bóg. Wszystko, co Bóg uczynił, co powiedział jest prawdą i nie zna On kłamstwa. Najszerzej ta myśl rozwinięta jest w Ewangelii według św. Jana, gdzie już w *Prologu* mowa jest o Synu Bożym jako *Logosie*. Chrześcijaństwo zatem przyniosło nowe rozumienie prawdy. To na tej podstawie św. Augustyn protestował przeciwko traktowaniu chrześcijaństwa jako jeszcze jednej religii, sytuując je bliżej filozofii: skoro chodzi o prawdę „z filozofami rozmawiać będziemy”, a „prawdziwy filozof jest to miłośnik Boga” (Marion, 2018, s. 13-14). Na powiązanie Boga z prawdą zwróci uwagę Jezus w rozmowie z Samarytanką: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie (...). Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 23-24).

Skoro Bóg jest prawdą to jaka droga prowadzi do niej? Jest to droga objawienia, czyli odsłonięcia prawdy drugiej osobie. Jak powie M. Scheler: „wszelka wiedza o Bogu jest wiedzą przez Boga” (Edling, 2000, s. 220), tzn. tyle o Nim wiemy, ile On sam zechce nam objawić. Sposobem przekazu prawdy objawionej jest świadectwo. Dotykamy tu nie prawdy bytu, ale prawdy wewnętrznej, do pewnego stopnia ukrytej i zwierzonej drugiemu. Jak powie psalmista: „Oto Ty masz upodobanie w ukrytej prawdzie, naucz mnie tajników mądrości” (Ps 51, 8).

Pierwszym świadkiem prawdy jest Jezus Chrystus, co sam przyznaje w rozmowie z Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Jezus daje świadectwo prawdzie, czyli daje nam do niej dostęp. Jak w innym miejscu napisze Jan: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy (...). Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 14-17). Jezus także wskazuje sam na siebie jako prawdę: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Chodzi więc tu o prawdę pojętą na sposób etyczny, a nie ontologiczny, czy epistemologiczny. Prawdą nie jest domeną teoretycznego namysłu i zewnętrznego przekazu. Prawdą poznaje się na drodze życia, idąc za Jezusem. Jego odpowiedź także nie ma charakteru teoretycznych wykładów, ale wyłania się z samej relacji, czyniąc zrozumiałą naszą sytuację życiową i nasze przeznaczenie. Prawdą ma charakter praktyczny i staje się bardziej

mądrością, anizeli nauką, jak zauważa autor Księgi Mądrości: „Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali: łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych” (Mdr 3, 9).

To praktyczne poszukiwanie prawdy jako naśladowanie Jezusa i pełnienie Bożych przykazań stało się od początku głównym celem chrześcijan. Św. Jan będzie upominał: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1, 8). I w innym miejscu: „Kto mówi: »Znam Go«, a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy” (1 J 2, 4). Tak więc życie chrześcijańskie jako posłuszeństwo Bogu jest drogą, na której krok po kroku prawda zaczyna się odsłaniać.

Nie należy jednak uważać, że człowiek jest na tej drodze kimś aktywnym. Prawda nie jest czymś, co odkrywa on i zawdzięcza własnej działalności. Człowiek może jedynie usunąć przeszkody tak, by ona mogła się wydarzyć. Prawdę można tylko otrzymać. Dlatego mędrzec daje wskazówkę: „A ponad to proś Najwyższego, aby po drodze prawdy kierował twoimi krokami” (Syr 37, 15). I w innym miejscu: „Aż do śmierci stawaj do zapasów o prawdę, a Pan Bóg będzie walczył o ciebie” (Syr 4, 28). Prawda przekazana jest w spotkaniu Boga i człowieka, gdzie człowiek ma również coś do zrobienia, zwłaszcza usunięcie przeszkód. Przypomina nam to koncepcję iluminacji św. Augustyna, według której Bóg jest dawcą prawdy, ale człowiek musi doskonalić się moralnie zgodnie ze słowami Pisma: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Bóg zawsze jest pierwszy i jest dawcą prawdy. Píše o tym św. Paweł w jednym ze swoich listów: „Lecz my zawsze winniśmy dziękować Bogu za was, bracia umiłowani przez Pana, że wybrał was Bóg do zbawienia jako pierwociny przez uświęceniem Ducha i wiarę w prawdę” (2 Tes 2, 13). Innym określeniem wiary jest oświecenie, a „owocem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda” (Ef 5, 9). Prawda jako prawość życia dobitnie pokazuje nam praktyczny wymiar prawdy. Dzięki prawdzie jesteśmy zrodzeni do życia, co z kolei wypukla pasywność człowieka: „Ze swej woli zrodził nas przez słowo prawdy, byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń” (Jk 1, 18).

Prawda w ujęciu biblijnym nie jest zestawem obiektywnych informacji, które mogą być intersubiektywnie przekazywane. W prawdę należy zostać wtajemniczonym. Jak pisze św. Paweł: „Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim – zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie” (Ef 4, 21). Być pouczonym w kimś – to formuła bardzo charakterystyczna dla dialogiki biblijnej. Na pierwszym miejscu nie jest aspekt treściowy, sama wiedza, ale relacja, dzięki której tę prawdę zyskujemy. Wraca wciąż w Biblii kategoria wiarygodnego świadka, któremu możemy zaufać. Tak będzie się w Apokalipsie przedstawiał anioł dyktujący listy do Kościołów: „Aniołowi Kościoła w Filadelfii napisz: To mówi Święty, Prawdomówny...” (Ap 3,

7); „Aniołowi Kościoła w Laodycei napisz: To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny... (Ap 3, 14). O całym swoim przekazie św. Jan Ewangelista powie: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli” (J 19, 35). Ważnym świadkiem Jezusa jest św. Jan Chrzyciel, o którym Jezus mówi: „Wysłaliście poselstwo do Jana i on dał świadectwo prawdzie” (J 5, 33). To niestety jeden z bardziej dziś wyświechtanych i zużytych zwrotów: dać świadectwo prawdzie. Ale zawiera on cenną intuicję, że prawdę nie poznajemy z deklaracji i opinii drugiego, ale w długiej perspektywie przyglądając się jego życiu, o czym ono świadczy.

Najważniejszym świadkiem jest jednak Duch Święty, trzecia osoba Trójcy Świętej. Św. Jan powie o Nim wprost, że jest prawdą: „Duch daje świadectwo, bo Duch jest prawdą” (1 J 5, 6). Jezus z kolei określa Go jako „Ducha Prawdy”: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy” (J 14, 16); „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15, 26); „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16, 13).

Jakie są skutki przyjęcia świadectwa, czyli poznania prawdy? Biblia, zwłaszcza Nowy Testament, wskazuje na przynajmniej trzy skutki: uświęcenie, wolność i miłość. Św. Piotr pisze w jednym z listów: „Skoro już dusze swoje uświęciliście, będąc posłuszni prawdzie celem zdobycia nieobłudnej miłości bratniej, jedni drugich gorąco czystym sercem umiłujcie” (1 P 1, 22). Człowiek zatem osiąga świętość, a więc jakąś przynależność do Boga, trwałą relację z Nim nie na drodze samodzielnego poszukiwania prawdy, ale będąc Jej posłusznym w relacji z Bogiem. Sama prawda ma walor uświęcania, dlatego Jezus modlił się za swoich uczniów: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą” (J 17, 17).

Drugim skutkiem poznania prawdy jest wolność. Jezus w Ewangelii św. Jana mówi: „i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Związek wolności i prawdy jest bardzo frapującym zagadnieniem. Co jest bardziej pierwotne: prawda, czy wolność? Czy żeby poznawać prawdę muszę wpierw być wolnym człowiekiem? Czy też staję się wolny dzięki poznaniu prawdy? Dylemat ten podjął już Platon w słynnym micie o jaskini, gdzie tłumaczył nie tylko stosunek świata idei do świata zmysłowego jak rzeczy do ich cieni. W pierwszej kolejności trzeba zwrócić uwagę, że mieszkańcy jaskini, zwrócenii twarzą do ściany i na niej oglądający odbicia realnych rzeczy i zdarzeń, są przykuci kajdanami. To brak wolności jest przyczyną, że źle poznają rzeczywistość. Stopniowe zaś poznawanie prawdy, unoszenie się duchem filozoficznym ku kontemplacji idei będzie pomagało im odzyskiwać wolność, zwłaszcza wewnętrzną. Związek wolności i prawdy warto przemyśleć także w kontekście życia społecznego, w tym także analizując zjawisko post-prawdy.

Kłamstwo jest bardzo ważnym narzędziem polityki w państwach totalitarnych, a więc walczących z wolnością jednostek. Z drugiej strony mamy liczne przykłady ludzi uwięzionych i prześladowanych, którzy złożyli świadectwo prawdzie i przez to zachowali wewnętrzną wolność. Biblia daje nam tu jednoznaczną odpowiedź: tylko przez poznawanie prawdy, co w tym przypadku oznacza przez relację zaufania wobec wiarygodnego świadka, staję się wolny.

Wreszcie poznanie prawdy ma skutkować miłością, czyli najpełniejszą relacją z drugim, która trwa na wieki. Św. Jan upomina chrześcijan: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!” (1 J 3, 18). Natomiast św. Paweł w słynnym *Hymnie o miłości* zawrze i taką jej charakterystykę: „miłość nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą” (1 Kor 13, 6). Miłość i prawdę można potraktować jak synonimy. Skoro prawda jest relacją zawierzenia świadkowi, to jest ona innym imieniem miłości. I zdanie to możemy potraktować jako ostatni akord ludzkiego dramatu prawdy: Biblia pokazuje nam prawdę jako miłość. Zdania, sądy, wypowiedzi, które by może nawet znakomicie charakteryzowały i opisywały coś, jakiś fakt, a nie spełniałyby miłości, nie zasługują na miano prawdy, gdyż jednocześnie zawierają kłamstwo na temat drugiego człowieka. To dlatego filozofia jest umiłowaniem mądrości, z naciskiem na to pierwsze, na miłowanie (Marion, 2003, s. 9-13). Poszukujący prawdy filozof, zanim odkryje wiedzę i mądrość, powinien nauczyć się miłości. To jest jego pierwsza umiejętność. Czy w świecie miłości post-prawda mogłaby się w ogóle wydarzyć?

Bibliografia:

- Arystoteles, (2009), *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Edling J., (2000), *Metafizyczne poznanie Boga według Maxa Schelera*, *Resovia Sacra. Studia Filozoficzno-Teologiczne Diecezji Rzeszowskiej*, nr 7, s. 217-226.
- Filek J., (2014), *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków: Homini.
- Fukuyama F., (2000), *Social capital and civil society*, Washington: IMF Working Papers.
- Gadacz T., (2009), *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gawroński A., (2011), *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heidegger M., (1995), *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, (w:) *Znaki drogi*, s. 67-88, Warszawa: Aletheia.
- Heschel A.J., (2008), *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Jan Paweł II, (1994), *Encyklika Redemptor Hominis*, Wrocław: TUM.
- Jonas H., (2003), *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Karpiński P., (2018), *Pewność negatywna w fenomenologii J.-L. Mariona*, (w:) *Współczesne problemy filozofii człowieka – wybrane zagadnienia*, Ł. Pilarz, K. Maciąg (red.), s. 24-37, Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL.
- Keyes R., (2004), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York: St. Martin's Press.
- Kłoczowski J.A., Kot D., Gadacz T., [i in.] (2004), *Wokół myślenia religijnego. Dyskusja* (2004), ZNAK, nr 5, s. 45-64.
- Kołakowski L., (1988), *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas E., (1982), "La souffrance inutile", *Giornale di Metafisica*, nr 4(1), s. 13-26.
- Marion J.-L., (2003), *Le Phénomène érotique*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion J.-L., (2009), „Granice fenomenalności”, tłum. Starzyński W., *Fenomenologia*, nr 7/2009, s. 11-28.
- Marion J.-L., (2010), *Cértitudes négatives*, Paris: Bernard Grasset.
- Marion J.-L., (2018), „Wiara i rozum”, tłum. P. Karpiński, *Fenomenologia*, nr 16, s. 11-23.
- Miłkowski M., (2017), „Prawda w nauce”, *Polityka. Niezbędnik Inteligenta*, nr 1, s. 21-25.
- Podrez E., (1999), *Problem zła z perspektywy metafizycznego optymizmu i pesymizmu (Rozważania o zlu św. Augustyna i Artura Schopenhauera)*, (w:) *Studia z dziejów filozofii zła*, Wiśniewski R. (red.), s. 59-73, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Sztompka P., (2007), *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sztompka P., (2016), *Kapitał społeczny: teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Św. Augustyn, (1953), *Dialogi filozoficzne – Solilokwia*, tłum. H. Świderkówna, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Augustyn, (1977), *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Augustyn, (1989), *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sułkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Tomasz z Akwinu, (2001), *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin: RW KUL.
- Tischner J., (2001), *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2005a), *Myślenie według wartości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2005), *Wokół Biblii. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wielgus S., (2004), *Izaak Israeli*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 146-147.
- Woleński J., (2007), *Epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Seksja św. Jana Chrzciciela

Mk 16, 9-20 jako świadectwo prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa

Mk 16:9-20 as the testimony to the truth about Jesus' resurrection

Abstrakt:

Artykuł zawiera analizę literacką oraz egzegezę Dłuższego Zakończenia Ewangelii Marka (Mk 16, 9-20). Dłuższe Zakończenie nie jest dziełem Marka, zostało dodane później. Mk 16, 9-20 jest krótkim odzwierciedleniem tradycji wielkanocnej, późnej paraleli do 1 Kor 15, 3-8, dokładniej uformowanej w Ewangeliach Łukasza, Mateusza i Jana.

Treścią Dłuższego Zakończenia są najpierw trzy ukazania się Jezusa Zmartwychwstałego, trzecie ukazanie się dla Jedenastu połączone jest z nakazem głoszenia Ewangelii i przyrzeczeniem znaków. Następnie zamieszczona jest relacja o wniebowstąpieniu i intronizacji Pana Jezusa, oraz o misji uczniów dokonującej się przy wsparciu Pana.

W Dłuższym Zakończeniu położony jest akcent na wiarę w odróżnieniu od niewiary. Główne przesłanie zawarte jest w zdaniu: *Wierzący i ochrzczony będzie zbawiony, niewierzący będzie potępiony* (Mk 16, 16).

Słowa kluczowe: Zakończenie dłuższe Ewangelii Marka, trzy chrystofanie, rozesłanie uczniów, wniebowstąpienie Jezusa

Abstract:

The article includes a literary analysis and exegesis of the Longer Ending of the Gospel of Mark (Mk 16:9-20). The Longer Ending is not a Mark's composition, it was added later. Mk 16:9-20 is a short reflection of the Easter tradition, a late parallel to 1 Kor 15:3-8, more precisely formed in the Gospels of Luke, Matthew and John.

The content of the Long Ending are at first the three appearances of the Risen Jesus, the third appearance of Jesus to the Eleven is connected with the precept of proclaiming the Gospel and the promise of signs. Then there is a narrative about the ascension and enthronement of Jesus, and about the mission of disciples carried out with the Lord's support.

In the Longer Ending the emphasis is put on faith as opposed to unbelief. The main message is contained in the sentence *The one who believes and is baptized will be saved, but the one who does not believe will be condemned* (Mk 16:16).

Key words: The Longer Ending of the Gospel of Mark, three appearances of the Risen Jesus, the great commission, Ascension

Wprowadzenie

Kanoniczna, czyli należąca do katolickiego kanonu ksiąg świętych Ewangelia według św. Marka kończy się perykopą Mk 16, 9-20. W zachowanych rękopisach Ewangelia ta ma jednak różne zakończenia. Wobec dużej różnorodności, należy

najpierw przyjrzeć się zakończeniom Ewangelii Marka w rękopisach, czyli przeprowadzić krytykę tekstu. Drugim etapem będzie przetłumaczenie Zakończenia Dłuższego, Zakończenia Krótszego oraz logionu Freera. W trzeciej kolejności podjęty zostanie problem autentyczności Zakończenia Dłuższego, a następnie ukazana historia redakcji tego fragmentu oraz wskazana jego struktura, czyli budowa. Te ostatnie ustalenia będą podstawą dla podziału tekstu na cztery fragmenty, które zostaną zinterpretowane egzegetycznie w następnych paragrafach artykułu.

1. Różne zakończenia Ewangelii Marka w tradycji rękopiśmienniczej

W zachowanych rękopisach Ewangelia Marka kończy się w różny sposób. W wydaniu krytycznym Nowego Testamentu (Nestle-Aland, wyd. 28, Stuttgart 2012) po Mk 16, 8 zamieszczone są w kwadratowych nawiasach dwa zakończenia: najpierw *conclusio brevior*, czyli „Zakończenie Krótsze”, później wiersze 16, 9-20, zwane „Zakończeniem Dłuższym”. W aparacie krytycznym po w. 14 zamieszczony został dość długi tekst grecki z kodeksu W (IV/V wiek, przechowywany w Waszyngtonie), tzw. logion Freera, a po nim, jako ciąg dalszy, krótszy tekst łaciński pochodzący z rękopisów zawierających dzieła św. Hieronima. W polskim wydaniu Nestle-Alanda, *Nowy Testament Grecki i Polski* (Pallottinum 2017) tekst grecki jest identyczny z wersją wydawaną w Niemczech, a więc są obydwa zakończenia w tekście i logion Freera w przypisie po w. 14. Jako tekst polski zamieszczono piąte wydanie Biblii Tysiąclecia (Poznań 2000), w którym jest tylko tekst Mk 16, 9-20, czyli Zakończenie Dłuższe. Do tekstu polskiego dołączono komentarz z *Biblii Jerozolimskiej*, w którym zamieszczone zostało Zakończenie Krótsze oraz logion Freera.

Kurt Aland wśród dostępnych rękopisów wyróżnił sześć różnych wersji zakończenia drugiej Ewangelii (Aland, 1970). Były także inne próby systematyzacji różnych zakończeń Marka¹, ale wydaje się, że propozycja Alanda jest najbardziej przejrzysta i logiczna. Zostanie ona przedstawiona w wersji zaadoptowanej przez C. Focanta (2006, s. 341).

1. Mk 16, 1-8: to zakończenia zawierają dwa najstarsze i najważniejsze kodeksy: „B” (czyli kodeksy Synajski i Watykański z IV wieku), kodeks minuskułowy 304 z XII w., starożytna wersja syryjsko-synajska, ważne manuskrypty wersji gruzińskiej, ormiańskiej i etiopskiej. Euzebiusz z Cezarei (265-339) znał

¹ Zob. M.W. Holmes, *To be Continued...The many endings of the Gospel of Mark*, (w:) *Easter. Exploring the Resurrection of Jesus*, 36-39, [online:] “Bible history daily. Biblical Archaeology Society. Bringing the ancient world to life”, <http://www.biblicalarchaeology.org/free-ebooks/easter-exploring-the-resurrection-of-jesus/> [dostęp: 19.10.2015 r.]; por. także: S. Gądecki (1999, s. 44); A. Yarbro Collins (2007, s. 804-806).

dłuższe zakończenie ale przekazał informację, że nie ma go w prawie wszystkich znanych mu rękopisach². Jego opinię zacytował św. Hieronim³

2. Mk 16, 1-8 + 9-20, ze znakami diakrytycznymi (asteriski lub obele), które sygnalizują wątpliwości co do autentyczności wersektów 9-20: tę wersję poświadczają rękopisy z rodziny 1 i dziesięć minuskułów (137, 138, 1110, 1210, 1215, 1216, 1217, 1221, 1582 i prawdopodobnie 1241).
3. Mk 16, 1-8 + 9-20 w tekście kontynuowanym. Jest to tzw. Zakończenie Dłuższe (kanoniczne), które występuje w wielu rękopisach greckich poczynając od V wieku: A, C, D, K, X, Δ, Θ, Π ; jest poświadczane przez większość rękopisów recenzji antiocheńskiej, rodzinę 13 i dużo innych minuskułów, liczne lekcjonarze; rękopisy łacińskie z wyjątkiem kodeksu k; wersje syryjskie: Peszitta, kodeksy kuretoniański (rękopis jest mocno okaleczony i z Marka zawiera jedynie Mk 16, 17-20), harklensis; wersje koptyjskie: bohairycka, fajumicka i jeden rękopis wersji sahidyckiej; kilka rękopisów ormiańskich i gruzińskich.

Ślady zakończenia długiego znajdują się prawdopodobnie u Justyna i Tertuliana. Wśród najstarszych świadectw pisarzy znających dłuższe zakończenie wymienić trzeba *Diatessaron* Tacjana (połowa drugiego wieku) (Por. Baarda, 1995, s. 458-465); Ireneusza († 202, świadectwo wyraźne)⁴, Hipolita Rzymskiego († 235)⁵, Afraata, Konstytucje apostołskie, Didyma, Epifaniasza⁶.

4. Mk 16, 1-8 + zakończenie krótkie poświadczane przez starołaciński kodeks k (kodeks *Bobiensis* IV-V wiek) oraz lekcję marginalną syryjskiego przekładu harkleńskiego. Wersja harkleńska pochodzi od Tomasza z Harkel (616 r. po Chr.). Jest jedyną wersją syryjską, która zawiera cały Nowy Testament. Lekcja marginalna nie pochodzi z oryginalnej wersji harkleńskiej, lecz z manuskryptów greckich konsultowanych w tym celu⁷. Według tego tekstu, kobiety przekazały nowinę uczniom a Jezus posłał je głosić „proklamację świętą i niezepsutą o zbawieniu wiecznym”. W 16, 8 w tym rękopisie, opuszczona jest fraza *Nikomu też nic nie powiedziały*, co pozwoliło na uniknięcie sprzeczności z tekstem, który następuje. Tej wersji zakończenia nie

² *Quaestio ad Marinum* 1,1, PG 22,937; por. J.A. Kelhoffer (2001, s. 78-112).

³ *Epistula ad Hedibiam* 120,3, PL 22, 987.

⁴ *Adversus haereses* III,10,16, SCh 54,178.

⁵ *Contra haeresin Noeti cujusdam* 18, PG 10,829.

⁶ Cztery ostatnie świadectwa wzmiankuje J.K. Elliot (1971, s. 255).

⁷ Por. *Wprowadzenie*, (w:) *Nowy Testament grecki i polski*. Tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła E. i E. Nestle, red. B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28 poprawione. Tekst polski *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, red. wydania R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017, 74-75 [z gwiazdkami]. Por. też: J. Czerski (2012, s. 42); A. Jagusiak (2018, s. 73 przyp. 6).

ma w tekstach Ojców Kościoła. Autorstwo Marka Zakończenia Krótszego wykluczono ze względu na treść i język tego tekstu. Ze względu na podobieństwa językowe z tekstami Ojców apostoelskich zasugerowano wczesne pochodzenie tekstu, być może z drugiej połowy II wieku (por. Górka, 2003, s. 56). Tekst Zakończenia Krótszego:

Omnia autem quaecumque praecepta erant et (eis?) qui cum puero (=petro?) erant breviter exposuerunt. Post haec et ipse Iesus adparuit et (eis?) ab oriente usque in orientem (= occidentem?) misit per illos sanctam et incorruptam praedicationem salutis aeternae. Amen (por. Haelewyck, 1999, s. 27-52).

Tłumaczenie Zakończenia Krótszego zamieszczone w Biblii Jerozolimskiej i w: Nestle-Aland, *Nowy Testament Grecki i Polski: One opowiedziały pokrótce towarzyszącemu Piotra to, co im zostało obwieszczane. Potem sam Jezus zaniósł za ich pośrednictwem, od wschodu do zachodu, święte i niezniszczalne orędzie zbawienia wiecznego.*

5. Mk 16, 1-8 + dwa zakończenia, najpierw krótkie, później długie - taką wersję przekazują kodeksy L, Ψ, 083 i 099 (niekompletny), 0112 (niekompletny); minuskuły 274 (lekcja na marginesie) i 579, lekcjonarz 1602. Znajduje się ona także w wersjach starszych, poczynając od III w.: spośród wersji koptyjskich: przynajmniej w dwóch manuskryptach sahidyckich, jednym świadku bohairyckim, w wersji etiopskiej.
6. Mk 16, 1-14 + logion Freera (tekst grecki w: N-A²⁷, N-A²⁸; tłumaczenie polskie w Biblii Jerozolimskiej i w: *Nowy Testament Grecki i Polski*) + 15-20 – tę wersję zawiera tylko kodeks grecki W (*codex Washingtonianus*); pierwszą część logionu Freera przekazał Hieronim⁸.

Egzegeci są przekonani, że Zakończenie Krótsze oraz logion Freera nie są dziełem Marka. Mają one bardzo słabe poświadczenie w tradycji rękopiśmienniczej. W takim razie pozostają dwie możliwości: Ewangelia Marka kończyła się pierwotnie na wersecie Mk 16, 8 albo należało do niej Zakończenie Dłuższe, czyli kończyła się werselem Mk 16, 20.

2. Tłumaczenie tekstów

W pierwszej kolejności przedstawione zostanie tłumaczenie kanonicznego Zakończenia Dłuższego, obecnego w dużej liczbie rękopisów. W drugiej kolejności zamieszczone będzie Zakończenie Krótkie oraz logion Freera, które są poświadczone przez znacznie mniejszą liczbę świadectw.

⁸ *Dialogus adversus Pelagianos* 2.15, PL 23, 576B.

Zakończenie Dłuższe

9 Gdy powstał z martwych, rankiem, pierwszego dnia tygodnia, ukazał się najpierw Marii Magdalenie, z której wyrzucił siedmiu demonów.

10 Ona poszła oznajmić to tym, którzy z Nim byli, pogrążonym w bólu i płaczącym.

11 Ci słysząc, że On żyje i że był widziany przez nią, nie uwierzyli.

12 Po tym zaś dwom z nich zjawił się w innej postaci, gdy szli podążając na wieś.

13 Oni powróciwszy oznajmili to pozostałym; ale im też nie uwierzyli.

14 W końcu ukazał się Jedenastu podczas posiłku i zganiał ich niewiarę i zatwardziałość serca, bo nie uwierzyli tym, którzy widzieli Go wskrzeszonego, .

15 I powiedział im: idąc na cały świat głoscie Ewangelię wszystkiemu stworzeniu.

16 Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony, kto zaś nie uwierzy, zostanie potępiony.

17 Znaki zaś towarzyszyć będą tym, którzy uwierzą: w imię moje demony będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą,

18 w ręce⁹ węże będą brali i nawet gdyby truciznę pili, nie zaszkodzi im, na chorych ręce będą kłaść i uleczą ich.

19 A gdy Pan Jezus to im powiedział, został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga.

20 Oni zaś poszli i głosili wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę towarzyszącymi jej znakami.

Zakończenie Krótkie

Wszystko co zostało im obwieszczone one zwięźle ogłosiły tym wokół Piotra. Po tym zaś i sam Jezus od wschodu aż do zachodu wysłał przez nich święte i niezniszczalne orędzie wiecznego zbawienia. Amen.

Logion Freera

A ci przytoczyli we własnej obronie: <Ten wiek nieprawości i niewiary jest pod panowaniem szatana, który nie pozwala, aby to, co jest pod brzemieniem duchów nieczystych, pojęło prawdę i moc Boga; objaw więc od razu twoją sprawiedliwość>. To jest to, co oni powiedzieli Chrystusowi, a Chrystus im odpowiedział: <Koniec lat mocy szatana dopełnił się; jednakże inne straszne rzeczy są bliskie. Ja zostałem wydany na śmierć dla tych, którzy

⁹ Wyrażenie *kai en tais chersin* występuje w kodeksach C, L, Δ, Ψ, 099, w minuskułach 1, 33, 565, 579, 892, 1243, 1424. Nie ma go w kodeksach A, D, E, G, H, W, Φ, f¹³, brakuje go w licznych kodeksach minuskułowych. Z tego zestawienia wynika, że połowa świadków tekstu świadczy na rzecz autentyczności tych słów, a druga połowa przeciwko. Prawdopodobnie słowa te zostały dodane pod wpływem Dz 28, 3-6, a wobec tego nie było ich w tekście oryginalnym.

zgrzeszyli, aby się nawrócili do prawdy i nie grzeszyli już więcej oraz aby odziedziczyli chwałę sprawiedliwości duchowej i niezniszczalnej, która jest w niebie>.

3. Problem autentyczności Zakończenia Dłuższego (Mk 16, 9-20)

Współcześni egzegeci prawie jednomyślnie odrzucają autentyczność Mk 16, 9-20, czyli autorstwo Marka ewangelisty. Podawane są następujące powody takiego stanowiska:

1. *Tradycja rękopiśmiennicza.* Wprawdzie olbrzymia większość rękopisów posiada tekst Mk 16, 9-20, ale są to manuskrypty późniejsze, a więc o mniejszej powadze. Nie ma tego tekstu w najstarszych kodeksach: Synajskim (Ⲱ), Watykańskim (B), w starołacińskim kodeksie k (kodeks Bobiensis), w rękopisach wersji gruzińskiej, ormiańskiej, etiopskiej. Euzebiusz z Cezarei (265-339) wprawdzie znał ten tekst, ale stwierdził, że brak go w prawie wszystkich znanych mu rękopisach; jego opinię cytował św. Hieronim.
2. *Argument oparty na technice przepisywania rękopisów.* Jest mało prawdopodobne, żeby kopista nie przepisał tekstu zakończenia, gdyby był on częścią Ewangelii. Jest o wiele bardziej możliwe, że kopista dodał tekst Mk 16, 9-20, niż miałby go odrzucić.
3. *Brak poświadczenia w dziełach wczesnych Ojców Kościoła.* Orygenes, Tertulian, Cyprian, Cyryl Jerozolimski i inni Ojcowie nie nawiązują do tekstu Mk 16, 9-20, z czego można wyprowadzić wniosek, że nie był im znany. Tertulian i Cyprian poświęcili dużo uwagi zagadnieniom związanym z chrztem, a jednak nie odnoszą się do tekstu Mk 16, 9-20, w którym są przecież słowa *Kto uwierzy i będzie ochrzczony, będzie zbawiony, kto zaś nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16, 16) (Por. Stein, 2008, s. 82).
4. *Słownictwo.* We fragmencie Mk 16, 9-20 występują słowa, których nie ma w całej Ewangelii Marka. W tym krótkim tekście jest aż 16 terminów, których nie ma w dziele Marka. Są to: *poreuomai* (Mk 16, 10.12.15), *pentheō* (Mk 16, 10), *theomai* (Mk 16, 11.14), *apisteō* (Mk 16, 11.16), *heteros* (Mk 16, 12), *morfē* (Mk 16, 12), *hysteros* (Mk 16, 14), *hendeka* (Mk 16, 14), *parakoloutheō* (Mk 16, 17), *ofis* (Mk 16, 18), *thanasimos* (Mk 16, 18), *blaptō* (Mk 16, 18), *analambanō* (Mk 16, 19), *synergeō* (Mk 16, 20), *bebaioō* (Mk 16, 20), *epakoloutheō* (Mk 16, 20).

Natomiast brak w Dłuższym Zakończeniu słów bardzo często występujących w Ewangelii Marka, charakterystycznych dla Marka: *euthys* - „natychmiast, zaraz” oraz *palin* - „znowu, ponownie”. Na podstawie statystyki słów R. Morgenthaler stwierdził już w 1958 r., że „Praktycznie nie ma żadnych racji przemawiających za autentycznością. Natomiast argumenty za nie-

autentycznością są tak mocne, że należy wyciągnąć wniosek, iż Mk 16, 9-20 nie mógł być napisany przez tego samego autora, który zredagował całą Ewangelię Marka” (Morgenthaler, 1958, s. 60).

5. *Styl* Dłuższego Zakończenia bardzo różni się od stylu całej Ewangelii Marka. T.B. Williams poddał analizie syntaktycznej 24 wyrażenia z Mk 16, 9-20. Stwierdził, że spośród nich 8 można określić jako bardzo nie-Markowe, 8 ma styl umiarkowanie nie-Markowy. Wyciągnął wniosek, że takie nagromadzenie dowodów przemawia bardzo mocno przeciwko pochodzeniu tych tekstów od tego samego autora (Williams, 2010, s. 97-418)¹⁰. „Styl perykopy jest bardzo zwarty, skondensowany; nie ma nic z konkretności, barwności i żywości stylu Marka”¹¹.
6. *Teologia*. Treść Dłuższego Zakończenia zdecydowanie różni się od teologii Marka. Jest to teologia nie-Markowa. Wiersze 12-13 przypominają bardziej tekst Łk 24, 13-35.

Przytoczone fakty spowodowały, że przeciwko autentyczności Dłuższego Zakończenia opowiedział się m.in. wielki autorytet w zakresie badań egzegetycznych, M.J. Lagrange (1942, s. 463-466)¹².

W drugiej połowie XX wieku były w zasadzie tylko dwie próby ratowania autentyczności Mk 16, 9-20. Za autentycznością Dłuższego Zakończenia w obecnej postaci opowiedział się W.R. Farmer (1974).

Natomiast Eta Linnemann (1969, s. 255-287) zrekonstruktowała oryginalne zakończenie Ewangelii Marka w ten sposób, że po tekście Mk 16, 1-8 włączyła dwa wersety z Mt 28, 16-17, a następnie Mk 16, 15-20.

Żadne z tych dwóch rozwiązań nie spotkało się z uznaniem krytyków¹³. Szczegółowe studium J.A. Kelhoffer potwierdziło, że tekst Mk 16, 9-20 nie jest dziełem Marka (Kelhoffer, 2000; por. też: Focant, 2006, s. 341-358).

¹⁰ Wcześniej zwracał na to uwagę P. Benoit (1969, 338-341).

¹¹ Holmes M.W., *To be Continued...The many endings of the Gospel of Mark*, (w:) *Easter. Exploring the Resurrection of Jesus*, 33, [online:] “Bible history daily. Biblical Archaeology Society. Bringing the ancient world to life”.

<http://www.biblicalarchaeology.org/free-ebooks/easter-exploring-the-resurrection-of-jesus/>
M.W. Holmes, *To be Continued...The many endings of the Gospel of Mark*, (w:) *Easter. Exploring the Resurrection of Jesus*, 36-39, [online:] “Bible history daily. Biblical Archaeology Society. Bringing the ancient world to life”.

<http://www.biblicalarchaeology.org/free-ebooks/easter-exploring-the-resurrection-of-jesus/>
¹² Historię kształtowania się poglądów na temat autentyczności Mk 16,9-20 przedstawili dokładnie: J. Hug (1978, s. 187-215); S.L. Cox (1993).

¹³ Pracę Farmera poddał krytyce J.N. Birdsall (1975, s. 151-160). K. Aland (1970, s. 3-13) mocno skrytykował błędy metodologiczne pani E. Linnemann w zakresie krytyki tekstu.

W ostatnich latach podjęte zostały dwie następne próby obrony autentyczności Dłuższego Zakończenia. Opublikowane zostały dwie książki poświęcone Mk 16, 9-20.

N.P. Lunn (2014) w swojej pracy wysunął kilka argumentów, które miały przemawiać za autentycznością tego tekstu. Najpierw rozważał świadectwa zewnętrzne. Stwierdził, że Dłuższe Zakończenie było znane już Ireneuszowi i Justynowi Męczennikowi, czyli musiało istnieć w latach 120-125. Było też znane autorom *Ewangelii Marii* i *Ewangelii Piotra* z tego samego okresu.

Patrystyczne świadectwa, które nie nawiązują do Dłuższego Zakończenia pochodzą z późniejszego okresu. Ale istnienie tekstu w latach 120-125 wcale nie jest dowodem na to, że jego autorem jest Marek. Przecież mógł go napisać ktoś inny.

Także inne argumenty Lunna nie są przekonujące. Twierdzi on np. że 17 słów (taką podaje liczbę) z Zakończenia, które nie występują w Ewangelii Marka, nie muszą być uznane za argument przeciwko autentyczności. Trudno zgodzić się z tym rozumowaniem. Tak duże nagromadzenie słów nieznanych Ewangelii Marka w tak małym tekście Zakończenia przemawia jednak za nieautentycznością tego fragmentu.

W 2015 r. w obronie autentyczności Mk 16, 9-20 wystąpił D.W. Hester. Argumentował, że Marek mógł najpierw zakończyć swoją Ewangelię na Mk 16, 8, a później, pod wpływem Ducha Świętego, dopisał Mk 16, 9-20. Różnice w stylu wyjaśniał różnym stanem ducha i umysłu Marka podczas pracy nad tekstem całej Ewangelii i tekstem Zakończenia. Odwołał się do analogii z Ewangelią Jana i Apokalipsą, które – jego zdaniem – napisane zostały przez tego samego autora, a różnią się stylem (Hester, 2015, s. 3). Należy jednak zauważyć, że pod natchnieniem Ducha Świętego powstał cały tekst Ewangelii Marka, nie tylko Zakończenie (Por. Jagusiak, 2018, s. 84). Trudno natomiast mówić o analogii z Ewangelią Jana i Apokalipsą, gdyż współcześni egzegeci są przekonani, że te dwa dzieła pochodzą od dwóch różnych autorów.

Tekst Mk 16, 9-20 jest tekstem kanonicznym, czyli zaliczonym do katolickiego kanonu ksiąg Pisma Świętego. Wyraźnie zostało to orzeczone przez Sobór Trydencki. Natomiast trzeba zgodzić się z opinią zdecydowanej większości egzegetów, że autorem tego tekstu nie jest Marek.

4. Historia redakcji

Perykopa Mk 16, 9-20 zawiera wersety mające odpowiedniki w opowiadaniach pozostałych ewangelistów relacjonujących ukazywanie się Jezusa zmartwychwstałego.

Tabela nr 1. zestawienie paralelnych wersetów dłuższego zakończenia Ewangelii Marka, umieszczonych obok paralelnych wersetów z opowiadań rezurekcyjnych z Ewangelii Mateusza, Łukasza i Jana (por. France, 2002, s. 686)

w.9	Ukazanie się Marii Magdalenie	J 20, 11-17 (por. z Łk 8, 2) oraz Mt 28, 9-10; Łk 24, 9-11
w.10	Maria Magdalena przekazuje wiadomość	J 20, 18
w.11.13	Niewierzący uczniowie	Łk 24, 11. 41
w. 12-13	Ukazanie się dwom uczniom w drodze	Łk 24, 13-35 Uczniowie w drodze do Emaus
w.14	Ukazanie się Jedenastu	Łk 24, 36-49; J 20, 19-23
w.14	Nagana za niewiarę	J 20, 24-29 (?)
w.15	Nakaz misyjny	Mt 28, 19; Łk 24, 47
w. 19	Wniebowstąpienie	Łk 24, 50-51; Dz 1, 9-11

Taka sytuacja doprowadziła do powstania wielu hipotez. E. Schweizer w pierwotnej wersji swojego komentarza wyraził przypuszczenie, że w dłuższym zakończeniu Marka zawarta jest „harmonia ewangeliczna wszystkich relacji wielkanocnych”¹⁴; ten pogląd później formułował ostrożniej: „autor z pewnością znał przynajmniej pisma Łukasze, przypuszczalnie także pozostałe Ewangelie, chociaż wymieszał je z własnymi tradycjami” (Schweizer, 1998, s. 207). Autor ten przypomniał też, że przez cały II w. słowa Pana były w sposób bardzo swobodny przekazywane i przekształcane, nawet tam, gdzie Ewangelie z pewnością były znane (tamże). J. Gnifka (1979, s. 352) stwierdził: „Tekst zakłada znajomość Łukasze podwójnego dzieła i J 20, natomiast znajomości Ewangelii Marka i Mateusza nie można udowodnić”.

R. Pesch (1977, s. 545n) stwierdził, że Mk 16, 9-20 nie jest „ewangeliczną harmonią wszystkich opowiadań wielkanocnych” (tak uważał E. Schweizer). Jest to kompilatorski ekscerpt z tradycji poprzedzającej Ewangelie, która zawierała relację o ukazaniu się Marii Magdalenie, uczniom w Emaus, Jedenastu (wraz z posłaniem) oraz o wniebowstąpieniu Jezusa. Pesch doszedł do wniosku, że „tekst *nie został zredagowany dopiero jako zakończenie Ewangelii Marka*, lecz (być może częściowo w innej postaci) istniał już wcześniej jako kompilacja lub wyciąg (ekscerpt) opowiadań wielkanocnych”.

Pesch zauważył, że tylko w odniesieniu do ww. 9-15.19 można udowodnić, że są one ekscerptem (wyciągiem) lub kompilacją starszej tradycji wielkanocnej; wersetów 16-18 (polecenie Zmartwychwstałego) i wersetu 20 (sumarium przepo-

¹⁴ „Eine Evangelienharmonie aller Osterberichte”, E. Schweizer (1968, s. 217).

wiadania uczniów) nie można wyprowadzić ze starszej tradycji. Cały tekst jest spójny dzięki kluczowym słowom: *apisteō* (ww. 11.16), *apistia* (w. 14), *ou pisteō* (ww. 13.14) i *pisteō* (ww. 16.17), a także dzięki klamrom (*ekeinos* w ww. 10.11.13.20; *kēryssō* w ww. 15.20). R. Pesch zauważył też użycie participiów w ww. 9.10.11.13.15.20 i regularną zmianę partykuł dołączających *de.* i *kai,* i uważa, że „można zakładać jednolitość tekstu od momentu jego pierwszej wersji kompilującej starsze wielkanocne tradycje. Sumaryczne przedstawienie wielkanocnych tradycji jest podporządkowane sformułowaniu słów posłania, które najwyraźniej pozwalają rozpoznać punkt widzenia autora” (tamże, 547n).

Za tą hipotezą opowiedzieli się liczni bibliści. Walter Grundmann (2003, s. 144) wyraził przekonanie, że Mk 16, 9-20 nie opiera się bezpośrednio na Łukaszu, Mateuszu i Janie, lecz na wykorzystanych przez nich tradycjach. W tekście 16, 9-20 trzeba widzieć krótkie odzwierciedlenie tradycji wielkanocnych (późną paralelę do 1 Kor 15, 3nn), które dokładniej zostały uformowane w poszczególnych Ewangeliach.

Próbowano odkryć autora tekstu Mk 16, 9-20. W. Grundmann poinformował, że w ormiańskim rękopisie z 989 r., odkrytym w 1891 r. przez F. Conybeare, przechowywanym w klasztorze Eczmiadzyn, zakończenie Mk 16, 9-20 przypisane jest prezbiterowi Aristonowi¹⁵. Mógł on być tożsamy ze wspomnianym przez Papiasza Aristionem, współpracownikiem Jana z Efezu, podobnie jak on „uczniem Pana” (por. Euzebiusz, *Hist.eccl.* III, 39, 17) (Grundmann, 1971, s. 451). J. Ernst (1981, s. 492) zauważył, że autorstwo Aristiona, ucznia Jana (zgodnie z przekazem Papiasza) budzi bardzo poważne wątpliwości z powodu późnego poświadczenia (wpis dokonany w XV wieku do ormiańskiego kodeksu z r. 956) (por. Jagusiak, 2018, s. 93).

W monografii poświęconej językowi, redakcji i intencji Ewangelii Marka Peter Dschulnigg wykazywał, że obok różnic językowych między Dłuższym Zakończeniem i całą Ewangelią, istnieją także liczne zgodności między nimi (zwłaszcza obecność w tym tekście typowych dla Marka słów: *kēryssō* - „głoszę”, 16, 15.20; *to euaggelion* - „ewangelia”, użyte absolutnie w 16, 15; *ekballein daimonion* - „wypędzać demony”, 16, 9.17)¹⁶. W komentarzu do Ewangelii Marka Dschulnigg wyraził przekonanie, że ktoś, kto doprowadził wiersze 9-20 do obecnej, finalnej

¹⁵ Zob. F. C. Conybeare, *Ariston, the Author of the Last Twelve Verses of Mark*, Exp 4/8(1893)241-254, który w 1891 r. odkrył dużą ilość manuskryptów uncjalnych, ormiańskich. Zaproponował także utożsamienie autora Dłuższego zakończenia z „Aristonem”, bazując na rękopisie uncjalnym Ewangelii z X w., gdzie Mk 16,8 znajduje kontynuację ze wzmianką *Ariston Eritzou* („Kapłana Aristona”). Hipoteza ta jednakże budzi wątpliwości. Por. J. Hug (1978, s. 15-17; C. Focant, 2006, s. 374).

¹⁶ P. Dschulnigg, *Sprache, Redaktion, und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (SBB 11), Stuttgart 1986², 257.

formy i włączył je do dzieła Marka w postaci zakończenia, przeredagował wykorzystany przekaz, połączył go z ważnymi, teologicznymi ideami Ewangelii Marka i przekształcił także językowo¹⁷.

5. Struktura i treść Dłuższego Zakończenia

Fragment opowiada o trzech ukazaniach się Zmartwychwstałego, które w czasie następowały kolejno po sobie (w. 9.12.14). Kończy się wniebowstąpieniem i intronizacją Jezusa oraz misją uczniów przy współdziałaniu wywyższonego Pana (w. 19n).

Z tego wynika podział na cztery części:

1. Pierwsze ukazanie się Marii Magdalenie, jej udanie się do uczniów i ich niewiara (w. 9-11);
2. Ukazanie się dwom uczniom, ich udanie się do pozostałych i ich odnowiona niewiara (w. 12-13);
3. Końcowe ukazanie się Jedenastu, nagana ich niewiary (w. 14), słowa posłania z nakazem misji (w.15), antytetycznie uformowanym zdaniem względnym, które akcentuje zbawienie wierzących i nieszczęście niewierzących (w. 16) oraz przyrzeczenie znaków towarzyszących wierzącym (w. 17n.) (całość: w.14-18)¹⁸;
4. Wniebowstąpienie i intronizacja Pana a także misja uczniów przy poparciu Pana (w. 19-20).

Trzy ukazania się uporządkowane są według czasu i według liczby otrzymujących objawienie (jedna, dwaj, jedenastu). Trzecie ukazanie się Jedenastu stoi na końcu i powiązane jest z mową Zmartwychwstałego (w. 15-18). Motyw niewiary uczniów łączy trzy pierwsze części (w. 11.13.14) i na początku trzeciego fragmentu podkreślony jest nagana Jezusa ukazującego się jedenastu uczniom (w. 14). Część 3 i 4 są połączone przez przepowiadanie i znaki (w. 15.17.20)¹⁹.

6. Ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie (Mk 16, 9-11)

W. 9 Perykopa Mk 16, 9-20 rozpoczyna się w sposób nieoczekiwany, nie wygląda na kontynuację tekstu 16, 1-8. Werset 9 nie jest bezpośrednim wiazadłem z w. 8. Nie jest wymienione imię osoby, o której zamierza się mówić, chociaż całe opowiadanie na pierwszy plan wysuwa Jezusa zmartwychwstałego. Po raz ostatni imię Jezusa było wspomniane w Mk 15, 37 (Jezus umierający na krzyżu); powinien

¹⁷ P. Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (ThKNT 2), Stuttgart 2007, 418. Por. A. Jagusiak (2018, s. 94).

¹⁸ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, t. 2, 549.

¹⁹ Por. P. Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, 416n.

On być wyraźnie wymieniony w 16, 9 także z tej racji, że nie On lecz kobiety są podmiotem w wersetach bezpośrednio poprzedzających (16, 7-8).

Użyte tu zostało *participium aoristi* (imiesłów czasu przeszłego dokonanego): *anastas* – dosł. „powstawszy z martwych”, podczas gdy w Mk 16, 6 dla wyrażenia zmartwychwstania zastosowany został inny czasownik (*ēgerthē*). W odniesieniu do zmartwychwstania Jezusa Marek autentyczny używa czasownika *egeirō* tylko w rozdziałach przedstawiających mękę i zmartwychwstanie Jezusa (14, 28 i 16, 7), nigdy nie posługuje się w tych rozdziałach czasownikiem *anistēmi*. Przeciwnie, czasownik *anistēmi* znajduje się w trzech zapowiedziach męki (8, 31; 9, 31; 10, 34), natomiast nie ma tam nawet śladu czasownika *egeirō*. Mk autentyczny nigdy nie używa czasownika *dzaō* w odniesieniu do Zmartwychwstałego. Natomiast Zakończenie Dłuższe w dwunastu wersetach gromadzi wszystkie trzy czasowniki (*anastas* w .9, *dzē* w. 11, *egēgermenon* w. 14). Poprzez wprowadzające *participium anastas*, bardziej niż w 16, 1-8, scena ukazania się Marii Magdalenie wydaje się nawiązywać do słów Jezusa o Synu Człowieczym (*anastēnai* 8, 31; *anastēsetai* 9, 31; *anastēsetai* 10, 34).

Participium aoristi wyraża czynność dokonaną, uprzednią w stosunku do czynności głównej (Piwowar, 2017, s. 411). (Jezus najpierw powstał z martwych, a następnie ukazał się Marii Magdalenie).

Znaczące jest także określenie czasu *prōi prōtē sabbatou* – „rankiem pierwszego [dnia] tygodnia”. Dyskutuje się, czy ta wskazówka czasowa odnosi się do *participium* „powstawszy z martwych” czy do czasownika „ukazał się”. Z uwagi na to, że następuje po *participium* i że inna wskazówka czasowa „najpierw” umieszczona została po „ukazał się”, z którym jest w sposób oczywisty połączona, trzeba wnioskować, że jest ona powiązana z *participium* (por. J. Hug, 1978, 45n).

Użyte tu określenie czasu jest zgodne z tradycyjną chronologią zmartwychwstania. Proroctwo Jezusa „po trzech dniach” w pełni zostaje zrealizowane, ponieważ „trzeci dzień” u Hebrajczyków mógł oznaczać dzień dopiero rozpoczęty. Jezus umarł w wigilię Paschy (= pierwszy dzień), pozostał w grobie w Święto Paschy (= drugi dzień), zmartwychwstał na początku dnia, który następował po Święcie (trzeci dzień). Pierwszy dzień tygodnia jest więc trzecim dniem od śmierci Jezusa, także gdy suponuje się, że Jego zmartwychwstanie nastąpiło w nocy (która była już trzecim dniem, ponieważ doba zaczynała się od zachodu słońca).

Ale przysłówek *prōi* – „rankiem” i rzeczownik *sabbaton*, występują również w 16, 1.2 (*kai diagenomenou tou sabbatou* – gdy minął szabat, w. 1; *kai lian prōi tēs mias sabbatōn* – bardzo wczesnym rankiem pierwszego dnia tygodnia, w. 2). Dokonują one jakby „zawinięcia” chronologicznego, wracając do początku czasu paschalnego:

opowiadanie o ukazaniu się Marii Magdalenie tak jak i scena z kobietami u grobu dokonują się *rankiem, pierwszego dnia tygodnia*. W ten sposób Zakończenie Dłuższe przedstawia się jako zakończenie w pewien sposób „konkurencyjne” w stosunku do autentycznego, zdolne nadać wydarzeniom zmartwychwstania Jezusa inną dynamikę w porównaniu z 16, 1-8.

Zakończenie Dłuższe nie konfiguruje się więc jako naturalna kontynuacja 16, 1-8 i zawiera ewidentne pęknięcie stylistyczne. To wskazuje, że ww. 9-20 nie zostały napisane jako zakończenie Ewangelii Marka, ani nie w tym celu zostały dołączone, skoro redaktor nie zatroszczył się o to, żeby zharmonizować w. 9 z w. 8, jak zrobiło to Zakończenie Krótkie²⁰.

Porównanie tych dwóch zakończeń jest pouczające. Zakończenie Krótkie łączy się bezpośrednio z 16, 8 opuszczając słowa *nikomu też nic nie powiedziały*. W ten sposób Zakończenie Krótkie zastępuje milczenie kobiet wyraźnym stwierdzeniem, że – choć przestraszone i uciekające – wypełniły zadanie otrzymane od młodzieńca: oznajmiły wszystko uczniom (*panta de ta parēggelmena tois peri ton Petron syntomōs eksēggeilan* - *wszystko co zostało im obwieszczone one zwięźle ogłosiły tym wokół Piotra*). W perspektywie kerygmatycznej Zakończenie Krótkie chce oferować prawdziwe i właściwe zakończenie Ewangelii Marka. Natomiast Zakończenie Dłuższe jest dołączone do 16, 8 bez naruszenia tekstu. Oferując nowe rozwinięcie zakończenia Ewangelii, nie zamierza negować niczego, o czym opowiada 16, 1-8. Raczej go scala odczytując 16, 8 jako zamknięcie prowizoryczne i podejmując się dodania do historii zmartwychwstałego Jezusa późniejszego rozwoju wydarzeń (Compiani, 2011, s. 175n).

Podczas gdy kobiety są w drodze nie rozmawiając jeszcze z nikim (w. 8), Maria Magdalena jest świadkiem ukazania się Zmartwychwstałego. Maria Magdalena wzmiankowana była trzy razy w Ewangelii Marka bez żadnej dokładniejszej charakterystyki (15, 40.47; 16, 1), teraz występuje z adnotacją dotyczącą jej przeszłości, jakby po raz pierwszy pojawiła się w opowiadaniu: *z której wyrzucił siedmiu demonów* (*par hēs ekbeblēkei hepta daimonia* w. 9b). Jest to szczegół biograficzny, który znajduje się także w Łk 8, 2, a który nie ma bezpośredniego odpowiednika w Mk, pomimo tego, że jest zgodny z zainteresowaniem Marka dla demonów, egzorcyzmów i egzorcyzmowanych. Ta adnotacja dołączona do imienia Marii Magdaleny wzmacnia kontrast między nią a niewiarą uczniów: ta, która miała siedmiu demonów jest świadkiem pierwszej epifanii i zwiastunką zmartwychwstałego Pana, natomiast Jedenastu, „którzy byli z Nim”, nie wierzą, odrzucają zwiastowaną dobrą nowinę i trwają w żałobie. Nie są podane żadne szczegóły

²⁰ Zakończenie Krótkie poświadczone jest tylko w *Vetus Latina* przez kodeks Bobbiensis (k), datowany na IV lub V wiek, nawet jeśli tekst pochodzi prawdopodobnie z II wieku.

ukazania się, jest ono wspomniane w sposób możliwie najkrótszy (*efanē*, ind.aor.pass. od *fainō*), nie zostało podane żadne słowo Zmartwychwstałego. W stronie medialno-passywnej czasownik *efanē* oznacza „dać się zobaczyć”, „okazać się”, „ukazać się”; w odniesieniu do Jezusa zmartwychwstałego czasownik *fainō* pojawia się tylko w tym wersecie (w ww. 12 i 14 użyty został czasownik pochodny *faneroō*. Użycie *fainō* jest natomiast poświadczony w pismach apologetów II wieku). W innych miejscach NT dla ukazywania się Jezusa używa się zawsze czasownika *horaō* (zob. Mk 16, 7; Mt 28, 7; Łk 24, 34; J 20, 18.25.29; 1 Kor 15, 5-8).

w. 10-11 Reakcja Marii Magdaleny na ukazanie się bardzo różni się od reakcji kobiet w grobie na proklamację zmartwychwstania. Podczas gdy kobiety otrzymują zadanie „powiedzenia” (*eipate* 16, 7), Maria z własnej inicjatywy „podążyła oznajmić” (*poreutheisa apēggeilen* 16, 10), jest to szczegół, który różni opowiadanie Dłuższego Zakończenia także od Janowego „powiedz im” (J 20, 17). Czasownik „oznajmić” jest bogatszy od zwykłego „powiedzieć” i suponuje rolę świadka Zmartwychwstałego.

Maria Magdalena staje się doręczycielką nowego obwieszczenia. Ponieważ wywodzi się ono z osobistego spotkania ze Zmartwychwstałym, ma większą wartość w porównaniu z rozkazem danym przez młodzieńca kobietom. Orędzie Magdaleny skierowane do uczniów syntetycznie jest wyrażone przez dwa terminy: „żyje” (*dzē*) - wyraża kondycję Zmartwychwstałego (por. Manicardi, 2002, s. 171), „widziany przez nią” (*ethheathē hyp autēs*) – przywołuje fundamentalną cechę, która charakteryzuje ją jako świadka (16, 11). Pierwsza epifania w ten sposób okazuje się być opowiadaniem o różnym charakterze teologicznym w stosunku do 16, 1-8.

W Zakończeniu Dłuższym Maria Magdalena ukazuje się jako „nowa” Maria Magdalena, różna od tamtej wzmiankowanej we wcześniejszej narracji Markowej (15, 40.47; 16, 1): nie tylko ponieważ jest przedstawiona jakby pojawiła się po raz pierwszy (w. 9b); ponadto, jest ona teraz aktywna na scenie bez towarzystwa innych uczennic, a także dlatego, że to ona była adresatką pierwszej epifanii Zmartwychwstałego, w sposób podobny do J 20, 11-18 a różny w stosunku do Łk 24, 34, który to tekst taką rolę przypisuje Piotrowi.

Ukazanie się Jezusa Marii Magdalenie wyraźnie przewyższa opowiadania o kobietach przy grobie, o ich doświadczeniu i ich orędziu. Można stąd wyciągnąć wniosek, że zwiastowanie zmartwychwstania dane przez młodzieńca w grobie nie wystarczało do skończenia narracji; trzeba było, żeby Zmartwychwstały ukazał się bezpośrednio świadkom (por. Compiani, 2011, s. 177).

Podwójna adnotacja o uczniach „bolejących i płaczących” (16, 10) przypomina opis smutku po śmierci córki w domu Jaira (*klaiontas kai alaladzontas polla – płaczących i zawodzących głośno*, 5, 38): jak tłum wyśmiewał Jezusa gdy On mówił, że

dziewczynka „nie umarła lecz śpi”, tak uczniowie nie wierzą, że Maria z Magdali widziała Go „żywego” (16, 11). Ich smutek jest zwierciadłem odmowy uwierzenia, odmowy objawiającej brak wiary w zmartwychwstanie: postawa podobna do postawy kobiet udających się do grobu bez żadnych radosnych oczekiwań (16, 1-5). Scena kończy się wyjaśnieniem, że Jedenastu „nie uwierzyli” (*ēpistēsan* 16, 11) (tamże, s. 179). Tym samym czasownikiem Łk 24, 11 wyraził reakcję uczniów na orędzie przyniesione przez kobiety.

Czasownik „płakać” przypomina także reakcję Piotra w momencie, gdy uświadomił sobie, że zdradził Jezusa (14, 72). Motyw żalu uczniów raczej nie występuje w tekstach NT (tylko w J 20, 11.15 płacze Maria), natomiast jest motywem częstym w tekstach apokryficznych (por. np. *Ewangelia Piotra*, 27, 59). Prawdopodobnie jest to motyw, który rozwinął się nieco później (tamże, s. 179, przyp. 29)

Czasownik *dzō* (bez kontrakcji *dzaō*) znaczy „żyć”, „istnieć”²¹. Czasownik *theaomai* w bezokoliczniku oznacza „patrzyć”, „ogłądać”, „widzieć”, „obserwować”²². W Ewangelii Marka pojawia się tylko dwa razy, w Mk 16, 11.14. W NT czasownik ten oznacza „widzenie” wrażeniowe jako czynność oczu²³. Marek traktuje „widzenie” jako element procesu zrozumienia i wiary (por. Mk 4, 12; 8, 13-21; 15, 31-32)²⁴. Uczniowie nie uwierzyli (*ēpistēsan*) świadectwu Marii z Magdali, że *On żyje i że był widziany przez nią*. „Wydawała im się mało wiarygodnym świadkiem jako pojedyncza osoba, jako kobieta i jako nienależąca do grupy bliskich Jezusa” (Trocmé, 2000, s. 382).

W porównaniu z innymi Ewangeliami kanonicznymi, Ewangelia Marka traktuje temat niewiary Jedenastu w sposób bardziej wyrazisty. Mt tylko jeden raz wspomina o wątpliwości ze strony niektórych z Jedenastu (28, 17) i w inny sposób rozumie brak wiary od momentu, gdy nie jest ona odnoszona do całej grupy uczniów, lecz dotyczy tylko Zmartwychwstałego i tych, którzy przynoszą dobrą nowinę.

Niewiara uczniów, uwydatniona w Zakończeniu Dłuższym, znajduje bardziej adekwatny odpowiednik w odmowie uwierzenia kobietom w Łk 24, 11: *słowa te wydały im się czczą gadaniną i nie dali im wiary*. W formie mniej emfatycznej motyw

²¹ Por. H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, red. H.S. Jones, R. McKenzie, wyd. 9 popr. i uzupełn., Oxford 1996, 758; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (PSB 3), Warszawa 1995, 256n.; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, 424, J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (PSB 42), Warszawa 2015, 332n.

²² Por. H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, red. H.S. Jones, R. McKenzie, wyd. 9, 786; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 268; J. Strong, *Grecko-polski słownik*, 351.

²³ Por. A. Belano, *Il Vangelo secondo Marco*, 1119.

²⁴ Por. E. Manicardi (1981, s. 177-189). Analizę Mk 4,12 przeprowadził M. Wysocki (2012, s. 133-151).

niewiary uczniów jest następnie podjęty w upomnieniach Jezusa (Łk 24, 25.38.41).

Ewangelia Jana rozwija motyw niewiary we własny sposób odnosząc ją jedynie do Tomasza i w perspektywie raczej apologetycznej: chce on potwierdzić cielesność Zmartwychwstałego (J 20.24-29).

Tak więc podkreślając niewiarę uczniów Zakończenie Dłuższe jest bliższe Ewangelii Łukasza, biorąc pod uwagę, że taka niewiara wyrażona jest w pierwszym rzędzie wobec świadków, którzy przekazują orędzie o zmartwychwstaniu i trwa dopóki Jezus nie ukaże się osobiście przed Jedenastoma (16, 11.13.14). W tej pierwszej scenie niewiara Jedenastu udaremnia rolę pośredniczki Marii Magdaleny i prowadzi historię do martwego punktu (por. M. Compiani, 2011, s. 179).

6. Ukazanie się Jezusa dwom uczniom (Mk 16, 12-13)

W. 12-13 Druga scena jest paralelna do sceny pierwszej (w. 9-11). Jezus ukazuje się w niej „dwom z nich”. Oczywiście chodzi o grupę tych, „którzy byli z Nim”, czyli o Jedenastu, którzy pozostali z grona Dwunastu po zdradzie Judasza. Werset 12 jest streszczeniem historii o Emaus z Łk 24, 13-31.

Jak Jedenastu nie uwierzyło Marii Magdalenie, tak dziewięciu, którzy nie doświadczyli drugiego ukazania się Jezusa, nie uwierzyli dwom, którzy doświadczyli.

Ci, którzy później otrzymają zadanie głoszenia *Ewangelii wszystkiemu stworzeniu* nie są tymi, którzy „widzieli” pierwsi, lecz tymi, którzy zostali najpierw poddani próbie słuchania. Zanim Jezus wyda polecenie głoszenia Ewangelii wszystkiemu stworzeniu, niosący tę radosną nowinę sami są poddani konieczności usłyszenia słowa za pośrednictwem osób, które „zobaczyły” i uwierzyły. Doznali pewnego rodzaju osłepienia, nie umieli rozpoznać usłyszanego słowa. Jednak nauczyli się, co to znaczy wierzyć (por. Delorme, 2008, s. 590).

7. Ukazanie się Jezusa Jedenastu, nakaz misyjny, przyrzeczenie znaków (Mk 16, 14-18)

W. 14 Powiązanie ukazania się Marii Magdalenie z odkryciem pustego grobu oraz sposób, w jaki ukazanie się dwom uczniom w ww. 12-13 przywołuje Łk 24 sugeruje, że dwa pierwsze ukazania się Jezusa opisane w Dłuższym Zakończeniu wydarzyły się w Jerozolimie. Mało precyzyjne określenie czasu *hysteron* („później” lub „w końcu”²⁵) w w. 14 stwarza możliwość, że to ukazanie się Jezusa miało miejsce

²⁵ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (PSB 3), Warszawa 1995, 632 dla *hysteron* jako

w Galilei. Taka lokalizacja sugerowana jest przez podobieństwa między ww. 14-18 a Mt 28, 16-20: obydwie teksty wzmiankują Jedenastu (*hoi hendeka*), obydwie opowiadają o ukazaniu się im zmartwychwstałego Jezusa, i w obydwu podczas ukazania się Jezus nakazuje im iść i głosić oraz udzielać chrztu²⁶.

Ewangelia Marka nigdy nie wspomina Jedenastu. Gdy Jezus ustanowił Dwunastu (3, 13-19), Marek położył nacisk na instytucję i teologiczne znaczenie Dwunastu. W Ewangelii Marka, jak w 1 Kor 15, 3-5, Dwunastu (uczniów Jezusa) można porównać z Dwunastoma Jakuba bądź Izraela, ale ich znaczenie jest radykalnie różne.

Dwunastu Izraela zjednoczyło dwanaście szczepów w jeden lud. Dwunastu Jezusa symbolizują powszechność Kościoła i ich misją jest jednoczenie wszystkich narodów w jeden lud Boży. Ci, którzy tworzą listę Dwunastu są również ważni, ale sama lista jest drugorzędna w stosunku do symbolicznego, teologicznego pojęcia Dwunastu.

Marek nigdy nie rezygnuje z Dwunastu, nawet po zdradzie Judasza. Do końca Judasz jest prezentowany jako „jeden z Dwunastu” (14, 10.20.43).

Mateusz i Łukasz doceniają bardziej tych, którzy towarzyszyli Dwunastu. Po zdradzie Judasza, obydwaj wspominają Jedenastu (Mt 28, 16; Łk 24, 9.33) zamiast Dwunastu. Bynajmniej nie dlatego, że instytucja Dwunastu przestała być ważna. W *Dziejach Apostolskich* Łukasz opowiada, jak Dwunastu zostali zrekonstruowani i przywróceniu do pierwotnego stanu (Dz 1, 15-26). Dzieje odnoszą się do Jedenastu także w inny sposób, odróżniając pozycję i misję Piotra od pozycji i misji pozostałych apostołów (Dz 2, 14). Na końcu Ewangelii Mateusza, Jezus rozsyła Jedenastu na uniwersalną misję sugerując, że symbolicznych Dwunastu znajdzie pełne dopełnienie w misji do pogan.

Dłuższe Zakończenie nie widzi potrzeby rekonstruowania Dwunastu. Powszechność Kościoła i jego misja oparte są nie na teologicznej symbolice Dwunastu, lecz na Jedenastu.

Jezus ukazał się Jedenastu, gdy byli przy stole (*anakeimenois autois*), dosłownie *leżącym* [przy stole]. W czasach NT leżenie przy stole było normalną pozycją podczas oficjalnych posiłków. Marek wspominał leżenie biesiadników podczas urodzinowego przyjęcia Heroda (6, 26) oraz Jezusa i Dwunastu podczas Ostatniej

przysłówka podaje znaczenia: „później, w końcu, na końcu”. *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, 801 podaje znaczenia: „potem, następnie, później, w końcu”.

²⁶ J.A. Kelhoffer, *Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (WUNT 2.112), Tübingen 2000, 94n. sugeruje, że autor Dłuższego Zakończenia nie wzmiankuje miejsca ukazania się, ponieważ znał tradycje odnoszące się zarówno do Jerozolimy jak i do Galilei i „nie chciał wyraźnie opowiadać się za jedną sprzeciwiając się drugiej” (95. 149).

Wieczerzy (14, 18).

Bycie lub leżenie przy stole, spożywanie wspólnego posiłku jest znakiem jedności i solidarności. Ale Paweł w 1 Kor 10, 1-14 pokazuje, że jedność może być w dobrym i w złym.

W Mk 16, 9-14 będąc przy stole Jedenastu są zjednoczeni w niewierze i zatwardziałości serca. Ukazując się im, napominając ich i przekazując misję, Jezus przekształca tę jedność w zaangażowanie do uniwersalnej misji (por. LaVerdiere, 1999, 345n).

Potępienie niewiary i zatwardziałości serca uczniów jest ostre, ale nie wykracza ono zbyt mocno poza charakterystykę uczniów w Ewangelii Marka. Kontekst sugeruje, że *apistia* tutaj powinno być przetłumaczone „niewiara”. W opowiadaniu o uciszeniu sztormu, po tym gdy Jezus uspokoił wicher i jezioro i spowodował wielką ciszę, zapytał uczniów: *oupō echete pistin* (Mk 4, 40). W tamtym kontekście pytanie najlepiej przetłumaczyć: *Czy jeszcze nie macie zaufania?* Można by je także przetłumaczyć: *czy jeszcze nie macie wiary?* Słowo *zatwardziałość serca* (*sklērokardia*) w Mk 10, 5 odniesione jest do całego ludu Izraela, nie tylko do faryzeuszy, którzy są partnerami Jezusa w dyskusji na temat rozwodów. Ta sama myśl dwukrotnie jeszcze odniesiona jest w Ewangelii Marka do uczniów. Na końcu opowiadania o chodzeniu Jezusa po jeziorze występuje w komentarzu narratora odnoszącym się do uczniów: *bo nie rozumieli wydarzenia z chlebami, gdyż ich serca były zatwardziane* (tłum. Biblii Paulistów) (*ou gar synēkan epi tois artois, all ēn autōn hē kardia pepōrōmenē*) (6, 52). Drugim miejscem są słowa Jezusa wypowiedziane po przybyciu w okolice Dalmanuty (Mk 8, 10-21). Uczniowie nie zrozumieli ostrzeżenia Jezusa przed kwasem faryzeuszy. Wtedy Jezus zapytał ich: *Wasze serca są aż tak zatwardziane?* (tłum. Biblii Paulistów) (*pepōrōmenēn echete tēn kardian hymōn;*) (8, 17).

Zamieszczona w tym wersecie krytyka niezdolności uczniów do uwierzenia tym, którzy widzieli zmartwychwstałego Jezusa odnosi się do ww. 11 i 13 doprowadzając temat odmowy lub niezdolności uwierzenia do punktu szczytowego (por. Yarbrow Collins, 2007, s. 809).

W. 15 i logion Freera W wersecie 15 Dłuższego Zakończenia Zmartwychwstały Jezus od nagany danej uczniom za niezdolność uwierzenia w zmartwychwstanie przechodzi bezpośrednio do powierzenia im mandatu głoszenia Ewangelii całemu światu. W oczywisty sposób tekst przyjmuje, że niewiara Jedenastu została przewyciężona w momencie, gdy zobaczyli oni zmartwychwstałego Pana i byli w stanie wypełnić powierzoną im misję. Obietnica znaków towarzyszących tym, którzy uwierzą (ww. 17-18) oraz komentarz, że *Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę towarzyszącymi jej znakami* (w. 20) wyjaśniają przemianę uczniów z niewierzących w pewnych siebie i skutecznych misjonarzy.

Na cały świat (eis ton kosmon hapanta) ...wszystkiemu stworzeniu – por. Mk 14, 9; Rz 1, 8; Kol 1, 6. Wyrażenie *na cały świat* w mentalności semicko-hellenistycznej odnosi się do wszystkich ludzkich bytów, a w naszym kontekście objaśnia paralelne wyrażenie *pasē tē ktisei – wszystkiemu stworzeniu*. Wyrażenie *wszystko stworzenie* (por. Kol 1, 23; Mt 28, 19; Łk 24, 47; J 20, 21) oznacza wszystkie ludzkie byty²⁷.

Zaskakujące przejście od w. 14 do w. 15 dało powód do dodania logionu Freera. Dodany fragment zawiera sugestię, dlaczego uczniowie nie wierzyli doniesieniom, że Jezus zmartwychwstał: „A ci przytoczyli we własnej obronie: <Ten wiek nieprawości i niewiary jest pod panowaniem szatana, który nie pozwala, aby to, co jest pod brzemieniem duchów nieczystych, pojęło prawdę i moc Boga; objaw więc od razu twoją sprawiedliwość>. To jest to, co oni powiedzieli Chrystusowi, a Chrystus im odpowiedział: <Koniec lat mocy szatana dopełnił się; jednakże inne straszne rzeczy są bliskie. Ja zostałem wydany na śmierć dla tych, którzy zgrzeszyli, aby się nawrócili do prawdy i nie grzeszyli już więcej oraz aby odziedziczyli chwałę sprawiedliwości duchowej i niezniszczalnej, która jest w niebie>”. Założeniem tego tekstu jest przeświadczenie, że to szatan spowodował ich niewiarę. To wyjaśnienie przypomina interpretację „kogoś kto jest przy drodze” w przypowieści o siewcy: *skoro usłyszą - zaraz przychodzi szatan i zabiera słowo w nich zasiane* (Mk 4, 15).

Rozwiązanie proponowane przez uczniów wyrażone jest w zdaniu: „objaw więc od razu twoją sprawiedliwość”. Sprawiedliwość Chrystusa skutkuje Jego działaniem jako sprawiedliwego sędziego. Szczególnym aspektem sądzenia jest tutaj definitywne ukaranie złych duchów, włącznie z ich liderem, szatanem. Tak więc prośba z logionu Freera, żeby Chrystus objawił swoją sprawiedliwość, jest prośbą o to, żeby sąd, przynajmniej nad szatanem, odbył się natychmiast.

Jezus odpowiada, że czas definitywnego sądu jeszcze nie nadszedł: „Koniec lat mocy szatana dopełnił się; jednakże inne straszne rzeczy są bliskie”. W międzyczasie zastępcza śmierć Jezusa uzdolni grzeszników, w tym także uczniów, do życia w sprawiedliwości, tak że będą oni mogli odziedziczyć niezniszczalną chwałę: „Ja zostałem wydany na śmierć dla tych, którzy zgrzeszyli, aby się nawrócili do prawdy i nie grzeszyli już więcej oraz aby odziedziczyli chwałę sprawiedliwości duchowej i niezniszczalnej, która jest w niebie”. Rozwiązawszy problem niewiary uczniów, Dłuższe Zakończenie od logionu Freera powraca następnie w w. 15 do ich misji.

Rozkaz zmartwychwstałego Jezusa dany Jedenastu: *idąc na cały świat głosić Ewangelię wszystkiemu stworzeniu* (16, 15) stwierdza wyraźnie to, co jest wyrażone również w mowie o zburzeniu świątyni w rozdziale 13. We fragmencie zapowiadającym prześladowania uczniów i innych naśladowców Jezusa, jest powie-

²⁷ Por. Marek (Komentáře k Novému zákonu 1), P. Dubowský (red.), Trnava 2013, 979.

dziane: *Lecz najpierw Ewangelia musi być głoszona wszystkim narodom* (13, 10) (por. Yarbrow Collins, 2007, s. 809n).

w. 16 W tym wersecie zmartwychwstały Jezus wygłasza proroczą zapowiedź dotyczącą odpowiedzi, z jaką spotkają się uczniowie podczas ich pracy misyjnej. Wypowiedź wyrażona jest w dwóch paralelnych zdaniach: *Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony, kto zaś nie uwierzy, zostanie potępiony*. Pierwsze zdanie zawiera obietnicę, drugie groźbę. Wypowiedź zapewnia uczniów, że ich proklamacja będzie skuteczna, przynosząc zbawienie tym, którzy odpowiedzą pozytywnie i sąd dla tych, którzy odrzucą ich orędzie. Nacisk na wiarę i niewiarę jest typowy dla Dłuższego Zakończenia i podobny do tekstu J 3, 18ab.

Warto zauważyć, że J 3, 18 kładzie nacisk na teraźniejszość, natomiast Mk 16, 16 na przyszłość. Nacisk na przyszłość spowodowany jest kontekstem, w którym misyjna działalność uczniów będzie miała miejsce w przyszłości patrząc z punktu widzenia zmartwychwstałego Jezusa. W przyszłości nastąpi także definitywny sąd nad wszystkimi.

Ewangelia Marka nie mówi dużo o rytuale chrztu we wspólnotach powielkanocnych. Stwierdzenie przypisane Janowi Chrzcicielowi nawiązuje jednak do tego rytuału: *Ja chrzcilem was wodą, On będzie was chrzcił Duchem Świętym* (1, 8).

Powiązanie uwierzenia z przyjęciem chrztu odzwierciedla praktykę we wspólnotach, które uznały Jezusa za Mesjasza lub Pana (Kelhoffer, 2000, s. 101n).

Zgodnie z Łk i Dz chrzest jest środkiem przez który wyrażona jest akceptacja proklamacji i nawrócenia, grzechy są odpuszczone, darowany jest dar Ducha Świętego (Dz 2, 37-38). Paweł ostrzegał przed przywiązywaniem zbyt dużego znaczenia do osoby, która chrzciała, lecz zakładał, że rytuał ten był wspólnym doświadczeniem wszystkich członków wspólnot, do których się zwracał²⁸.

W. 17-18 Te wersety zawierają następną obietnicę, uzupełniającą tamtą z w. 16, że kto uwierzy, będzie zbawiony. Następną obietnicą są „znaki” (*sēmeia*), które towarzyszyć będą tym, którzy uwierzą (w. 17a). Ta myśl jest podobna do nauczania Jezusa o wierze czyniącej cuda w Mk 11, 22-23.

Paweł oświadcza Rzymianom, że czynił „znaki i cuda” mocą Ducha Bożego po to, by doprowadzić pogan do wiary (Rz 15, 18-19). A więc, tak jak w Dłuższym Zakończeniu, Paweł łączy „znaki” z efektywnością misji. Podobnie sportretowany jest Paweł w Dziejach Apostolskich. Opowiadając o działalności Pawła w Ikonium,

²⁸ Ostrzeżenie przed przywiązywaniem dużego znaczenia do osoby chrzczącej wyrażone jest w 1 Kor 1,13-17. Pawłowe założenie, że wszyscy jego adresaci zostali ochrzczeni oczywiste jest w Rz 6,34; 1 Kor 12,13; Ga 3,27. Zaimek *hosoi* („tak wielu jak”) w Rz 6,3 i Ga 3,27 nie wskazuje, że tylko niektórzy członkowie wspólnoty zostali ochrzczeni; w tych kontekstach termin ten jest równoważny z „wszyscy”. Por. H.D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, 186; (cyt. za: A. Yarbrow Collins, 2007, s. 811 przyp. 77).

narrator stwierdza: *...Odważnie nauczali o Panu, który potwierdzał słowo swojej łaski, sprawiając, że przez ich ręce działały się znaki i cuda* (Dz 14, 3 – tłum. Biblii Paulistów).

Wobec Koryntian Paweł stwierdza: *Przecież znaki wyróżniające apostoła ujawniły się wśród was przez wielką wytrwałość, a także przez znaki, cuda i przejawy mocy* (2 Kor 12, 12 - tłum. Biblii Paulistów). Z tego tekstu można by odnieść wrażenie, że znaki były dokonywane tylko przez apostołów, ale z 1 Kor 14, 22-25 wynika, że mogli ich dokonywać także inni wierzący chrześcijanie.

Dłuższe Zakończenie zawiera następnie listę pięciu znaków, które towarzyszyć będą tym którzy uwierzą. Są one dobrze wkomponowane w kontekst. Pierwszy znak – wyrzucanie demonów – przypomina charakterystykę Marii Magdaleny jako tej, z której Jezus wyrzucił siedem demonów (16, 9). Ostatnie zdanie Dłuższego Zakończenia opisując aktualną misję wspomina znaki towarzyszące tym, którzy uwierzą (16, 20).

To co czynił Jezus, będą czynić w Jego imię także wierzący. Znaki są powiązane z obecnością Jezusa wśród Jedenastu.

Kontekst znaków w Dłuższym Zakończeniu różni się od kontekstu znaków w 1 Kor 12-14, gdzie znaki są darami (*charismata*) Ducha Świętego, dawanymi pewnym członkom wspólnoty dla dobra wszystkich. Jest to kontekst różny także od Zielonych Świątek z Dz 2, gdzie znaki powiązane są z przyjściem Ducha Świętego do wspólnoty Dwunastu, wypełniając proroctwo Joela 2, 28-32 (LXX, 3, 1-5).

Gdyby autor Dłuższego Zakończenia nawiązywał do 1 Kor 12-14 i Dz 2, na pewno powiązałby znaki z Duchem Świętym. W Dłuższym Zakończeniu jednak Duch Święty w ogóle nie jest wspomniany. Znaki są tutaj powiązane z Jezusem (16, 17), obecnym wśród Jedenastu.

Cztery spośród pięciu znaków są poświadczone w innych miejscach NT. Spośród nich dwa, pierwszy i ostatni, mają duże znaczenie w Markowej prezentacji misji Jezusa i misji Dwunastu. Ale znowu zachodzi różnica. W Mk to ci, których Jezus posyła, Dwunastu, wyrzucają złe duchy, a nie ci, do których oni byli posłani. W Dłuższym Zakończeniu to ci, którzy będą słuchać i wierzyć Dwunastu, będą wyrzucać demony. To samo dotyczy uzdrawiania chorych (por. LaVerdiere, 1999, 353n).

Wyrzucanie demonów. Pierwszym znakiem jest wyrzucanie demonów. Podczas swojej działalności publicznej Jezus wyrzucał demony lub duchy nieczyste okazując swoją władzę (Mk 1, 21-28.34.39, 5; 5, 1-20; 9, 14-29). Ustanowił także Dwunastu *aby z Nim byli i aby mógł ich wysyłać na głoszenie nauki, i aby mieli władzę wyrzucać demony* (Mk 3, 14-15). Posyłając ich na misję, dał im władzę nad duchami nieczystymi (Mk 6, 7). Podczas tej misji *wyrzucili wielu demonów* (Mk 6, 13). Teraz wszyscy, którzy uwierzą, będą wyrzucali demony w imię Jezusa (Mk 16, 17).

Dłuższe Zakończenie przywołuje na myśl także odpowiedź Jezusa, gdy uczniowie chcieli powstrzymać kogoś, kto nie chodził z nimi a wyrzucał demony w imię Jezusa: *Nie zabraniajcie mu, nikt bowiem, kto uczyni cud w imię Moje, nie będzie mógł zaraz źle mówić o Mnie* (9, 38-39; zob. też 9, 36-37).

Mówienie nowymi językami. Drugi znak, mówienie nowymi językami, wydaje się nawiązywać do wydarzenia Zielonych Świątek w Dz 2. Ale znowu, w Dłuższym Zakończeniu to nie Jedenastu mówią nowymi językami, lecz ci, którzy uwierzą usłyszawszy Jedenastu. Ponadto, Dz nie mówią, że apostołowie mówili nowymi językami. Dz mówią, że w wielkim tłumie, reprezentującym „wszystkie narody pod słońcem” (Dz 2, 5), każdy słyszał apostołów mówiących w ich własnym, ojczystym języku (Dz 2, 6-8). W Dłuższym Zakończeniu chodzi o mówienie nowymi językami. W Dz chodziło o słyszenie w różnych językach.

Mówienie nowymi językami oznacza fenomen glossolalii, który zaistniał w najstarszych wspólnotach chrześcijańskich (por. Dz 2, 4; 1 Kor 12-14) i rozumiany jest jako podarowana przez Boga możliwość wielbienia wielkich czynów Boga. Chodzi tu o specyficznie chrześcijańskie doświadczenie Ducha (por. Pesch, 1977, t. 2, s. 554).

Branie węży. Trzeci znak, branie węży (własnymi rękami) przypomina urywek z Dziejów Apostolskich, kiedy to na Malcie Paweł chwycił węża zbierając chrust dla ognia. Wąż uczepił się jego ręki, ale Paweł strząsnął go w ogień (Dz 28, 3-6). Później Paweł uzdrowił ojca namiestnika wyspy a także innych chorych na wyspie (Dz 28, 7-10). Jest to jedyny fragment w NT, w którym ktoś chwyta węża.

Trzeci znak przypomina orędzie Jezusa do siedemdziesięciu dwóch powracających z misji: *Dałem wam władzę stąpania po węzach i skorpionach, i po całej potędze nieprzyjaciela. Nic wam nie zaszkodzi* (Łk 10, 19; zob. 11, 11-12 a także Rdz 3, 15; Ps 91, 13). Ale znowu zachodzi różnica: w Zakończeniu Dłuższym nie misjonarze biorą węża, lecz ci, którzy uwierzą i zostaną ochrzczeni dzięki misji Jedenastu.

Picie trucizny. Czwarty znak, picie trucizny bez żadnej szkody, nie ma żadnych paralel w NT. Zauważmy, że autor połączył go ze znakiem trzecim, czyli chwytnością węża, za pomocą spójnika *i nawet* (*kan*). Te dwa znaki są więc przedstawione jako podwójny znak – obydwaj mają związek ze śmiertelnością trucizny. Jednak Dłuższe Zakończenie mówiąc o węzach nie wspomina wprost trucizny. Takie powiązanie jest obecne w Ps 58, 4-6:

*Od łona matki występni zeszli na bezdroża,
od urodzenia zblądzili głosiciele kłamstwa.
Trucizna ich podobna jest do jadu węża,
do jadu głuchej żmii, co zamyka uszy,
aby nie słyszeć głosu zaklinaczy,
głosu czarownika, co biegle zaklina* (tłum. 5 wyd. Biblii Tysiąclecia).

Benoît Standaert przypomina, że w odniesieniu do picia trucizny bez skutków śmiertelnych Lagrange wspominał przykład takiego zdarzenia opisany przez Euzebiusza w imieniu Papiasza (*Hist.eccl.* II, 39, 9), opowiedziany także w *Dziejach Jana* (9 i 10), jak to świętemu Janowi podano *farmakon thanasimon* („napój uśmiercający”), który nie wyrządził mu żadnej szkody. Egzegeta ten komentuje, że Ewangelia jako moc ożywiająca penetruje wszelką rzeczywistość, także tę złych duchów i demonów, także choroby, trucizny i zwierzęta będące symbolem zła: węże. Mnisi egipscy z IV i V wieku zaświadczyli o „Ewangelii głoszonej wszelkiemu stworzeniu”. Opowiadanie koptyjskie o wężu, który przybywa by ucałować stopę ojca Makarego, jest tego przykładem. W naszym czasach mamy świadectwo ojca Paissiosa z Góry Atos, który żyje w swojej celi z dwoma „uczniami”, a mianowicie z dwoma węzami, które on karmi mlekiem i wychowuje do nieczynienia zła, nawet ropusze²⁹. Izaak Syryjczyk (VIII w.) przypominał, że serce miłosierne jest sercem, które „modli się za wszystko co stworzone, za zwierzęta nie mające rozumu, także za demony i za nieprzyjaciół prawdy. W swojej nieskończonej miłości „modli się także za węże” Oryginalna nieprzyjaźń z Rdz 3 zostaje przekształcona od wewnątrz przez pojednawczą moc dobrej nowiny³⁰.

Uzdrowianie chorych. Piąty, ostatni znak – uzdrawianie chorych przez nakładanie rąk - jest dobrze poświadczony w Ewangelii Marka (6, 5; 8, 22-26). Uzdrawianie chorych było ważną częścią działalności Jezusa (Mk 1, 29-31; 3, 1-6; 5, 25-34; 6, 55-56; 7, 31-37; 8, 22-26; 10, 46-52), ściśle powiązaną z wyrzucaniem demonów (Mk 1, 32-34; 3, 10-11) i odpuszczaniem grzechów (Mk 1, 1-12). Ktoś opanowany przez demona powinien być uwolniony od demona. Ktoś z duchem nieczystym powinien być oczyszczony od ducha nieczystego (Mk 1, 21-28; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29). Uzdrawianie chorych było też ważną częścią misji Dwunastu. Jak w przypadku Jezusa, uzdrawianie przez Dwunastu ściśle powiązane było z wyrzucaniem demonów (Mk 6, 13; zob. też 9, 18.28-29).

Jak w Zakończeniu Dłuższym tak i w Ewangelii Marka uzdrowienia chorych powiązane są z wiarą (2, 5; 5, 34; 6, 5-6a; 10, 52). Ale podobnie jak w czterech wcześniejszych znakach tak i w tym przypadku zachodzi różnica. W Ewangelii Marka wiara jest warunkiem by być uzdrowionym przez Jezusa lub Dwunastu. W Dłuższym Zakończeniu wiara jest warunkiem by uzdrowić kogoś innego. Ci, którzy uwierzą w Ewangelię proklamowaną przez Jedenastu *na chorych ręce będą kłaść i ulecą ich*.

²⁹ Por. F. Da Costa, *Florilège du Mont Athos*, Presses de la Renaissance, Paris 2005, 230-234 (cyt. za: Standaert, 2012, s. 899).

³⁰ Por. tamże.

Wszystkie pięć znaków towarzyszą tym, którzy wierzą i są ochrzczeni. Wszystkie poświadczają autentyczność misji Jedenastu, objawiając moc Ewangelii dla zbawienia. W apologetycznej intencji autora zadaniem znaków nie jest utwierdzenie w wierze tych, którzy wierzą, lecz potwierdzenie misji Jedenastu i ich następców³¹.

8. Wniebowstąpienie Jezusa oraz misja uczniów (Mk 16, 19-20)

W. 19-20 Treścią tych werseł jest wniebowstąpienie Jezusa i misja apostołów. Wniebowstąpienie opisane jest także w Łk 24, 50-53 i Dz 1, 4-14. Wersety te różnią się jednak od historii opisanych na końcu Ewangelii Łukasza i na początku Dziejów Apostolskich.

W Dłuższym Zakończeniu po Wniebowstąpieniu Jezusa natychmiast rozpoczyna się misja Jedenastu: *Oni zaś poszli i głosili wszędzie*.

W Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich uczniowie wielbili Boga lub poświęcali się modlitwie. W Łk uczniowie *oddali Mu hołd i z wielką radością wrócili do Jeruzalem. Przebywali ciągle w świątyni i wielbili Boga* (Łk 24, 52-53). W Dziejach *A gdy tam przybyli, weszli do sali na piętrze...Wszyscy oni modlili się wytrwale i jednomyślnie* (Dz 1, 13-14). W Łk i w Dz bezpośrednio po wniebowstąpieniu następuje modlitwa wspólnoty.

W Dłuższym Zakończeniu uwaga skupiona jest na Jedenastu, którym ukazuje się Jezus; najpierw zganiał ich niewiarę, a następnie posyła ich na cały świat aby głosili Ewangelię wszystkiemu stworzeniu. W Łk i w Dz zamieszczona jest historia całej wspólnoty, włączając w nią Jedenastu, ale także tych z nimi (zob. Łk 24, 33), zgromadzonymi w Jeruzalem.

Po raz pierwszy w Dłuższym Zakończeniu pojawia się imię Jezus, w towarzystwie tytułu „Pan” (*Kyrios*), skojarzone ze zmartwychwstaniem i wywyższeniem Jezusa (zob. Flp 2, 11). To samo sformułowanie „Pan Jezus” użyte jest w powiązaniu z wniebowstąpieniem w Dz 1, 22-23.

Po skierowaniu słów do Jedenastu (zob. 16, 14-18) Pan Jezus został wzięty do nieba (*anelēmthē eis ton ouranon*). Czasownik „być wziętym” (*analambanesthai*) użyty został także w Łk 9, 51 i Dz 1, 2; 11, 22 na wyrażenie wniebowstąpienia Jezusa. Termin ten odniesiony został również do „wniebowzięcia” Eliasza przedstawionego w 2 Krl 2, 11 (zob. także 1 Mch 2, 58), gdzie Eliasz został wzięty (*anelēmthē*) do nieba (*eis ton ouranon*) wśród wichru. 2 Krl 2, 11 i 1 Mch 2, 58 mówią wyraźnie, że Eliasz został wzięty „do nieba”. Dłuższe Zakończenie czyni to samo w odniesieniu do Jezusa (zob. Dz 1, 11).

³¹ Znaki omówione zostały na podstawie E. LaVerdiere (1999, s. 353-356).

Termin grecki *anelēm̄fthē* to czasownik, 3. osoba sing. ind.aor.pass. (3. osoba liczby pojedynczej trybu oznajmującego czasu przeszłego dokonanego strony biernej) od *analambanō* (od *ana* i *lambanō*) – „brać”, „podnosić”. W NT czasownik ten występuje 13 razy. W Ewangelii Marka tylko w tym miejscu (*Hapax* Markowy). *Passivum divinum*. Oprócz zwyczajnego znaczenia „brać”, „przyjmować” kogoś lub coś, odpowiadającego użyciu klasycznemu (por. Herodot, *Hist.* 1, 111, 1; Ksenofont, *Hell.* 2.4.6), w NT czasownik ten przybiera znaczenie „być podniesionym w górę”, „być podniesionym [do nieba]”, w celu opisanego wzięcia do nieba (czyli wstąpienia) Jezusa. Jest ono przedstawione jako wydarzenie widzialne, jako rodzaj porwania, zgodnie ze starotestamentalną tradycją wstąpienia do nieba Eliasza lub Henocha (por. 2 Krl 2, 9-11; Syr 48, 9; 49, 14; 2 Mch 2, 58). Chociaż Wulgata przetłumaczyła *anelēm̄fthē* czasownikiem łacińskim *assumptus est*, późniejsza tradycja liturgiczna odpowiednie święto określiła jako *Ascensio* – „Wniebowstąpienie”, rezerwując termin *Assumptio* dla święta „Wniebowzięcia” Maryi. Kościół grecki zachował termin *hē analēpsis* dla naszego Wniebowstąpienia (por. Belano, 2013, 1128n).

Dokładna zgodność terminologiczna z informacją o wzięciu do nieba Eliasza w 1 Mch 2, 58 (*anelēm̄fthē eis ton ouranon*) wskazuje na to, że starochrześcijańskie opowiadania o wniebowstąpieniu inspirowały się opowiadaniem starotestamentalnymi. Także teksty Hbr 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2 mówią o tym, że Jezus zasiadł po prawicy Bożej. Już w Dz 2, 33-34; 5, 31 w starym kerygmacie mów Piotra wniebowstąpienie Jezusa interpretowane jest jako wywyższenie na prawicę Boga. Gdzie wskrzeszenie Jezusa odróżniane było od Jego wniebowzięcia, tam to drugie musiało być łączone z wyniesieniem na prawicę Bożą, czyli z Jego niebiańską intronizacją (por. Pesch, 1977, t. 2, 554n).

Inne nowotestamentalne nawiązania do wniebowstąpienia Jezusa (Łk 9, 51; zob. też Łk 24, 51; Dz 1, 2.11.22) mogą odnosić się do przeznaczenia, „do nieba”. Tylko Dłuższe Zakończenie opisuje pozycję Jezusa w niebie: *zasiadł po prawicy Boga* (16, 19b).

Wyrażenie „siąść po prawicy” pochodzi z Ps 110, 1:

Wyroczenia Boga dla Pana mego:

‘Siaść po mojej prawicy,

aż twych wrogów położę

jako podnózek po Twoje stopy.

W Ewangelii Marka ten sam tekst cytowany był przez Jezusa w świątyni (Mk 12, 36).

Wstępując do nieba Pan Jezus zajmuje miejsce po prawej stronie Boga, gdzie będzie królował na wieki. W ten sposób Pan Jezus skończył swoją misję na ziemi. Odtąd będzie kontynuował swoją misję siedząc po prawicy Boga w niebie.

Werset 16, 20 opisuje czas działalności misyjnej uczniów. Sam Pan Jezus współpracuje z apostołami w ich głoszeniu Ewangelii (por. Harrington, 1979, s. 250). Tekst nie mówi, czy doprowadzili swoją misję do końca, czy pewnego dnia przestali ją prowadzić, gdyż dotarli do końca świata. Opowiadanie kończy się historią, która trwa nadal (por. Delorme, 2008, t. 2, s. 593).

Wysłani przez Jezusa (*ekeinoi – oni*) *poszli i głosili wszędzie (pantachou – wszędzie* por. 1, 28; Łk 9, 6; Dz 17, 30; 1 Kor 4, 17). Krótkie sumarium misyjne spogląda już wstecz na dłuższą epokę wczesnej, chrześcijańskiej historii misyjnej, w której wysłannicy Ewangelii doświadczyli wsparcia wywyższonego Pana (por. Mt 28, 20), który z nimi „współdziałał” i „słowo” przepowiadania (por. także Did 4, 1; Barn 19, 4b.9.10; 1 Klem 42, 3; Herm IX, 25, 2; Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 109, 1; 110, 2) znakami (por. ww. 17-18) „potwierdzał” (*bebaioō*, por. 1 Kor 1, 6; Rz 4, 16; Flp 1, 17; 2 P 1, 19) (por. Pesch, 1977, t. 2, s. 555).

9. Przesłanie Krótszego Zakończenia (Mk 16, 9)

W przeciwieństwie do milczenia kobiet w 16, 8, w Krótszym Zakończeniu jest opowiedziane, że one jednak: *Wszystko co zostało im obwieszczone one zwięźle ogłosiły tym wokół Piotra*. Wspomnienie Piotra nawiązuje do upoważnienia anioła z 16, 7. Sformułowanie *tym wokół Piotra* pokazuje, że pomimo trzykrotnego zaparcia się, Piotr nie tylko nadal należy do uczniów Jezusa, lecz także – jak poprzednio – odgrywa szczególną rolę w ich gronie.

Dzięki inicjatywie Jezusa (*i sam Jezus wysłał przez nich*) zbawcze orędzie będzie teraz głoszone na całym świecie: *od wschodu aż do zachodu*. To, że *sam Jezus ... przez nich* dalej głosi orędzie, należy rozumieć w ten sposób, że krzyż i śmierć Jezusa nie mogły powstrzymać głoszenia zbawczego orędzia (por. Lentzen-Deis, 2014, s. 314).

Podsumowanie

1. Zakończenie Dłuższe wydaje się być dodanym jako pogłębienie Marka autentycznego, uzupełnienie mające dać zakończeniu Markowemu nowy punkt zwrotny poprzez elementy obecne także w tradycjach paschalnych, zamieszczonych na końcu innych Ewangelii. Dodane do narracji Markowej, wiersze 9-20 stworzyły nowe zakończenie, które jest bliskie zwłaszcza zakończeniu Ewangelii Mateusza, ale ma także elementy z Ewangelii Jana i Łukasza, które Ewangelii Marka nadają nową perspektywę. Zakończenie Dłuższe nie jest jednak dziełem kompilacyjnym. Chociaż ma elementy wspólne z opowiadaniem innych Ewangelii, Zakończenie zachowuje

własne, specyficzne zainteresowania i kończy pozytywnie Ewangelię oferując tekstowi Mk 16, 1-8 dalszy rozwój, w harmonii z innymi Ewangeliami.

Widać znaczącą różnicę pomiędzy teologią Zakończenia Dłuższego a teologią Marka autentycznego. Zakończenie Dłuższe wychodzi od Marka 16, 1-8 i rozwija tamten tekst. Daje ono nowy akcent czasom paschalnym, naznaczony ukazaniem się Zmartwychwstałego, w przeciwieństwie do niewiary Jedenastu.

2. Zakończenie Dłuższe jest nowym finałem Ewangelii. Opowiadanie o objawieniach (16, 9-20) nie podaje żadnych szczegółów o sposobie objawiania się. Relacjonuje powtarzalne doświadczenie widzenia Jezusa. Powraca w nim temat niewiary. Ci, którzy byli z Jezusem, nie wierzą przesłaniu Marii Magdaleny (16, 9-11). Podobnie reagują ci, którzy słyszą orędzie dwóch uczniów, którym objawił się Zmartwychwstały (*im też nie uwierzyli*, 16, 13). *W końcu ukazał się Jedenastu podczas posiłku i zgañił ich niewiarę i zatwardziałość serca, bo nie uwierzyli tym, którzy widzieli Go wskrzeszonego* (16-14) (por. Delorme, 2008, t. 2, 589n).

Co teraz pozostaje czytelnikowi? Powinien *wierzyć*. Dlatego w Dłuższym Zakończeniu położony jest akcent na wiarę w odróżnieniu do niewiary. *Wierzący i ochrzczony będzie zbawiony, niewierzący będzie potępiony* (16, 16; por. także 16, 11.13.14.17).

Bibliografia:

- Aland K. (1970), Der wiedergefundene Markusschluß? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67, 3-13.
- Baarda T. (1995), An Unexpected Reading in the West-Saxon Gospel Text of Mark 16, 11, *New Testament Studies*, 41, 458-465.
- Belano A. (2013), *Il Vangelo secondo Marco. Traduzione e analisi filologica*, Roma: Aracne editrice.
- Benoit P. (1969), *The Passion and Resurrection of Jesus Christ*, tłum. z franc. B. Weatherhead, New York – London: Darton, Longman & Todd Ltd – Herder & Herder Inc..
- Betz H.D. (1979), *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press.
- Birdsall J.N. (1975), Review of the Last Twelve Verses of Mark, *Journal of Theological Studies*, 26, 151-160.
- Compiani M. (2011), *Fuga, silenzio e paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16, 1-20* (Tesi Gregoriana Serie Teologia 182), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

- Conybeare F.C. (1893), *Ariston, the Author of the Last Twelve Verses of Mark*, *The Expositor*, 4/8, 241-254.
- Cox S. L. (1993), *A History and Critique of Scholarship Concerning the Markan Endings*, New York – Queenston – Lampeter: Edwin Mellen.
- Czerski J. (2012), *Metodologia Nowego Testamentu* (Opolska Biblioteka Teologiczna 126), Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Da Costa F. (2005), *Florilège du Mont Athos*, Presses de la Renaissance, Paris.
- Delorme J. (2008), *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile* (Lectio divina), red. końcowa J-Y. Thériault, t. 2, Paris – Montréal: Les Éditions du Cerf - Médiaspaul.
- Dschulnigg P. (1986²), *Sprache, Redaktion, und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (Stuttgarter Biblische Beiträge 11), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Dschulnigg P. (2007), *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Elliot K. (1971), *The Text and Language of the Endings to Mark's Gospel*, *Theologische Zeitschrift* 27, 255-262.
- Ernst J. (1981), *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Euzebiusz z Cezarei, *Quaestio ad Marinum*, PG 22.
- Farmer W.R. (1974), *The Last Twelve Verses of Mark* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 25), Cambridge.
- Focant C. (2006), *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Leuven – Paris – Dudley: Leuven University Press.
- France R.T. (2002), *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company
- Gądecki S. (1999), *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, wyd. 2, Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Gnilka J. (1979), *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II, 2), Zürich – Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag – Neukirchener Verlag.
- Górka B. (2003), *Inicjacja na granicy epoki Ojców apostołskich: „logion posłannictwa” (Mk 16, 15-18) a „Freer Logion”*, (w:) *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, red. Z. Abramowicz, 53-64, Białystok.

- Grundmann W. (1971), *Das Evangelium nach Markus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2), wyd. 5, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Haelewyck J.C. (1999), *La version latine de Marc, Mélanges de science religieuse*, 56/3, 27-52.
- Harrington W. (1979), *Mark* (New Testament Message 4), Dublin: Veritas Publications.
- Hester D.W. (2015), *Does Mark 16, 9-20 Belong in the New Testament?*, Eugene: Wipf & Stock.
- Hieronim ze Strydonu, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23.
- Hieronim ze Strydonu, *Epistula ad Hedibiam*, PL 22.
- Hipolit Rzymski, *Contra haeresin Noeti cujusdam*, PG 10.
- Holmes M.W., *To be Continued...The many endings of the Gospel of Mark*, w: *Easter. Exploring the Resurrection of Jesus*, 36-39, [online:] "Bible history daily. Biblical Archaeology Society. Bringing the ancient world to life", <http://www.biblicalarchaeology.org/free-ebooks/easter-exploring-the-resurrection-of-jesus/> Holmes M.W., *To be Continued...The many endings of the Gospel of Mark*, w: *Easter. Exploring the Resurrection of Jesus*, 36-39, [online:] "Bible history daily. Biblical Archaeology Society. Bringing the ancient world to life", <http://www.biblicalarchaeology.org/free-ebooks/easter-exploring-the-resurrection-of-jesus/>
- Hug J. (1978), *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16, 9-20)* (Études biblique), Paris.
- Ireneusz, *Adversus haereses*, SCh 54.
- Jagusiak A. (2018), *Rola chrystofanii w Dłuższym Zakończeniu Ewangelii według św. Marka (Mk 16, 9-20)*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II.
- Jurewicz O. (2000-2001), *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Kelhoffer J.A. (2000), *Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 112), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kelhoffer J.A. (2001), *The Witness of Eusebius' 'ad Marinum' and Other Christian Writings to Text-Critical Debates concerning the Original Conclusion to Mark's Gospel*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 92, 78-112.
- Lagrange M.J. (1942), *Évangile selon saint Marc* (Études biblique), wyd. 6, Paris.
- LaVerdiere E. (1999), *The Beginning of the Gospel. Introducing the Gospel According to Mark*, t. 1-2, Collegeville: The Liturgical Press.

- Lentzen-Deis F. (2014), *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, bearbeitet von M. Grilli und C. Langner, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Liddel H.G., Scott R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, red. H.S. Jones, R. McKenzie, wyd. 9 popr. i uzup., Oxford: Clarendon Press.
- Linnemann E. (1969), Der wiedergefundene Markusschluß, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66, 255-287.
- Lunn N.P. (2014), *The Original Ending of Mark. A New Case for the Authenticity of Mark 16:9-20*, Eugene: Pickwick Publications.
- Manicardi E. (1981), *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico* (Analecta Biblica 96), Roma: Biblical Institute Press.
- Manicardi E. (2002), La "finale lunga" del vangelo secondo Marco. Mc 16, 9-20; un altero testo, *Credere Oggi* 22/5-6, 163-177.
- Marek (2013) (Komentáre k Novému zákonu 1), red. P. Dubowský, Trnava.
- Morgenthaler R. (1958), *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich.
- Novum Testamentum Graece* (2012), wyd. E. i E. Nestle, B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nowy Testament Grecki i Polski* (2017), tekst grecki: *Novum Testamentum Graece*, wyd. E. i E. Nestle, B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28 poprawione, tekst polski: Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, red. wyd. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań: Pallottinum.
- Pesch R. (1977), *Das Markusevangelium*, t. 2: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2/2), Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Piwowar A. (2017), *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki 13), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Popowski R. (1995), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Schweizer E. (1968, 1998¹⁸), *Das Evangelium nach Markus* (Das Neue Testament Deutsch 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Standaert B. (2012), *Marco. Vangelo di una notte vangelo per la vita. Commentario*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Stein R.H. (2008), The Ending of Mark, *Bulletin of Biblical Research* 18, 79-98.

- Strong J. (2015), *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (Prymasowska Seria Biblijna 42), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” .
- Telford W.R. (2003), *The Theology of the Gospel of Mark* (New Testament Theology), Cambridge: University Press.
- Trocmé E. (2000), *L'Évangile selon saint Marc* (Commentaire du Nouveau Testamente Deuxième Série 2), Genève: Labor et Fides.
- Williams T.B. (2010), Bringing Method to the Madness: Examining the Style of the Longer Ending of Mark, *Bulletin of Biblical Research*, 20/3, 397-418.
- Wysocki M. (2012), *Przypowieść o zasiewie (Mk 4, 1-20) jako początek drogi wiodącej do zrozumienia osoby Jezusa*, (w:) *Studia z biblistyki*, t. 8, red. R. Bartnicki, 133-151, Warszawa: Wydawnictwo UKSW .
- Yarbro Collins A. (2007), *Mark* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press.

Mgr lic. Michał Jan Czekala
*Doktorant Wydziału Teologicznego
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie*

Prawdy objawione o Maryi na przykładzie nauczania Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego

The truths revealed about Mary on the example of teaching the Servant of God, Fr. Francis Blachnicki

Abstrakt:

Ks. Franciszek Blachnicki, założyciel jednego z ruchów posoborowej odnowy Kościoła, Ruchu Światło – Życie, w wielu tekstach nawiązywał do osoby Maryi. W poniższym artykule treści te zostały podzielone według czterech dogmatów maryjnych: Boże Macierzyństwo, Dziewictwo, Niepokalane Poczęcie oraz Wniebowzięcie Maryi. Zestawiono je z realną wiedzą na temat dogmatów maryjnych u członków Ruchu Światło – Życie. Celem jej poznania przeprowadzono ankietę audytoryjną wśród grupy badawczej, w której było 147 osób w różnym wieku i pochodzących z różnych polskich miast. Wyniki zestawienia i badań umożliwiły skonstruowanie praktycznych wniosków do zastosowania w formacji maryjnej w Ruchu. Z przeprowadzonych badań wynika, że wielu oazowiczów zna główne założenia mariologii ks. Blachnickiego, codziennie modli się na różańcu, wykorzystując również modlitwę różańcową z dopowiedzeniami. Niewątpliwie należało by wzmocnić formację maryjną już od pierwszych lat przynależności do Ruchu. Większy nacisk należy położyć na wyjaśnienie podstaw maryjnych dogmatów, gdyż zdarza się, że nawet animatorzy nie potrafią krótko wyjaśnić niektórych z nich. Podczas formacji animatorów również należy zwrócić większą uwagę na zagadnienia maryjne oraz często wracać do modlitwy na różańcu stawiając Maryję za wzór oddania się w posłudze Bogu. W oazowych wspólnotach parafialnych warto też bardziej podkreślać rolę najważniejszych świąt maryjnych.

Słowa kluczowe: Blachnicki, dogmaty maryjne, Ruch Światło – Życie

Abstract:

Ks. Franciszek Blachnicki, the founder of one of the post-Conciliar movements of the Church, the Light-Life Movement, (Ruchu Światło – Życie) in many texts referred to the person of Mary. In connection with the above: God's Motherhood, Virginity, Immaculate Conception and the Assumption of Mary. Listing them with real knowledge about Marian dogmas among members of the Light-Life Movement. To know it an auditorium survey was conducted among the research group. There were 147 persons of different ages, from various Polish cities. The results of the-tests were carried out as follows. The research results show that many oasisists know the main assumption of the Mariology of Fr. Blachnicki. They pray every day of the Rosary, using the rosary prayer with additions. Undoubtedly, the Marian formation should be strengthened from the very first years of belonging to the Movement. More emphasis should be placed on the basis of the Marian dogmas, because that it happens that even the animators can't briefly explain some of them. During the formation of animators, more attention should also be paid to Marian issues putting Mary as a model of dedication to the service of God and you should also often return to the prayer of the Rosary. It is also worth emphasizing the role of the most important Marian holidays in oasis parish communities.

Keywords: Blachnicki, Marian dogmas, Light-Life Movement

1. Historia powstania dogmatów maryjnych

Dogmatem można nazwać prawdy zawarte w Objawieniu Bożym lub prawdy, mające z nim konieczny związek podane przez Urząd Nauczycielski Kościoła „w formie zobowiązującej lud chrześcijański do nieodwołalnego przyłgnięcia przez wiarę” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, nr 88). Wśród nich wyróżnić można te, które związane są z osobą Maryi. Wyróżniamy cztery dogmaty maryjne.

Pierwszy z nich ogłoszony w 431 roku na Soborze w Efezie dotyczył Bożego Rodzicielstwa Maryi. Cyryl Aleksandryjski stanowczo stwierdził, że „jeśli ktoś nie wyznaje, że Emanuel jest prawdziwie Bogiem i dlatego święta Dziewica jest Matką Bożą (zrodziła bowiem według ciała Słowo, które jest z Boga i stało się ciałem), ten niech będzie obłożony anatema” (*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, 2007, nr 68).

Drugi dogmat związany z Maryją ogłoszony został w 649 roku na Synodzie Laterańskim w Rzymie. Potwierdzał on, że Matka Boża była dziewicą, gdy poczęła z Ducha Świętego, jak również w czasie porodu, a także przez całe pozostałe ziemskie życie. Kościół w dogmacie tym podkreślił, że „Jezus został poczęty jedynie przez moc Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, stwierdzając także aspekt cielesny tego wydarzenia: Jezus został poczęty z Ducha Świętego, bez nasienia męskiego” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, nr 496).

Trzeci dogmat maryjny dotyczył Niepokalanego Poczęcia Maryi. Ogłoszony został on przez papieża Piusa IX w 1854 roku. Papież potwierdził wiarę Kościoła w to, że Maryja została odkupiona już od poczęcia: „Najświętsza Maryja Dziewica od pierwszej chwili swego poczęcia, przez łaskę i szczególny przywilej Boga wszechmogącego, na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została zachowana nienaruszona od wszelkiej zmyy grzechu pierworodnego” (tamże, nr 491).

Ostatni czwarty dogmat mówi o Wniebowzięciu Maryi. Został on ogłoszony przez papieża Piusa XII w 1950 roku i zawarty w bulli „*Munificentissimus Deus*”. Prawda maryjna o wniebowzięciu łączy się z wcześniejszym dogmatem o Niepokalanym Poczęciu. Bóg wyłączając Maryję od prawa grzechu, dał jej też łaskę, by jej ciało nie uległo rozkładowi i by nie musiało czekać do końca świata na wybawienie (Kałamański, 2010, s. 36): „Dlatego zaniósłszy do Boga wielokrotne korne błaganie i wezwawszy światła Ducha Prawdy, ku chwale Boga Wszechmogącego, który szczególną Swą łaskawością obdarzył Maryję Dziewicę, na cześć Syna Jego, nieśmiertelnego Króla wieków oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci,

dla powiększenia chwały dostojnej Matki tegoż Syna, dla radości i wesela całego Kościoła, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy, jako dogmat przez Boga objawiony, że Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu życia ziemskiego, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały" (Pius XII, *Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus”*, online).

2. Treści związane z dogmatami maryjnymi w pismach ks. Blachnickiego

Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki jest założycielem jednego z ruchów posoborowej odnowy Kościoła, czyli Ruchu Światło – Życie. Powstał on w 1973 r., kiedy to powierzono jego funkcjonowanie Niepokalanej Matce Kościoła. Trzy lata później Ruch ten przyjął oficjalnie nazwę Ruchu Światło – Życie (Gębala, Nowak, 2014, s. 80). Należą do niego ludzie różnego powołania i wieku. Greckie słowa „ΦΩΣ” (światło) i „ΖΩΗ” (życie) najkrócej podsumowują program i cel Ruchu. Światło dane od Boga powinno być wprowadzone w codzienne życie chrześcijanina. Umożliwia to Duch Święty, sprawca tej jedności (*Charyzmat i duchowość Ruchu Światło – Życie*, 2002, s. 4).

W formacji oazowej znaleźć można wiele odniesień do duchowości maryjnej. Widać to w połączeniu piętnastodniowych rekolekcji z piętnastoma tajemnicami różańca. W ten sposób uczestnicy rekolekcji, rozważając każdego dnia inną tajemnicę, uczą się od Maryi miłości do Jezusa i oblubieńczego oddania się Zbawicielowi. Różaniec stanowi zewnętrzną zasadę organizacyjną rekolekcji oazowych – rekolekcje trwają 15 dni, nie licząc dnia przyjazdu i odjazdu. Każdy z tych 15 dni poświęcony jest tajemnicy różańcowej. W programie każdego dnia jest czas na odmówienie dziesiątki różańca. Różaniec staje się więc swoistą metodą wychowania maryjnego. Na oazie wykształcono praktykę modlitwy różańcem z tak zwanymi dopowiedzeniami. Już podczas pierwszej Szkoły Modlitwy na I stopniu Oazy Nowego Życia usłyszeć można o tej formie modlitwy (Blachnicki, 2001, s. 107 – 111). Polega ona na tym, iż w poszczególnych dziesiątkach różańca w Pozdrowieniu Anielskim zatrzymujemy się na słowie „Jezus” i dodajemy do niego tak zwane dopowiedzenie mające źródło w rozważanej tajemnicy (np. w piątej tajemnicy bolesnej: „...Jezus, który umarł za nasze grzechy”, „...Jezus, którego śmierć daje nam zbawienie”), przy czym 9 razy odmawiamy tylko pierwszą część modlitwy Zdrowaś Maryjo..., a drugą część Święta Maryjo... odmawiamy jako podsumowanie tylko za dziesiątym razem. Ta forma modlitwy różańcowej obecna jest na oazach rekolekcyjnych i w całym Ruchu Światłom – Życie do dziś (Gębala, Nowak, 2014, s. 54).

Centralnym tekstem mariologicznym w Ruchu jest Akt oddania Ruchu Światło – Życie Niepokalanej Matce Kościoła (*Akt oddania Ruchu Światło – Życie Niepokalanej Matce Kościoła*, online), nazwany też przez Założyciela „Maryjnym wyznaniem wiary Ruchu” (Blachnicki, 2003, s. 34) oraz referat przysłany na VII Krajową Kongregację Odpowiedzialnych Ruchu, która odbywała się w Krościenku w dniach 28 – 31.05.1982, zatytułowany: „Tajemnica Wielka w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie” (Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie*, online). Jest to tekst zawierający i wyjaśniający mariologię ks. Blachnickiego. Inne teksty, artykuły, homilie i listy dopowiadają i uzupełniają ten podstawowy wykład.

Mariologia ks. Franciszka rozwijała się, dojrzewała zarówno pod wpływem doświadczeń osobistych, jak i doświadczeń Kościoła powszechnego oraz Kościoła w Polsce. Bardzo silny wpływ na tę mariologię wywarła osoba św. Maksymiliana Kolbego, którego główne idee ks. Blachnicki przejął. Uspółcześnił je także nauką Soboru Watykańskiego II oraz wzbogacił nauką M. J. Scheebena, K. Delahaye oraz własną refleksją. Można wyraźnie zauważyć dojrzewanie mariologii ks. Franciszka. Ma ona zarówno charakter indywidualny (relacja ja - Maryja), jak i społeczny (relacja Maryja - Kościół) (Bartosik, 2017, s. 28 – 29).

Dla księdza Blachnickiego główną zasadą mariologii i postawą całej misji Maryi w Bożej ekonomii zbawienia jest Jej oblubieńcza miłość do Chrystusa, której prawzorem jest trynitarna miłość Ojca i Syna. Szczytowym wyrazem tej miłości jest zjednoczenie z Synem w godzinie ofiary krzyżowej. W całej tej koncepcji ks. Blachnicki nawiązuje do koncepcji św. Maksymiliana (tamże, s. 31). W następujący sposób charakteryzuje maryjny aspekt formacji w Ruchu Światło – Życie: „Cała praca wychowawcza, zwana także formacją podstawową jest próbą odtworzenia postawy Maryi wobec Chrystusa i dlatego Ona patronuje tej pracy jako Ta, która najdoskonalej słuchała słowa Bożego i strzegła go. Dlatego towarzyszy tej pracy różaniec jako modlitwa, która uczy nas z Maryją rozważać i odtwarzać w sobie tajemnicę Chrystusa. Figura Niepokalanej pojawia się obok Pisma Świętego na stole, wokół którego gromadzi się wspólnota oazowa, aby rozważać słowo Boże. W tym wyraża się zewnętrzna maryjność Ruchu, która zakorzeniona jest głęboko w jego istocie, o ile jest on maryjną pedagogią nowego człowieka. Oprócz tego dąży się w Ruchu do wypracowania w jego członkach osobistej, modlitewnej więzi z Maryją, która jest dla nas nie tylko wzorem, modelem formacyjnym, ale prawdziwą Matką, która rodzi i wychowuje w nas nowego człowieka” (Blachnicki, 2003, s. 56).

Ks. Blachnicki studiując personalizm dialogiczny, utworzył personalistyczno – maryjną koncepcję wychowania młodzieży. Polega ona na ukazywaniu Maryi jako wzoru osobowego, szczytu nowego i odkupionego człowieczeństwa, wzoru nowego

człowieka, do urzeczywistnienia którego muszą wszyscy zdążać, poddając się działaniu i kierownictwu Ducha Świętego. Podkreślona jest rola Maryi, która nie jest wzorem sama w sobie, ale w relacji do Słowa Przedwiecznego – do Chrystusa (Gębala, Nowak, 2014, s. 52 – 53).

3. Maryja Boża Rodzicielka

W tekstach ks. Blachnickiego potwierdzona zostaje nauka Kościoła, że Boskie macierzyństwo Maryi nie było tylko czystym aktem fizjologicznym, ale wynikało ono z miłości Maryi do swego Syna. Ukazuje tę miłość jako miłość oblubieńczą: „Niepokalana jest Oblubienicą Słowa, ale jest także Matką Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa. Jest więc Oblubienicą i Matką w relacji do jednej i tej samej Osoby. Jak to możliwe? Przede wszystkim trzeba przyjąć, że Niepokalana była Oblubienicą Słowa jeszcze przed wcieleniem. Jej relacja do Słowa Przedwiecznego to tajemnica Jej życia wewnętrznego, Jej modlitwy oraz Jej dobrowolnego dziewictwa. [...] Tajemnica Niepokalanej, Oblubienicy Słowa, stanowi więc istotny komponent czy aspekt tajemnicy Jej Boskiego macierzyństwa. [...] Jest Ona Matką, dlatego że jest Oblubienicą” (Blachnicki, 2003, s. 38 – 39).

Osobą, która najbardziej ukochała Chrystusa i naśladowała Go w miłości, jest Jego Matka Maryja. O ile Jej oblubieńcza miłość do Chrystusa uprzedziła w czasie Jego ludzkie poczęcie, to Jej szczytem i najpełniejszym wyrazem stała się godzina ofiary krzyżowej (Bartosik, 2017, s. 31). Ksiądz Franciszek Blachnicki podkreśla, że Maryja stała obok krzyża „jako Osoba, jako Oblubienica całkowicie przez miłość oddana Chrystusowi, całkowicie z Nim zjednoczona w cierpieniu, w cierpieniu z miłości za zbawienie świata i wszystkich ludzi. Chrystus swoją miłość oddania siebie ludziom skierował najpierw ku Maryi stojącej pod krzyżem, która tę miłość przyjmowała we wzajemnym oddaniu w imieniu wszystkich ludzi” (Blachnicki, 2003, s. 44). Oazowiczom ks. Franciszek poddaje pod rozważania również teksty soborowe przypominające prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi: „Maryja Dziewica, która przy zwiastowaniu anielskim poczęła w sercu i w ciele Słowo Boże i dała światu Życie, uznawana jest i czczona jako prawdziwa Matka Boga i Odkupiciela. [...] Obdarzona jest tym najwyższym darem i najwyższą godnością, że jest Rodzicielką Syna Bożego” (*Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, 1981, s. 79).

4. Maryja Dziewica

Dogmat o dziewictwie Najświętszej Maryi Panny jest przypomniany podczas pierwszego dnia każdych rekolekcji oazowych, kiedy rozważa się pierwszą

tajemnicę radosną różańca świętego, mówiącą o zwiastowaniu anielskim. Prawda ta jeszcze głębiej rozważana jest przy refleksji nad II krokiem ku dojrzałości chrześcijańskiej. Poddawany medytacji jest wtedy fragment Ewangelii, w którym „Maryja, Dziewica z Nazaretu, według odwiecznych planów mądrości Bożej wybrana została i przygotowana na Matkę dawcy życia, Chrystusa, i na nową Ewę, Matkę wszystkich żyjących. Dowiedziała się o Bożych zamiarach względem Niej przez zwiastowanie anielskie” (*Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, 2009, s. 63).

Ks. Franciszek bardzo często łączył ze sobą tytuły przypisywane Maryi: Dziewica, Oblubienica oraz Matka. „Tajemnica Niepokalanej, Oblubienicy Słowa stanowi więc istotny komponent czy aspekt tajemnicy Jej Boskiego Macierzyństwa. Maryja jest Oblubienicą i Matką Słowa Wcielonego, równocześnie jest Dziewicą i Matką. I jeszcze trzeba dodać, że Jej oblubieńcza relacja w stosunku do Słowa w jakiś sposób warunkuje Jej Boskie macierzyństwo. Jest Ona Matką dlatego, że jest Oblubienicą. W pierwszych wiekach bardzo żywy był w świadomości wierzących obraz Kościoła - przedstawionego jako Niewiasta, będąca zarazem Dziewicą – Oblubienicą i Matką” (Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie*, online).

Podczas rekolekcji III stopnia Oazy Nowego Życia, skupionych bardzo mocno wokół osoby Matki Bożej, przypomniana jest nauka soborowa zawarta w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, mówiąca właśnie o dziewictwie Maryi: „Było zaś wolą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na Matkę, by w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do życia. [...] Węzeł spleciony przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi; co związała przez niewierność dziewczyna Ewa, to dziewczyna Maryja rozwiązała przez wiarę” (*Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, 1981, s. 63–64).

5. Maryja Niepokalana

Ksiądz Franciszek Blachnicki zafascynowany był tajemnicą Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W temacie tym inspirował się rozważaniami i apostołstwem św. Maksymiliana Kolbego. Postrzegał tajemnicę niepokalaności Maryi w dwóch aspektach: negatywnym i pozytywnym.

Aspekt negatywny to wolność od grzechu pierworodnego i wszelkiego grzechu uczynkowego, a więc jak pisał ks. Blachnicki wolność od „pokalania, czyli grzechu, który jest w swej istocie zwróceniem się ku sobie w odruch egocentryzmu, miłości własnej, samolubstwa, w odruchu uwarunkowanym przez pychę, czyli samo – ubóstwienie” (Blachnicki, 2003, s. 36–37). Ten aspekt wolności Maryi od grzechu

i wszelkich zniewoleń stał się szczególnie aktualny w założonej przez Sługę Bożego Krucjacie Wyzwolenia Człowieka (KWC), gdzie Maryja jest ukazywana jak wzór pełnej chrześcijańskiej wolności w Duchu Świętym. Główną Patronką Krucjaty jest Niepokalana, Matka Kościoła. Nawiązując do tradycji Krucjaty Wstrzemięźliwości działającej w latach 1957–1960, KWC przyjęła nazwę Dzieło Niepokalanej, Matki Kościoła. Członkowie Krucjaty w Niepokalanej widzą wzór osoby ludzkiej w pełni wyzwolonej i wolnej, gdyż całkowicie przez bezinteresowną miłość oddanej Chrystusowi i dziełu zbawienia ludzi. Złączenie się z Maryją i Chrystusem stanowi najgłębszą tajemnicę żywotności i owocności Krucjaty. Godłem KWC jest tarcza, na której pod napisem „Nie lękajcie się” znajduje się duży krzyż, a pod nim duże „M” i małe „m”. Krzyż to znak krucjaty – wyprawy krzyżowej. Litera „M” symbolizuje stojącą pod krzyżem Maryję. Zaś małe „m” to my, którzy chcemy zjednoczyć się z Maryją w oddaniu się Chrystusowi. Dzieło Krucjaty powstało z poczucia odpowiedzialności za losy narodu. Założyciel Oazy tak określa zadania tego dzieła: „Krucjata Wyzwolenia Człowieka zwana też Dziełem Niepokalanej, Matki Kościoła jest ruchem maryjnym [...], który stoi zdecydowanie na stanowisku całkowitej abstynencji od alkoholu. Krucjata zrzesza w swoich szeregach tylko całkowitych abstynentów i zmierza do tego, aby jak najwięcej ludzi w imię miłości do Niepokalanej nakłonić do decyzji całkowitej abstynencji od alkoholu. [...] Przez abstynencję rozumie Krucjata Wyzwolenia Człowieka całkowite i dobrowolne wyrzeczenie się alkoholu jako napoju – pod wszelką postacią i we wszelkiej ilości” (Gębala, Nowak, 2014, s. 92–93). W dziele tym widać praktyczne zastosowanie maryjnego nauczania Soboru Watykańskiego II. Ks. Franciszek, wskazując na Maryję, ukazywał Jej postawę jako wzór drogi wyzwolenia człowieka. Podkreślał on, że odkupienie już się dokonało, od człowieka zależy przyjęcie go z wiarą tak jak Maryja.

Z kolei aspekt pozytywny Niepokalanego Poczęcia Maryi to pełnia miłości, która polega na oddaniu siebie, to szczyt miłości stworzenia wracającego do Boga Stwórcy (Bartosik, 2017, s. 32). Ks. Blachnicki nazywa Niepokalaną „osobowym szczytem odkupionej ludzkości, człowiekiem w pełni odkupionym i wyzwolonym, wzorem osobowym dla wszystkich ludzi, nowym człowiekiem, Nową Ewą u boku Chrystusa – Nowego Adama” (Blachnicki, 2003, s. 37). Posługując się słownictwem Soboru Watykańskiego II, założyciel Oazy mówił, że „Niepokalana jest pełnym urzeczywistnieniem osoby powołanej do posiadania siebie w dawaniu siebie, jest pełnym odnalezieniem siebie przez bezinteresowny dar z siebie” (tamże, s. 37). Ten pozytywny aspekt tajemnicy Niepokalanego Poczęcia ks. Blachnicki nazywa oddaniem oblubieńczym, stąd nazywa Ją Niepokalaną Oblubienicą Słowa.

Drugi Drogowskaz ku dojrzałości chrześcijańskiej brzmi: „Niepokalana Jest dla mnie najdoskonalszym wzorem Nowego Człowieka oddanego całkowicie w Duchu Świętym Chrystusowi, Jego słowu i dziełu; dlatego oddaje się Jej, rozważam z Nią w różańcu tajemnice zbawienia i naśladowuję Ją” (*Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, 2009, s. 22). Jest on umieszczony pomiędzy drogowskazami zatytułowanymi Jezus Chrystus i Duch Święty. Umieszczenie aspektu maryjnego zaraz po aspekcie chrystocentrycznym, a przed pneumatologicznym, może z punktu hierarchii prawd teologicznych wydawać się zaskakujące. Blachnicki wyjaśniał, że specyfiką formacji deuterokatechumenalnej jest wydobywanie na plan pierwszy relacji międzyosobowych. Ich aktualizacja bowiem stanowi istotę życia chrześcijańskiego. Chrześcijaninem staje się ten człowiek, który wchodzi w osobistą, bezpośrednią JA – TY relację z Chrystusem i Duchem Świętym. Najdoskonalszym przykładem takiej postawy jest Maryja. Blachnicki przekonywał, że „Maryja jest nam dana po to, abyśmy wiedzieli, jak mamy przyjąć Chrystusa i w jaki sposób mamy się oddać Jemu i jego dziełu. [...] Na przykładzie Maryi widać także, że Duch Święty uzdalnia nas do wejścia we właściwą relację do Jezusa Chrystusa, do przyjęcia Go i oddania Mu swego życia” (tamże, s. 49). Obraz Maryi jest bardzo ważny dla procesu deuterokatechumenalnej formacji także z tego względu, że niepokalanie poczęta Maryja była wolna od grzechu i wszystkich jego konsekwencji: egocentryzmu, pychy i miłości własnej. Dlatego, jak stwierdzał Blachnicki, można w niej oglądać, żywe wcielenie ideału wychowawczego oraz najlepszy wzorzec osobowy wszelkiej chrześcijańskiej pracy formacyjnej (Blachnicki, 2001, s. 28). Tak więc racje wychowawcze zdecydowały o umieszczeniu osoby Maryi bezpośrednio po Jezusie Chrystusie i nie stanowią w tym zakresie jakiegokolwiek próby tworzenia przez Blachnickiego nowej hierarchii ważności prawd teologicznych” (Czupryński, 2011, s. 206).

W Krościenku, czyli w centrali Ruchu znajduje się figura Niepokalanej Matki Kościoła, z którą nierozłącznie związane jest źródło symbolizujące miłość, ale nie jako uczucie, a jako akt woli, poprzez który osoba czyni dar z siebie. Źródło doskonale wyraża postawę dawania siebie. Ks. Blachnicki przekonywał, że „musimy wpatrywać się w Niepokalaną i starać się do Niej upodobnić. Dlatego oddajemy się Jej i chcemy, żeby dynamika Jej miłości, Jej oddanie się miłości Jezusa nas ogarnęła, przeniknęła. Dlatego Niepokalana jest dla nas wzorem tej postawy, którą wyraża również słowo *agape*” (Blachnicki, 2000, s. 14–15).

Celem ruchów odnowy Kościoła założonych przez ks. Franciszka Blachnickiego było wychowanie i uformowanie jego członków (zwłaszcza młodzieży) na wiernych, świadomych i zaangażowanych uczniów Chrystusa. W Akcie oddania Ruchu Niepokalanej Matce Kościoła, Założyciel Oazy podkreśla, że

całe to dzieło opiera się na zrozumieniu tajemnicy zjednoczenia z Niepokalaną w postawie oblubieńczego oddania się Chrystusowi „i nie ma ono innego celu, jak wychowywanie swoich uczestników do coraz głębszego zrozumienia i zrealizowania postawy posiadania siebie w dawaniu siebie Chrystusowi i braciom” (Blachnicki, 2003, s. 35).

Najdoskonalszym wzorem postawy nowego człowieka, jaki ks. Blachnicki stawia przed oczy serca wszystkim członkom Ruchu, jest Niepokalana. Uczy on, że: „Niepokalana jest wzorem takiego człowieka, w Niej został ten ideał w pełni urzeczywistniony. Wpatrując się w Nią, poznajemy nasze powołanie, powołanie osoby do posiadania siebie w dawaniu siebie, powołanie Oblubienicy przyjmującej Chrystusa Oblubieńca w Duchu Świętym. Niepokalana jest więc wzorem wychowawczym w oazowej pedagogii nowego człowieka. Nie jest tym wzorem bezpośrednio Chrystus – Nowy Człowiek, ale Niepokalana, bo Ona jest wzorem przyjęcia osobowego Chrystusa i zjednoczenia z Nim” (tamże, s. 55–56).

Ks. Franciszek wzywa wszystkich członków Ruchu Światło-Życie, aby oddali się bezgranicznie Niepokalanej, by Ona uczyła ich całkowitego oddania siebie na służbę Bogu i braciom: „Wyznajemy [...], że zjednoczenie się z Tobą w tej postawie oblubieńczego oddania się Chrystusowi jest i pozostanie zawsze jedyną, prawdziwą i najgłębszą zasadą żywotności i płodności Kościoła. Kościół o tyle wraz z Tobą będzie Kościołem matką, o ile w poszczególnych swoich członkach będzie wraz z Tobą oblubienicą oddaną Panu w wierze i miłości” (tamże, s. 35).

6. Maryja Wniebowzięta

Podczas rekolekcji oazowych każdy czternasty dzień poświęcony jest przypomnieniu dogmatu o wniebowzięciu Maryi. Ksiądz Blachnicki za Ojcami Soborowymi poddaje do medytacji tę prawdę: „Na koniec Niepokalana Dziewica, zachowana wolną od wszelkiej skazy winy pierworodnej, dopełniwszy biegu życia ziemskiego, z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobniła się do swego Syna, Pana panujących oraz zwycięzcy grzechu i śmierci” (*Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, 1981, s. 138).

Maryja wniebowzięta jest dla wszystkich członków Kościoła znakiem nadziei na to, że i oni będą przebywać z Bogiem wiecznie: „Tymczasem zaś Matka Jezusowa, jak w niebie doznaje już chwały co do ciała i duszy będąc obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku, tak tu na ziemi, póki nie nadejdzie dzień Pański, przyświeca Ludowi pielgrzymującemu jako znak pewnej nadziei i pociechy” (tamże, s. 155). Szczególnie dla oazowiczów Maryja jest „wzorem

oddania się w Duchu Świętym Chrystusowi – w wierze, modlitwie, miłości, w ofierze z siebie. Jeżeli w ten sposób złączymy się z Maryją w Jej relacji do Chrystusa, to i my będziemy się przyczyniali do duchowego wzrostu Kościoła” (Blachnicki, 2001, s. 301).

Istotnym elementem mariologii ks. Blachnickiego jest duchowe macierzyństwo Maryi w stosunku do Kościoła wyrażone w tytule Matka Kościoła. Tytuł ten uroczyście nadał Maryi ojciec święty Paweł VI na zakończenie II sesji Soboru Watykańskiego II 21 listopada 1964 roku. Uzasadniając teologicznie ten tytuł, papież odwołał się do tego, że Maryja, będąc Matką Chrystusa (Głowy Kościoła), jest także Matką członków Kościoła (Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, online). Dlatego też dzień czternasty jest w oazie także dniem Maryi, Matki Kościoła.

W VIII rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” Sobór Watykański II przypomniał naukę wywodzącą się od Ojców Kościoła o tym, że Maryja jest prawzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia ze Swoim Synem, stając się dla Kościoła wzorem dziewicy i matki. Ksiądz Blachnicki, wzorując się na nauczaniu Soboru i łącząc tę naukę ze swoim wykładem o Niepokalanej Oblubienicy Słowa, ukazuje Maryję jako prawzór Kościoła w jego powołaniu oblubieńczym i macierzyńskim (Bartosik, 2017, s. 33).

Samo pojęcie bycia prawzorem Założyciel Oazy wyjaśnia krótko: „Aby zrozumieć, co to jest Kościół i co to znaczy być w kościele, być Kościołem, wystarczy patrzeć na Maryję i odtwarzać w swoim życiu Jej postawę wobec Chrystusa. [...] Maryja jest ukazana jako wzór, model i typ kościoła najpierw jako Oblubienica. Co to znaczy? Każdy członek Kościoła musi być na wzór Maryi oddany Chrystusowi w sposób osobowy przez wiarę i miłość. Każdy ma przyjąć oddanie się jemu Chrystusa Oblubienica we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość. Na tym polega bycie w Kościele, przynależność do niego, ale bycie Kościołem! Bo Kościół jest Oblubienicą Chrystusa – i to w poszczególnych swoich członkach, o ile one są oddane Chrystusowi w Duchu Świętym na wzór Maryi” (Blachnicki, 2003, s. 46). A więc Maryja jest prawzorem Kościoła poprzez ukazywanie nam, jak powinna wyglądać nasza relacja do Chrystusa. Jest Ona wzorem dla całej wspólnoty Kościoła. Tę wzorczość upatruje ksiądz Blachnicki przede wszystkim w postawie oblubieńczej.

Po drugie Maryja jako Matka Kościoła jest prawzorem Kościoła w macierzyństwie. Ksiądz Franciszek wyjaśnia: „Podobnie jak Jej oblubieńcze oddanie się Chrystusowi na zasadzie prawa miłości jest życiodajne, płodne, macierzyńskie, tak samo oddanie się poszczególnych członków Kościoła Chrystusowi Oblubieńcowi staje się w Kościele zasadą jego życia i wzrostu. Kościół w całości, we wszystkich

swoich członkach staje się Kościołem matką, Kościołem życiodajnym i płodnym. Kościół w nas, we wszystkich swoich członkach jest Kościołem matką, czyli inaczej mówiąc, jest podmiotem pośrednictwa zbawczego, pośrednictwa łask” (tamże, s. 46–47).

Widzimy więc, że tak jak w przypadku Maryi Oblubienicy Słowa, Jej duchowe macierzyństwo jest konsekwencją postawy oblubieńczej w stosunku do Zbawiciela, tak również dla duchowego macierzyństwa Kościoła fundamentem jest oblubieńcza miłość do Chrystusa. W konsekwencji macierzyństwo duchowe Maryi jest dla nas wzorem i zachętą do tego, by tak jak Ona troszczyć się o zbawienie i życie wieczne naszych braci i siostr w wierze. Wtedy dopiero Kościół będzie w pełni na wzór Maryi duchową Matką swych dzieci (Bartosik, 2017, s. 34).

Również tytuł Niepokalana jest w materiałach formacyjnych Ruchu bardzo często łączony z tytułem Matka Kościoła. Zestawienie obu określeń ma głębokie uzasadnienie teologiczne. Wyraża bowiem współzależność głębokiego zawierzenia Maryi planom Bożym z jej duchową płodnością, czyli macierzyństwem wobec całego Kościoła. Każdy chrześcijanin może mieć udział w tej płodności, w takim stopniu, w jakim naśladuje Maryję w jej bezgranicznym oddaniu się Chrystusowi. Ks. Blachnicki przekonywał, że „każdy członek Kościoła ma być na wzór Maryi oddany Chrystusowi w sposób osobowy przez wiarę i miłość. [...] Na tym polega nie tylko bycie w Kościele, przynależność do niego, ale bycie Kościołem! Bo Kościół jest oblubienicą Chrystusa – i to w poszczególnych swoich członkach, o ile one są oddane Chrystusowi w Duchu Świętym nas wzór Maryi. [...] Bo podobnie jak Jej oblubieńcze oddanie się Chrystusowi – na zasadzie prawa miłości – jest życiodajne, płodne, macierzyńskie, tak samo oddanie się poszczególnych członków Kościoła Chrystusowi Oblubieńcowi staje się w Kościele zasadą jego życia i wzrostu” (Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie*, online).

Ks. Franciszek tytuł Matki Kościoła odczytywał w modelu mariologii eklezjotypicznej – Maryja rozjaśnia tajemnicę Kościoła jako komunii (Napiórkowski, 2009, s. 146). Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie jest więc ważnym komponentem żywego Kościoła, który urzeczywistnia się w każdym chrześcijaninie poprzez nieustanny osobisty wysiłek doskonalenia się na wzór Niepokalanej Matki Kościoła. Aktywne zaangażowanie się we własną formację jest naśladowaniem Maryi w postawie całkowitego zawierzenia Bogu i „odnajdywania siebie przez bezinteresowny dar z siebie” (Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie*, online). Przedstawiony powyżej zarys maryjno–eklezjologicznej podstawy formacyjnej Ruchu Światło – Życie został w sposób uroczysty wyrażony w akcie konstytutywnym Ruchu w dniu 11 czerwca

1973 r., którego dokonał kard. Karol Wojtyła. W treści tego aktu ukazane zostało źródło prawdziwej żywotności Kościoła, a zarazem maryjny charyzmat Ruchu Światło – Życie, który od tego momentu, jako swojego samookreślenia, używa nazwy Dzieło Niepokalanej, Matki Kościoła (Czupryński, 2011, s. 207).

7. Świadomość dogmatów maryjnych członków Ruchu Światło – Życie

Ukazane powyżej myśli założyciela Oazy w kontekście dogmatów maryjnych zestawione zostaną z aktualną wiedzą uczestników zaangażowanych w ten Ruch. Sprawdzone zostanie wiedza na temat podstawowych informacji związanych z Maryją, które powinien posiadać każdy członek Ruchu oraz zaangażowanie w maryjne praktyki modlitewne, które proponował ks. Blachnicki. Aby ukazać wyżej wymienione treści przeprowadzono ankietę internetową wśród osób związanych z Ruchem Światło – Życie z różnych miejsc Polski. Wyniki umożliwią sformułowanie wniosków pomocnych w ukazaniu mocnych i słabych stron formacji oazowej w odniesieniu do dogmatów maryjnych.

7.1. Wyniki badań ankietowych

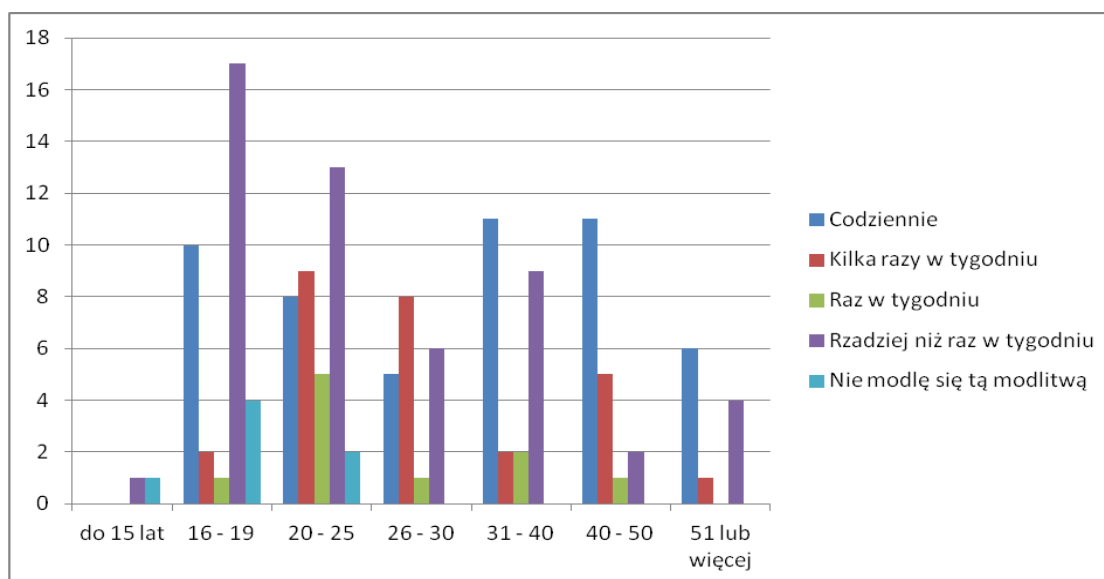
Do badań ilościowych wykorzystano wywiad kwestionariuszowy, który zrealizowany został metodą ankiety audytoryjnej. Grupę badawczą tworzyły osoby w różnym wieku zamieszkujące różne miejscowości Polski, które należą lub należały do Ruchu Światło – Życie. Ankietę internetową przeprowadzono na przełomie maja i czerwca 2018 roku. W badaniach wzięło udział 147 osób, w tym 114 kobiet i 33 mężczyzn. Ankietowani w wieku do 15 lat stanowili 1%, w wieku 16–19 lat 23%, w wieku 20–25 lat stanowili 25% grupy badawczej, w wieku 26–30 lat 14%, w wieku 31–40 lat 16%, w wieku 40–50 lat 13%, a w wieku powyżej 51 lat stanowili 8% badanych. Można z tego wywnioskować, że główna część badanych to ludzie w wieku od 16 do 50 lat. Najwięcej ankietowanych posiada wykształcenie wyższe – 54%. Wykształcenie średnie ma 28% osób. Natomiast wykształcenie zawodowe i podstawowe posiada odpowiednio 2% i 16% badanych.

Jeżeli chodzi o teren zamieszkania, to 18% ankietowanych mieszka na wsi, 22% w mieście do 50 tys. mieszkańców, 19% w mieście od 50 do 100 tysięcy mieszkańców, 11% w mieście od 100 do 200 tysięcy mieszkańców, jedynie 4% mieszka w mieście liczącym 200–300 mieszkańców. Najwięcej badanych zamieszkuje duże miasta powyżej 300 tys. mieszkańców – 26%. Jeżeli chodzi o podział ankietowanych w zależności od zamieszkałego województwa, sytuacja wygląda następująco: najwięcej osób wypełniających ankietę mieszka na terenie województwa

mazowieckiego – 30%, na drugim miejscu jest województwo podlaskie – 22% ankietowanych, na trzecim miejscu województwo śląskie – 12%, a na czwartym województwo warmińsko-mazurskie – 10%. Z pozostałych województw były pojedyncze osoby.

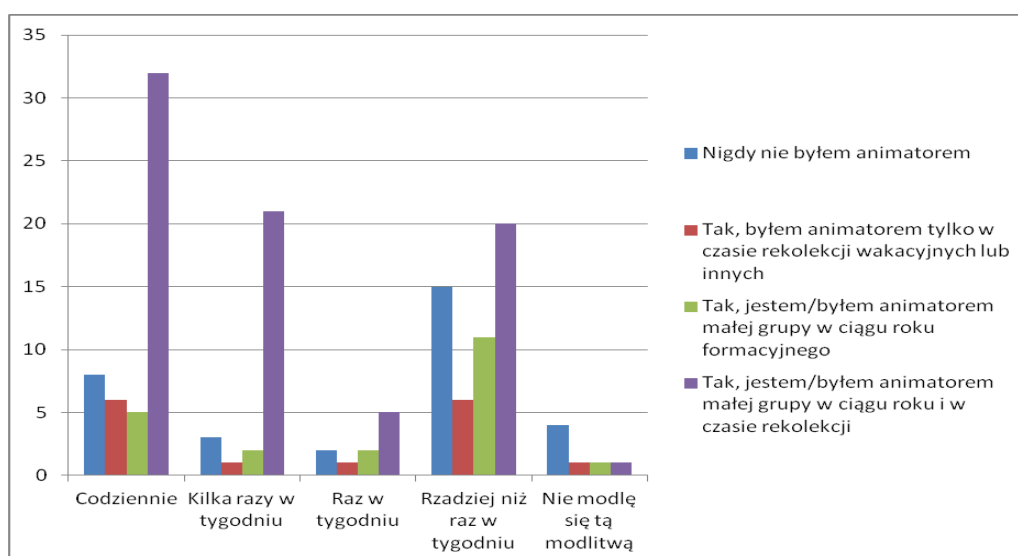
Najwięcej osób ankietowanych wzięło udział w I stopniu Oazy Nowego Życia – 76%. Są to podstawowe rekolekcje, na których przeżywa się ewangelizację i od nich rozpoczyna formację w Ruchu. 64% osób wzięło też udział w II stopniu Oazy Nowego Życia i aż 47% osób przeżyło ostatni etap rekolekcji formacyjnych, czyli III stopień. Od 10 do 24% osób brało też udział w rekolekcjach dziecięcych lub młodzieżowych. Zapytano też ankietowanych, od ilu lat należą do Ruchu Światło – Życie. Prawie połowa ankietowanych, dokładnie 45%, jest w Ruchu więcej niż 8 lat. 25% należy do wspólnoty od 5 do 8 lat, natomiast 22% od 2 do 5 lat. Jedynie 7% jest w Ruchu od roku lub 2 lat. Wywnioskować można, że większość badanych jest lub była bardzo zaangażowane w formację oazową. Jeżeli chodzi o aktualną przynależność do Ruchu, to aż 75% jest zaangażowanych we wspólnotę, 9% czasami uczestniczy w spotkaniach wspólnoty, ale już nie formuje się. 16% badanych nie należy aktualnie do żadnej wspólnoty oazowej. Oazowiczom zadano również pytanie, czy byli lub są animatorami Ruchu Światło – Życie, czyli osobami prowadzącymi rekolekcje oazowe lub małe grupy formacyjne. Ponad połowa badanych, dokładnie 54%, odpowiedziała, że są lub byli animatorami małej grupy w ciągu roku i w czasie rekolekcji. Animatorami tylko małej grupy w ciągu roku formacyjnego było 14%, zaś animatorami tylko podczas rekolekcji wakacyjnych lub innych było 10%. Aż 22% badanych nie było nigdy animatorami.

Ks. Blachnicki zachęcał, by oazowicze każdego dnia odmawiali przynajmniej jedną tajemnicę różańca. Osoby podejmujące program *Dziesięciu kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej* przewidziany dla osób po rekolekcjach I stopnia Oazy Nowego Życia, deklarują zgodnie z tematyką II kroku, że: „Niepokalana jest dla mnie najdoskonalszym wzorem Nowego Człowieka oddanego całkowicie w Duchu Świętym Chrystusowi, Jego słowu i dziełu; dlatego oddaje się Jej, rozważam z Nią w różańcu tajemnice zbawienia i naśladuję Ją” (*Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, 2009, s. 22). Z badań ankietowych wynika, że jedynie 35% osób codziennie modli się na różańcu, 18% kilka razy w tygodniu, a 7% raz w tygodniu. Niestety aż 35% osób modli się tą formą modlitwy rzadziej niż raz w tygodniu, a 5% nie modli się nią wcale. Można by zadać pytanie, w jakiej grupie wiekowej oazowicze najczęściej odmawiają różaniec, a w jakiej najrzadziej. Zależność tę przedstawia wykres 1.



Wykres 1. Częstotliwość odmawiania różańca w zależności od wieku

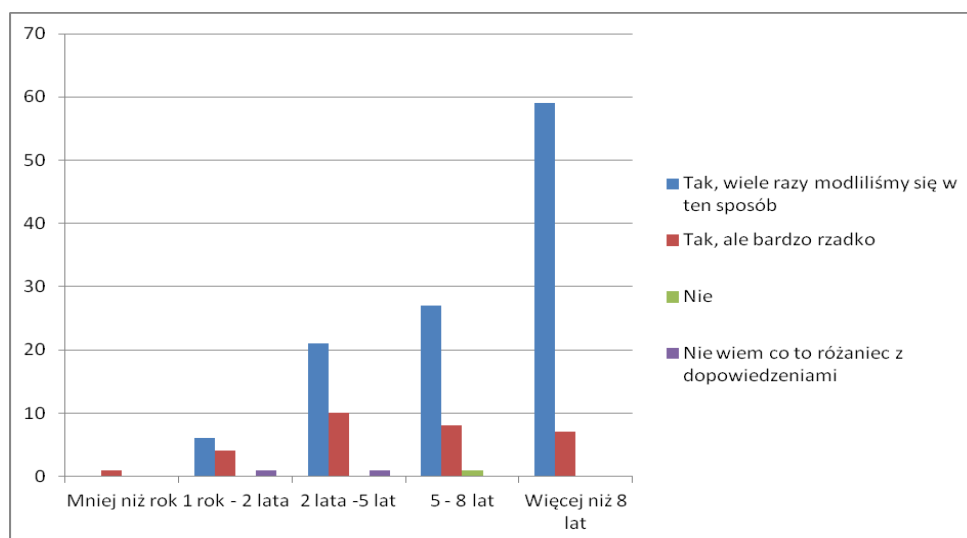
Z zestawienia tego wyniku, że codziennie modlą się na różańcu ludzie dorośli w wieku od 31 do 50 lat. Wśród osób, które zadeklarowały, że nie modlą się tą modlitwą są młodzi oazowicze w wieku do 25 lat. Rzadziej niż raz w tygodniu różaniec odmawia również starsza młodzież w wieku od 16 do 25 lat. Wyniki te skłaniają do refleksji nad wzmocnieniem formacji różańcowej wśród osób młodych. Ciekawe wnioski można również sformułować odczytując zależność pomiędzy częstotliwością odmawiania modlitw różańcowych a zaangażowaniem w posługę w Ruchu.



Wykres 2. Częstotliwość modlitwy różańcowej w zależności od stopnia zaangażowania w posługę na rzecz Ruchu Światło – Życie

Z wykresu tego wynika, że niestety tylko pewna część animatorów posługujących w Ruchu podczas roku formacyjnego oraz rekolekcji codziennie lub kilka razy w tygodniu rozważa tajemnice różańca. Spora część modli się w ten sposób rzadziej niż raz w tygodniu. Animatorami Ruchu Światło – Życie powinny być osoby, które ukończyły formację podstawową. Stawiane są im konkretne wymagania życia wewnętrznego i wspólnotowego. Wśród nich jest jednoczenie się z Maryją w Jej oddaniu się Chrystusowi Słudze. Dzieje się to najczęściej poprzez rozważanie tajemnic różańcowych (*Charyzmat i duchowość Ruchu Światło – Życie*, 2002, s. 15–18). Należało by więc podczas formacji osób posługujących w Ruchu zwracać większą uwagę na ten właśnie aspekt.

Sprawdzono również, czy oazowicze znają nazwy czterech części różańca. Rekolekcje oazowe bazują na trzech częściach różańca, a tematyka części *Światła* przeplata się w różnych nabożeństwach podczas trwania rekolekcji. Jedynie 2 osoby na 147 ankietowanych nie napisały jednej nazwy z czterech części różańca. Świadczy to o bardzo dobrej znajomości nazw części różańca. Badanych zapytano także, czy w czasie spotkań oazowych spotkali się z praktyką odmawiania różańca z dopowiedzeniami. Jest to bardzo oazowa forma modlitwy różańcowej. Aż 77% osób potwierdziło, że wiele razy modlili się w ten sposób. 21% bardzo rzadko modli się w ten sposób. Jedynie pojedyncze osoby nie modlą się tak w ogóle lub nie wiedzą, co to różaniec z dopowiedzeniami. Warto jest zastanowić się, czy istnieje zależność pomiędzy okresem przynależenia do Ruchu, a znajomością praktyki różańca z dopowiedzeniami.



Wykres 3. Zależność okresu przynależności do Ruchu oraz praktyki odmawiania różańca z dopowiedzeniami

Z powyższego wykresu wynika, że z biegiem lat oazowicze coraz częściej sięgają po modlitwę różańcową z dopowiedzeniami. Zmniejsza się też liczba osób sporadycznie praktykująca ten rodzaj pobożności.

Dla oazowiczów bardzo ważnym jest dzień 8 grudnia – Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Jest to święto patronalne Ruchu Światło – Życie (Waliczek, *Święto patronalne Ruchu*, online). W tym dniu wielu członków Ruchu wchodzi na drogę deuterokatechumenatu, czyli jednego z etapów formacji podstawowej, mającego na celu wychować dojrzałego chrześcijanina, który w sposób świadomy, osobowy oraz czynny podchodzi do prawd oraz wymagań wiary (*Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, 2009, s. 20–21). Jedno z pytań ankiety dotyczyło daty uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP. Prawidłowy termin wskazało 68% respondentów. 5% badanych pomyliło tą uroczystość z datą 15 sierpnia, czyli terminem uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. 3% badanych również pomyliło ten termin z inną uroczystością maryjną przypadającą na dzień 25 marca, czyli uroczystością Zwiastowania Pańskiego. 20% osób nie podało żadnej daty, natomiast błędną odpowiedź podało 4%.

Ankietowanych poproszono również o wyjaśnienie sformułowania „*Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae*” często pojawiającego się w słownictwie oazowym. Pierwszy człon tego wyrażenia mówi o Kościele Matce: „Mówiąc o Kościele Matce, kojarzymy to przede wszystkim z funkcją hierarchii, która poprzez udzielanie sakramentów rodzi ludzi do nowego życia i spełnia funkcję macierzyńską” (*Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, 1981, s. 38). Drugi człon nawiązuje do wspomnianego już tytułu Maryi Matki Kościoła. Maryja opiekuje się Kościołem jako Matka Chrystusa. Jest doskonałym wzorem dla wszystkich członków Kościoła (tamże, s. 35–37). W swoich zapiskach ks. Blachnicki wyjaśniał, że: „Kościół, będący w swoich poszczególnych członkach zarazem Oblubienicą i Matką Chrystusa, znajduje swój typ w Maryi, która jest także Oblubienicą i Matką Chrystusa” (Blachnicki, *Życie swoje oddałem za Kościół*, 2005, s. 28). Na to pytanie w ankiecie udzielono aż 75% poprawnych odpowiedzi. 6% badanych wyjaśniło je połowicznie, podając jedynie wyjaśnienie pierwszej lub drugiej części sformułowania. 17% nie potrafiło wyjaśnić tego zdania. Wśród tych osób aż 72% osób należy do Ruchu dopiero od kilku lat. Przeszły one tylko I lub II stopień Oazy Nowego Życia. Fakt ten najprawdopodobniej spowodował nieznaną tego zagadnienia. 36% badanych podających błędną osobę posługiwały na rzecz Ruchu jako animatorzy. Jednak żadna z tych osób nie uczestniczyła także w rekolekcjach III stopnia Oazy Nowego Życia. Należałoby już od początku formacji oazowej przybliżać uczestnikom zagadnienie macierzyńskiej opieki Maryi nad całym Kościołem.

Jeden z dogmatów maryjnych mówi o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Sprawdzone, czy ankietowani wiedzą, na czym on polega. 86% badanych bardzo dobrze wyjaśniło sens nauki Kościoła o Wniebowzięciu. Jedynie 14% osób nie wiedziało, o czym mówi ten dogmat. Jedna osoba pomyliła go z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu. Zaobserwowano, że wśród osób nieznanymi odpowiedziami aż 45% stanowią osoby, które w Ruchu należą od 5 lat i dłużej. Wśród nich aż 50% stanowili animatorzy. Świadczy to o poważnych brakach w formacji tych osób. Fakt ten jest zastanawiający tym bardziej, że podczas każdych wakacyjnych rekolekcji oazowych czternasty dzień poświęcony jest tej właśnie tematyce, gdyż wspomniana jest wtedy IV chwalebna tajemnica różańca.

Wnioski pastoralne

Ksiądz Blachnicki całą strukturę rekolekcji oazowych oraz metodę wychowawczą oparł na osobie Maryi. Pragnął, by członkowie Ruchu wpatrzeni byli w postać Niepokalanej oraz naśladowali jej cnoty w codziennym życiu. Optyzmem może napawać fakt, że bardzo wielu oazowiczów wzięło do serca te pragnienia ks. Franciszka i każdego dnia starają się wraz z Maryją kroczyć drogą do świętości. Obrazują to wyniki przeprowadzonej ankiety. Wiele osób codziennie modli się na różańcu, wykorzystując również modlitwę różańcową z dopowiedzeniami. Również wiedza na temat dogmatów maryjnych jest wśród oazowiczów spora.

Niewątpliwie należało by wzmocnić formację maryjną już od pierwszych lat przynależności do Ruchu. Większy nacisk należy położyć na wyjaśnienie podstaw maryjnych dogmatów, gdyż zdarza się, że nawet animatorzy nie potrafią krótko wyjaśnić niektórych z nich. Jeżeli w jakiejś wspólnotce nie wprowadzono jeszcze zwyczaju modlitwy różańcowej na każdym spotkaniu, to koniecznie należy wrócić do tego postulatu ks. Blachnickiego. Z przeprowadzonych badań wynika, że młodzi członkowie wspólnot niestety nie mają jeszcze wyrobionego zwyczaju częstej modlitwy różańcowej. Podczas formacji animatorów również należy zwrócić większą uwagę na zagadnienia maryjne oraz często wracać do modlitwy na różańcu, stawiając Maryję za wzór oddania się w posłudze Bogu. Zauważono, że niestety część animatorów nie ma świadomości roli Maryi w życiu chrześcijanina, dlatego też nie proszą Jej o wstawiennictwo przez rozważania różańcowe.

W oazowych wspólnotach parafialnych warto też bardziej podkreślać rolę najważniejszych świąt maryjnych, szczególnie Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Jest to święto patronalne Ruchu, a z badań wynika, że niektórzy nie wiedzą, dlaczego właśnie 8 grudnia jest tak ważnym dniem dla

oazowiczów. Również poniedziałek po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego jest dla Ruchu Światło – Życie szczególnym czasem. W Kościele wspomina się wtedy Maryję Matkę Kościoła, a w Ruchu jest to Dzień Moderatora (ostatni dzień Centralnej Oazy Matki w Krościenko) oraz Święto Instytutu Niepokalanej Matki Kościoła. Warto byłoby również we wspólnotach lokalnych podkreślić ten dzień i przypomnieć wszystkim oazowiczom wyrażenie „Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae” (Wałkiewicz, *Dzień moderatora*, online).

Bibliografia:

- Akt oddania Ruchu Światło – Życie Niepokalanej Matce Kościoła*, (online) <http://ika.oaza.pl/aktkonst.html>, (dostęp: 20.10.2018).
- Bartosik G. M., (2017), *Maryjność i mariologia* ks. F. Blachnickiego, (w:) 42 *Kongregacja Odpowiedzialnych Jasna Góra 2017. Sługa Niepokalanej. Referaty*, A. Nowak (red.), s. 19–45, Jasna Góra: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Blachnicki F., (1987), *Charyzmat „Światło – Życie”*, Krościenko: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Blachnicki F., (2003), *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło – Życie z Obczyzny 1981–1984*, Kraków: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Blachnicki F., (2001), *Oaza Nowego Życia pierwszego stopnia. Podręcznik*, Krościenko: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Blachnicki F., (2000), *Szkoła modlitwy. Oto Matka twoja*, Krościenko: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Blachnicki F., *Tajemnica wielka – w Chrystusie i Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło – Życie*, (online) <http://blachnicki.oaza.pl/2009/06/03/tajemnica-wielka-w-chrystusie-i-kosciele-charyzmat-maryjny-ruchu-swiatlo-zycie/>, (dostęp: 05.10.2018).
- Blachnicki F., (2005), *Życie swoje oddałem za Kościół*, Kraków: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, (2007), Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Charyzmat i duchowość Ruchu Światło – Życie*, (2002), Krościenko: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Czupryński W., (2011), *Odnova parafii i duszpasterstwa. Deuterokatechumenalna koncepcja chrześcijańskiej formacji w myśli i dziele* ks. Franciszka Blachnickiego, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s. c.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, (2009), Kraków: Wydawnictwo Światło – Życie.

- Gębala R., Nowak A., (2014), *Tajemnica wielka. Charyzmat maryjny w życiu Sługi Bożego ks. F. Blachnickiego i w Ruchu Światło – Życie*, Kraków: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Kałamański R., (2010), *Kult maryjny w Kościele rzymskokatolickim – dogmaty i tytuły Maryi na tle nauczania Pisma Świętego*, Warszawa: Ebook.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, (2002), Poznań: Pallottinum.
- Napiórkowski S. C., (2009), *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, (1981), Kraków: Wydawnictwo Światło – Życie.
- Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, (online) https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/maryja_matka_21111964.html, (dostęp: 27.10.2018) .
- Pius XII, *Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus”*, (online) http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/munificentissimus_deus_01111950.html, Definicja dogmatu, (dostęp: 27.10.2018).
- Waliczek S., *Święto patronalne Ruchu*, (online) <http://www.archiwalna.oaza.pl/dokument.php?id=2993>, (dostęp: 24.10.2018).
- Wałkiewicz A., *Dzień moderatora*, (online) <http://www.oaza.pl/dzien-moderatora-2/>, (dostęp: 05.11.2018).

Mgr Katarzyna Pomykała
IPC Paryż

**Starożytna prawda o kosmosie.
Ruch w świecie Arystotelesa w interpretacji
Mieczysława A. Krąpca i Włodzimierza F. Dłubacza**

**The ancient Truth about Cosmos.
The Movement in aristotelian world
according to Mieczysław A. Krąpiec and Włodzimierz F. Dłubacz**

Abstrakt:

Artykuł przedstawia i analizuje Arystotelesa teorię ruchu - zarówno w aspekcie fizycznym (kosmologicznym), jak i metafizycznym, w interpretacji dwóch współczesnych uczonych: M.A. Krąpca, W.F. Dłubacza. Autor koncentruje się głównie na prezentacji sześciu głównych zagadnień: pojęciu ruchu i różnorodnych zmian w świecie podksiężycowym; zjawisku ruchu i jego przyczyn w świecie nadksiężycowym (niebieskim); strukturze całego kosmosu, a także tworzących go ciał ziemskich i niebieskich oraz ich pierwszej przyczyny; ruchu w świecie ożywionym; duszy jako zasady działania żywych istot. Obraz świata Arystotelesa ma dziś tylko historyczną wartość, ale wiedza o nim jest rzeczą ważną dla naszej kultury.

Słowa kluczowe: kosmos, zmiana, byt, ciało, przyczyna, siła.

Abstract:

The paper presents and analyses Aristotles theory of movement – both in physical (cosmological) and metaphysical aspects, on the ground of two polish contemporary interpretators: M.A. Krąpiec, W.F. Dłubacz. The author concerns on six main questions: the concept of movement and various changes, and its causes in sublunar world ; the movement and its cause in celestial world ; the structure of the whole cosmos and also the terrestrial and celestial bodys, and theirs first cause ; the movement in organic world ; the soul as a principle of activity of the living beings. The Aristotle's image of the world has only historical vaule today, but it is important to our culture to know them.

Key words: cosmos, change, being, body, cause, power.

Wprowadzenie

Ruch jest zjawiskiem powszechnym w świecie i od zawsze budził zainteresowanie poznawcze ludzi, szczególnie wśród filozofów i uczonych. Starano się go poznać, zrozumieć i wytłumaczyć, a miało to miejsce i w mitologii, i w religii oraz w filozofii i nauce. Już pierwsi filozofowie greccy (presokratycy) dostrzegli ten sposób funkcjonowania świata i poszukiwali jego przyczyny, ale nie potrafili poznawczo ująć fenomenu ruchu i stąd zakwestionowali nawet jego realne istnienie

(szkoła eleatów). Zmiana poznawcza nastąpiła wraz z myślą Platona, który potraktował ruch jako samodzielną rzeczywistość (byt) nie wiążąc go jednak z bytem (ideami czy materią), świat fizyczny (kosmos) miał w jego koncepcji jedynie status zjawiskowy. Przełom nastąpił wraz z filozofią Arystotelesa, który związał ruch z realnym bytem, z rzeczami (ciałami) tworzącymi świat i – dzięki swojej teorii złożenia bytowych, zasadniczo aktu i możliwości – teoretycznie ujął i wyjaśnił to zjawisko. Ale badawczo (metodologicznie) podszedł do fenomenu ruchu w trzech aspektach łącząc je ze sobą. Dlatego w ujęciu ruchu spotykamy u niego aspekt fizykalno-kosmologiczny (ruch ciał w całym kosmosie), aspekt filozofii przyrody (ciało potraktowane jako byty), aspekt metafizyczny (najszerszy, dostarczający teoretycznych narzędzi do wyjaśniania ruchu). Grecy uczeni i filozofowie zajmując się badaniem ruchu, na kanwie głównie obserwacji ruchów ciał niebieskich i ziemskich, tworzyli jego obraz (teorię) ukazujący jak i dlaczego rzeczy (ciała) poruszają się i zmieniają. Arystoteles jest tym filozofem i uczonym, który akceptuje panujący w jego czasach obraz świata i swoją refleksją go dopełnia i podsumowuje; przekazuje go też kolejnym wiekom, tak że staje się obowiązujący aż do XIV stulecia. Warto w tym miejscu wspomnieć, że słynna *Boska Komedia* Dantego powstaje w jego „ramach”. To fizykalno-kosmologiczne wyobrażenie świata zostało już dawno przez nowożytną naukę podważone i obalone, ale z historyczno-filozoficznego punktu widzenia ważne jest jego poznanie, by lepiej rozumieć myśl filozoficzną, teologiczną oraz światopoglądową ludzi epoki starożytnej i średniowiecznej.

Zagadnieniem starożytnego, a zwłaszcza arystotelesowskiego obrazu świata i występujących w nim ruchów w polskiej literaturze przedmiotu zajmowało się niewielu badaczy. Okazjonalnie czynili to tłumacze dzieł Arystotelesa. Wielkie zasługi ma w tym względzie przede wszystkim Kazimierz Leśniak, tłumacz wielu pism Filozofa. Wspomnieć należy tu także o Pawle Siwku, Tadeuszu Żeleźniku i Leopoldzie Reznerze, Wszyscy oni opatrywali swoje tłumaczenia własnymi wstępami i komentarzami. Na czoło znawców problemu wysuwa się zwłaszcza dwóch uczonych – Mieczysław A. Krąpiec i jeden z jego uczniów, Włodzimierz F. Dłubacz. Dlatego ich interpretacja (choć nieco się różni) jest przedmiotem prezentacji w niniejszym artykule, który ukazuje problem ruchu w arystotelesowskim świecie.

1. Kosmos Arystotelesa i jego dynamizm

Arystoteles prowadząc badania mające na celu wyjaśnienie pochodzenia źródła ruchu i pierwszych zasad wpierw posłużył się fizyką. Ta nauka teoretyczna, której przedmiotem jest rzeczywistość postrzegana zmysłowo, zdaniem G. Realego

(2003, s. 251), otwierała drogę późniejszym jego badaniom metafizycznym. Ruch jest istotną cechą natury – *physis*. Z tego powodu analizie tego zjawiska i jego przyczyn Stagiryta poświęcił wiele miejsca w swym dziele noszącym tytuł „*Fizyka*”. Czytamy w nim: „*jasne jest, że w poznawaniu przyrody najpierw trzeba próbować określić pierwsze owe zasady*”. Poszukiwania „owych pierwszych zasad”. Filozof rozpoczął od analizy świata próbując zrozumieć tym samym przyczyny zachodzących zjawisk (Krapiec, 2003, s. 40). Tak oto, w pismach przyrodniczych Arystotelesa spotykamy się z pojmowaniem bytu - substancji jako natury. Natura zaś utożsamiona jest z przyczyną ruchu, zasadą rodzenia oraz z zasadą życia – duszą (Krapiec, 2000b s, 765). Przyjmowany przez niego obraz świata nie odbiega od występujących powszechnie teorii znanych w starożytnej Grecji i jest podobny do opisów Platona i Eudoksosa, według których świat istniał odwiecznie. Arystoteles starał się wskazać uzasadnienia dla wieczności świata i jego ruchu (zmian). Starał się też wyjaśnić przyczyny zmian (siły), oraz budowę sfer niebieskich a także racje ruchów i stałej transformacji elementów podksiężycowych (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15).

Jak wyglądał zatem świat według Arystotelesa?

Świat, czyli kosmos, podobnie jak dla wszystkich współczesnych Arystotelesowi Greków, obejmuje to wszystko, co istnieje na ziemi i wokół niej, całą rzeczywistość dostępną człowiekowi za pomocą zmysłów (Krapiec 2000c, s. 59). Tak rozumiany „*Wszechświat jest układem nieba i ziemi oraz wszystkiego, co one obejmują*”. (...) Dla Arystotelesa (1990d, 391b 9n) jest to „*pewien porządek i harmonia wszelkich rzeczy podtrzymywana przez Boga i za pośrednictwem Boga*”. Krapiec (tamże) podkreśla, że kosmos Arystotelesa obejmuje wszystko, co jest „substancją” i z nią jest związane. W ten sposób, Stagiryta swe fizyczne badania zacieśnia do tego, co nazywa się światem, wszechświatem, niebem oraz do jego zasad (przyczyn) wewnętrznych, jakimi są pierwiastki (cztery elementy), które go tworzą (Copleston, 2004, s. 291). Kosmos jest bardzo różnorodny i dynamiczny. Podlega wielorakim zmianom. Dzięki nim ludzki rozum może do niego dotrzeć poznawczo. Odczytać go. Można powiedzieć o nim, że jest pewnym zbiorem różnorodnych elementów (ciał), zamkniętym w wielkiej, wypełnionej i skończonej kuli. Ziemia wyznacza środek tej kuli, a jej zewnętrzną granicę tworzy tzw. sfera gwiazd stałych, za którą już niczego więcej nie ma. Ziemia otoczona jest wodą, woda powietrzem, powietrze ogniem, ogień eterem. W sferze ognia, występują przezroczyste sfery, do których przymocowane są krążące planety. Środek świata pokrywający się ze środkiem Ziemi posiada stały punkt odniesienia względem, którego ruch się odbywa (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15). Arystoteles traktuje wszechświat jako jeden gigantyczny blok sferyczny. Nie ma w nim próżni. Pomimo jedności jest podzielony na dwie odmienne części. Tym samym każdy rodzaj ciał ma swoje naturalne położenie - wyznaczone

miejscem, w którym się znajduje oraz elementami, z których jest złożony, a także wykonuje związany z nim swój naturalny ruch (tamże, s. 5-15). Część dolna tzw. strefa podksiężycowa to Ziemia, na której żyjemy. Część górna tzw. strefa nadksiężycową lub Niebo jest złożona z gwiazd i planet wraz z ich sferami. Linie ich podziału wyznacza sfera księżycowa. Każda z tych części świata posiada własną naturę. Jest zbudowana z odmiennych elementów. Dlatego występują w nich różne rodzajowo ruchy, z których każdy ma swoją przyczynę – zasadę – rację występowania. Ten podział został przez Arystotelesa wprowadzony w oparciu o odmiennosc ruchu lokalnego występującego w kosmosie (tamże).

2. Świat ziemski – podksiężycowy i występujący w nim ruch

Ziemia - według Arystotelesa - przewyższa świat niebieski (nadksiężycowy), który nieustannie krąży około niej - jako swojego centrum (Siwek, 1980, XXI). Każda rzecz występująca na ziemi, podlega prawu powstawania i rozkładu, życia i śmierci. W świecie górnym natomiast wszystko trwa niezmiennie i wiecznie w pełni swojego piękna i siły – nic nie powstaje i nie ginie, nic się nie rodzi i nic nie umiera. W każdej z tych części ciała zachowują się odmiennie. Wynika to z ich odmiennych natur i budowy z różnych elementów (tamże, XXI). Świat podksiężycowy – ziemski jest zbiorem rzeczy złożonych z wody, powietrza, ziemi i ognia. Każdy z tych elementów umieszczony jest odpowiednio w jednej z czterech sfer otaczających środek świata. Istnieje ścisła zależność pomiędzy daną sferą, a naturą elementów w niej występujących (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15). W świecie sublunarnym wszystkie ciała składają się z czterech elementów, które ulegają nieustannym przemianom. One je wyodrębniają i przemieniają jedne w drugie: powodują przejście jednych w drugie, niszczą jedne, rodzą drugie. Arystoteles uznawał bowiem zasadę: psucie się jednej rzeczy daje początek innej (Siwek, 1980, XXI). Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ każde z ciał charakteryzuje odpowiedni dla niego ruch naturalny: ogień porusza się – ku górze, ziemia – ku dołowi. W pierwszym wypadku ruch powoduje oddalanie się od środka wszechświata - Ziemi, aby osiągnąć spoczynek w pobliżu jego peryferii. W drugim wypadku zaś ruch odbywa się w przeciwnym kierunku – tak, aby się dostać do samego jego środka (tamże, XXII). Ogień i powietrze, to tzw. ciała lekkie, woda i ziemia – to tzw. ciała ciężkie. Dlatego, ogień wznosi się do zewnętrznych granic świata, a ziemia zmierza do samego jego centrum. Woda i powietrze zajmują miejsca pośrednie pomiędzy tymi dwoma granicami, gdyż są one tylko relatywnie lekkie i relatywnie ciężkie (tamże, XXII).

Krapiec (2000a, s. 66-67) zaznacza, że istnienie czterech elementów Arystoteles wywodzi z pojęcia ich natury. Każdy element to „ciało, na które inne ciała się rozkładają,

a które samo nie da się już rozłożyć na części specyficznje różne” (Arystoteles, 1980, XXII).

Ziemskie elementy są zawsze złożone – wzajemnie wymieszane. Ich dążność do powrotu na przysługujące im z natury miejsce jest właśnie ruchem, który możemy w świecie zaobserwować: z ognia powstaje – powietrze, z powietrza ogień lub woda itp. Cztery elementy podstawowe same z siebie są niezniszczalne, nie dają się również rozłożyć na prostsze. Są czymś w rodzaju pierwiastków. Rozpadowi lub zniszczeniu podlegają natomiast utworzone z nich ciała, – jako całości (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15). Krąpiec (2000a, s. 66-67) pisze, że Arystoteles uzasadnia wieczność świata tym, że jest zbudowany z elementów niezniszczalnych. Teoria czterech elementów Arystotelesa wyjaśnia zatem wszelkie zmiany i procesy zachodzące w świecie ziemskim również powstawanie i giniecie rzeczy (Reale, 2003, s. 253). W świecie ziemskim – podksiężycowym panuje wieczny ruch, bowiem wszystkie występujące w nim ciała podlegają odwiecznemu prawu życia i śmierci. Niemniej jednak nie istnieje w nim ani absolutne giniecie, ani absolutne powstawanie, lecz nieustanna transformacja jednych substancji w drugie. Stały jest tylko ruch – pojęty jako zmienność i cztery podstawowe elementy, które ze swej natury również posiadają swój własny ruch lokalny prosty – ku górze lub ku dołowi. Ruch ten spowodowany jest naturalnym dążeniem do zajęcia swojego pierwotnego miejsca we właściwej sobie sferze kosmosu (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15). W ten sposób ziemia i woda dążą ku dołowi, ogień i powietrze ku górze, tworząc tym samym harmonię, ład i porządek w kosmosie. Jedynie jakaś siła zewnętrzna może spowodować wytrącenie tych elementów z zajmowanego przez nie w sposób konieczny miejsca oraz wprowadzić je w ruch „wymuszony” po kole. W przypadku ciał złożonych, o kierunku ich ruchu decyduje ten element, którego jest więcej w danej rzeczy: Wypadkowa tego złożenia sprawia, że dana rzecz porusza się zgodnie z naturą elementu, który ma w niej przewagę (tamże, s. 5-15). Tak oto Stagiryta wyróżnił dwa rodzaje ruchu: naturalny, – którego przyczyną jest natura i wymuszony, powodowany jakąś siłą zewnętrzną.

Ruch w znaczeniu szerszym można podzielić na powstawanie i przemijanie, a w znaczeniu węższym na ruch jakościowy, ilościowy i lokalny (Copleston, 2004,

s. 291). Jeśli elementy poruszałyby się jedynie w sposób naturalny, to po zajęciu przez nie właściwego dla siebie miejsca w świecie podksiężycowym, nie miałyby żadnej racji, aby poruszać się dalej. W świecie zapanowałaby bezruch, a to jest sprzeczne z rzeczywistym obrazem świata (Krąpiec a, 2000, s. 67). Należy zatem przyjąć działanie jakiejś zewnętrznej w stosunku do nich siły, inicjującej zarówno ruch naturalny, jak i ruch wymuszony, powodujący wytrącenie elementów z naturalnie, koniecznościowo zajmowanych przez nie miejsc - konkluduje Dłubacz (1997-1998, s. 5-15). Gdyby uprzednio nie wystąpił ruch wymuszony, nie byłoby również

ruchu naturalnego. Siła, która powoduje ten rodzaj ruchu, jest według Arystotelesa siłą pochodząca z drugiej tzn. – niebieskiej części kosmosu.

W strefie ziemskiej Arystoteles wyróżnia zasadniczo cztery rodzaje ruchu: powstawanie i ginięcie, zmiana jakościowa, zmiana ilościowa oraz zmiana miejsca (Copleston, 2004, s. 291). Oprócz tego Stagiryta, wyróżnia dwa kierunki przyczynowania: horyzontalny (rodzenie) i wertykalny (podporządkowanie ruchów, ruchom niebieskim). Najważniejszym spośród wszystkich rodzajów ruchu jest ruch lokalny. Od niego uzależnione i jemu podporządkowane są wszystkie inne rodzaje ruchu. Arystoteles mówi o nim, że jest ruchem pierwszym ze wszystkich, będącym przyczyną i sprawcą wszelkich zmian w świecie podksiężycowym. Ruch lokalny w doskonałej postaci (kołowy) występuje w niebieskiej części kosmosu, która wprawia w ruch lokalny ziemską część kosmosu (Dłubacz 1997–1998, s. 5-15). Arystoteles dzieli ruch przestrzenny na ruch przestrzenny prosty i złożony: pierwszy jest prostoliniowy, który w ziemskiej części jest ruchem naturalnym, mającym swój początek i kres, czyli spoczynek. Nie występuje tu żadna ciągłość, nie może więc być przyczyną wieczności ruchu. Drugi to ruch przestrzenny złożony - ruch kołowy (tamże, s. 5-15). Dla Arystotelesa żaden z ruchów w świecie podksiężycowym nie jest wieczny, gdyż każdy zakończony jest spoczynkiem, a zatem, aby móc wytłumaczyć wieczność świata oraz obserwowanych w nim zjawisk, Arystoteles przyjmuje, iż ruch w tej części kosmosu jest podtrzymywany z zewnątrz (Krapiec a, 2000, s. 67). Stagiryta (318a, 1981) stawia pytanie: „*co sprawia, że powstawanie dokonuje się ustawicznie, i to powstawanie w znaczeniu właściwym jak też pod pewnym względem?*”. I odpowiada, że przyczyny mogą być tylko dwie: przyczyna, która ruch zapoczątkowuje, oraz pewna przyczyna materii.

Krapiec (2000a, s. 67) podkreśla, że dla Arystotelesa przyczyną nieustannego zachodzenia ruchu w tej części kosmosu jest ruch wieczny, który ma miejsce w naturalnym ruchu kołowym, który jest wieczny. Na ten temat pisze także F. Copleston (2004, s. 290-297). Odwołuje się w związku z tym do ciał niebieskich, które poruszają się ruchem tego typu. Ciała niebieskie według niego krążą nieustannie wokół Ziemi, a żaden z czterech elementów nie wykonują ze swej natury ruchu kołowego. Przykładem tego może być grudka ziemi – wypuszczona z ręki, wprawia się w ruch z własnego pędu drogą prostoliniową – pionową do środka Ziemi. Ten ruch jest w pełni naturalny, bo jak sądzi Arystoteles przyczyną jest jego własna natura. W podobny sposób zachowują się woda i powietrze. One również na mocy własnej natury dążyć będą do swoich naturalnych miejsc ruchem naturalnym, prostoliniowym. Grudka ziemi może wykonywać ruch kołowy, o ile poruszana będzie ręką, która ją trzyma. W tym przypadku ruch kołowy nie będzie naturalny, lecz wymuszony, bo jego przyczyną będzie ręka jako siła sprawcza zewnętrzna (Siwek,

1980, s. XXIII). Ruch kołowy w stanie naturalnym występuje według Arystotelesa jedynie w górnych regionach, które nazywa niebem. Wykonują go gwiazdy, planety i sfery niebieskie (Krapiec, 2000a, s. 68-69). Przyjrzyjmy się zatem budowie i naturze tej części wszechświata.

3. Obraz Arystotelesowego nieba i występujący w nim ruch

Według Arystotelesa niebo jest złożone ze sfer, gwiazd i planet, zwanych ciałami niebieskimi. Poszczególne sfery niebieskie nakładają się jedna na drugą i przylegają ściśle do siebie. A jest ich tyle ile jest ruchów ciał niebieskich. Gwiazdy i planety mają kształt sferyczny. Są przytwierdzone do swoich sfer niebieskich, przez co są od nich zależne. Nie poruszają się zatem w sposób dowolny w przestrzeni – lecz poruszają się ruchem okrężnym wokół Ziemi (Dłubacz, 1997–1998, s. 5-15). Planety, posiadające odmienne sfery niebieskie poruszają się inaczej od pozostałych ciał niebieskich. One poruszają się równocześnie ruchem kilku sfer. Ten pogląd Arystoteles oparł na teorii naturalnych ruchów ciał (tamże). Planety i gwiazdy zbudowane są z elementu, który Arystoteles nazywa eterem (αιθήρ)¹. Krapiec (2000a, s. 69) podkreśla, że dla Arystotelesa eter jest czymś wyjątkowym, czymś niezniszczalnym, czymś, co Stagiryta nazywa: „ciałem pierwszym”, „ciałem piątym”, „ciałem górnym”, „ciałem wiecznym”, czy wreszcie „ciałem boskim”. Eter jest oczywiście czymś cielesnym, widzialnym, poruszającym się i stanowi część świata. Unosi się odwiecznie w górnych przestworzach, nie jest ciężki, ale i nie ma też własności zwanej lekkością. Nie zdradza również żadnej dążności w swym ruchu ani do centrum ziemi, ani od niej; wykonuje jedynie nieustanny ruch po kole, który jest dla niego naturalnym ruchem (Siwek, 1980, s. XXV). Dlaczego wykonuje taki właśnie rodzaj ruchu? Krapiec (2000a, s. 69) podkreśla, że każde z ciał naturalnych według Arystotelesa obdarzone jest zdolnością ruchu właściwą dla swojej natury. I tak naturą ruchu przestrzennego lokalnego prostego są ciała proste (cztery elementy), ruchu przestrzennego złożonego – ciała złożone z elementów. Ich ruch złożony będzie bardziej zbliżony do ruchu naturalnego jako elementu dominującego (Siwek, 1980, s. XXV). Ruch prosty z kolei jest dwojakiego rodzaju: prostoliniowy - w górę i w dół oraz kołowy. Ruchy wszystkich elementów odbywają się w następujący sposób: albo

¹ Słowo to już przed Arystotelesem miało swoją długą historię. U Hezjoda było to imię syna Ciemności i Nocy; w poezji orfickiej na oznaczenie Zeusa - duszy świata; Empedokles oznaczał tym imieniem pewien rodzaj bliżej nam nieznaney, najsubtelniejszej materii. Anaksagoras jedną i tę samą substancję nazywał raz ogniem, raz eterem; dla Pitagorejczyków eter, to tzw. piąty element; występuje również w pismach Platona. Lecz dopiero u Arystotelesa, teoria eteru nabiera wyraźnych kształtów (por. Arystoteles, *O niebie*, wstęp Siwek, s. XXIV).

wyruszają od środka Ziemi, albo zdążają w odwrotną stronę, czyli do środka Ziemi, albo wreszcie dookoła niego krążą. Ponieważ eter – materia niezniszczalna, wykonuje ruch kołowy, to to świadczy o tym, że wszystkie ciała niebieskie składają się z eteru. Można powiedzieć, że dla Arystotelesa ciała niebieskie z konieczności naturalnej wykonują tylko ten jeden rodzaj ruchu, czyli ruch kołowy (Krapiec, 2000a, s. 69). Oprócz eteru ciała niebieskie nie są złożone z żadnego innego elementu: ani z ziemi, ani z powietrza, ognia czy wody, nie mogą więc wykonywać ruchu prostoliniowego (Siwek, 1980 s. XXV).

Żaden ruch prostoliniowy nie może trwać wiecznie, gdyż ciało poruszające się nim, w momencie, gdy osiągnie swoje naturalne miejsce – cel, do którego zmierza, zapada w spoczynek, a przedmiot poruszający się ruchem kołowym, może w nim trwać w nieskończoność, wiecznie. Paweł Siwek (1980, XXVI), we wstępie do o Niebie Arystotelesa napisał: *„Dla niego miejsce, z którego wyszedł, jest identyczne z miejscem, do którego przybywa. (...) A zatem ruch kołowy, mówi Arystoteles nie ma ani punktu wyjścia, ani punktu końcowego, ani wreszcie środka, bo nie ma w nim, ściśle rzecz biorąc, ani początku, ani końca, ani środka; toteż z punktu widzenia czasu jest wieczny, z punktu widzenia swej długości nieustannie wraca do siebie bez załamania się. (...) Ruch kołowy jest nie tylko prawdziwym ruchem, lecz zajmuje pierwsze miejsce wśród wszystkich ruchów; jest ruchem najdoskonalszym pośród nich”*. Ruch po okręgu jest dla Arystotelesa ruchem bardziej doskonałym, aniżeli ruch linearny. Jest on w związku z tym wyrazem doskonalszej natury. Co za tym idzie, ciała występujące w tej części wszechświata przewyższają w swej doskonałości ciała ziemskie. Nie podlegają procesom powstawania i giniecia, śmierci i rodzenia. Są niezniszczalne i nie giną (Dłubacz 1997–1998, s. 5-15). Teoria eteru posłużyła więc Arystotelesowi do wyjaśnienia charakterystycznych ruchów, natury i wieczności ciał niebieskich.

4. Specyfika działania bytów we wszechświecie

Cały wszechświat Arystotelesa (obie jego połowy) - zbudowany jest hierarchicznie. Tworzą go byty niższe i wyższe co do swojej doskonałości. Podobnie jest z ruchem. Jest to widoczne zarówno w obrębie danego gatunku, jak między gatunkami czy rodzajami. Każdy stopień bytowania ujawnia swoistą specyfikę własnego działania (Krapiec, 2000a, s. 69).

Najniżej w tej hierarchii znajdują się cztery elementy, a najwyżej ciała niebieskie. W świecie podksiężycowym ciała ożywione stoją najwyżej, ponieważ posiadają własną zasadę życia – duszę (Copleston, 2004, s. 296). One również są hierarchicznie uporządkowane co do stopnia swojej doskonałości, – według władz duszy: rośliny, zwierzęta, a następnie ludzie. Dusza jest formą życia organicznego

a forma stanowi o naturze każdego bytu (Dłubacz 1997–1998, s. 5-15). W świetle badań metafizycznych, jak zauważa Krąpiec (2000a, s. 68), dusza dla Arystotelesa jest częścią życia ciał organicznych, jest immanentną zasadą ruchu bytów ożywionych, formą substancjalną, odpowiedzialną za wewnętrzny ruch wszystkich bytów, a tym samym immanentną przyczyną sprawczą. Natomiast w aspekcie fizycznym, każdy byt jest zbudowany z elementów, które decydują o sposobie poruszania się przez niego, o ruchach naturalnych danego ciała. Każdy z bytów posiada własną naturę, a tym samym własne źródło ruchu (Dłubacz, 1997–1998, s. 5-15). Tak się dzieje zarówno w przypadku czterech elementów ziemskich i zbudowanych z nich bytów, jak również w przypadku ciał niebieskich. Do natury świata niebieskiego należy ruch okrężny wokół ziemskiej części wszechświata, która jest nieruchoma. Według interpretacji W. Dłubacza (1997-1998, s. 5-15) sfery niebieskie wykonując ruch obrotowy wokół niej i wciągają w swój ruch inne ciała niebieskie. Najważniejszym ruchem w całym wszechświecie jest ruch jednostajny, ciągły i wieczny, charakterystyczny dla ostatniej sfery. Od niego pochodzi ruch sfer pozostałych, które przekazują go z kolei sferze podksiężycowej. W Arystotelesowej wizji ruchu fizycznego, ruch pierwszego nieba stanowi pierwszą przyczynę sprawczą wszelkiego ruchu sfer niebieskich, a tym samym wszelkiego ruchu w świecie. Jest to jednak przyczyna powodująca ruch tylko w jednym kierunku, tymczasem na świecie zachodzi zjawisko ruchu w kierunkach przeciwnych – powstawanie i giniecie. Arystoteles przyjmuje, że odpowiedzialny za to jest ruch słońca. Ono to przybliżając się powoduje powstawanie, a oddalając się giniecie, wywołując zjawiska przeciwnych zmian. Ten podwójny ruch słońca tłumaczy transformację czterech elementów które, aby mogły się zmieniać jedne w drugie, potrzebują zmieniać swoje naturalne miejsca i zajmować nowe w kosmosie. To natomiast nie jest możliwe bez odpowiedniej przyczyny działania (tamże, s. 5-15). A zatem ruch przestrzenny – lokalny, dla Arystotelesa, jak mówi Krąpiec (2000a, s. 68) jest ruchem pierwszym, koniecznym, warunkującym wszelkie inne ruch. Pierwsza zasada ruchu, będąca zawsze w ruchu, powoduje zmiany napędzające cały dynamizm kosmosu. Ruch całego kosmosu rozpoczyna się od ruchu pierwszego nieba, a następnie przebywając drogę w dół, przedostaje się za pomocą szeregu pośrednich czynników do świata ziemskiego. W. Dłubacz (1997-1998, s. 5-15) pisze: „wydaje się, że ruch przekazywany jest mechanicznie na skutek stykania się sfer ze sobą, Arystoteles, bowiem nie uznaje działania fizycznego na odległość”. Pierwszym motorem, źródłem, a zarazem podstawową zasadą ruchu w kosmosie jest ruch pierwszego nieba, czyli sfera gwiazd stałych, od której zależy byt kosmosu oraz to, co w świecie zachodzi. Ruch pierwszy jest motorem nadającym ruch całemu światu. Tak oto wizja kosmosu Arystotelesa jest następująca: wszechświat, to zbiór bytów zamknięty w świecie znajdującym się

w ustawicznym, stałym, nigdy nieprzerwanym ruchu. Stanowi on hierarchiczny układ – ciąg bytów poruszanych i poruszających (Krapiec 2000a, s. 45). Na czele stoi pierwszy czynnik ruchu poruszony i poruszając. Od wieczności kosmicznego ruchu zależą losy świata oraz każdego pojedynczego bytu zarówno prostego, w postaci pierwszych elementów, jak i substancji złożonych. Ruch ten jest gwarantem wieczności świata (tamże, s. 68). Można powiedzieć, że wieczność kosmosu tłumaczy jego struktura, ruchy i relacje między jego różnymi częściami, które pozostają zawsze niezienne, bo porządek świata, jak sądzi Arystoteles, jest wieczny. Wszelkie zmiany w świecie są transformacjami już istniejących rzeczy, jednych w drugie (Mansion, 1946, s. 60). Dla Arystotelesa nie ma ani wiecznego powstawania ani wiecznego giniecia, jest tylko wieczne powstawanie lub rozpadanie jednych rzeczy w drugie i cały ten proces zamyka się w kole – jedne ciała powstają z drugich, przez ich wieczną, nieustanną transformację uprzyczynowioną przez wiecznie trwający czynnik ruchu (Dłubacz, 1997–1998, s. 5-15). Nic w kosmosie absolutnie nie ginie, co jest widoczne w dolnej (ziemskiej) części kosmosu w postaci stałości gatunków jako form, które zachowują swą niezmienną poprzez reprodukcję jednostek (Mansion, 1946, s. 56). Ciała ziemskie uczestniczą w wieczności wszechświata dzięki wiecznemu procesowi powstawania i giniecia, wykonując ruch kołowy na wzór ruchu ciał niebieskich. Ciało poruszające się ruchem kołowym może trwać w nim wiecznie, bo miejsce, z którego wyszło jest tym samym miejscem, do którego przybywa, a zatem z punktu widzenia długości nieustannie wraca do siebie. Nie ma w nim żadnych przeciwieństw i nie wpływa na zmiany wewnętrzne w poruszającym się ciele (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15). Ruch kołowy, doskonały, wystarcza sam sobie – w aspekcie przyczyny sprawczej jest nieograniczony i ciągły (Mansion, 1946, s. 56). Jest wieczny, może się zmieniać i poruszać się wiecznie, stosownie do natury poszczególnych bytów, zajmujących dane rejony świata, gdyż posiada swój wiecznie poruszający się motor – strefę gwiazd stałych. Drugą zasadę jego wieczności stanowi wieczna przyczyna materialna - cztery elementy, których powstawanie i giniecie zamyka się w kole oraz wieczny eter. Arystotelesa świat może istnieć sam z siebie oraz dzięki sobie. Trzeba by zapytać, dlaczego Arystotelesa badania nad ruchem nie zatrzymują się w tym miejscu (Dłubacz 1987-1988, s. 5-15). Dlaczego, jak słusznie pyta Dłubacz - Stagiryta nie poprzestał na tym, lecz dalej poszukiwał jeszcze innej przyczyny poruszającej, chociaż miał już wypracowaną teorię natury jako źródła ruchu? I odpowiada: dlatego, że Arystoteles wie, że żaden ruch nie tłumaczy się sam ostatecznie. Pierwsze niebo również wobec tego musi mieć swojego poruszyciela, który sam jest nieporuszony, a pomimo to wprawia go w ruch. Albowiem wszędzie obowiązuje metafizyczna zasada: wszystko co się porusza musi być przez coś poruszone. Stąd jawi się konieczność wykrycia tego, co jest ostateczną przyczyną

ruchu (tamże; por. także: Krąpiec, 2000a, s. 69). W takim stanie rzeczy należy przyjąć, że natura ma tylko ruch w możliwości, dlatego musi istnieć pierwszy motor, który ją aktualizuje. Podejmując próbę takiego wyjaśnienia wchodzimy tym samym na teren metafizyki, czy inaczej filozofii pierwszej. Możliwość odpowiedzi na pytanie, co jest przyczyną pierwszego nieba nie mieści się zatem w ramach fizyki. Dopiero badania metafizyczne - rozumienie ruchu i bytu filozoficzne; jako złożenia z aktu i możliwości, odkrywają przed filozofem tajemnicę istnienia pierwszego nieruchomego poruszyciela (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15), bo przecież tak w fizyce, jak i w metafizyce każde zjawisko i wydarzenie musi mieć swoją przyczynę i swój cel, jak komentuje Krąpiec (2000a, s. 69). Starając się uzgodnić dwa różne punkty widzenia: fizyczny i filozoficzny, Stagiryta ucieka się do wypracowanej przez siebie teorii materii i formy oraz możliwości i aktu, i umieszcza zasadę ruchu w samych ciałach fizycznych, utożsamiając ją z formą pojętą jako aktywny czynnik ruchu. Na tym tle, ruchem jest łączenie się materii i formy. Wspomniana zaś hierarchia nie może być w nieskończoność. Musi istnieć pierwsza przyczyna tego łańcucha, która nie byłaby już połączeniem materii i formy, lecz samą czystą formą trwającą w absolutnym bezruchu. Tym jest właśnie Arystotelesa Absolut, który jest czystą formą (aktem), pierwszą przyczyną, nieruchomym poruszycielem (Dłubacz, 1997-1998, s. 5-15).

W teorii Stagiryty Absolut nie jawi się jako wielki budowniczy, jak Platoński Demiurg. Pierwsza nieruchoma przyczyna Arystotelesa zajmuje się wyłącznie kontemplacją samego siebie – jest myślą myślącą samą siebie. Co za tym idzie, taki Absolut nie jest również twórcą świata, bo świat nie został wprowadzony w ruch na skutek jego działania. Gdyby Nieruchomy Poruszyciel wprowadził w ruch, czyli działał, nie byłby nieruchomy. Działanie to przecież ruch, który wymaga przyczyny swego zaistnienia, a zatem hierarchia przyczynowo skutkowa, znów ciągnęłaby się w nieskończoność. Absolut jest zatem źródłem ruchu, który nie jest w nim zapodmiotowany, lecz jest zapodmiotowany w świecie składającym się z pierwszej materii. Świat poruszany jest więc czymś w rodzaju miłosego pragnienia, ukierunkowanego na Absolut jako Dobro. A zatem Absolut jest celem świata, a pośrednio jako „upragniony”, jest przyczyną sprawczą ruchu. Tym samym jest dawcą wszelkiego życia w świecie.

5. Ruch w świecie bytów ożywionych

Określeniem φύσις (natura) Stagiryta posługiwał się do opisu zbioru wszystkich rzeczy naturalnych, a także do opisu wewnętrznej istoty, wewnętrznej substancjalnej zasady, będącej podstawą ruchu i spoczynku każdej rzeczy naturalnej” (Arystoteles, Dembińska-Siury, Narecki, 2003, s. 125). Do natury zalicza więc

Arystoteles ogół rzeczy zawierających w sobie własną zasadę ruchu. Krąpiec (2000a, s. 84) wykazuje, że przedmiotem naukowych badań Arystotelesa będą rzeczy, obdarzone rozciągłością i innymi własnościami fizycznymi oraz ruchem, a także pryncypia, które nimi rządzą. Arystoteles (1990a, 184a) pisze: „*jasne jest, że w poznawaniu przyrody najpierw trzeba próbować określić pierwsze owe zasady*”. „*Fizyka*”, począwszy już od trzeciej księgi, prawie do swojego końca zajmuje się ruchem i jego właściwościami. Ale „*Fizyka*” Arystotelesa posługuje się pojęciem ruchu jako zmiany ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$), która jest albo przejściem z niebytu do bytu, albo z bytu do niebytu, albo z bytu do bytu (Krąpiec 2000a, s. 85). Arystoteles badając naturę – jako realnie bytujący świat rzeczy i ludzi, dostrzegł – jak notuje Krąpiec (2008, s. 2008), wyjątkową rolę bytowego ruchu, jako źródła działania i doznawania, jako podstawę do poznawania rzeczy zmiennych i ich struktury (Krąpiec, tamże). Ruch w fizyce Arystotelesa jest rozpatrywany w trzech aspektach: ilościowym (jako zmiana ilościowa: wzrost lub zmniejszanie się), jakościowym (zmiana jakościowa, np. wzajemne przekształcanie się elementów) oraz miejsca (przestrzenna zmiana miejsca, ruch lokalny) (Leśniak, 1989, s. 53). Pojęcie ruchu jest nie tylko główną kategorią fizyki, ale również bardzo ważnym zagadnieniem Arystotelesa filozofii pierwszej, czyli metafizyki, ponieważ ruch wchodzi w strukturę świata i w strukturę każdego bytu. Ostateczna racja jego pochodzenia stanowi więc dla Arystotelesa najgłębszą tajemnicę do wyjaśnienia (Krąpiec, 2000e, s. 69).

Wszystko co człowiek dostrzega za pomocą zmysłów podlega ruchowi, zmienia się, bo do natury świata należy nieustanna zmienność (Maryniarczyk, 1998, s. 37). Wszechświat podlega prawu wiecznych zmian, jak to określił K. Leśniak (1989, s. 50) – prawu „*ciągłego postępu*”, który przez szereg faz i stopni będących we wzajemnym stosunku, wznosi się od bytów mniej ku bardziej doskonałym. A zatem ruch jest znakiem bytowania świata i wszystkich występujących konkretów, bo cała otaczająca nas przyroda jest w pewnym sensie – życiem (Maryniarczyk, 1998, s. 36). Filozof związał więc ruch, zmianę i czas z bytującym konkretem. Ruch jest u niego synonimem życia (Mension, 1946, s. 56-68). Dla Arystotelesa (1047 a 31) ruch stanowi zatem kluczowe zjawisko natury, do tego stopnia, że uważa, iż nieznanomość ruchu to nieznanomość samej natury, a naturę poznaje się za pośrednictwem zmian, jakim podlega (Arystoteles, 1990a, 200 b 32 nn; por. też: Arystoteles, 1990a, 201 a 2 n).

Można więc powiedzieć, pisze Krąpiec (2000a, s. 68), że dla Arystotelesa ruch jest tym szczególnym „*miejscem*”, w którym ujawnia się natura bytu, czyli natura rzeczywistości. Związane zaś z nią rodzaje ruchu determinują naturę konkretnych rzeczy (substancji), które posiadają swoją indywidualną wewnętrzną zasadę ruchu (por. Maryniarczyk, 1998, s. 36).

Wszystkie rzeczy świata ożywionego Arystoteles dzieli na: twory i wytwory

(naturalne i sztuczne). Arystoteles (1990a, 193a) pisze: „*Wśród rzeczy istniejących, jedne istnieją z natury, drugie zaś w skutek innych przyczyn. Z natury istnieją zwierzęta oraz ich części, a także rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda, – bo o tych i tym podobnych mówimy, że istnieją z natury. (...)*” *Natura*” jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie”. Każdy twór natury nosi w sobie zasadę ruchu lub spoczynku, ze względu na miejsce, wzrost, czy też zmiany jakościowe. I tym się różni od innych wytworów, rzeczy będących wytworami sztuki, które nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany. Tak oto pojawia się u Arystotelesa pierwsza próba wyjaśnienia zjawiska ruchu na bazie potocznych obserwacji. Ruch w ujęciu Arystotelesa nie jest czymś samodzielnym, lecz zawsze jest zapodmiotowany w konkretnym bycie – substancji. Stąd w filozofii Arystotelesa jest mowa o ruchu ilościowym, jakościowym i lokalnym, a odpowiednio do tego podziału mówi się o zmianach jakościowych, ilościowych, lokalnych. Te trzy rodzaje ruchu są wyróżnikami bytowania różnych substancji (Krapiec, 2000a, s. 89).

6. Dusza zasadą ruchu-działania bytów ożywionych

Poszukując źródła ruchu, Stagiryta – jak zauważa Krapiec (tamże) - wiele miejsca poświęca obserwacji różnych bytów tworzących świat przyrody: badaniu roślin, zwierząt oraz ludzi i w ich duszach upatruje źródło życia i ruchu bytów materialnych. Duszę pojmuje jako źródło życia w bytach materialnych; jako akt pierwszy ciała fizycznego posiadającego w możliwości życie (tamże, s.89). Natomiast określone przejawy życiowe takie jak pobieranie pokarmu czy reakcje dotykowe, nazwie aktami drugimi i wskaże, że istnieją w substancji żyjącej w możliwości. To oznacza, że każdy byt żyjący może użyć swych władz dla potrzeb duszy, czyli aktu pierwszego (tamże, s. 93). Według Stagiryty dusza jest formą, czyli wewnętrzną zasadą organizującą materię – to forma organizująca ciało naturalne będące w możliwości do różnych funkcji. Tak rozumiana dusza organizuje ciało za pomocą odpowiedniej swej władzy: wegetatywnej, zmysłowej lub rozumnej. Dusza – organizatorka materii, nazwana zostanie przez Filozofa, aktem ciała organicznego. Dusza jest więc „*pierwszym aktem ciała posiadającym życie w możliwości*” (Maryniarczyk, 1998, s. 31).

Dusza jako zasada życia i jego źródło jest wedle Arystotelesa przyporządkowana określönemu ciału i pozostaje z nim w ścisłym związku. Dusza sama nie stanowi całości w połączeniu z ciałem, podobnie „*jak wosk i odcisk na nim*” nie są tym samym. Są to dwa rozłączne elementy (tamże, s. 31). Duszę posiada każdy byt żywy, zarówno roślina, zwierzę jak i człowiek, a także sfera gwiazd stałych.

Dzięki przyjętej przez Arystotelesa teorii duszy, na terenie filozofii pojawia się nowa koncepcja natury - jako źródła rodzenia bytów i zasady ich działania oraz wyodrębnienie świata bytów żywych (tamże, s. 33). Człowiek, tak jak i wszystkie inne byty-substancje, jest złożony z ciała i duszy. Nie jest już jak u poprzedników, „*tworem przyrody, będącym agregatem jednorodnych cząstek materialnych*” tworzących: „*człowieka – ciało*”, czy „*człowieka – duszę*” (tamże, s. 34).

Arystoteles (1972, 414a) zauważa „*dusza, jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim, żyjemy, spostrzegamy i myślimy. Z tego wynika, że dusza musi być jakimś rodzajem istoty, czyli formy, a nie materią - podmiotem biernym*”. I dalej w dziele „*Zachęta do filozofii*” (frag. 23) pisze: „*ponieważ człowiek z natury składa się z duszy i ciała, przy czym dusza jest lepsza niż ciało, a to, co jest gorsze, musi być zawsze sługą tego, co lepsze, zatem ciało musi istnieć ze względu na duszę. Przypuszczając, że dusza ma część rozumną oraz część nierozumną, i że ta druga jest gorsza, wnioskujemy, że część nierozumna istnieje ze względu na część rozumną. Rozum należy do części rozumnej; argumentacja ta zmusza nas do stwierdzenia, że wszystko istnieje z przyczyny rozumu*”. A zatem, Arystoteles (frag. 28) konkluduje: „*(...) dlatego człowiek, w pełni obdarzony rozumem – staje się podobny do Boga*”.

U Arystotelesa, jak zaznacza Krąpiec (2000a, s. 70), człowiek po raz pierwszy w historii myśli filozoficznej, jest bytem, który wyrasta ponad wszystkie inne byty przyrody, dzięki swej rozumnej duszy, która upodabnia go do Boga. Wszystkie byty różnią się między sobą zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz – istotowo. Racją tego zróżnicowania jest odrębna forma bytu – dusza, czy inaczej tak zwana natura, bo to ona właśnie organizuje odpowiednio materię to bycia, tym, a nie innym bytem (tamże, s. 73). Świadczy to natomiast o tym, że w strukturze bytu ma miejsce przenikanie elementów materialnych i niematerialnych, a także tłumaczy występowanie w świecie różnorodnych substancji (Maryniarczyk, 1998, s. 35).

Dusza człowieka nie jest wyrazem jedynie możliwości materii, ale przede wszystkim działań poznawczo - wolitywnych człowieka. I to sprawia, że w tej filozofii człowiek jawi się jako istota niosąca w sobie pierwiastek boski. Daje mu to uprzywilejowane miejsce w świecie wszystkich bytów przyrody. U Arystotelesa dusza jest synonimem życia, tym samym i działania. Odpowiednim działaniem determinuje sposób istnienia bytów ożywionych i odróżnia przez to od bytów nieożywionych, nadając im odrębność. Tak oto zjawisko ruchu zostaje tu wyjaśnione działaniem duszy - formy - natury. Ruch jest sposobem i znakiem bytowania świata oraz każdego bytującego konkretnego (tamże, s. 36). Wskazując na wewnętrzną strukturę bytów - jest aktualizacją możliwości, a zatem przejściem z możliwości do aktu, co dopełnia interpretację fizyczną świata interpretacją metafizyczną (Krąpiec, 2000a, s. 91). Tak oto wraz z odkryciem formy jako wewnętrznej zasady ruchu, pojawia

głębsze rozumienie procesu powstawania i ginięcia (ruchu) odwołujące się do teorii aktu i możliwości. Proces powstawania Arystoteles związał ze zmianą samej substancji (podłoża), będącym przechodzeniem jednego bytu w drugi.

W procesie przemian natomiast – wedle Arystotelesa - byt zachowuje swoją tożsamość, a zmieniają się tylko jego przypadłości (za: tamże, s. 91). Arystoteles dostrzega więc wewnętrzny związek ruchu z bytem i poją go jako aktualizowanie się bytowej możliwości. Koncepcja aktu i możliwości stała się dla Arystotelesa także podstawą rozumienia duszy, jako źródła życia. Takie rozumienie ruchu, jak powie Krąpiec, jest czymś rewolucyjnym w stosunku do poprzedników, bo ono wskazuje na dynamiczność bytu. Każe ono też szukać źródła ruchu w samym bycie (tamże, s. 91).

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że przedmiotem naszej uwagi była teoria ruchu występującego w świecie w ujęciu Arystotelesa, ale w interpretacji dwóch polskich współczesnych filozofów – M. A. Krąpca i W. F. Dłubacza – którzy w swoich pracach poświęcili temu zagadnieniu wiele uwagi. Chodziło nam o przedstawienie tzw. klasycznej wizji świata, która osiągnęła dojrzałą postać w systemie Stagiryty i stała się podstawą rozumienia kosmosu aż do czasów przewrotu Mikołaja Kopernika. Arystotelesa fizyka jakościowa została zastąpiona przez tzw. fizykę ilościową, za sprawą głównie badań Galileusza. Pojawił się więc w nauce nowy paradygmat badawczy i w efekcie nowy (naukowy) obraz świata, który jest dziś powszechnie przyjmowany. W nurcie filozofii klasycznej nie zmieniło się jednak metafizyczne rozumienie ruchu i jego przyczyn, o czym też warto pamiętać.

Bibliografia:

- Arystoteles (1972), *O duszy*, przekład i komentarz P. Siwek, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1980), *O niebie*, przekład i komentarz P. Siwek, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1981), *O powstawaniu i ginięciu*, przekład L. Regner, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przekład i komentarz K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1988), *Zachęta do filozofii*, przekład i komentarz K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990a), *Fizyka. Dzieła wszystkie*, przekład i komentarz K. Leśniak, tom 2, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990b), *Meteorologika, Dzieła wszystkie*, przekład i komentarz P. Siwek, tom 2, Warszawa: PWN.

- Arystoteles (1990c), *O powstawaniu i niszczeniu. Dzieła wszystkie*, przekład i komentarz P. Siwek, tom 2, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990d), *O Świecie. Dzieła wszystkie*, przekład i komentarz Siwek, tom 2, Warszawa: PWN.
- Copleston F. (2004), *Historia Filozofii*, Tom 1., Grecja i Rzym, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Dembińska-Siury D., Narecki K. (2003), *Arystoteles. Słownik terminów arystotelesowych. Indeksy pojęć i nazw. Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa: PWN.
- Dłubacz W. (1997-1998), Kosmos Arystotelesa, *Summarium* 26/27, s. 5-15.
- Dłubacz W. (2003a), *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dłubacz W. (2003b), U źródeł klasycznej koncepcji natury, (w:) *Filozofować w kontekście teologii. Religia - natura – łaska*, P. Moskal (red.), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dłubacz W. (2007), Pierwszy Poruszyciel, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 8, s. 190-191, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Krapiec M.A. (2000), *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec M.A. (2003), *Metafizyka*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec C M.A. (2007), *Ruch*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 8, s. 841-842, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Krapiec M.A. (2008), *O filozofii*, Lublin: PTTA.
- Leśniak K. (1989), *Arystoteles*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Mansion A. (1946), *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain - Paris.
- Maryniarczyk A. (1998), *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Zeszyty z Metafizyki II*, Lublin: PTTA.
- Maryniarczyk A. (2003), Hierarchia bytów, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 4, s. 429-433, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Reale G. (2003), *Myśl Starożytna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Reale G. (2003), *Myśl Starożytna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Mgr Paweł Marcin Mazanka
*Doktorant Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie*

Prawda o osobie ludzkiej w ujęciu w ujęciu personalizmu amerykańskiego

The truth about the human person in american personalism

Abstrakt:

Ameryka Północna okazała się jednym z najbardziej sprzyjających środowisk tworzenia się myśli personalistycznej, pozostając pod wpływem koncepcji idealistycznych i pragmatycznych, a personalizm (wywodząc się z filozofii i teologii) został szybko zasymilowany przez myślicieli teistycznych, oddziałując na sfery aktywności indywidualnej i społecznej człowieka. Ojcem personalizmu był Borden Parker Bowne. Następnie nurt ten rozwijał się w dwóch Szkołach: Filozofii z Concord (bostońskiej), charakteryzujący się orientacją indywidualistyczną oraz w Szkole Filozofii z Saint Louis (kalifornijskiej) charakteryzujący się orientacją społeczną. Oba typy miały istotne znaczenie z punktu widzenia dalszych losów uprawiania filozofii w Stanach Zjednoczonych. Analizując dwie podstawowe cechy personalizmu amerykańskiego, pragmatyzm i konfesyjność należy dalej stwierdzić, że charakteryzuje go przydzielenie najwyższego miejsca osobie ludzkiej w hierarchii wszystkich bytów stworzonych. Z tego faktu wypływa niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej, ostatecznie ukonstytuowanej przez Absolut oraz jej podmiotowe traktowanie i afirmacja. Personalizm amerykański jest kierunkiem silnie zintegrowanym z religią chrześcijańską. Szczególnie widać to w twórczości Bowne'a. Źródła tego należy upatrywać w tym, że na kontynencie amerykańskim nie miała miejsca radykalna zmiana filozoficzna, porównywalna do tego, co w Europie dokonało się wraz z Rewolucją Francuską.

Zestawienie i analiza istotnych cech personalizmu amerykańskiego ma za zadanie przybliżyć ten problem, a co za tym idzie – pozwala zobrazować różnorodność tego nurtu filozofii na tle światowego personalizmu. Pojawia się także pytanie czy możliwe jest stworzenie względnie spójnego nurtu personalizmu bez odniesienia do Absolutu, tak jak ma to miejsce np. w humanizmie teistycznym i ateistycznym w omawianym regionie. Może to być przedmiotem kolejnych badań.

Słowa kluczowe: personalizm, personalizm amerykański, pragmatyzm, osoba ludzka, koncepcja osoby ludzkiej

Abstract:

North America has become one of the most conducive areas for creation of personalistic thought, remaining under the influence of idealistic and pragmatic conceptions, while personalism (coming from theology and philosophy) was soon acquired by teist thinkers, affecting areas of both individual and public activity of the man.

Personalism was founded by Borden Parker Bowne. The movement went on to develop in two schools – Concord School of Philosophy (also known as Boston school) and Saint Louis School of Philosophy (also known as California school). The former had an individualist character, while the latter – social. Both types of personalism significantly affected practising philosophy in the USA. Analyzing two main features of personalism – pragmatism and confessiveness, it should be stated that according to this movement a human person is given the highest place in the hierarchy of all created beings. From

this fact there can be derived inalienable dignity of a human person, ultimately created by the Absolute, their subjectivity and affirmation.

American personalism is strongly integrated with christian religion, which can be especially observed in the works of Bowne. That is because on the American continent there was no radical change in philosophy, as opposed to Europe after the French Revolution.

Presentation and analysis of major features of American personalism is to provide an insight into the matter and thus allows to depict the variety of the movement within the worldwide personalism. There also arises a question whether it is possible to create relatively consistent personalism without a reference to the Absolute, as it happens in teist and atheist humanism in the region in question. It could be a subject of further research.

Key words: personalism, american personalism, pragmatism, human person, conception of a human person

Wprowadzenie

Ze względu na ożywioną debatę intelektualną w Stanach Zjednoczonych dotyczącą koncepcji osoby ludzkiej we współczesnej filozofii, w niniejszym artykule zostanie podjęta próba przedstawienia specyfiki personalizmu amerykańskiego przełomu XIX i XX wieku. Zostaną poddane analizie jego cechy wyróżniające: silna konfesyjność i pragmatyzm. Celem poznawczym tekstu jest także zbadanie, czy personalizm amerykański ma potencjał wzbogacenia dorobku personalizmu europejskiego. Innymi słowy, podjęto także próbę odpowiedzi na pytanie, czy dorobek filozofów amerykańskich w tym zakresie jest autonomiczny i czy wprowadza nowe wątki do depozytu myśli personalistycznej powstałej wcześniej w Europie? Czy personalizm jest oryginalnym kierunkiem filozoficznym czy tylko korzysta z innych systemów? W jakim stopniu jest nurtem samodzielnym i niezależnym oraz czy ma możliwość bycia alternatywą dla kultury indywidualistycznej lub kolektywistycznej?

Termin *personalizm* (od łac. *persona* – osoba) po raz pierwszy został użyty przez F.E. Schleiermachera (+1834). Przez słowo personalizm określał on ideę osobowego Boga, przeciwstawionego określeniu panteistycznemu. Charles Renouvier (+1903) określał nim doktrynę akcentującą ludzką naturę jako rzeczywisty i fundamentalny wymiar bytu, a filozofów dzielił na dwie grupy: personalistów i apersonalistów. Autor pracy *Person und Sache* – Wilhelm Stern (+1938) upowszechnił to pojęcie, samemu określając się jako zwolennik „krytycznego personalizmu” oraz rezygnując z analiz metafizycznych osoby na rzecz ujęć psychologicznych i epistemologicznych (Dec, 2007, s. 122).

Stanisław Kowalczyk (2002) wskazuje, że nazwa oraz idee personalizmu upowszechniły się szybko przenikając do języka filozoficznego. Obecnie możemy wyróżnić kilka szkół personalizmu: egzystencjalny (G. Marcel, K. Jaspers, M. Buber,

M. Bierdiajew), socjologiczny (E. Mounier, J. Lacroix), tomistyczny (J. Maritain, C. Fabro, K. Wojtyła), fenomenologiczno-aksjologiczny (M. Scheler, L. Lavelle, R. Guardini), teologiczny (K. Rahner, E. Schillebeeckx, W. Granat).

Ponadto klasyfikacje personalizmu mogą być różnorodne, w zależności od przyjmowanych kryteriów. Można więc mówić o personalizmach dawnych i współczesnych nurtów filozoficznych, personalizmach politycznym, metafizycznym, społecznym, teologicznym, pedagogicznym, humanistycznym, itd. Pojęcie to oznacza również prąd kulturowo-społeczny promujący program działań wspierających integralny rozwój osoby ludzkiej, w którym wartości ekonomiczne i techniczne są podporządkowane wartościom osobowo-duchowym (Kowalczyk, 2002, s. 304).

Personalizmem określa się także nurt filozoficzny, religijny, czy społeczny, który uznaje:

- osobowy byt człowieka;
- materialny i duchowy wymiar jego natury;
- rozumność i wrażliwość na wartości wyższe;
- nadrzędną wartość osoby ludzkiej wobec świata rzeczy oraz struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych.

Personalizm jest także przeciwstawiany skrajnemu indywidualizmowi, jak kolektywizmowi, uznając konieczność życia społecznego dla aktualizacji pełnego człowieczeństwa, sprzeciwiając się jednocześnie instrumentalizacji osoby ludzkiej (tamże, s. 305).

1. Z dziejów myśli personalistycznej w Stanach Zjednoczonych

Po raz pierwszy w formie pisanej, terminu „personalizm” na kontynencie amerykańskim użył poeta Walt Whitman w swoim eseju o tym samym tytule (1868). Jego twórczość wywarła wpływ na późniejszych myślicieli, publicystów i filozofów, m.in. na Bronsona Alcotta, który określił ten nurt „prawdziwie wielką, ogromną doktryną” (Sheperd, 1938, s. 391). Prawdopodobnie Whitman usłyszał słowo personalizm po raz pierwszy właśnie od Alcotta (Harold, 2003, s. 71).

Za ojca amerykańskiego personalizmu uznawany jest Borden Parker Bowne (1847–1910) – szczególnie w zakresie koncepcji osoby oraz obszarów epistemologii, metafizyki i etyki. Ważnym przykładem jest Bowne, który od 1873 do 1875 roku studiował na Uniwersytecie w Getyndze, następnie na paryskiej Sorbonie oraz

w Halle¹. Na jego twórczość silny wpływ mieli R. Lotze i H. Urlici. Jednak Bowne we wprowadzeniu do *Studies in Theism* wskazał jedynie lakonicznie na źródło swoich poglądów (Gacka, 1996a, s. 25). Z kolei w *Metafizyce* już wyraźnie podkreślił, iż rezultaty jego myślenia pochodziły od Lotzego².

Ojciec amerykańskiego personalizmu przyznawał się do zainteresowania twórczością wielkich autorów myśli europejskiej, począwszy od Kanta. Filozoficznych źródeł koncepcji Bowne'a należy zatem doszukiwać się w dokonanej przez niego syntezie idealizmów europejskich. Amerykanin czerpał wiele z idealizmu niemieckiego i brytyjskiego (np. rzeczywistość interpretował po berkeleyowsku, twierdząc że składają się na nią duchowe osoby o najwyższej formie istnienia, tzn. nieskończona Osoba Stwórcy i osoby skończone jako indywidualne, aktywne i twórcze ośrodki świadomości). Podobnie jak Berkeley, umieszcza on Boga w naturze, która jest przestrzenią wypełnioną Jego mocą. Bowne był pod szczególnym wpływem tego filozofa także w zakresie immaterializmu twierdząc, że istnieją tylko umysły i idee. Niejasny pozostaje jego stosunek do świata materialnego. Może to wskazywać na postawę filozoficznego idealizmu w myśli tego autora.

Metoda Bowne'a przypomina jednak bardziej koncepcję J. Swifta, którego praca *A tale of a Tube* (opisująca polityczne i religijne postawy Anglików, opublikowana w 1704 roku) była ulubioną lekturą amerykańskiego filozofa. Jak zauważa Andrzej Jastrzębski (2008, s. 31): „Realistyczna ontologia personalizmu nie daje się pogodzić z subiektywistyczną tradycją empiryzmu. Mimo że Bowne określił swe stanowisko jako skantyzowany berkeleyizm, można by je określić bardziej adekwatnie jako berkeleyizacja Kanta, gdzie to, co empiryczne, musi przejąć rolę tego, co transcendentale. Skoro same rzeczy są konstrukcją umysłu to wprowadzenie epistemologicznego dualizmu zdaje się rozwiązywać problem relacji myśli do świata”.

Natomiast od Kanta Bowne przejął pierwszeństwo rozumu praktycznego w życiu moralnym. Udowodnienie lub obalenie postulatów praktycznych nie jest możliwe – jedynie wola daje nam dostęp do tego, co metafizycznie rzeczywiste (droga doświadczenia życiowego, a nie droga dyskursywna). To raczej cele praktyczne a nie procesy logiczne kształtują powyższe przekonanie (tamże, s. 32).

Pierwotnych źródeł personalizmu amerykańskiego należy szukać w fakcie powołania dwóch instytutów filozoficznych: Szkoły Filozofii w Concord oraz Szkoły Filozofii w Saint Louis. To właśnie w tej drugiej ukazał się w 1867 roku pierwszy

¹ Ponadto w latach 1882–1883 podróżował do Norwegii, Szwecji, Niemczech, Danii, Szwajcarii, Francji i Anglii.

² Również Francis J. McConnel twierdził, że Bowne rozpoczął od rozważania poglądów Lotzego, lecz na nich nie poprzestał.

numer magazynu filozoficznego „The Journal of Speculative Philosophy”. Wydawcy i autorzy zebrani wokół tego czasopisma (W.T. Harris, C. Brockmeyer i T. Davidson) są znani jako „neohegliści z Saint Louis” – to oni jako pierwsi zwrócili uwagę na zagadnienie personalizmu w Stanach Zjednoczonych (Gacka, 1996b, s. 9). Potem w 1906 roku Mary Whiton Calkins w swoim manifestie filozoficznym (1930) określiła siebie „absolutną personalistką”.

Czesław S. Bartnik wskazuje na dwie konstytutywne cechy personalizmu amerykańskiego: idealizm i pragmatyzm (Skakuj, 2012, s. 207–208). W tym świetle spróbuje się wykazać czy personalizm amerykański jest samodzielny kierunkiem czy tylko korzysta z innych systemów.

Personalizm amerykański powstawał w wyniku kontaktów jego przedstawicieli ze środowiskami uniwersyteckimi w Europie XIX i początku XX wieku. Mimo że Stany Zjednoczone okazały się być jednym z najbardziej sprzyjających środowisk konstituowania się myśli personalistycznej, to główni przedstawiciele tego nurtu tworzyli swoje koncepcje, bazując na osiągnięciach filozofów pochodzących ze Starego Kontynentu. Potwierdzają to liczne podróże personalistów amerykańskich do europejskich ośrodków naukowych.

2. Osoba ludzka w relacji do otaczającej rzeczywistości

Prekursorzy amerykańskiego personalizmu postawili sobie ważne pytanie. Dotyczy ono rozumienia konieczności związku porządku świata zewnętrznego (przyrody) z porządkiem świata wewnętrznego (człowieka i jego świadomości). Wyszli z założenia, że żaden naturalistyczny niepersonalizm ani idealistyczny niepersonalizm nie mogą tego zrobić. Taki stan rzeczy tłumaczyli tym, że żaden z tych poglądów nie zawiera przyczynowego czy organizującego potencjału wystarczającego, aby wytłumaczyć systematyczny (czyli ujęty w system) charakter świata. Receptą na brak odpowiedzi systemów opartych na idealizmie czy naturalizmie jest wyniesienie tych problemów do planu osobowego. Konsekwencją tego założenia jest odnalezienie w tożsamości i jedności osobowego „ja” kluczowego poglądu, koniecznego do udzielenia odpowiedzi na metafizyczny problem relacji trwałości i zmian (Abebe, 2017, s. 43–44).

Podjęwając próbę zrozumienia rodzaju przyczynowości, która mogłaby właściwie wyjaśnić uporządkowane zmienianie się świata, szczególnie świata kultury, zwróci się uwagę na działanie osoby. Tylko aktywność kogoś działającego może wykonać dane zadanie. Powyższe zdanie ma swoje źródło w zasadzie racji dostatecznej i w różnicy między przyczynowością mechaniczną a przyczynowością sprawianą przez osobę. Przyjmując, że znany nam świat jest uporządkowany,

zmieniający się i działający na zasadach prawa naturalnego (a przyjmuje się to zarówno na drodze rozumowej, jak i spontanicznej intuicji) można stwierdzić, że w świecie tym istnieje celowość, która swoje źródło ma w Absolucie (tamże, s. 44).

Warto podkreślić, że pierwsi personaliści amerykańscy punktem wyjścia dla jakiegokolwiek filozoficznej refleksji czynią życie codzienne. Każdy z nas podejmuje się więc uprawiania filozofii w kontekście życia osobistego. Bowne w swojej książce *Personalizm* (1994, s. 33) uzasadnia powyższe stwierdzenie w trzech postulatach:

- współistnienie osób, czyli osobowy i społeczny świat, w którym żyjemy i jakiegokolwiek spekulacje muszą się zaczynać od stwierdzenia, że my i bliźni stanowimy fakty, które nie mogą być kwestionowane;

- podstawowe prawa rozumu (np. tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej) są najważniejszym warunkiem jakiegokolwiek wspólnoty intelektualnej i są ważne dla wszystkich i obowiązują wszystkich;

- świat wspólnego doświadczenia (rzeczywistego lub możliwego) jest przestrzenią, gdzie wzajemnie się rozumiemy i gdzie toczy się życie.

Warto nadmienić, że jeżeli chodzi o koncepcję osoby, to Bowne podziela wizję osoby wypracowaną przez europejski personalizm chrześcijański. Ma on ontologiczne podstawy, do których należą trzy elementy: koncepcja bytu osobowego, uznanie jego wielokierunkowej i wielopoziomowej dynamiki oraz koncepcja społecznej wspólnoty. W celu zrozumienia jak personaliści amerykańscy ujmują nasze bycie w świecie, należy zwrócić uwagę na ich podstawowe twierdzenie, że osoba w ciągu swojego życia zmienia się. Aby ta zmiana była rozpoznana jako zmiana, musi istnieć poznająca i trwająca jedność zawierająca podmiotowe „ja”, samoidentyfikującą się samokontrolę oraz moc do poznawania. Osoba – twierdzi Bowne – to niepodzielna, samoświadoma jedność, która istnieje poprzez następstwo i je poznaje. Nasze myśli i uczucia są więc niezbywalnie własne (Buford, 2002, s. 38–39). W tym miejscu warto wspomnieć, że integralnym elementem personalistycznej antropologii jest uznanie faktu, że człowiek od początku swego istnienia jest osobą. Nie jest tylko kolejnym egzemplarzem gatunku określanego mianem homo sapiens.

3. Elementy pragmatyzmu w personalizmie amerykańskim

W. Granat zauważa, że amerykański personalizm jest mocno powiązany z pragmatyzmem. Przytacza trojaki rozróżnienie pojęcia „personalizm”. Obok personalizmu psychologiczno-pedagogicznego oraz chrześcijańskiej odmiany personalizmu we Francji mamy do czynienia z amerykańskim ujęciem tego nurtu

w powiązaniu z pragmatyzmem, widać to przede wszystkim w następcach opisanego powyżej W. Bowne'ie, E.S. Brightman, W.E. Hocking, R.T. Flewelling.

Termin „pragmatyzm” pochodzi od greckiego słowa *pragma*, które oznacza działanie, czynność. Józef Herbut definiuje go jako zbiorczą nazwę poglądów, według których umysł nie jest nastawiony na teoretyczne poznanie rzeczywistości, lecz służy sprawnemu, skutecznemu działaniu. Pragmatyzm stanowi więc odmianę pozytywizmu filozoficznego (Herbut, 1997, s. 435). Pragmatyzm był jednym z ważniejszych prądów filozoficznych początków XX wieku. Miał ogromny wpływ na kształtowanie się wielu koncepcji filozofii najnowszej. Obok Peirca jego twórcą był William James.

Według Buczyńskiej-Garewicz (1973, s. 7–8, 13) pragmatyzm istotnie wpłynął na amerykańską tradycję filozoficzną (nie omijając personalizmu), a także odegrał dużą rolę w krytyce wielkich systemów idealistycznych na przełomie XIX i XX wieku. Przyczynił się do zburzenia „mitu” o filozofii jako królowej nauk, a podejście syntetyczne zastąpił analitycznym. Cechy te wiążą pragmatyzm z takimi prądami myślowymi końca XIX stulecia, jak pozytywizm i scjentyzm³. Pragmatyzm odrzucał idealizm absolutny (gdzie wolność jest atrybutem wolnego ducha, dążącego do wiedzy o sobie samym) jako spekulację metafizyczną i nie głosi tez zgodnych z nauką, lecz tworzy „straszydła metafizyczne”, które panują nad ludźmi, ograniczają ich wolność oraz zmniejszają ich odpowiedzialność moralną.

Buczyńska–Garewicz zauważa również, że pragmatyzm kształtował się w atmosferze rozpowszechnionego pluralizmu ontologicznego, który akceptował pozytywistyczną redukcję świadomości do poznania praw fenomenalnych, a odrzucał istnienie jakiegś „rzeczy w sobie” (poza tym, co jest dostępne obserwacji). Autorka wskazuje na związek tej odmiany personalizmu z woluntarystyczną teorią doświadczenia, wedle której każdy podmiot poznający jest czynnikiem układającym swe doświadczenia w subiektywną całość (tamże, s. 18).

Jedną z głównych cech stanowiących o fundamencie personalizmu stworzonego przez Amerykanów zdaniem Bartnika (2008, s. 118) jest właśnie pragmatyzm. Potwierdza to m.in. fakt, że James wielokrotnie korespondował z założycielem amerykańskiego personalizmu.

W 1908 roku James napisał w liście do Bowne'a: „Myślę, że walczymy dokładnie w tej samej sprawie – przywrócenia pełni praktycznego życia traktowanego przez tak wiele poprzednich filozofii jak widmo..., tzn. że nasze

³ Pozytywizm rozumiany jako nurt wyrosły z nowożytnej fascynacji teoretycznym postępem nauk przyrodniczych i związanymi z nim technicznymi możliwościami człowieka. Scjentyzm jako pogląd, że pojęcia, teorie i metody nauk przyrodniczych mają zastosowanie uniwersalne (szczególnie – w filozofii, naukach społecznych i humanistyce).

emfaticzne kroki stawiamy w tym samym miejscu. Ty, zaczynający blisko racjonalistycznego bieguna i boksujący się z kompasem, i ja, diametralnie przechodzący średnicę z empirystycznego bieguna, dosiegamy praktycznie bardzo podobnych pozycji i postaw” (Buford, 2002, s. 38). Cytat ten dobrze ilustruje obecność elementu pragmatyzmu w personalizmie. Celem personalizmu jest bowiem nie tylko teoretyczne rozważanie pojęć czy analiza świata idei, ale stworzenie filozofii dynamicznej, ukierunkowanej na praktyczne działanie człowieka w codziennym życiu.

Na zakończenie warto nadmienić, że personalizm pragmatyczny jest surowo oceniony z kilku powodów:

- jest nazbyt zaangażowany politycznie (reakcyjny);
- jest niechętny wobec nauki;
- jego społeczna dynamika jest sprowadzana do działań wewnętrznych woli (wolna wola jest największym przywilejem człowieka, decydującym o jego godności) (Granat, 2015, s. 188).

4. Konfesyjność jako cecha wyróżniająca

Konieczna relacja pomiędzy osobą ludzką (stworzeniem) a Osobą Boską (Niestworzoną), to drugi element charakterystyczny dla personalizmu amerykańskiego. Bowne wskazuje, że jedynie w świetle tej wyjątkowej relacji człowiek może odnaleźć przyczynę i cel swojego istnienia, działania i powołania. Twierdzi, że istnienie osoby ludzkiej niemal zakłada konieczność istnienia Osoby Absolutnej – Boskiej. Charakterystyczne jest przy tym to, że osoby stworzone, pomimo iż powstały za sprawą Osoby Niestworzonej, to jednak cechuje je – otrzymana od Niej – indywidualność i odrębność. Przywilejem osoby ludzkiej, na który wskazuje Bowne, jest możliwość ciągłej interpretacji świata zewnętrznego oraz twórczego kształtowania jego środowiska. Dokonuje się to w ścisłej współpracy z odwiecznym planem Boga, którego doświadczenie stanowi konieczny atrybut człowieczeństwa, a szczególnie moralności oraz jej wymiarów społecznego i kulturowego (Smolka, 2002, s. 259–260).

Według innego personalisty amerykańskiego Edgara Sheffielda Brightmana (1884–1953), lidera Szkoły Bostońskiej, osoba ludzka jest predysponowana do działania, pragnienia, tworzenia czegoś nowego, jeżeli ma stać się osobą doskonałą na wzór Najwyższej Osoby [*the Supreme Person*], działającej wiecznie i twórczo w kierunków najwyższych możliwych celów. Brightman wyraźnie wskazuje, że przymiotami Najwyższej Osoby jest wszechmoc, wieczność, nieskończoność, dobroć i jedność, wpisując się tym samym w tradycyjną naukę o Bogu. W tym miejscu warto

wskazać, że Brightman popełnia błąd antropocentryzmu polegający na stosowaniu ludzkiego pojęcia natury, rozumu, celu czy zmagania w stosunku do Boga w sensie dosłownym, a nie analogicznym (tamże, s. 92–93).

Ostatecznie Brightman stwierdza, że Osoba Boska jest absolutnym i doskonałym Bytem Osobowym, ponieważ są w nim obecne funkcje świadomej osobowości w najwyższym stopniu, tj. myśli, uczucia i wola (Gacka, 1996b, s. 83). W tym miejscu także wyraźnie dostrzegamy wspomnianą wyżej relację Bóg – osoba ludzka. Rozdzielanie tych pojęć może prowadzić do niepełności personalizmu amerykańskiego.

Podsumowanie

Ameryka Północna okazała się jednym z najbardziej sprzyjających środowisk tworzenia się myśli personalistycznej, pozostając pod wpływem koncepcji idealistycznych i pragmatycznych, a personalizm (wywodząc się z filozofii i teologii) został szybko zasymilowany przez myślicieli teistycznych, oddziałując na sfery aktywności indywidualnej i społecznej człowieka (Smolka, 2002, s. 259).

Ojcem personalizmu był Borden Parker Bowne. Następnie nurt ten rozwijał się w dwóch Szkołach: Filozofii z Concord (bostońskiej), charakteryzujący się orientacją indywidualistyczną oraz w Szkole Filozofii z Saint Louis (kalifornijskiej) charakteryzujący się orientacją społeczną. Oba typy miały istotne znaczenie z punktu widzenia dalszych losów uprawiania filozofii w Stanach Zjednoczonych (Skakuj, 2012, s. 208–216). Analizując dwie podstawowe cechy personalizmu amerykańskiego – pragmatyzm i konfesyjność – należy dalej stwierdzić, że charakteryzuje go przydzielenie najwyższego miejsca osobie ludzkiej w hierarchii wszystkich bytów stworzonych. Z tego faktu wypływa niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej, ostatecznie ukonstytuowanej przez Absolut oraz jej podmiotowe traktowanie i afirmacja.

Personalizm amerykański jest kierunkiem silnie zintegrowanym z religią chrześcijańską. Szczególnie widać to w twórczości Bowne'a. Źródła tego należy upatrywać w tym, że na kontynencie amerykańskim nie miała miejsca radykalna zmiana filozoficzna, porównywalna do tego, co w Europie dokonało się wraz z Rewolucją Francuską.

Powyższe zestawienie i analiza istotnych cech personalizmu amerykańskiego miały za zadanie przybliżyć ten problem, a co za tym idzie –zobrazować różnorodność tego nurtu filozofii na tle światowego personalizmu. Pojawia się także pytanie: czy możliwe jest stworzenie względnie spójnego nurtu personalizmu bez

odniesienia do Absolutu, tak jak ma to miejsce np. w humanizmie teistycznym i ateistycznym w omawianym regionie. Może to być przedmiotem kolejnych badań.

Bibliografia:

- Abebe A.Y. (2017), *Personalistyczna koncepcja teologii kultury według Czesława Stanisława Bartnika*, nieopublikowana praca doktorska – Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa.
- Bartnik Cz.S. (2008), *Personalizm*, Lublin: KUL.
- Bowne B.P. (1994), *Personalizm*, B. Gacka, J. Kłós (tłum.), Lublin: Oficyna Wydawnicza „Czas”.
- Buczyńska-Garewicz H. (1973), *James*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Buford T. (2002), Klasyczny personalizm amerykański, *Personalizm. Prawda, Dobro, Piękno*, nr 3, s. 33-46.
- Calkins M.W. (1930), The Philosophical Credo of an absolutistic personalist, (w:) *Contemporary American Philosophy*, New York, vol. 1. s. 180-190.
- Chrost S. (2015), Pedagogiczne implikacje humanizmu personalistycznego Wincentego Granata, *Pedagogia Christiana*, 1/35, s. 181-199.
- DeWolf L.H. (2003), Historia personalizmu z perspektywy amerykańskiej, *Personalizm. Prawda, Dobro, Piękno*, nr 4, s. 69-92 .
- Gacka B. (1996a), *Personalisci amerykańscy*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Gacka B. (1996b), *Personalizm amerykański*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Granat W. (1985), *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Herbut J. (1997), *Leksykon Filozofii Klasycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jastrzębski A. (2008), *Pierwszy personalista amerykański; Personalizm Bordena Parkera Bowne'a*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kowalczyk S. (2002), *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Odell S. (1938), *Journals of Bronson Alcott*, Boston: Little, Brown and Company.
- Skakuj R.E. (2012), Szkoły personalizmu amerykańskiego: Bostońska i Kalifornijska, *Pedagogika Katolicka*, nr 2(11), s. 207-223.
- Smolka B. (2002), *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Dr Józef Placha

*Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi
w Laskach*

Miejsce prawdy w doświadczeniu Lasek

The place of truth in the *experience of Laski*

Abstrakt:

Podczas odkrywania prawdy w otaczającej nas rzeczywistości czynimy to najczęściej, kierując się kluczem obiektywnego dociekania i opisywania jej z wykorzystaniem logicznego rozumowania.

Tymczasem w przypadku zetknięcia się z Prawdą Absolutną, jaką jest Bóg, mamy do czynienia z relacją osobową: Boga w Trójcy Jedynego.

Ta przedziwna i tajemnicza struktura osobowa Boga, jest jedynym w swoim rodzaju „doświadczeniem”, które sprawia, że Prawda – podparta wiarą – w Jej najwyższym wymiarze może stać się także naszym udziałem. Oczywiście o tyle, o ile otworzymy się na Nią, i sami – wspierani Bożą Łaską – staramy się Nią żyć.

Przedstawione w artykule treści będą odwoływały się do doświadczeń działającego w Laskach pod Warszawą Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi. To ponad stuletnie *doświadczenie Lasek* w usiłowaniach życia pełnią Prawdy, która znajduje swoje ucieleśnienie w „Triuno” Matki Czackiej, pozwala mieć nadzieję, że mimo zetknięcia się z kumulacją cierpienia, związanego przede wszystkim z niepełnosprawnością wzrokową – a może właśnie dlatego – Prawda, w jej najpełniejszym wymiarze, nabiera szczególnego znaczenia, nadając naszemu życiu najgłębszy sens.

Słowa kluczowe: Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi, „Triuno” Matki Czackiej

Abstract:

When we discover Truth in the surrounding reality, we generally do it on the basis of objective inquiry and by describing it using logical reasoning.

But when we encounter the Absolute Truth that is God, we have a personal relationship: with God, who is One in Trinity. This uncanny and mysterious personal structure of God is a unique “experience,” which makes it possible for us to also experience the Truth, supported by faith, in Its greatest extent. Of course, as much as we open up to It and attempt to live It by ourselves, supported by Divine Grace. Over a hundred years of the *experience of Laski* in the attempts to fully live the Truth, that is embodied in “Triuno” of Mother Czacka, allow us to hope that, despite encountering this accumulation of suffering related primarily to visual impairment, or perhaps exactly because of it, the Truth in its fullest extent takes on a particular meaning, giving our life the deepest sense.

Keys words: the *experience of Laski*, “Triuno” of Mother Czacka

Wprowadzenie

Można poszukiwać prawdy w jej dwóch wymiarach. W pierwszym z nich będzie chodziło o ukazanie jakiejś obiektywnej rzeczywistości – takiej jaką jest ona w swojej istocie. Może to być opis autentycznych wydarzeń lub zjawisk, albo

prezentacja prawdziwego obrazu jakiejś osoby. Drugi wymiar będzie dotyczył również procesu odkrywania Absolutu, a więc Boga, który jest pełnią Prawdy. W tym kontekście należałoby usytuować słowa Jezusa, który powiedział o Sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14.6).

Ci, którzy posługując się tylko samym rozumem, docierają nawet do najgłębszych tajemnic „ja” człowieka i wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości, ale często zatrzymują się tylko na jej wymiernych i empirycznych przesłankach, co sprawi, że mamy do czynienia tylko z prawdą cząstkową. Odwołanie się do integralnego klucza rozumienia Rzeczywistości, w którym Absolut jest nie tylko wynikiem logicznego rozumowania, ale przede wszystkim osobowym i integrującym „doświadczeniem” tego, co ludzkie, z tym, co Boże, daje jej najpełniejszy wymiar.

W takim spojrzeniu na ową Rzeczywistość jest miejsce zarówno na ścisłe poszukiwanie prawdy poprzez szeroki wachlarz nauk humanistycznych i przyrodniczych, jak i nauk teologicznych. Daje to wręcz nieograniczoną perspektywę odkrywania najgłębszego sensu życia, nawet w sytuacji najtrudniejszych ludzkich doświadczeń: choroby, cierpienia, niepełnosprawności czy śmierci.

1. Interdyscyplinarność kluczem do poszukiwania Prawdy w pedagogice

W poszukiwaniu prawdy – zarówno przez małe „p” jak i duże „P” – najbardziej odpowiedni wydaje się interdyscyplinarny klucz, który pozwala na wieloaspektowe spojrzenie na otaczającą nas Rzeczywistość. Jest to szczególnie ważne w budowaniu strategii pedagogicznych, w których poruszamy się w obszarze chrześcijańskiej koncepcji wychowania i rozwoju człowieka.

W takim ujęciu nasze poszukiwania Prawdy zachęcają do większej otwartości, a także do budowania szerszego spojrzenia na zagadnienie wychowania, oczywiście z uwzględnieniem inspiracji i poglądów wielu badaczy.

A zatem również i pedagogika chrześcijańska czy nauki o wychowaniu do niej się odwołujące, muszą sięgać do innych dyscyplin, aby w pełnym świetle zobaczyć perspektywy rozwojowe człowieka. Zwłaszcza teoria wychowania powinna korzystać ze wsparcia zarówno nauk przyrodniczych, jak i filozofii, psychologii, socjologii oraz teologii; do tego stopnia, że mówi się nawet o pedagogice jako „*pedagogia perennis*”, która bazuje na sztuce artysty (wychowawcy) i jego intuicji. To, co wyrazili wielcy wychowawcy ludzkości i mądrość poszczególnych ludów, zachowuje swoją ważność mimo postępów nauk pedagogicznych. Jest to wiedza, która łączy wszystkie pokolenia i która znalazła swój wyraz w utworach poetyckich oraz traktatach filozofów, we wskazówkach ludzi o szczególnej wrażliwości religijnej

i duchowej, w ludowych legendach i wskazaniach mędrców. Nie oznacza to jednak deprecjonowania w pedagogice wiedzy naukowej. Wielkie znaczenie dla pedagogiki ma również historia filozofii. Jej wartość polega m. in. na potwierdzaniu, pogłębianiu i poszerzaniu intuicji wychowawczych” (Nowak, 2008, s. 95).

Pedagogika, podobnie jak psychologia, jeżeli łączona jest z treściami religijnymi, postrzegana jest czasem jako konfesyjna – w pejoratywnym tego słowa znaczeniu. Tymczasem doświadczenia różnego rodzaju ruchów charyzmatycznych pokazują, jak bardzo jest to często opinia krzywdząca. Jawi się więc potrzeba zmiany dotychczasowego podejścia zarówno psychologii, jak i pedagogiki, do tego, co jest związane z rozwojem życia religijnego, które nie jest i nie powinno być tylko domeną teologów i filozofów.

Co do związków pedagogiki z teologią, a zwłaszcza teorii wychowania z teologią, trzeba stwierdzić, „że nie można mówić o jakiejś bezpośredniej relacji *teorii wychowania* z ogólnie pojętą *teologią* w jej rozwoju historycznym. Uzasadnione jest uwzględnienie jedynie tych dyscyplin teologicznych, które bezpośrednio lub pośrednio zajęły się wychowaniem. Są to: pedagogika chrześcijańska, pedagogika katolicka, pedagogika religijna, katechetyka, teologia pastoralna, teologia duchowości, a zwłaszcza teologia wychowania. Wszystkie te dyscypliny można ogólnie nazwać *teologią wychowania*” (tamże, s. 97).

2. Spotkanie z Bogiem – celem w chrześcijańskiej wizji wychowania na podstawie *doświadczenia Lasek*

Marian Nowak – podczas sympozjum naukowego z okazji stulecia istnienia Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi, które odbyło się na UKSW w Warszawie 6 kwietnia 2011 roku – wybrał klucz, którego Matka Czacka użyła na samym początku powołania swojego Dzieła, że jest ono z Boga i dla Boga.

Tego założenia trzymała się Matka do końca swojego życia, przekazując tę dewizę następnym pokoleniom, jako podstawowe, egzystencjalne zadanie. „W wewnętrznej logice tego dzieła – stwierdza M. Nowak – jest tak mocno wpisany Chrystus, słuchający, służący, pomagający, znający dogłębnie co jest w każdym człowieku, że Jego obecność i rolę należy traktować jako kluczową; a zatem i tego dzieła i jego historii <<nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa>>. Niewątpliwie ten bezpośredni klucz jakim jest Chrystus, należy odnosić do dzieła Lasek, gdzie tabernakulum kaplicy, jej wystrój i ścieżki do niej prowadzące tak wyraźnie mówią o centrum wszystkiego” (Nowak, 2011, s. 186).

Autor *Interdyscyplinarnego klucza*, nawiązującego do środowiska Lasek, podkreśla ponad stuletnie osiągnięcia tego fenomenu pedagogicznego, zajmującego

się rewalidacją osób z dysfunkcją wzroku i zaznacza, że owo „*doświadczenie Lasek* z prawie stuletnim wyprzedzeniem już przejawiało te wielkie intuicje myśli pedagogicznej, postulując nade wszystko pozostawanie wiernymi człowiekowi i służenie mu z pełnym zaangażowaniem i przy użyciu wszelkiego rodzaju wiedzy i technik. W taki też sposób znajdowali się tu jako wspierający wielkie Dzieło Lasek wybitni duchowni z księdzem Władysławem Kornilowiczem na czele, lekarze, pedagodzy i psychologowie, socjologowie i pielęgniarce, filozofowie i teologowie, a nawet przedstawiciele świata techniki” (tamże, s. 192).

M. Nowak w dalszej części swojej refleksji nad *doświadczeniem Lasek* podkreśla uniwersalność tego środowiska, mogącego inspirować inne środowiska, zwłaszcza te, które ograniczały się jedynie do „humanistycznej wizji wychowania, zaniedbując integralną koncepcję rozwoju człowieka: „Zakład w Laskach stał się niewątpliwie ważnym znakiem i symbolem pewnych wartości oraz miejscem, nad którym prowadzona jest intensywna refleksja także pedagogów. Wstępnie można powiedzieć, że jest to miejsce i swoisty symbol wszystkich tego rodzaju zakładów w Polsce i w świecie i metafora nowych czasów i nowych wyzwań” (tamże, s. 193). Autor ten zachęca również do większej odwagi w naukowych poszukiwaniach w kierunku odkrywania Prawdy i optymalnych metod pomocy pedagogicznej dzieciom i młodzieży: „W *doświadczeniu Lasek* istnieje zatem pewna wewnętrzna wartość i prawda, która odbiega od standardowych ujęć pedagogicznych i obiegowych teorii nauczania. W tzw. *Wielkim Dziele Lasek* tkwi istotny punkt wyjścia, wyzwanie i inspiracja dla nowych poszukiwań, jak też propozycja nowych podejść i analizy problematyki” (tamże, s. 193).

Doświadczenie Lasek obejmuje również doświadczenie religijne w najgłębszym tego słowa znaczeniu oraz efekt wspólnego namysłu wielu specjalistów, dlatego od samego początku Matka Czacka widziała swoje Dzieło jako wynik współpracy wielu dyscyplin wiedzy o człowieku z dysfunkcją wzroku.

Będąc gorącym zwolennikiem właściwie rozumianej interdyscyplinarności w jej transdyscyplinarnym znaczeniu, M. Nowak uzależnia to od spełnienia pewnych warunków i zachęca, aby owo wzajemne wspieranie się różnych dyscyplin przeszło w fazę efektywnej współpracy. Chodzi o tworzenie takich działań, które umożliwiłyby twórczo wykorzystać wielorakie poszukiwania różnych nauk w optymalizowaniu pracy wychowawczej i rewalidacyjnej, a więc także w odkrywaniu prawdy w wymiarze zarówno humanistycznym jak i teologicznym, co można wyraźnie odczytać w założeniach Matki Elżbiety Róży Czackiej, która z dążenia do Prawdy w jej najgłębszym znaczeniu, uczyniła fundament założonego przez siebie Dzieła.

Pewnego rodzaju funkcję scalającą różne dyscypliny naukowe o człowieku mógłby pełnić w naszym przypadku integralny model rewalidacji, jako swoistego typu punkt odniesienia w udzielaniu optymalnej pomocy osobom z taką lub inną niepełnosprawnością (Placha, 2012).

Na marginesie powyższych rozważań i w ramach właściwie rozumianej interdyscyplinarności, która prowadzi do transdyscyplinarności – a więc tworzenia wzajemnie wewnętrznych związków między poszczególnymi dyscyplinami wiedzy, w tym teologii – upoważnia nas to do wyodrębnienia swoistego rodzaju *doświadczenia Lasek*, mianowicie: *doświadczenia Boga*, które może stać się udziałem wszystkich osób, włączających się w niesienie jakiegokolwiek pomocy innym, zwłaszcza osobom słabszym.

3. Propozycja wcielenia Prawdy w założeniach Matki Elżbiety Róży Czackiej

W pedagogice chrześcijańskiej – a zwłaszcza w pedagogice personalno-egzystencjalnej – której twórcą jest ks. Janusz Tarnowski (1991) – rola *doświadczenia Boga* w procesie wychowania jest najważniejsza.

Czynnik *doświadczenia Boga* podkreślony jest również w koncepcji konstruowania integralnego modelu rewalidacji, w którym oprócz ważnej roli rodziców i wychowawców, oraz samych osób z niepełnosprawnością Bóg określony jest jako Główny Rewalidator (Placha, 2012, s. 244)

Ów Główny Rewalidator – w swoim tajemniczym bogactwie trynitarnej Istoty Bożej – w przypadku *doświadczenia Lasek* uwyrażnia się szczególnie w jego pierwotnej nazwie: Triuno.

Nazwa Triuno – której użyła Matka Elżbieta Róża Czacka – została prawdopodobnie wyprowadzona z łacińskiego określenia traktatu teologicznego o Trójcy Świętej: *De Deo Uno et Trino* (za: Granat, 1962).

W wyniku przedziwnego zrządzenia losu, a raczej należałoby powiedzieć: Opatrzności Bożej, Róża Czacka – późniejsza Matka, przełożona generalna założonego przez siebie Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, a obecnie Sługa Boża – po utracie wzroku ukierunkowała swoje życie na rzecz pomocy ludziom, którzy znaleźli się w podobnej jak ona sytuacji. Jakość tego zaangażowania związała z odczytaniem planów Bożych, które pozwoliły jej na odzyskanie spokoju wewnętrznego i sensu życia. Jest to naturalna konsekwencja osobistego spotkania z Bogiem, dalekiego od przedmiotowego traktowania religijności, autentycznie przenikniętego personalną przyjaźnią z Bogiem, przekładającego się na służenie innym.

To – jak należy przypuszczać – głębia przeżyć mistycznych pozwoliła Matce Czackiej na stworzenie Dzieła, którego struktura mogła zrodzić się jedynie z wewnętrznego odrodzenia Założycielki. Jakże więc bliska – przez analogię – może być w tym miejscu refleksja W. Granata, odwołująca się do przykładu życia mistycznego św. Jana od Krzyża: „W doświadczalnym poznaniu Boga przez miłość zostaje w pełni uświadomiona prawda o nowym narodzeniu przez łaskę uświęcającą; mistyk już nie tylko wierzy, lecz i częściowo odczuwa, co to znaczy wewnętrzne przekształcenie: rozum ludzki – jak pisze św. Jan od Krzyża – jest tak oświecony, że << staje się boskim przez złączenie z Bogiem>>, wola duszy zostaje również przekształcona miłością Bożą, kocha po Bożemu, również << pamięć, uczucia i wszystkie pożądanja zostają zmienione... na sposób Boży, dusza staje się wówczas niebiańska, nadprzyrodzona i więcej boska niż ludzka>>. Przetwarzając Bożą miłość << nie zabija i nie niszczy duszy, w której z taką siłą płonie, a nawet najmniejszego cierpienia jej nie sprawia...>>, chociaż przenika ona, jak św. Jan wyraża się << całą istotę duszy>>” (tamże, s. 160).

W wyniku takiego przeżycia następuje jedyne w swoim rodzaju ubogacenie osobowości. „Mimo upokorzeń, ogołoceń, obumierania własnego <<ja>> - kontemplacja mistyczna zawsze ubogaca, jak to bardzo słusznie spostrzega współczesny pisarz mistyczny Merton: << Jesteś tym, mówi do mistyka, którym zawsze byłeś; w istocie jesteś bardziej sobą niż kiedykolwiek. Teraz dopiero zacząłeś istnieć. Masz wrażenie, że się w pełni narodziłeś>>. Kontemplacja mistyczna, jak widać z wielu tekstów i z faktów, ubogaca osobowość etyczną i ontologiczną i nic w tym dziwnego, bo już w życiu ziemskim najbardziej zbliża do najdoskonalszych Bożych osób, a szczególnie upodabnia do Syna Bożego” (tamże, s. 160). Tak więc owa mistyczna kontemplacja wydaje się tego rodzaju „doświadczeniem”, które pozwala niejako dotknąć Prawdy w jej najgłębszym, wręcz mistycznym znaczeniu.

W życiu Matki Czackiej bardzo ważne miejsce – jak to już zostało podkreślone wcześniej – zajmuje osoba Jezusa Chrystusa; od Jego Wcielenia aż po Krzyż Golgoty i wielkanocny poranek Zmartwychwstania. Nawiązywała ona często do *Naśladowania Jezusa Chrystusa* Tomasza à Kempis oraz do Pisma Świętego, czerpiąc stamtąd siły i pokarm do osobistej przyjaźni z Bogiem.

W związku z tym, że Chrystus jest zarówno Bogiem i Człowiekiem, „dlatego wiara – jak to określa W. Granat – ma za przedmiot Chrystusa połączonego z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, i z całą Bożą Opatrznością, i z wszystkimi jej dziełami. Wierzymy w Chrystusa, w którym zawiera się cała rzeczywistość nadprzyrodzona. On jest <<pełen łaski i prawdy>> (J 1, 14)” (Granat, 1985, s. 469-570).

Niejednokrotnie Matka Czacka odwoływała się także do Ducha Świętego, jako źródła miłości w życiu wspólnoty Lasek. W. Granat podkreśla Jego szczególną rolę w

Trójcy Świętej: „Zesłanie Ducha Świętego ma ścisły związek z posłannictwem zbawczym Chrystusa, ma je bowiem umocnić/.../. Działalność więc Ducha Świętego jest punktem szczytowym paschalnych misteriów Chrystusa i umocnieniem ich trwania w Kościele aż do końca wieków. W ten sposób w dziele zbawienia aktywne są wszystkie trzy Osoby Boże” (tamże, s. 475).

Należy mieć nadzieję, że takie szeroko rozumiane *doświadczenie Lasek* i trynitarny kontekst jego odniesienia do osób dotkniętych kalectwem braku widzenia – to optymalny klucz do przezwyciężenia wynikającego stąd cierpienia.

Pisząc o Dziele Lasek jako Triuno, Matka Czacka ma na uwadze rolę Rewalidatora Głównego, zadania rewalidatorów pomocniczych, którymi są wszystkie osoby włączone w proces wychowania, oraz postawy osób rewalidowanych, które swoim w pełni zrewalidowanym życiem mają być również pozytywnym świadectwem wśród osób widzących: „Dzieło to z Boga jest i dla Boga. Innej racji bytu nie ma. Gdyby zoczyło z tej drogi, niech przestanie istnieć. Ma więc na celu oddawanie czci Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu. Dzieło powstało w celu oddawania chwały Bogu przez nauczanie niewidomych doskonałego znoszenia swego kalectwa z miłości ku Bogu. Niewidomi, niosący z poddaniem się woli Bożej krzyż swego kalectwa, powinni być apostołami wśród widzących, ślepych duchowo, nie znających Boga” (Czacka, 2007, s. 163-164).

Matka Czacka podkreśla szczególną rolę zarówno Prawdy jak i Miłości, notując: „Podstawą nie tylko w Zgromadzeniu, ale w całym Dziele, jest PRAWDA. Prawda w stosunku do Boga, prawda w stosunku do siebie i prawda w stosunku z bliźnimi. Prawda we wszystkim, zawsze i wszędzie. Dlatego wszelki fałsz, obłuda, dwulicowość, nieszczerłość, wszelkie udawanie czegoś, wszelkie nie przyznawanie się do winy, jeśli jest cechą charakteru lub zakorzenioną wadą, świadczy o tym, że takie osoby nie mogą i nie powinny być w Zgromadzeniu, a nawet jako współpracownicy w Dziele” (tamże, s. 171). I dalej: „Podstawą życia w Laskach musi być miłość. Miłość Boga i bliźniego” (tamże, s. 172).

A więc Prawda połączona z Miłością tworzą optymalny model odkrywania Boga w życiu człowieka i wdrażania wiary w Jego obecność w relacje osobowe z innymi. Zwłaszcza w budowaniu dojrzałych relacji międzyosobowych połączenie Prawdy z Miłością wydaje się być podstawowym warunkiem prawidłowego funkcjonowania każdej wspólnoty.

Rozwijając wątek prawidłowych relacji osobowych w duchu Prawdy i Miłości Matka Czacka w „Triuno” pisze: „*Samo życie w Laskach pragnie zbliżyć się do ewangelicznego, którego podstawą jest prawda, szczerłość, prostota we wzajemnych stosunkach. Rodzajem ascezy jest ta, którą można by nazwać ascezą realnego życia, powszedniego dnia. Polega ona na chętnym przyjmowaniu wszystkiego z ręki Boga: i tego*

miejsca, które w całości Dzieła przypadło każdemu, zależnie od jego uzdolnień i właściwości charakteru, i niepowodzeń, upokorzeń, braku widzialnych rezultatów pracy, i ciężarów natury materialnej, i tych trudności, które niesie z sobą życie wspólne z różnorodnością usposobień, z rozliczną nędzą ludzką, jaką na każdym kroku może człowiek skonstatować w sobie i innych. Tego rodzaju asceza polega na ciągłym ćwiczeniu się w wyrozumiałości dla człowieka, jego trudności i słabości, bez wchodzenia jednak w jakikolwiek kompromis z grzechem, pychą i miłością własną. Wymaga to również męstwa, pokory, ukochania prawdy, cierpliwości, a przede wszystkim wiary, ufności oraz miłości Boga i bliźniego” (Czacka, 1976, s. 261). W życiu każdego człowieka nadejdzie - prędzej czy później – przyjdzie taki czas, kiedy spotka się on z pełnią Prawdy, jaką jest Bóg. Człowiek wierzący ufa, że to będzie to doświadczenie spotkania z Miłością i że będzie to Miłość Miłosierna, bo takie jest przecież imię Boga – jak to pięknie określa papież Franciszek w tytule książki, opartej na rozmowie z Andrea Torniellem (Franciszek, papież, 2016).

Bibliografia:

- Czacka Matka Elżbieta E., (2007), *Dyrektorium*, M. Banaszak, M. Prussak (oprac.), przy współpracy K. Michalak, M. Prussak (red. naukowa), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Czacka Matka Elżbieta, E., (1976), *Triuno*, (w:) *Chrześcijaństwo*, t. 2, B. Bejze (red.), s. 253-261, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Franciszek papież, (2016), *Miłosierdzie to imię Boga*. Rozmowa z Andrea Torniellem, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Granat W., (1982), *Bóg Jeden w Trójcy Osób*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Granat W., (1985), *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha,
- Jaworski R., (2001), „Zmysł religijny” – wymiar psychologiczny, (w:) *Wychowanie człowieka otwartego*, A. Rynio (red.), s. 110-113. Kielce: Wydawnictwo „Jedność”.
- Nowak M., (2008), *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak M., (2011), *Interdyscyplinarny klucz w teorii i praktyce pedagogicznej Lasek*, (w:) *Środowisko Lasek w perspektywie historii i chrześcijańskiej myśli pedagogicznej*, J. Placha (red.), s. 186-204, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Placha J., (2012), *Integralny model rewalidacji na podstawie „doświadczenia Dzieła Lasek”*, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Tarnowski J., (1991), Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno- egzystencjalnej, *Znak*, nr 9 (436), s. 69-78.

Dr Irena Grochowska
Towarzystwo Uniwersyteckie
Fides et Ratio
UKSW

**Mądrość w drodze do prawdy.
Koncepcja mądrości na podstawie *Summy contra
gentiles* św. Tomasza z Akwinu**

**Wisdom on the path to the truth.
The concept of wisdom on the basis of *Summy Contra
Gentiles* St.Thomas Aquinas**

Abstrakt

Mądrość to termin wieloznaczny kojarzony najczęściej z wiedzą szczególną, czyli wyjątkową. Mądrością nazywa się również Syna Bożego lub atrybuty natury Boskiej. Desygnaty „mądrości” stanowią różne rodzaje ludzkiej wiedzy i sposoby jej zdobywania. W dzisiejszych czasach pojawiła się więc konieczność porządkowania rozumienia słowa mądrości w odniesieniu do poszczególnych nauk. Celem autora jest ukazanie klasycznej koncepcji mądrości przedstawionej przez świętego Tomasza z Akwinu, ważnej, szczególnie z punktu widzenia współczesnego chrześcijanina.

Słowa kluczowe: mądrość, wiedza, intelekt, chrześcijański mędrzec, władze duchowe i umysłowe.

Abstract

Wisdom is an ambiguous term often associated with special or exceptional knowledge. The term Wisdom is also used to name the Son of God or attributes of the divine nature. The designations of "wisdom" are different typed of human knowledge and methods of obtaining it. Nowadays there is a need to associate the understanding of the word of wisdom in relation to particular sciences. The aim of the author is to show the classic concept of wisdom presented by Saint Thomas Aquinas, significant especially from the point of view of the contemporary Christian.

Keywords: wisdom, intellect, Christian sage, spiritual and mental powers.

Wprowadzenie

Mądrość to najbardziej pożądana umysłowa właściwość. Już od starożytnych czasów mędrca cechowała wiedza o świecie fizycznym i przestrzeganie norm moralnych, wspomaganych intelektem, który docieka rzeczywistości. Wybór filozoficznej szkoły i życie według norm moralnych nadawało starożytnemu mędrcom rangę wychowawcy i nauczyciela, czyli mistrza. Pierwszą wzmiankę o mądrości zarejestrowano u wezyra Ptahhotepa na dworze faraona. Mądrość na przestrzeni wieków budziła podziw wielu pokoleń, nie tylko filozofów i teologów, ale także zwykłych ludzi. Zachwyty nad mądrością przenikał już myśl Konfucjusza

i Salomona¹. Sofokles w *Antygonie* pisał o mądrości jako najwyższym poziomie szczęścia.

W dzisiejszych czasach również mówi się o mądrości, „traktujemy porządek i oświecenie jako celebrowanie mądrości, traktując chaos i nadmiar jako skutek jej braku. Na przestrzeni historii wiedza, niejednokrotnie utożsamiana z mądrością, rozumiana była jako połączenie intelektu i moralności, wymiaru duchowego i praktycznego” (Goldberg, 2015, s. 84). Nowoczesne nauki, np. neuronauki proponują poszukiwanie mądrości, szukając jej w samej strukturze mózgu. Neuronaukowiec i praktykujący neuropsycholog Elkhonon Goldberg definiuje mądrość „jako zdolność powiązania tego, co nowe z tym, co dotychczasowe, zastosowania wcześniejszych doświadczeń do rozwiązania nowego problemu” (tamże, s. 86). Współczesny psycholog i naukowiec Robert Sternberg podkreśla, że „pełne i właściwe zrozumienie mądrości wymaga jej więcej, niż każdy z nas jej posiada” (tamże, s. 85). Przytoczona wypowiedź nie jest zgodą autorki na agnostycyzm, ale na zwrot w stronę przyjęcia Objawienia jako niezbędnego elementu prawdziwej mądrości oraz rozważań najwyższych przyczyn drogą rozumowania.

Najczęściej wymienia się trzy sposoby dochodzenia prawdy, czyli trzy sposoby zdobywania mądrości: przyrodzony, nadprzyrodzony i mistyczny. Maritain przedstawił trzy typy wiedzy: naukowej, metafizycznej i mistycznej (Kamiński, 1981, s. 139-146), które spina wspólna klamra mądrości. Akwinata mówiąc o mądrości ludzkiej na pierwszym miejscu wymienia mądrość, która „zstępuje z góry” (Jk 1, 17) i która jest darem Ducha Świętego², odnosi się więc zawsze do mądrości Boga. Ludzka mądrość jest zakorzeniona w Bożej i do niej ma dążyć, choć nigdy jej nie doścignie, bo nie domaga, to jednak przynosi radość i spełnienie, które są źródłem szczęścia. Pierwszeństwo Bożej mądrości u Akwinaty nie eliminuje dwóch innych koncepcji, do których warto sięgnąć. Są to klasyczne ujęcia komplementarnych mądrości: filozoficznej i teologicznej, przedstawionej przez św. Tomasza w *Summie contra gentiles* (ScG). Choć *Summa contra gentiles* jest napisana według porządku teologicznego i rozpoczyna się od rozważań o Bogu, to jednak we wstępnym rozdziale święty Tomasz pisze o mądrości filozoficznej, która jest mądrością przyrodzoną i jest owocem kontemplacji prawdy. Docenia on ważność i znaczenie przyrodzonej mądrości filozoficznej, którą podporządkowuje mądrości teologicznej.

¹ „Podstawa mądrości: zdobywaj mądrość za wszystko, co masz, mądrości nabywaj!” - Prz. 4.

² Mądrość, która jest darem Ducha Świętego sprawia poprawność sądu co do rzeczywistości boskich lub, zgodnie z zasadami Bożymi, innych – dzięki pewnemu pokrewieństwu czy jedności z rzeczami Bożymi. Jedność ta powstaje dzięki miłości. Dlatego mądrość, o jakiej tu mowa, zakłada obecność miłości w osobie - Tomasz z Akwinu, „O Darze mądrości i głupocie duchowej”.

<http://www.kbroszko.dominikanie.pl/tom-sapientia.html>, 7.06.2018.

Św. Tomasz przekonuje do zaufania zdolnościom wierzącego rozumu (por. Torrell, 2008, s. 138). Stwierdza, że „argumenty rozumu ludzkiego nie są pomocne w udawadnianiu tego, co należy do wiary” (*Summa theologiae (STh)*, Ia, q.1, a. 8), tym samym wykazuje, że argumenty przeciwników są tylko argumentami, które można odeprzeć, nie są zaś dowodami (por. tamże). W konsekwencji wskazuje na potrzebę obu mądrości w budowaniu doktryny, zarówno teologicznej jak i filozoficznej. Obie te mądrości wymagają uzupełnienia darem mądrości Ducha Świętego. Zdaniem Salija zasługą Tomasza z Akwinu jest zespolenie dwóch spojrzeń na mądrość – Arystotelesa, który przedstawił ją w świetle naturalnego rozumu i św. Augustyna, który mądrość interpretował z punktu widzenia wiary (por. Salij, 1982, s. 21-29).

Celem artykułu jest przedstawienie teocentrycznej koncepcji mądrości św. Tomasza jako pewnej pożądanej cnoty intelektualnej, koniecznej do dobrego rządzenia samym sobą oraz służenia innym w drodze do Boga. Zagadnienie opracowano głównie na podstawie pierwszych trzynastu rozdziałów pierwszego tomu *Summy contra gentiles*, wybranych fragmentów z czwartego tomu, potwierdzających postawioną tezę oraz literatury uzupełniającej.

Analiza koncepcji mądrości Akwinaty ma na celu uwypuklenie argumentów potwierdzających zgodność prawdy Objawionej z rozumem naturalnym (*fides et ratio*) w granicach jego poznawczych możliwości oraz przedstawienie zaproponowanej przez Tomasza zdolności porządkowania (*sapientis est ordinate*), określanej mądrością, jako warunku koniecznego do poszukiwania i przyjęcia chrześcijańskiej prawdy.

Konstrukcja artykułu umożliwia analizę przedstawionych założeń.

W pierwszym punkcie zatytułowanym *Rodzaje poznania* zostały przedstawione dostępne człowiekowi sposoby poznania oraz sama definicja poznania. Podkreślono też, za świętym Tomaszem, rolę i możliwości ludzkiego intelektu, jako specyficznie ludzkiej władzy umysłowo-poznawczej wyróżniającej człowieka spośród stworzeń. W drugim punkcie o tytule *Specyfika mądrości* przedstawiono cztery sposoby rozumienia mądrości przez św. Tomasza z Akwinu oraz wymieniono i scharakteryzowano jej cechy. Wyjaśniono również podstawowe pojęcia, niezbędne do zrozumienia i przyjęcia omawianej koncepcji mądrości. W punkcie trzecim pod tytułem *Cechy i rola chrześcijańskiego mędrca* przedstawiono krótką charakterystykę pożądanych cech chrześcijańskiego mędrca, do którego roli powinien dążyć każdy szukający prawdy chrześcijanin.

W podsumowaniu przypomniano o najważniejszych wątkach pracy, dotyczących roli charakterystyki i roli chrześcijańskiego mędrca. Podjęto również krótką refleksję na temat możliwości zaimplementowania przedstawionej teorii do

pogłębionych badań naukowych i wychowawczych działań praktycznych przez chrześcijańskich mędrców.

1. Rodzaje poznania

Główną tezą nauki świętego Tomasza o poznawaniu jest przekonanie, że poznawanie jest procesem wewnętrznego wzbogacania się podmiotu poznającego. Rzeczy nie poznające mają tylko swoją własną formę, natomiast byty poznające są zdolne do posiadania form innych rzeczy. Arystoteles twierdzi, że w człowieku dusza (forma) jest prawie wszystkim: „*anima est quodammodo omnia*” (STh I q 14 a. I c), bo człowiek może wzbogacać się o wszystko, co staje się przedmiotem jego poznania. Człowiek jest wyposażony w możliwość poznania. U Tomasza im bardziej forma panuje nad materią, tym większa jest możliwość poznania (por. Swieżawski, 1995, s. 121). Człowiek różni się od innych stworzeń tym, że nie działa tylko według natury, ale może wykroczyć poza poznanie zmysłowe (por. tamże, s. 80-83). Tomasz dzieli poznanie na zmysłowe i intelektualne. Człowiek jest wyposażony w poznanie zmysłowe i umysłowe³ (intelektualne, rozumowe, duchowe). Poznanie zmysłowe jest punktem wyjścia dla poznania umysłowego, które jest właściwym narzędziem, pozwalającym człowiekowi dotrzeć do problemu Boga, uprawiać kontemplację filozoficzną i metafizyczną. Tomaszowa koncepcja poznania skupia się na poznaniu Boga, ale całe jego myślenie filozoficzne wyrasta z teorii poznania zmysłowego. Nie można nie wspomnieć w tym miejscu, że podstawa jego teorii poznania świata cielesnego wynika z tezy złożoności bytów z dwóch elementów: z możności (istoty) i urzeczywistnienia (istnienia). Ta wizja jest ważna ze względu na lepsze zrozumienie Tomaszowej koncepcji człowieka. Warto przypomnieć, że w koncepcji Tomasza

³ Warto w tym miejscu przybliżyć znaczenie pewnych terminów, aby uniknąć pomieszania pojęć, co staje się coraz częstsze ze względu na wielość dostępnych tłumaczeń. Wielką pomocą w tym względzie jest komentarz do 10 tomu *Summy theologiae* w *Przedmowie w sprawie terminologii* w tłumaczeniu dr Jana Bardana, który próbuje jak najwierniej oddać myśl św. Tomasza. U św. Tomasza duch ludzki, który posiada zdolności do gatunkowo różnych czynności (*potentiae animae*), jest też często przez polskich scholastyków nazywany władzami duszy lub władzami psychicznymi. Akwinata wymienia pięć takich władz: 1. Władze wegetatywne (zdolność odżywiania, wzrastania i rozmnażania), 2. Zdolność poruszania się przez zmianę miejsca w przestrzeni, 3. Zdolność do poznania zmysłowego za pomocą: pięciu zmysłów zewnętrznych i czterech wewnętrznych. Zmysły zewnętrzne to: wzrok, słuch, smak, powonienie i wspólny zmysł dotyku rozpoznający zimno i ciepło, nacisk, zmiany równowagi, zmiany stawowe i inne ustrojowe. Zmysł wewnętrzny dzieli na: zmysł wspólny (świadomość zmysłowa pamięci), pamięć, wyobrażenia i zmysł oceny. 4. Zdolność do poznania umysłowego (rozum), 5. Zdolność pożądawcza (*appetitus*) zwana też władzą pożądawczą lub zdolnościami pożądawczymi. Akwinata wprowadza dalsze podziały władz pożądawczych, które nie są konieczne do przedstawianego w artykule zakresu koncepcji mądrości, dlatego można z nich zrezygnować.

tylko Bóg jest „prosty” tzn. wolny od wszelkiego złożenia, u Którego istotą jest Jego istnienie. Według Tomasza wszystkie byty poza Bogiem są złożone z istoty i istnienia. Podstawową tezą o złożoności bytów cielesnych jest podwójna złożoność istoty. Pierwsze złożenie bytu z istoty i istnienia jest złożeniem ogólnym, drugie, w obrębie samej istoty, z możliwości i urzeczywistnienia dotyczy bytów cielesnych. Możliwość w istocie bytów cielesnych jest swoista, bo jest możliwością bycia rzeczą rozciągłą, a więc tym, co rozumie się przez ciało, które zajmuje przestrzeń, (jest ilościowo określone i złożone z części), potrafi od wyobrażeń przejść do pojęć. Takie przejście dokonuje się drogą abstrakcji, poprzez wyabstrahowanie z wyobrażeń obrazów, tkwiących w pamięci zmysłowej. Sprawcą tych przemian jest intelekt czynny, a intelekt możliwościowy, jak to określa św. Tomasz, rodzi w sobie pojęcie (por. tamże, s. 142). Intelekt czynny przerabia wyobrażenia zmysłowe na pojęcia. Wyobrażenie jest pewnym narzędziem, jest to owoc poznania zmysłowego, przejęty przez intelekt możliwościowy. Czynnikiem naświetlającym, naszym wewnętrznym światłem, które oczywiście działa, jak wszystko, dzięki światłu Bożemu, jest maleńkie światło intelektu czynnego (*parvum lumen*) (por. tamże, s. 141). Tomasz jest zdania, że zarówno intelekt możliwościowy, jak i czynny, dane są człowiekowi do zagospodarowania jako czyste, niezapisane tablice - *tabula rasa*.

Wszystkim ludziom wpisane jest pragnienie lub choćby możliwość poznawania prawdy o świecie. W czasach współczesnych św. Tomaszowi pojawiły się dwa przeciwstawne dążenia związane z poznawaniem. Pierwsze to odrodzenie dążenia do realizacji Ewangelii, drugie to urzeczywistnienie pasji badawczej umysłu ludzkiego. Powstawały liczne zakony żebracze, które w radykalny i rewolucyjny sposób odkrywały na nowo Pismo Święte jako chrześcijański przewodnik (por. Włodek, 2007, s. 6). Równocześnie w Europie Zachodniej odkrywano dorobek filozoficzny pism greckich i arabskich w poszukiwaniu prawdy. Akwinata poszukiwał potwierdzenia możliwości ludzkiego poznania w obrębie danego mu intelektu. Intelekt jako wartość dana człowiekowi ma za zadanie przewyższyć „nierozumną” materię. Jednak intelekt ludzki jest słaby w tworzeniu sądów i przenikaniu wyobrażeń do poznania rozumowego (por. *ScG*, I, 5, s. 27). Do dociekań rozumu ludzkiego miesza się wiele fałszu. Przyczyną błędu jest między innymi, wskazywana przez św. Tomasza, zarozumiałość. Zarozumiali głoszą, że są w stanie intelektem przebadać świat i jako prawdę przedstawiają, co im się wydaje prawdziwe. „Aby więc duch ludzki uwolniony od tej zarozumiałości doszedł do pokornego szukania prawdy, trzeba było, żeby Bóg dał człowiekowi pewne prawdy, które całkowicie przekraczają jego intelekt” (tamże, 5, s. 28). Prawdziwa natura człowieka stanowi początek odczytywania, ale nawet niedoskonałe ludzkie poznanie przyczynia się do gwałtownej radości ogarniającej słuchacza. Prawda wiary

chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, ale prawdy poznawane przez rozum naturalny muszą być zgodne z objawionymi. Tomasz dowodzi, że każde twierdzenie powstałe na gruncie naturalnych zdolności rozumu, które sprzeciwia się prawdzie objawionej nie może zostać uznane za prawdziwe. Pojawiająca się sprzeczność świadczy o błędnie wyprowadzonych wnioskach (por. tamże, I, 7, s. 31).

Filozof mówi o dwóch sposobach ukazywania się prawdy (*duplex veritatis*) – pierwsze to te, do których można dojść własnym rozumem, a drugie to te, które przerastają zdolność ludzkiego rozumu (por. tamże). Akwinata posługuje się dwiema definicjami mądrości zaczerpniętych od Arystotelesa:

- 1) mądrością jako zdolnością porządkowania („*sapientis est ordinare*”),
- 2) mądrością jako widzeniem całej rzeczywistości w świetle najwyższych, najpierwotniejszych przyczyn („*causas altissimas considerare*”).

Dopiero te dwie mądrości razem, według Akwinaty, stanowią istotę mądrości, obie te prawdy są stworzone dzięki mądrości Stwórcy (por. Przanowski, 2015, s. 37). Nazwę mędrca zachowuje się tylko dla tego, kogo rozważania dotyczą celu wszechświata według najwyższych przyczyn, a cel ten jest równocześnie zasadą wszechrzeczy.

Tomasz używa filozofii w celu rozważania i głoszenia prawdy Bożej (por. ScG, I, 1, s. 19). W dociekaniu prawdy stawia za cel wszechświata dobro Intelaktu, którym jest sam Twórca wszechświata (por. tamże, s. 18). Nie każdą prawdę ukazuje się w jednakowy sposób. Prawdy wyznawane o Bogu są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, do innych można dochodzić rozumem przyrodzonym (np., że Bóg istnieje). Takie poznanie klasyfikuje się do wiedzy filozoficznej, naukowej. Filozofia jako szkoła kontemplacji naturalnej jest jednym z elementów pełnego rozwoju ludzkiej natury, a wiara zaszczipiająca się na naturze nie rozwiniętej w pełni będzie nieharmonijna i niepełna, nie osadzona na fundamencie (por. Swieżawski, 1995, s. 34). W *Summie contra gentiles* św. Tomasz przedstawia za konieczne wzajemne dopełnienie się natury i nadnatury (por. Przanowski, 2015, s. 47).

Odniesienie do rozumu naturalnego dotyczy wszystkich ludzi. Zdolność ludzkiego rozumu stanowi podstawę wiedzy w ujęciu umysłowym jej substancji, czyli jest sposobem pojmowania substancji poznawanej rzeczy. Aby ustalić jak mówić o Bogu i Jego stwórczym działaniu Tomasz za Arystotelesem i Boecjuszem wskazuje na poznanie stosunku prawd do ludzkiego umysłu (por. tamże). Według Tomasza zrozumienie natury prawd w stosunku do ludzkiego poznania, jest konieczne do ustalenia ich porządku, bez którego niemożliwe jest badanie prawd o Bogu (por. tamże, s. 48).

Rozum jako ludzka władza często kojarzony jest z mądrością. Mądrościowy zamysł Tomaszowych rozważań rozpoczyna się od siły ludzkiego rozumu. Rozum ludzki jest w mocy śledzić błędy i obalać je, natomiast rzeczy Boskie przewyższają wszelkie możliwości rozumu. Rzeczy Boskie Tomasz rozumie „nie z punktu widzenia samego Boga, który jest jedną i prostą Prawdą, lecz z punktu widzenia naszego poznania, które podchodzi do poznania spraw Bożych w rozmaity sposób” (ScG. I, 9, s. 33-34). Poszukiwania Tomasza z Akwinu dotyczyły pytania o zdolność przyrodzonego rozumu człowieka do poznania prawdy o Bogu i rzeczach Bożych bez Objawienia i oświecenia wiarą, tylko przez obserwację świata i kontemplację (por. ScG, IV, c.1). Rozważa, czy sam intelekt może wystarczyć do poznania przynajmniej spraw zasadniczych. Św Tomasz udziela odpowiedzi, że, pomimo zdolności intelektu dojście do istnienia Boga jest bardzo trudne, jako teolog podkreśla, że wśród prawd koniecznych do zbawienia są takie, do których można dojść o własnych siłach przyrodzonych, ale dobrze, że zostały objawione (*revelate*) (por. Świeżawski, 1995, s. 35). Wśród prawd koniecznych są też takie, które muszą być objawione.

Rzeczy, które pod zmysły nie podpadają, nie są możliwe do pojęcia przez ludzki intelekt. Intelekt pojmuje je tylko o tyle, o ile ich poznanie wnioskuje się z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Akwinata dążył do ukazania wewnętrznej zgodności ruchu ewangelicznego i ruchu odkryć intelektualnych, uważał, że chrześcijaństwo nie jest antyintelektualne, a jego filozofia antybiblijna. W *Summie contra gentiles* podkreśla możliwość współgrania rozumu ludzkiego z Objawieniem.

2. Specyfika mądrości

Spośród dociekań ludzkich badanie mądrości Tomasz uważa za najdoskonalsze, najpożyteczniejsze i najradośniejsze (por. ScG, I, 2). Bojaźń Pańska, czyli posłuszeństwo Bogu jest początkiem mądrości (por. Ps 111, 10). Otto Pesch napisał, że całą duchowość Akwinaty można przedstawić jako Mądrość, która jest Zbawieniem (por. Pesch, 1989, s. 2). Tomaszowy opis mądrości zawiera cztery propozycje jej przedstawień, są to:

- 1) mądrość jako (naturalna) cnota intelektualna,
- 2) mądrość jako dar Ducha Świętego,
- 3) mądrość jako *sacra doctrina*,
- 4) mądrość jako Syn Boży.

Tomasz w pierwszym rzędzie przypisuje mądrość Bogu i w nim upatruje całkowitej mądrości („*maxima sapientia*”) (por. Przanowski, 2015, s. 31-35), uważa ją na jedną z cnót „kontemplacyjnych” (*virtutes contemplativae*). Tomasz powołuje się

również na potwierdzenie prymatu Bożej mądrości zawartej w Metafizyce Arystotelesa, który opowiada się za mądrością pochodzącą od Boga i będącą uobecnieniem Bożej mądrości (por. tamże, s. 31). Akwinata wyjaśnia, że nie można zdobyć mądrości inaczej niż przez podobieństwo do mądrości Stwórcy poprzez uczestniczenie w niej. „Upodobnianie się człowieka do Boga przez poszukiwanie mądrości bezpośrednio przyczynia się do połączenia mędrca z Bogiem przez miłość” (tamże, s. 35). „Boga nazywa się mądrym nie tylko dlatego, że jest przyczyną mądrości, lecz dlatego, że o tyle my jesteśmy mądrzy, o ile w pewien sposób naśladujemy Jego moc, przez którą On czyni nas mądrymi” (ScG, I, 31). Św. Tomasz zawdzięcza Arystotelesowi definicje mądrości i przyjmuje za nim również podstawowe jej cechy (por. Salij, 1982, s. 21-29), dodając własne uzupełnienia i komentarze. Wymienia sześć podstawowych cech mądrości:

- 1) Mądrość dotyczy całej rzeczywistości. Poprzez dotarcie do najgłębszych i najbardziej powszechnych mechanizmów, dzięki którym rzeczywistość istnieje i jest taka jaka jest. Wszystko podlega bowiem temu, co powszechne, dlatego ten, który zna to co najbardziej powszechne w jakiś sposób zna wszystko, wszystkie byty charakteryzowane przez te powszechniki. Z takiego podejścia można wnioskować o teocentrycznym podejściu do mądrości. Bóg istnieje i jest tym, „w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28), mądrość, jak twierdzi św. Tomasz w *Summie Teologii* jest poznawaniem Boga (STh, 1 q. 1a. 6; 1-2q. 66a. 5; 2-2q. 19 a.7).
- 2) Umiejętność pokonywania trudności w poznawaniu najgłębszych źródeł rzeczywistości. Komentarz św. Tomasza brzmi: „Najtrudniej jest ludziom poznać to, co jest najbardziej niedostępne zmysłom, jako że poznanie zmysłowe jest wspólne wszystkim, gdyż z niego bierze początek wszelkie ludzkie poznanie. Otóż najbardziej niedostępne dla zmysłów jest to co najbardziej powszechne” (Salij, 1982, s. 23). Mądrość w rozumieniu św. Tomasza nie jest w takim samym stopniu dostępna wszystkim ludziom, bo trudem nie do pokonania dla niektórych jest rozpoznanie transcendentowania wszystkiego, co dostępne zmysłom, ku temu, co ponadzmysłowe.
- 3) Pewność płynąca z trudu zdobywania mądrości. Tomasz w charakterystyce pewności skupia się na czynnikach obiektywnych, pomijając czynniki psychologiczne. Niepewność charakteryzuje jako stan płynący z nadmiaru poznawanych elementów danej rzeczywistości, stąd łatwo o pominięcie lub fałszywe rozpoznanie danego elementu, co rzutuje na poznanie całości. W poznaniu mądrościowym ważne jest zatem dążenie do poznania jednej jedynej ostatecznej przyczyny. Mędrca więc będzie cechowała umiejętność nauczania tego, co najważniejsze.

- 4) Mądrość promieniuje na innych. Uczący naucza innych dobrze, wtedy, gdy sam rozumie to, czego chce nauczać. Według Tomasza rozumienie utożsamia się ze znajomością przyczyny.
- 5) Przyczyną poszukiwania mądrości jest sama mądrość. Przez mądrość możliwe jest bowiem dotknięcie najgłębszego wymiaru rzeczywistości.
- 6) Cechą mądrości jest porządek (*ad sapientiam pertinet ordinare*) (ScG, I, 1). Porządek jako cecha mądrości, jest przyczyną, według Tomasza, największych nieporozumień. Idea porządku u Tomasza dotyczy zarówno myślenia, jak i działania w całej życiowej postawie człowieka.

Warto wyjaśnić również podstawowe pojęcia, niezbędne do zrozumienia Tomaszowej koncepcji mądrości, intelekt i wola jako dwie duchowe władze: poznawcza i pożądarka (są to umysł, rozum i intelekt). Święty Tomasz przyjmuje, że intelekt jest częścią duszy, jest niezależny od ciała i wraz z nim nie ginie. Dzieli on intelekt na poznawczy i praktyczny. Intelekt poznawczy jest inaczej nazywany intelektem kontemplacyjnym. Wszystko to, co jest poznawane opiera się na jakiś pierwszych założeniach. Znajomość pierwszych zasad teoretycznych (*intellectus principiorum*) zwykle jest podstawą poszukiwanej wiedzy (*scientia*) i w konsekwencji mądrości (*sapientia*). Mądrość jako najwyższa cnota intelektualna teoretyczna prowadzi do umiejętności porządkowania rzeczywistości w świetle ostatecznych racji. Intelekt praktyczny odnosi się do ludzkich działań, które dotyczą postępowania i wytwarzania. Sztuka jest więc cnotą dotyczącą wytwórczości. W intelekcie praktycznym, który jest praktyczną cnotą są formułowane sądy dotyczące postępowania i twórczości. Według Tomasza każdy, kto coś wytwarza jest cnotliwy, jeśli dobrze wytwarza. Etapy poprzedzające cnotę sztuki to znajomość pierwszych zasad praktycznych (*synderaza*), które umożliwiają zdobycie sprawności znajomości i stosowania nakazów prawa natury oraz sumienie, które przez formowanie przemienia dyspozycję w sprawność. Sumienie, podobnie do innych cnót musi być ustawicznie kształtowane, ponieważ wyraża tzw. normę subiektywną i jest z punktu widzenia moralnego decydujące (por. Swieżawski, 1995, s. 168-169).

Według Tomasza dzięki intelektowi dusza⁴ jest nieśmiertelna, zaczyna istnieć wraz z ciałem, choć nie jest przekazywana czy zrodzona cieleśnie (Włodek, 2007, s. 12). Jeżeli intelekt ludzki jako władza poznawcza ujmuje substancję jakiejś rzeczy np. kamienia lub trójkąta, to nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego. Inaczej jest z poznaniem Boga przez człowieka. Intelekt ludzki nie może własnymi siłami dojść do ujęcia Bożej substancji, ponieważ ludzki

⁴ Dusza według Tomasza jest forma substancjalną urzeczywistniająca bezpośrednio całego człowieka, (Włodek, 2007, s. 12).

intelekt w życiu doczesnym zaczyna poznanie od zmysłów. Rzeczy, które pod zmysły nie podpadają intelekt pojąć nie może, pojmując je tylko o tyle, o ile ich poznanie wywnioskuje się z rzeczy poznawanych zmysłowo (wzrok, słuch, węch, smak, i zmysł dotyku). Władze zmysłowe towarzyszą oraz stanowią podstawę wszystkich czynności umysłowo-poznawczych, dokonywanych przez intelekt możliwościowy i czynny. Intelekt wykonuje trzy zasadnicze funkcje: tworzenie pojęć, sądów i rozumowanie. Te czynności mogą być ukierunkowane na poznanie (intelekt teoretyczny) i na działanie (intelekt praktyczny).

Są prawa intelektualne o Bogu, które są dostępne rozumowi ludzkiemu oraz takie, które całkowicie przewyższają siły rozumu ludzkiego. „Do badania prawdy Bożej można dojść tylko dzięki zaangażowaniu i wytężonej pracy. A niewielu chce się oddać tej pracy dla miłości wiedzy, której pragnienie Bóg jednak wlał w umysły ludzkie. Rodzaj ludzki pozostawałby, zatem w najgłębszych ciemnościach niewiedzy, gdyby jedyną drogą do poznania Boga, była droga rozumu” (ScG. I. 7, s. 25). Mądrość Boża oświadcza, że przybyła na świat obleczone w ciało, po to, aby ujawnić prawdę (por. J 18, 37). Ludzkie pragnienie szukania ujawnionej prawdy może się urzeczywistniać dzięki specyficznemu ludzkiemu darowi, którym człowiek został obdarzony, dzięki intelektowi. Mądrość wymaga ugruntowania w rozumującym intelekcie spraw Boskich.

3. Cechy i rola chrześcijańskiego mędrca

Człowiek zrodzony przez rodziców według praw natury, nieświadomy i wychowywany w różnych obyczajach i kulturach często pozostaje w niewiedzy. Chrystus, który jako Mądrość przyszedł na świat, wybawia od konieczności niewoli niewiedzy i czyni człowieka synem oświeconego wyboru. W związku z Bożym darem oczyszczenia i oświecenia człowiek może zwyciężyć świat przyjmując swoje powołanie. Jednym z Bożych powołań jest uczenie ludzi mądrości i to jest zadanie, między innymi, dla chrześcijańskiego mędrca. Zdaniem św. Tomasza mędrzec ma za zadanie kształtować i porządkować życie intelektualne ze wskazaniem na najważniejszą przyczynę, czyli Boga oraz być pośrednikiem w przekazywaniu mądrości, inaczej mówiąc mędrzec nie tylko wykłada, ale również jest apologetą poznanej myśli. Takim wzorem był sam św. Tomasz, który podjął się urzędu mędrca, a nie tylko miłośnika wiedzy, potwierdził to całym swoim życiem i napisanymi dziełami, także omawianą w pracy *Summą contra gentiles*.

Warto przypomnieć, przytoczony przez Torrella fragment wykładu inauguracyjnego Tomasza z Akwinu inspirowanego Pseudo-Dionizym, prawdopodobnie wygłoszonego na uniwersytecie w Paryżu w 1256 r., odnoszącego

się do przekazywania mądrości przez uczonych. „Bóg działa poprzez ciąg pośredników. Tak jest też z przekazywaniem mądrości: najpierw rozlewa się ona w umysłach doktorów, których obrazem są tutaj góry, a stamtąd, za sprawą ich posługi, w swoich źródłach niebiańskiej światłości zanurza umysły słuchaczy” (por. Torrell, 2008, s. 75). Akwinata zajmował się czterema kwestiami dotyczącymi spraw związanych z nauczaniem mądrościowym:

- 1) znaczeniem nauki duchowej,
- 2) godnością jej uczonych,
- 3) cechami uczonych w Piśmie,
- 4) sposobami przekazu nabywanej mądrości.

„Mędrzec chrześcijański porządkuje zatem rzeczywistość według wzorca mądrości samego Boga” (Przanowski, 2015, s. 37). Mądrość jest umiejętnością szukania i odnajdywania śladów Bożych zasad w historii (por. ScG 1). Obowiązkiem chrześcijańskiego mędrca jest więc odnoszenie się do najważniejszych przyczyn, nie tylko historycznych (np. wcielenie), ale i do zasad ze swej natury wiecznych (ponadhistorycznych), które są przyczyną historii i świata. Odkrywanie prawdy przez chrześcijańskiego mędrca jest więc refleksją w obrębie dwóch par czynników: wieczności (niezmienności) i historyczności (zmienności) oraz natury (rozumu) i nadnatury (łaski objawienia), które determinują *Summę contra gentiles*. Św. Tomasz uznaje, że należne powołaniu chrześcijańskiego myśliciela jest odkrywanie przejawów wieczności w historii i badanie natury w perspektywie nadnatury (por. Przanowski, 2015, s. 34).

Św. Tomasz mówi o mądrości filozoficznej i teologicznej, czyli o sferze przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Wartość mądrości przyrodzonej wypełnia się w sferze nadprzyrodzonej, ponieważ człowiek przygotowuje grunt w sferze przyrodzonej do przyjęcia mądrości nadprzyrodzonej. Akwinata dzieli ludzi, wskazując, że mogą oni w różny sposób korzystać z powinności związanej z korzystaniem z mądrości. Zwykły człowiek zdumiewa się nad światem, posiada więc zdolność poznawania przednaukowego, charakteryzuje go podejście mądrościowe, wynikające z umiejętności refleksji i spokojnego spoglądania na świat, do których pobudzają go najprostsze rzeczy. Drugi sposób spełniania powinności to podejście filozoficzne, czyli na sposób naukowy. Chrześcijański mędrzec jest zobowiązany poznawać świat poprzez umiłowanie Mądrości, która prowadzi do prawdy i miłości. Mędrzec ma obowiązek szukania we wszechświecie Bożego porządku (praw natury, praw wieczystych), bo dzięki obdarowaniu intelektem, czyli inaczej mówiąc duszą obdarzoną umysłem, duszą rozumną, a w pełni tego słowa znaczeniu formą ciała, jest do tego w pełni predysponowany i zobligowany. Znajomość ludzkich granic

poznania Bożej dobroci i mądrości w stworzeniu musi zawsze towarzyszyć chrześcijańskiemu mędrcom (tamże).

Podsumowanie

Mądrość prowadzi chrześcijanina do świadomości swego powołania we wspólnocie Kościoła i do życia wiecznego. Według Tomasza mądrość chroni przed niebezpieczeństwami wynikającymi z niezrozumienia kondycji człowieka. Człowiek jest jestestwem psychofizycznym, jest silnie związany zarówno ze środowiskiem materialnym (cielesnym) jak i duchowym (wolności, czystych duchów), dlatego też mądrość stoi na straży zapomnienia lub ignorancji tego faktu. Tomasz był świadomy zagrożeń płynących z idei spirytualistycznych i materialnych, obecnych w jego czasach, zdawał sobie sprawę, że te przeciwstawne krańcowo podejścia są niebezpieczne dla myśli chrześcijańskiej, dlatego badanie prawdy i podejmowanie drogi mądrości było dla niego najważniejszym wyzwaniem. „Poprzez badanie prawdy człowiek wzrasta w mądrości upodabniając się do Boga, a podobieństwo jest przyczyną miłości, dlatego badanie mądrości szczególnie łączy z Bogiem przez przyjaźń” (ScG, I, 2). Nie sposób osiągnąć mądrości w inny sposób jak tylko upodabniając się do mądrości Bożej (por. SCG, IV, 17). Potwierdzeniem są słowa „szczęśliwy mąż, który trwać będzie w mądrości” (Syr 14, 20).

Człowiek różni się od innych stworzeń tym, że nie działa tylko według natury, ale dzięki intelektowi i woli może poznawać znacznie więcej niż tylko zmysłowo. Człowiek korzysta z intelektu, w którym rodzi się zrozumienie, czyli pojęcie o rzeczach poznawanych. Dzięki intelektowi dąży on do zrozumienia samego siebie aż do próby rozumienia rzeczy ostatecznych. „Przejsie od wyobrażeń do pojęcia dokonuje się na drodze abstrakcji, a sprawcą tej przemiany jest intelekt czynny, a dzięki niej intelekt możliwościowy, jak to określa Tomasz, rodzi się pojęcie” (Swieżawski, 1995, s. 142).

W podsumowaniu warto nadmienić o powinności zwykłego chrześcijanina, który nie musi wstępować na „urząd chrześcijańskiego mędrca”, co nie znaczy, że nie jest zobligowany do poznania chrześcijańskiej prawdy. Sama chęć poznania nie wystarczy, koniecznym warunkiem jest nauka rozumienia przekazywana przez prawdziwie oddanego chrześcijańskiego apologetę.

Obowiązki mędrca zakładają dążenie do ukazywania prawdy na miarę możliwości ludzkiego rozumu, przy jednoczesnym założeniu, że przekraczają one ludzkie moce. Mędrzec porządkuje rzeczy i dobrze nimi rządzi (por. ScG I, 1), Przyjmując powołanie chrześcijańskiego mędrca konieczne jest zaufanie w Bożą dobroć. Prawda, o jaką chodzi Tomaszowi to ta, którą wyznaje wiara katolicka.

Wymaga ona także podejścia apologetycznego, czyli obrony poprzez usuwanie błędów przeciwnych wierze. Mędrzec powinien znać prawdę, która jest źródłem wszelkiej prawdy, odnoszącej się do pierwszej zasady istnienia wszystkich rzeczy. Zadaniem mędrca jest więc badanie tej prawdy, bronienie jej i przekazywanie innym (por. tamże). Człowiek poszukujący prawdy posiada już część prawdziwego szczęścia, dlatego poszukiwanie prawdy przez mędrca jest najpozytywniejsze i najszczytniejsze (por. tamże I, 2).

Potwierdzeniem głębokości teologicznych i filozoficznych rozważań św. Tomasza nad mądrością mogą być słowa z Pisma Świętego: *„Bądź posłuszny, Izraelu, przykazaniom życiodajnym, nakłoń ucha, by poznać mądrość. Cóż się to stało, Izraelu, że jesteś w kraju nieprzyjaciół, wynędzniały w ziemi obcej, uważany za nieczystego na równi z umarłymi, zaliczony do tych, co schodzą do Otchłani? Opuściłeś źródło mądrości. Gdybyś chodził po drodze Bożej, mieszkałbyś w pokoju na wieki. Naucz się, gdzie jest mądrość, gdzie jest siła i rozum, a poznasz równocześnie, gdzie jest długie i szczęśliwe życie, gdzie jest światłość dla oczu i pokój. Lecz któż znalazł jej miejsce lub kto wszedł do jej skarbców? Lecz zna ją Wszechwiedzący i zbadał ją swoim rozumem. Ten, który na czas bezkresny urządził ziemię i nappełnił ją stworzeniami czworonożnymi, wysłał światło, i poszło, wezwał je, a ono posłuchało Go z drzeniem. Gwiazdy radośnie świecą na swoich strażnicach. Wezwał je. Odpowiedziały: "Jesteśmy". Z radością świecą swemu Stwórcy. On jest Bogiem naszym. I żaden inny nie może z Nim się równać. Zbadał wszystkie drogi mądrości i dał ją słudze swemu, Jakubowi, i Izraelowi, umiłowanemu swojemu. Potem ukazała się ona na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi. Tą mądrością jest księga przykazań Boga i Prawo trwające na wieki. Wszyscy, którzy się go trzymają, żyć będą. Którzy je zaniebują, pomrą. Nawróć się, Jakubie, trzymaj się go, chodź w blasku jego światła! Nie dawaj chwały swojej obcemu ani innemu narodowi twych przywilejów! Szczęśliwi jesteśmy, o Izraelu, że znane nam to, co się Bogu podoba”* (Ba 3, 9-15).

Odkrywanie prawdy może stawać się szczęśliwością i motywować do dalszych poszukiwań i doskonalenia, a w rezultacie do osiągnięcia mądrości, która przekazywana ubogaca inne jej rodzaje np. mądrość grupy czy mądrość kultury, które wiążą się ściśle z antropologią. Poznanie kim jest człowiek w kontekście ujęcia mądrości, przejawiającej się we wszystkich wymiarach sfery przyrodzonej człowieka, całkowicie wypełnienia się dopiero w sferze nadprzyrodzonej. Współczesny sposób uprawiania filozofii niejednokrotnie pomija włączenie podejścia mądrościowo-kontemplacyjnego w obowiązki i sprawy codziennego życia.

W poszukiwaniu dróg prowadzących na szczyty mądrości, warto sięgać więc do dorobku filozofii klasycznej, kontemplacji metafizycznej i formacji intelektualnej zawartej w antropologii Tomasza z Akwinu i innych przedstawicieli filozofii klasycznej. Okazuje się, że współczesny człowiek ma trudności ze zrozumieniem

swojej natury i potencjalności, co skutkuje częstymi zaniedbaniami sfery duchowej. Z tego powodu przedstawiona koncepcja mądrości i jej konstytutywne czynniki umożliwią zrozumienie potrzeby kształtowania własnych władz poznawczo-umysłowych, zarówno w sferze zmysłowej jak i umysłowej. „Najważniejsze jest to, że nasze poznanie umysłowe nie jest nam nigdy dane gotowe (...), tylko musimy to sobie dopiero wypracować” (Swieżawski, 1995, s. 137). Zrozumienie i podjęcie trudu w tej dziedzinie pozwoli zastosować zinterioryzowaną wiedzę i skorzystać z cech chrześcijańskiego mędrca w celu wychowywania siebie i innych, np. w zakresie wymienionych poniżej sprawności:

- 1) Wykształcenia zrozumienia i umiejętności korzystania z najwyższych funkcji człowieka (intelekt).
- 2) Przygotowania do korzystania z wewnętrznego potencjału ludzkiego (wolność).
- 3) Wykształcenia umiejętności wolitywnego działania.
- 4) Wykształcenia nawyku namysłu przed podejmowaniem działań (teoria i praktyka).
- 5) Wykształcenie sprawności koncentracji na głównym wątku.
- 6) Przygotowania do trwania w nadziei, rozumianej jako źródła wiary.
- 7) Chronienie działania funkcji poznawczych przed ograniczającym wpływem środowiska zewnętrznego.
- 8) Umiejętność wyrabiania zdolności: np. koncentracji, panowania nad uczuciami.
- 9) Posługiwanie się oceną siebie samego adekwatną do otaczającej rzeczywistości.

Mądrość dla chrześcijanina jest więc królową cnót, dotyczy bowiem rzeczy najczcigodniejszych, czyli boskich. „Jak bowiem przez zmysły tkwiące w głowie kieruje się ruchami i czynnościami wszystkich innych członków ciała, tak mądrość kieruje wszystkimi innymi wiedzami, o ile wszystkie inne od niej przyjmują swoje zasady” (św. Tomasz z Akwinu, 2010, s. 100). Badanie zgodności klasycznych koncepcji filozoficznych z naukami szczegółowymi np. kosmologią, fizyką czy biologią, neurobiologią z wykorzystaniem nowoczesnych naukowych technologii staje się coraz częściej nowym wyzwaniem dla naukowców i szansą na powtórne, pogłębione rozumienie obecnych koncepcji i teorii. Teologiczna wieża Babel istniejąca wokół rozumienia *fides et ratio* wymaga racjonalnego przenikania wszystkich aktów wiary katolickiej, „która nie opiera się na człowieku, lecz na absolutnym, wszechpotężnym Bogu” (Amerio, 2017).

Bibliografia:

- Amerio Romano (2017), *Wiara to akt rozumu*,
[http://www.pch24.pl/romano-amerio--wiara-to-akt-rozumu-, 48759, i.html#ixzz5bvEzxxNM](http://www.pch24.pl/romano-amerio--wiara-to-akt-rozumu-,48759,i.html#ixzz5bvEzxxNM), 29.12.2018.
- Goldberg E. (2015), *Jak umysł rośnie w siłę gdy mózg się starzeje*, Warszawa, PWN.
- Kamiński S. (1981), Nauka i filozofia a mądrość, *Summarium* 10 (30).
- Levering M. *Pismo Święte i Metafizyka Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*
Toronto: Dominikańska Biblioteka Teologii.
- Pesch H.O. (1989), *Christian Existence According to Thomas Aquinas*, (w:) M. Levering (red.), *Pismo Święte i Metafizyka Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, Toronto: Dominikańska Biblioteka Teologii.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1982), Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Przanowski M. (2015), *Powołanie chrześcijańskiego mędrca*, (w:) M. Przanowski (red.), *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu, Studia Teologiczne*, Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Salij J. (1982), *Mądrość i głupota w refleksji św. Tomasza z Akwinu*, *Collectanea Theologica* 52 nr 4.
- Swieżawski S. (1995), *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Święty Tomasz z Akwinu - Suma Teologiczna*, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Święty Tomasz z Akwinu – Summa contra gentiles Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błądzącymi*, t. I, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Tomasz z Akwinu, *O Darze mądrości i głupocie duchowej*,
<http://www.kbroszko.dominikanie.pl/tom-sapientia.html>, 7.06.2018.
- Torrell J-P. (2008), *Tomasz z Akwinu – Człowiek i dzieło*, Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Włodek Z. (2007), *Wprowadzenie do Tomasz z Akwinu, Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błądzącymi*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.

Mgr Elżbieta Olczak

Doktorantka Instytutu Teologii Systematycznej i Duchowości

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Dobro w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Dobra małżeńskie, w świetle wybranych zagadnień z *Sumy teologicznej*

Good in the thought of Saint Thomas Aquinas. Marital goods in the light of selected issues from *Summa Theologica*

Abstrakt:

We współczesnym świecie obserwujemy kryzys małżeństwa. Istnieje tendencja do unikania definitywnych zobowiązań w relacjach uczuciowych. Zamiast wierności narasta mentalność rozwodowa, antykoncepcyjna i aborcyjna. Dzieci postrzegane są jako zagrożenie dla wygodnego stylu życia. Społeczeństwo konsumpcyjne zachęca do indywidualizmu, który nie respektuje granic określonych w prawie naturalnym i Bożych przykazaniach¹. W tym kontekście zaistniała potrzeba zaprezentowania „zdrowej” nauki św. Tomasza na temat dóbr małżeńskich: potomstwa, wierności i sakramentu. Pojęcia te są głęboko osadzone w racjonalnej wizji rzeczywistości, jaką prezentuje filozofia realistyczna. Filozofia ta podkreśla prawdę o relacyjnym aspekcie każdego bytu, przez co staje w opozycji do fałszywego przekonania o samowystarczalności i niezależności jednostki. Święty Tomasz wskazuje na źródło i cel wszystkich bytów: na Boga. Konsekwentnie wykazuje zależność stworzenia od Stwórcy przez podkreślenie, że to Boża dobroć jest dla każdej rzeczy pierwszym początkiem i wzorem dobroci w rzeczach. Wyjaśnia związek dobra z bytem i miłością. Jako najważniejszy aspekt małżeństwa podkreśla jego sakramentalny charakter stanowiący szczególną „nadprzyrodzoną dobroć”.

Słowa kluczowe: byt, dobro, miłość, małżeństwo, potomstwo, wierność, sakramentalność małżeństwa.

Abstract:

In the modern world we are witnessing a crisis of marriage. There is a tendency to avoid definite obligations in emotional relations. Instead of fidelity, a divorce, contraception and abortion mentality is on the rise. Children are seen as a threat to a comfortable lifestyle. The consumer society encourages individualism that does not respect the limits set out by natural law and God's commandments. In this context, there was a need to present the "sound" doctrine of Saint Thomas on marital goods: fidelity, offspring, and sacrament. These concepts are deeply rooted in the rational vision of reality presented by realistic philosophy. This philosophy emphasizes the truth about the relational aspect of every being, and thus stands in opposition to a false belief in the self-sufficiency and independence of the individual. Saint Thomas points to the source and purpose of all beings: God. He consistently shows the dependence of creation on the Creator by emphasizing that it is God's goodness that is for each and every thing the first beginning and model of goodness in things. He explains how good is related to being and love. As the most important aspect of matrimony he emphasizes its sacramental character, which is a superior "supernatural good".

Key words: being, good, love, matrimony, offspring, fidelity, sacramentality of marriage.

¹ XIV Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów na temat „*Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym*”. Dokumenty i komentarz. Kraków, 2016, nr 5-10.

Wprowadzenie

Podjęcie problemu jednego z transcendentaliów relacyjnych tj. dobra, skłania do poszukiwania odpowiedzi na pytania: co jest źródłem dobra?; czym jest dobro?; jak należy rozumieć dobro, ze względu na przedmiot i podmiot pożądania? Warto także ukazać związek dobra z bytem, z wolą, miłością i małżeństwem, sakramentem.

W związku z obszernym materiałem wybrano istotne w tym zakresie zagadnienia z *Sumy Teologicznej* Tomasza z Akwinu, ważne z punktu widzenia analizy takich pojęć, jak: byt, dobro, miłość, małżeństwo, sakramentalność. Następnie dokonano syntezy wybranych zagadnień, wychodząc od pojęć najogólniejszych (np. dobro ontyczne, miłość), zmierzając do zaprezentowania koncepcji „dóbr małżeńskich” według św. Tomasza (*Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 1). Koncepcja „dóbr małżeńskich” znajduje się w tzw. Supplementum (w skrócie suppl.) czyli dodatku do *Sumy Teologicznej* sporządzonym (przez nieznanego autora) na podstawie notatek i poprzednich wypowiedzi Tomasza z Akwinu i wydanym już po jego śmierci. Zdaniem Akwinaty, małżeństwo jest zaopatrzone w dobra, które służą naturze i są środkiem zapobiegawczym dla pożądlivosti. Są to: dobro potomstwa, wierność i sakrament (*Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 6).

1. Dobro a byt

W filozofii realistycznej, do której zalicza się tomizm, wyrażenia: dobro, piękno i prawda należą do tzw. transcendentaliów, czyli powszechnych i koniecznych właściwości każdego bytu, rozumianych analogicznie. Są to przymioty bytu zamienne z bytem. Wyróżnia się siedem powszechnych właściwości każdego bytu, zwanych transcendentaliami, są to: byt, rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro i piękno. Informują one o tym, że wszystko, co realnie istnieje, ma następujące właściwości: jakąś treść i proporcjonalne do niej istnienie (byt); jest treściowo określone (rzecz); jest wewnątrznie niesprzeczne, niepodzielne na byt i niebyt (jedno); jest suwerenne w istnieniu, konkretne (odrębne); jest poznawalne, inteligibilne (prawda); jest amabilne, pożądalne (dobro); jest doskonale (piękno). W tych siedmiu transcendentaliach, wyróżnia się dwa typy: absolutne, charakteryzujące byt sam w sobie i relacyjne, ukazujące przyporządkowanie do intelektu i woli. Do transcendentaliów absolutnych zalicza się: byt, rzecz, jedno, odrębność, natomiast w skład transcendentaliów relacyjnych wchodzi: prawda, dobro i piękno (Maryniarczyk, 2008).

Źródłem dobra (ontologicznego, ontycznego) utożsamianego z bytem, przyczyną celową jego zaistnienia, jest konieczna transcendentna relacja do Absolutu, który udziela jej istnienia. Trudno zanegować fakt, że istniejemy. A jeśli istniejemy, to pytamy o przyczynę naszego istnienia. Widzimy, że byty realnie istnieją, powstają i giną. Ponieważ ich istnienie jest utracalne, stwierdzamy, że są bytami przygodnymi, nie koniecznymi. Nie mają źródła istnienia w sobie, nie mogą sobie same udzielać istnienia. Zatem źródło ich istnienia musi być z zewnątrz. Musi istnieć byt konieczny, pierwsza przyczyna, udzielająca istnienia wszystkim bytom. To Bóg, który ma istnienie samoistne. Tożsame z bytem są pojęcia prawda, dobro, doskonałość, piękno. Od tego więc pierwszego bytu i dobra, przez swą istotę, każda rzecz może nazywać się dobrem i bytem, jako że ma oddzielone nieco z tego dobra i bytu na sposób pewnego upodobnienia, tak jak ma się skutek do przyczyny. Zdaniem Tomasza z Akwinu „... każda rzecz jest dobra dzięki Bożej dobroci w sensie: ta Boża dobroć jest dla każdej rzeczy pierwszym początkiem dobra jako wzór” (*Suma teologiczna. O Bogu*, t. 1, część I, q. 6, a. 4).

Na pytanie, czym jest dobro? Św. Tomasz z Akwinu odpowiada, że „Dobro jest rzeczowo tym samym co i byt, a różnica między nimi jest często myślna” (*Suma teologiczna. O Bogu*, t. 1, część I, q. 5, a.1). Dalej uzasadnia, że samo istnienie bytu już jest jego doskonałością i w tym sensie byt pokrywa się z pojęciem dobra. Natomiast pojęciu dobra, przypisuje jeszcze dodatkowo tę właściwość, którą możemy nazywać pożądanym, chceniem, dążeniem do doskonałości, do czegoś, co posiada jakąś wartość. To chcenie, pożądanie jest właściwością woli rozumianej, jako duchowa władza pożądawczą, i którą św. Tomasz nazywa miłością (tamże).

2. Rozróżnienie dobra ze względu na przedmiot pożądania

Mieczysław Krąpiec (2000), interpretując Tomasza z Akwinu, przedstawia finalistyczną (celową) koncepcję dobra, dokonując trojakiego rozróżnienia dobra, w zależności od relacji pomiędzy bytem a pożądanym, czyli wolą. Są to trzy dziedziny dobra pojmowanego analogicznie: 1) dobro godziwe, dobro celu obiektywnego, gdy pożądamy dobra dla niego samego, ze względu na sam przedmiot, którym zazwyczaj jest osoba; 2) dobro przyjemne, dobro celu osobistego, chodzi o sam akt pożądania np. jedzenie; 3) dobro użyteczne, dobro środka do celu. Te dobra są analogicznie spójne i nie wykluczają się, np. dobra małżeńskie są zaliczane do dóbr godziwych, co nie wyklucza możliwości, że mogą być przyjemne i użyteczne (tamże, s. 157).

3. Dobro a miłość. Miłość jako skłonność do dobra i pożądanie dobra

Według św. Tomasza, miłość naturalna to wspólna wszystkim bytom skłonność do właściwego im dobra. Doskonalsza od niej jest tylko miłość jako akt władzy pożądawczej², towarzyszącej poznaniu. Akwinata uznał, że człowiek doświadcza miłości jako *passio* (uczucie), tj. jako oddziaływania dobra, ku któremu następnie zwraca się swym wolnym aktem woli. Szukając sobie właściwego dobra, czyni przedmiotem swej miłości inne byty rozumne, doskonaląc się w duchowej więzi (przyjaźni) z nimi i otwierając się na Boga, dobro najwyższe, zdolne ostatecznie go uszczęśliwić. Św. Tomasz dokonał specyficznego podziału miłości na przyjacielską i pożądlivą (Gudaniec, 2006).

Według św. Tomasza miłość jest przejawem psychicznej władzy pożądawczej, ponieważ miłość przejawia się wszędzie tam, gdzie występuje pożądanie jakiegoś dobra. Zróznicowanie pożądań w zależności od natury tego pożądania stanowi o zróznicowaniu miłości. Na tej podstawie można wyróżnić trzy rodzaje miłości: naturalną, zmysłową i umysłową (za: Gilson, 2003, s. 314).

Miłość naturalna (przyrodzona), czyli wynikająca z natury, to pożądanie dotyczące wszystkich rzeczy (w tym nieożywionych), które pożądamy tego, co jest zgodne z ich naturą. Bóg, stwarzając te rzeczy, skierował je do celu, nadał im kierunek działania, którego one nie znają. Ten cel jest znany Stwórcy, który powołał je do istnienia (za: tamże, s. 314). Przykładem może być naturalne ciążenie ciała ku środkowi ziemi (*Suma teologiczna. Uczucia*, t. 10 część I-II, q. 26, a. 1).

Drugi rodzaj pożądania, czyli miłość zmysłowa, wynikająca z poznania dokonującego się w samym podmiocie pożądamym, z konieczności, a nie z wolnego wyboru. Taki charakter ma pożądanie zmysłowe u zwierząt. Natomiast u ludzi uczestniczy ono poniekąd w dobrowolności, w miarę jak jest posłuszne rozumowi. Ta zmysłowa władza pożądawcza, nazywana też przez dominikańskiego teologa popędem zasadniczym, jest podmiotem miłości zmysłowej, czyli uczucia miłości (tamże).

² Według św. Tomasza duch ludzki ma pewne zasadnicze uzdolnienia do gatunkowo różnych czynności, zwanymi dalej władzami duszy lub władzami psychicznymi. Jest ich pięć: 1. Władze wegetatywne, a więc zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania; 2. Zdolność poruszania się przez zmianę miejsca w przestrzeni; 3. Zdolność do poznania zmysłowego: a) za pomocą zmysłów zewnętrznych, takich jak wzrok, słuch, smak, powonienie i zespół zmysłów związanych wspólną nazwą dotyku (zmysł ciepła i zimna, nacisku, równowagi, stawowy, ustrojowy itp.); b) za pomocą czterech zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny, zwany niekiedy świadomością zmysłową, pamięć, wyobraźnia i zmysł oceny); 4. Zdolność do poznania umysłowego, czyli rozum; 5. Zdolności pożądawcze, które św. Tomasz nazywa *appetitus*, a więc władze pożądawcze lub zdolności pożądania. (por. *Suma teologiczna. Uczucia*, t. 10, część I-II, Przedmowa w sprawie terminologii, s. 6).

Trzeci rodzaj miłości, tzw. miłość umysłowa, to pożądanie wynikające z poznania dokonującego się również w podmiocie pożądającym, ale dobrowolnie. Takie jest pożądanie umysłowe, czyli rozumne, zwane wolą. Wola jest podmiotem miłości umysłowej (tamże).

Św. Tomasz dowodzi, że czynności woli i każdej władzy pożądawczej zmierzają ku dobru i złu jako ku własnemu przedmiotowi – z zastrzeżeniem, że przedmiotem woli i każdej władzy pożądawczej jest przede wszystkim dobro, zło zaś jest przedmiotem drugorzędym. Wiele czynności woli i władz pożądania dotyczy dobra o specjalnym charakterze, np. radość i przyjemność dotyczą dobra już posiadanego, pragnienie i nadzieja dotyczą dobra jeszcze nieposiadanego, natomiast miłość dotyczy dobra w ogóle: bądź już posiadanego, bądź też jeszcze nieosiągniętego. Dlatego z natury rzeczy miłość jest pierwszym przejawem, czyli czynnością woli i każdej władzy pożądawczej. Każdy bowiem pragnie tylko tego dobra, które kocha, i cieszy się tylko tym dobrem, które kocha. W kimkolwiek jest wola lub władza pożądania, musi w nim być i miłość, gdy usunie się bowiem pierwsze, usuwa się i wszystko inne (por. *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 2, część I, q. 20, a. 1).

Co właściwie znaczy miłować kogoś? Dla autora *Sumy teologicznej* nie ulega wątpliwości, że miłować to chcieć dobra dla siebie i dla drugiej osoby.

Gdy ktoś kocha siebie, chce dobra dla siebie oraz pragnie to dobro z sobą połączyć i zjednoczyć się z nim. Taki sens ma powiedzenie św. Dionizego o miłości jako sile jednoczącej. Stosuje się to również do Boga, gdyż dobro, jakiego Bóg chce dla siebie, nie jest niczym innym jak tylko On sam, który jest w swojej istocie dobry. A gdy ktoś kocha drugiego, wówczas chce jego dobra, traktuje drugiego tak jak siebie samego i stara się o dobro dla drugiego tak, jakby to było jego własne dobro. W takim sensie można powiedzieć, że miłość to siła zespalająca, wiąże bowiem drugiego z sobą i każe dbać o drugiego jako siebie samego (por. *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 2, część I, q. 20, a. 1, ad 3).

Dalej św. Tomasz zastanawia się, jak kocha Bóg? Czy Bóg miłuje wszystko jednakowo? Bóg kocha wszystko, co tylko istnieje, ponieważ wszystko, co istnieje, jest dobrem właśnie dlatego, że istnieje. Samo istnienie każdej rzeczy i wszelką jej doskonałość, trzeba uznać za pewne dobro. To miłość Boga stwarza dobroć w rzeczach i napędza je nią (por. tamże, 20, a. 2). Zatem należy stwierdzić, że Bóg stworzył człowieka z nadmiaru swej dobroci, na swój obraz i podobieństwo.

Św. Tomasz podkreśla, że zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie widnieje obraz Boga, ponieważ oboje mają naturę myślącą. Autor biblijny po słowach: „na obraz Boży go stworzył” (tzn. człowieka), zaraz dodaje: „mężczyznę i niewiastę stworzył ich (łac. *eos*)” (Rdz 1, 27 *Wulgata*). Zdaniem św. Augustyna użycie zaimka

eos (tj. liczby mnogiej) było zabiegiem celowym, aby nie myślano, że w jednej osobie zostały połączone obie płcie (por. *Suma teologiczna. O człowieku*, t. 7, część I, q. 93, a. 4, ad 1). Człowiek, zarówno mężczyzna, jak i kobieta, oraz całe życie ludzkiej zbiorowości noszą znamię tej pierwotnej dwoistości. Stanowi o niej męskość i kobiecość poszczególnych ludzi, a każda wspólnota lub społeczność czerpie z tej dwoistości szczególne bogactwo we wzajemnym dopełnianiu się osób. Owa dwoistość stanowi również potwierdzenie jednakowej godności ich obojga: oboje na równi są osobami (*List do Rodzin*, 6).

4. Małżeństwo w służbie natury. Dwa cele małżeństwa: zrodzenie potomstwa i lekarstwo na pożądliwość

Traktat o małżeństwie rozpoczyna się od omówienia zagadnienia małżeństwa w służbie natury³. Pod tym względem św. Tomasz rozróżnia trzy czynniki: naturę, skłonności naturalne i zdolność do działania, żeby osiągnąć cel. Następnie dominikański teolog omawia porządek nadprzyrodzony małżeństwa, czyli jego charakter sakramentalny na wzór tajemnicy jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem.

Autor stwierdza, że natura skłania człowieka do tego, co odpowiada jego naturze rodzajowej, wspólnej dla wszystkich ludzi i zwierząt (np. rozmnażanie się), oraz do tego, co stanowi o jego różnicy gatunkowej, a mianowicie rozumności wynoszącej go ponad rodzaj, do którego przynależy. W ten drugi sposób natura skłania człowieka do czynów rozważnych i roztropnych, w tym także do małżeństwa. Autor *Sumy teologicznej* wyjaśnia, że płodzenie potomstwa jest czymś wspólnym człowiekowi i innym istotom żyjącym. Potomstwo niektórych ptaków i innych zwierząt potrzebuje do swego rozwoju współdziałania obojga rodziców, ale na krótki czas. Natomiast ludzkie dzieci potrzebują opieki rodziców przez bardzo długi okres i dlatego konieczny jest jak najtrwalszy związek mężczyzny i kobiety. Do tego związku skłania ludzi nawet ich rodzajowa natura. Otóż małżeństwo jest

³ W traktacie o małżeństwie św. Tomasz, mówiąc o naturze, ma na myśli to, co rzeczywiście i zasadniczo stanowi o cechach wspólnych wszystkim ludziom oraz o swoistym dla nich sposobie działania. Tak pojęta natura ludzka jest ustrojem psychofizycznym, czyli układem różnych czynników chemicznych i psychicznych tak uporządkowanych, że stanowią istotną jedność oraz służą zachowaniu i rozwojowi tej całości, jaką jest osoba ludzka lub ród ludzki. Układ ten jest ustrojem, który wyposaża każdego człowieka w różne skłonności, zwane naturalnymi, gdyż wypływają z ustroju natury i zmierzają do zaspokojenia naturalnych potrzeb, takich jak zachowanie i rozwój każdej osoby ludzkiej oraz zachowanie i rozwój rodu ludzkiego. Skłonności te są trojakiego rodzaju: fizyczne, zmysłowe i umysłowe (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl. Objasnienia Tłumacza. Wstęp Ogólny, s. 300-301).

naturalne właśnie z tego punktu widzenia, gdyż w porządku przyrodzonym rozum skłania ku niemu ze względu na główny cel, jakim jest dobro potomstwa. Lecząc zdaniem św. Tomasza natura zmierza nie tylko do zrodzenia potomstwa, lecz także do pielęgnowania go i wychowania do pełnej dojrzałości, polegającej na usprawnieniu się w cnotach. Z reguły, każdy człowiek zawdzięcza istnienie, wykarmienie i wychowanie rodzicom. Do wychowania zaś oraz do wykształcenia dzieci są potrzebni rodzice związani ze sobą węzłem małżeńskim. Natura jednak skłania także ku drugorzędnemu celowi małżeństwa, mianowicie ku wzajemnej pomocy w sprawach domowych. Rozum, kierując się porządkiem przyrodzonym⁴, nakazuje ludziom mieszkać razem, gdyż człowiek samotny nie jest samowystarczalny we wszystkim, co jest potrzebne do życia. Dlatego człowiek z natury swej jest istotą społeczną. Zdaniem św. Tomasza z rzeczy niezbędnych do życia: jedne należą do mężczyzn, a inne do kobiet i z tego też powodu sama natura skłania mężczyznę i kobietę do zawarcia związku małżeńskiego (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 41, a. 1).

W dalszych rozważaniach teolog przechodzi do kwestii, czy małżeństwo jest nakazane. Odpowiadając, przywołuje argument z natury. Stwierdza, że natura nakłania ludzi do dwóch rzeczy: po pierwsze do tego, co jest konieczne do doskonałości jednostki. Uważa, że taka skłonność obowiązuje każdego, gdyż doskonałość naturalna jest powinnością wszystkich ludzi. Po drugie, natura skłania do tego, co jest konieczne dla społeczeństwa, tj. do wspólnego wykonywania pewnych zadań i czynności. Ponieważ natura ta u różnych ludzi jest odmienna, jednych skłania bardziej do takich zadań, a drugich do innych. Dzięki tej różnorodności i równocześnie dzięki Opatrzności Bożej, która kieruje wszystkimi rzeczami, jedni wybierają życie kontemplacyjne, inni zaś decydują się na życie w małżeństwie. Dzięki temu społeczeństwu nie zagraża niebezpieczeństwo wyludnienia (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 41, a. 2).

Nie tylko popędy cielesne oraz instynkty skłaniają ludzi do współżycia małżeńskiego, lecz właśnie to, co powinno nimi w człowieku kierować, co gatunkowo wyróżnia naturę ludzką od zwierząt, a mianowicie rozum. Bierze on pod uwagę szczęście samych małżonków, którzy dzięki uzupełnianiu się płci męskiej i

⁴ Prawo przyrodzone to prawo naturalne, czyli skłonności, które wypływają z psychofizycznego ustroju natury ludzkiej, tj. z uporządkowania poszczególnych jej składników, tak by służyły dobru całości. Skłonności te są zgodne z wymaganiami rozumu właściwie nastawionego do bezwzględnie ostatecznego celu życia ludzkiego nadającego mu sens. Twierdzenie św. Tomasza: „Ponieważ dobro jest celem, a zło jest przeciwieństwem, to wszystko, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum ujmuje jako dobro, które należy czynić, a to, co sprzeciwia się mu, jako zło. Tak więc układ norm prawa naturalnego odpowiada układowi skłonności naturalnych” (*Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., *Objaśnienia Tłumacza, Wstęp ogólny*, s. 301-302).

żeńskie odczuwają wzajemne upodobanie, wzajemnie sobie pomagają, wzajemnie się doskonalą przykładem cnót i obopólną życzliwością, a współżycie małżeńskie daje im poczucie względnego szczęścia nawet w cierpieniach i materialnych nieszczęściach. Oczywiście dzieje się tak wtedy, gdy oboje są naprawdę rozumni, a więc gdy usprawniają się w cnotach, dążąc do właściwego celu życia ludzkiego, czyli do osiągnięcia pełnej doskonałości przez zjednoczenie się z Bogiem.

Zdaniem św. Tomasza natura skłania człowieka najpierw do tego, co jest konieczne do osiągnięcia doskonałości przez jednostkę. Otóż taka skłonność obowiązuje wszystkich, gdyż doskonałość naturalna jest powinnością wspólną wszystkim ludziom. Następnie zaś natura skłania ku temu, co jest konieczne dla społeczeństwa, czyli małżeństwo (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 41, a. 2).

Według Akwinaty przyczyną sprawczą sakramentu małżeństwa jest ugoda ślubna, wyrażającą się w działaniu materialnym, które zawdzięcza swą skuteczność ustanowieniu Bożemu (por. tamże, q. 45, a. 1, ad 1).

Autor wyjaśnia, że we wszystkich sakramentach dokonuje się pewne duchowe oddziaływanie za pośrednictwem materialnej czynności, która je oznacza, np. przy chrzcie obmycie duchowe dokonuje się przez obmycie materialne. W małżeństwie, ze względu na to, że jest sakramentem, mocą Bożą dokonuje się duchowe zjednoczenie małżonków. Ponieważ małżeństwo służy naturze i społeczeństwu, trzeba więc, by to zjednoczenie duchowe dokonywało się za pośrednictwem zjednoczenia materialnego. Umowy odnoszące się do spraw materialnych dokonują się za zgodą umawiających się stron, trzeba zatem, aby także zjednoczenie małżeńskie dokonywało się w ten właśnie sposób (por. tamże, q. 45, a. 1).

5. Dobra małżeńskie

Autor *Sumy teologicznej* wymienia trzy dobra małżeńskie, które jego zdaniem czynią je godziwym, są to: dobro potomstwa, wierność i sakrament (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2).

Będąc służbą natury, małżeństwo realizuje cel, jakim jest dobro potomstwa. Przez dobro potomstwa dominikański teolog rozumie nie tylko zrodzenie potomstwa, lecz także jego wychowanie, które jest celem współdziałania małżonków jako osób związanych ze sobą małżeństwem. Tak więc w pojęciu „dobra potomstwa” jako jednego z głównych celów małżeństwa zawierają się także inne cele drugorzędne (por. *Humanae Vitae*, 9; *Familiaris Consortio*, 14; *Suma teologiczna, Małżeństwo*, t. 32, suppl. q. 49, a. 2, ad 1). Jednym z takich celów jest współżycie domowe, które polega na zjednoczeniu ciał i serc jako następstwo

zawarcia małżeństwa (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 44, a 1). Św. Paweł wskazuje taki drugorzędny cel w słowach: „Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątkości, lecz rodzice dzieciom” (2 Kor 12, 14). Natomiast św. Piotr wspomina, że o ile rodziców można przyrównać do fundamentów domu, to dzieci są niczym „żywe kamienie” rodziny (por. 1 P 2, 5).

Papież Franciszek w posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie podkreśla, że „para, która kocha i rodzi życie, jest [...] zdolną ukazać Boga Stwórcę i Zbawiciela” (Franciszek, 2016, 11).

Wierność to drugie dobro małżeńskie wymienione przez Akwinatę. Przez wierność, o której tu mowa, autor rozważań rozumie składnik sprawiedliwości jako dotrzymanie danego słowa, a nie cnotę teologiczną wiary. Małżeństwo, będąc umową, jest przyrzeczeniem wiążącym danego mężczyznę z konkretną kobietą (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2, ad 2). Przyrzeczenie zawarte w ugodzie ślubnej obejmuje zakaz cudzołóstwa (a więc nakaz obcowania ze swoją żoną, a nie z inną, oraz ze swoim mężem, a nie z innym, a to właśnie wyraża wierność (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2). Zawiera też nakaz wzajemnego oddawania powinności. Nakaz ów jest ważniejszy, gdyż wynika z samego prawa do wzajemnego oddania, a prawa tego małżonkowie udzielili sobie wzajemnie. Wierność więc obejmuje jedno i drugie (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2, ad 3).

Tertulian w jednym ze swych pism dobrze wyraził wielkość i piękno życia małżeńskiego w Chrystusie: „Jakże potrafię wysłowić szczęście tego małżeństwa, które wiąże Kościół, ofiara eucharystyczna umacnia, a błogosławieństwo pieczętuje, aniołowie ogłaszają, a Ojciec potwierdza? [...] Cóż za jarzmo dwojga wiernych złączonych w jednej nadziei, jednym dochowaniu wierności, w jednej służbie! Oboje są braćmi i oboje wspólnie służą; nie ma pomiędzy nimi podziału ani co do ciała, ani co do ducha. Owszem, są prawdziwie dwoje w jednym ciele, a gdzie jest jedno ciało, jeden też jest duch” (*Familiaris Consortio*, 13; *Humanae Vitae*, 9). Choć wierność bywa trudna, to chrześcijanin wierzy, że jest możliwa do zrealizowania.

Dochowanie sakramentu małżeństwa wymaga wierności. Wierność oznacza stałość w dotrzymaniu danego słowa. Bóg jest wierny. Miłość nie może być tymczasowa, lecz musi być trwała (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2364). Wzorem tej wierności jest Boża wierność Jego przymierzu z ludźmi, a szczególnie wierność Chrystusa wobec swego Kościoła. Sakrament małżeństwa uzdalnia małżonków do życia w wierności i świadczenia o niej (por. tamże, 1647; por. także: *Familiaris Consortio*, 20).

6. Sakrament małżeństwa

Małżeństwo, będąc sakramentem, ma szczególną „nadprzyrodzoną dobroć” (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2). Przez sakrament należy tu rozumieć nie tylko niepodzielność, ale także wszystkie następstwa małżeństwa ze względu na to, że oznacza ono zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. Można powiedzieć, że jedność zawiera się w pojęciu wierności, a niepodzielność w pojęciu sakramentu (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2, ad 4). Sakramentalność małżeństwa jest równoznaczna z jego nierozzerwalnością, która oznacza tę samą rzeczywistość, co i małżeństwo. Małżeństwo zostało ustanowione nie tylko po to, by stanowiło znak rzeczy świętej, ale także po to, by było funkcją natury. Dlatego charakter sakramentalny jest wartością dołączoną do natury małżeństwa, nadającą mu również cechę nowej, moralnej szlachetności. Sakramentalność tę zalicza się więc do dóbr nadających małżeństwu cechę godziwości. Dlatego to trzecie dobro małżeństwa, zwane sakramentem, zawiera w sobie nie tylko nierozzerwalność, ale to wszystko, co ono oznacza (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 49, a. 2, ad 7).

Nierozzerwalność małżeństwa należy do jego istoty, gdyż dając sobie nawzajem prawo do wzajemnego oddania na zawsze, małżonkowie tworzą tym samym związek nierozzerwalny. Dlatego nie ma małżeństwa bez nierozzerwalności, choć może być bez potomstwa i bez wierności, gdyż istnienie danej rzeczy nie zależy od jej używania. Z tego względu sakramentalność jest bardziej istotnym dobrem dla małżeństwa aniżeli wierność i potomstwo. Można jednak ujmować wierność i potomstwo ze względu na ich przyczyny, rozumiejąc przez potomstwo zamiar przekazania mu życia i wychowania go, a przez wierność obowiązek dochowania ugody. Otóż jedno i drugie jest niezbędne do małżeństwa, tak że bez tego zamiaru i przyjęcia tego obowiązku nie ma małżeństwa, jedno i drugie wynika bowiem z samej ugody małżeńskiej, która byłaby nieważna, jeśliby zawierała coś przeciwnego i tym samym nie spełniała wymogów zawarcia małżeństwa. W tym znaczeniu najważniejsze w małżeństwie jest potomstwo, następnie wierność i wreszcie sakramentalność, podobnie jak dla człowieka istnienie naturalne jest bardziej istotne niż istnienie w stanie łaski, choć to drugie ma wyższą godność (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32 suppl., q. 49, a. 3).

Sakrament małżeństwa to nie tylko umowa o charakterze społecznym, pusty rytuał lub jedynie zewnętrzny znak zobowiązań uczuciowych. Sakrament to dar dla uświęcenia i zbawienia małżonków, ponieważ poprzez ten sakramentalny znak ich

wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem stosunku Chrystusa do Kościoła (por. Franciszek, 2016, 72).

Zdaniem św. Tomasza tajemnicę stanowi to, że związek pierwszych rodziców jest typem (zapowiedzią) związku Chrystusa z Kościołem. Każde małżeństwo chrześcijan jest widzialnym odnowieniem misterium Chrystusa i Kościoła. Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że małżeństwo przysposabia człowieka do męki Jezusa, wprawdzie nie pod względem cierpienia, lecz ze względu na miłość, wskutek której Chrystus przyjął mękę, by zjednoczyć z sobą Kościół jako Oblubienicę (por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 42, a. 1).

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* potwierdza tę prawdę, że Chrystus Pan jest Oblubieńcem, który tak umiłował Kościół, że „wydał zań Siebie samego” (Ef 5, 25; *Gaudium et spes*, 48). To miłosne przymierze Chrystusa i Kościoła jest dla małżonków wzorem oddania, miłości i trwałej wierności. Moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła pomaga małżonkom wypełniać ich powołanie, ich dzieci zaś, czerpiąc z dobrego wzoru rodziców, łatwiej mogą dojść do świętości (tamże).

Teolog dominikański zastanawia się, czy małżeństwo jest źródłem łaski. Udziela odpowiedzi twierdzącej i uzasadnia ją tym, że małżeństwo zawarte w wierze w Chrystusa obdarza łaską pomagającą w spełnianiu obowiązków wynikających z małżeństwa. Skoro więc małżeństwo z ustanowienia Bożego daje małżonkom prawo przekazywania życia potomstwa, udziela im również łaski, bez której nie mogliby tego czynić w należyty sposób. W ten sposób łaska udzielona jest najwyższą rzeczywistością zawartą w tym sakramencie (Por. *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32, suppl., q. 42, a. 3). Łaska uzdalnia małżonków do trwania w świętości, jedności i wierności. Pogłębia się ona przez życie wiarą i przez wspólne przyjmowanie Eucharystii (por. por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1643; *Familiaris Consortio*, 13; *Gaudium et spes*, 48).

Zakończenie

W artykule wykazano, że nauka Św. Tomasza z Akwinu o dobrach małżeńskich: potomstwie, wierności i sakramentalności opiera się na mocnym fundamencie rozumu i wiary. Rozum oświecony wiarą posługuje się pojęciami filozoficznymi, których oczywistości nie sposób podważyć, np. istnienie bytów i ich właściwości (transcendentalia). Źródłem dobra utożsamianego z bytem, jest konieczna transcendentalna relacja do Absolutu, który udziela jej istnienia. Ponadto pojęciu dobra, przypisuje jeszcze dodatkowo tę właściwość woli, którą możemy

nazywać pożądaniem, a którą św. Tomasz nazywa miłością. Relacja do Boga, dobroć i miłość to niezbędne podstawy ładu związku małżeńskiego opartego na porządku naturalnym i nadprzyrodzonym, czyli jego sakramentalnym charakterze. Nadprzyrodzony charakter sakramentu małżeństwa jest ustanowiony na wzór tajemniczej jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Małżonkowie do wypełniania swoich zadań otrzymują pomoc w postaci łaski, która jest darem Ducha Świętego. Ważne jest pogłębianie znajomości teologii małżeństwa, a szczególnie jego sakramentalności, aby podkreślać jego godność i nierozzerwalność, która jest odwiecznym zamysłem Boga w Trójcy Świętej jedynego.

Bibliografia:

- Franciszek, (2016), *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Gilson É., (2003), *Tomizm*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gudaniec A., (2006), *Miłość*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7: M-P, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 233.
- Jan Paweł II, (1998), *List do rodzin*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Jan Paweł II, (2000), *Familiaris consortio*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, (2012), Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Krapiec M., (2000), *Dzieła. Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Maryniarczyk A., (2008), *Transcendentalia*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9: S-Ż, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 533.
- Paweł VI, (1999), *Humanae vitae*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, (w:) Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. naukowa E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 537-620.
- Tomasz z Akwinu, (1967), *Suma teologiczna. Uczucia*, t. 10 (I-II, q. 22-48), tłum. Bardan J., Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu, (1975), *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 1 (I, q. 1-12), tłum. P. Bełch P., Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu, (1977), *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 2 (I, q. 13-26), tłum. Bełch P., Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu, (1980), *Suma teologiczna. O człowieku*, t. 7 (I, q. 85-102), tłum. Bełch P., Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.

Tomasz z Akwinu, (1982), *Suma teologiczna. Małżeństwo*, t. 32 (suppl. q. 41--68), tłum. Bednarski F.W, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.

XIV Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów na temat „Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym”. Dokumenty i komentarz. Kraków, 2016, nr 5-10.

Mgr Marzena Zająchkowska

Doktorantka

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

W Warszawie

Piękno człowieka, którego ciałem jest tylko jedna komórka

The beauty of the unicellular body of human being

Abstrakt:

Piękno ludzkiego ciała jest inspiracją dla ludzkiej kreatywności. Kształt ciała człowieka ulega zmianie wraz upływem życia człowieka. Celem niniejszego artykułu jest rozważenie ludzkiej intelektualnej percepcji piękna ciała poszczególnego człowieka już na pierwszym etapie rozwoju, gdy człowiek ten jest jeszcze zygota (ootyda). Inspiracją dla przyjętego porządku rozważań są dzieła Tomasza z Akwinu. Uchwycenie piękna ciała człowieka na wczesnych etapach rozwoju człowieka może dostarczyć nowych argumentów szczególnie w refleksji nad nowymi procedurami medycznymi, np. nad technikami wspomaganego rozrodu (ART) i środkami farmaceutycznymi wpływającymi na płodność. Intelpekt pozwala na poznanie piękna ciała człowieka nawet, gdy ciało to składa się tylko z jednej komórki; intelekt nasz stawia na równi człowieka w stadium ootydy z innymi przedstawicielami gatunku *H. sapiens*, którzy są w różnym wieku. Akwinata nazywa to *aequiparantia*. Równość ta wynika z doskonałości formy substancjalnej i własnego *esse* człowieka-embryonu (nawet ootydy), ponieważ posiada on je od chwili animacji (*animatio*), która zachodzi w pierwszej komórce jego ciała.

Słowa kluczowe: piękno, ciało człowieka, komórka, intelekt,, forma, gatunek, *aequiparantia*

Abstract:

Beauty of human body is the inspiration for human creativity. As time goes by, during one's live, the shape of his body changes. The aim of this article is to discuss the human intellectual perception of beauty of the particular human being's body already in the first stage of his development as a zygote (ootid). Inspiration for presented order of thoughts came from works of Thomas Aquinas. Capturing the beauty of the particular human being's body in early stages of his development may provide new arguments especially in reflection on new medical procedures such as assisted reproductive technology (ART) and pharmaceuticals influencing human fertility. Intellect allows us to notice beauty of the body of the particular human being; and even if his body consists only of one cell, our intellect puts this human being (ootid) in the same category equally with other representatives of the species *Homo sapiens* in all ages. Thomas Aquinas calls it *aequiparantia*. This equality is consequent to perfection of *forma substantialis* and *proprium esse* of human being-embryo (even ootid) who possesses them both after *animatio* occurring already in the first cell of particular human being's body.

Key words: beauty, body, cell, intellect, forma, *aequiparantia*

Wprowadzenie

Piękno ludzkiego ciała jest inspiracją ludzkiej twórczości. Doskonałość ruchliwego ciała rumianego, roześmianego niemowlęcia czy zmysłowe piękno silnego sprężystego ciała młodych ludzi są zachwycające. Jednak kształt ciała człowieka zmienia się w trakcie życia wraz z upływem czasu. Są również takie etapy w rozwoju człowieka, które do niedawna nie były dostępne dla obserwacji, a które ujawnione zostały dzięki urządzeniom wynalezionym dla biologów i lekarzy. Kształty, jakie przybiera ludzkie ciało w tych okresach wydają się pozbawione owego poruszającego blasku, który wywołuje poczucie estetycznego piękna.

W artykule zostaną podjęte rozważania nad ujmowanym przez człowieka pięknem ludzkiego ciała. Inspiracją dla przyjętego porządku przemyśleń są teksty Tomasza z Akwinu. W pierwszej kolejności zostanie przedstawione ogólne spojrzenie na estetykę Akwinaty. Następnie zostanie wskazane wyjątkowe miejsce ludzkiego ciała w porządku (*ordo*) wszechświata w metafizyce tego myśliciela. Wreszcie ostatnie przemyślenia zostaną poświęcone powstawaniu człowieka w jednej komórce, przygotowanej dla niego przez jego rodziców.

Uchwycenie piękna ciała człowieka na początkowych etapach jego rozwoju może dostarczyć nowych argumentów w rozważaniach związanych szczególnie z nowymi procedurami medycznymi związanymi z powstawaniem człowieka lub środkami farmakologicznymi wpływającymi na ludzką płodność.

1. Estetyka u Tomasza z Akwinu

Sam termin *estetyka* nie występuje w tekstach Tomasza. Łatwo to zrozumieć wzięwszy pod uwagę jego integralne rozumienie człowieka. Estetyka, która odnosiłaby się jedynie do postrzegania zmysłowego, wymagałaby wyseparowania do rozważań jedynie zmysłowej części człowieka, a część ta stanowi tylko jedną z niższych władz człowieka (stoi ona jedynie o stopień wyżej od cielesności człowieka). Lepiej zatem w odniesieniu do tego średniowiecznego myśliciela posłużyć się pojęciem piękna zamiast pojęcia estetyki. Zagadnieniu temu poświęconych jest wiele komentarzy, między innymi *Il problema estetico In Tomaso d'Aquino*, (Milano, 1970) Umberto Eco. Również polska literatura filozoficzna obfituje w pozycje poświęcone temu tematowi, najobszerniej (i przy tym wydaje się w sposób wierny koncepcji Tomaszowej) ujmuje temat odniesienia Tomasza do piękna Piotr Jaroszyński w swojej książce „*Spór o piękno*” (Kraków, 2002). Przedstawia on myśl

Akwinyaty na szerokim historycznym tle: od starożytności do współczesności, w której to od 1750 roku (za A.G. Baumgarten'em) używa się terminu estetyka.

W swoim artykule chciałabym jednak zwrócić uwagę na kwestię związku piękna z sumieniem, która wydaje się być jedną z ważniejszych w tekstach Tomasza z Akwinu. Aby przedstawić zagadnienie należy zacząć od tego jaki byt może piękno dostrzec i czym jest piękno w swej istocie.

1.1. Dostrzeganie piękna

Akwinata podkreśla, że dostęp do piękna dają głównie zmysły wyższe (duchowe) i że pięknem może cieszyć się jedynie człowiek, nie zwierzę. W *Summa Theologiae* wskazuje: „Piękno i dobro zwykle są utożsamiane. Różnią się tylko myślnie. Dobrem bowiem jest to czego wszyscy pożądamy. Pojęcie dobra zatem wyraża zaspokojenie pożądania. Pojęcie zaś piękna wyraża zaspokojenie pożądania przez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie poznanie go. Stąd te zmysły w sposób szczególny spostrzegają piękno, które najbardziej są poznawcze (*qui maxime cognoscitivi sunt*), jako służące rozumowi (*ratio*), a mianowicie wzrok i słuch. Mówimy bowiem o pięknych widokach i o pięknych dźwiękach. Mówiąc o przedmiotach innych zmysłów nie mówi się np. o pięknych smakach lub zapachach. Tak więc piękno dodaje do dobra pewien stosunek do władzy poznawczej: dobrem mianowicie jest to, co wprost podoba się pożądaniu, a pięknym to, co w skutek samego poznania (*ipsa apprehensio*) budzi w nas upodobanie”¹.

Powiązanie odbierania piękna z władzami poznawczymi nie tylko zmysłowymi, ale zwłaszcza intelektualnymi podkreśla już sama podana przez Tomasza definicja rzeczy, które są uznane za piękne: piękne są te, które oglądane (widziane) podobają się. Akwinata pisze: „*Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.*”² Piękne jest to, w czym nasze zmysły znajdują

¹ STh.I-II q.27 a.1 ad. 3. ...*pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*

² STh I, q. 5 a. 4 ad 1.

spoczynek, jak w osiągniętym celu. Również rozum (*ratio*) zalicza tu Tomasz do tych władz poznawczych człowieka, które znajdują uspokojenie swego ruchu i dążenia w spotkaniu z czymś pięknym jako w tym, w czym dostrzegają podobieństwo do samych siebie i czego samo widzenie (oglądanie) wzbudza upodobanie.

Chociaż władze intelektualne są według Tomasza niecielesne, to jednak korzystają w swoim działaniu ze zmysłów, ponieważ to właśnie cielesne zmysły dostarczają wyobrażeń władzom intelektualnym³, które z kolei czynią je poznawalnymi w akcie, tworząc (*intellectus agens*) i przechowując (*intellectus possibilis*) pojęcia intelektualne. Takie powiązanie władz wskazuje na ważne znaczenie budowy ciała dla poznania intelektualnego człowieka. Tomasz pisze: „Cechujący człowieka prosty wzrost był dla człowieka odpowiedni z czterech racji: po pierwsze, bo zmysły dano człowiekowi nie tylko – jak i innym zwierzętom – do szukania tego, co do życia konieczne, ale także do poznawania. Stąd to inne zwierzęta cieszy widok rzeczy postrzeganych jedynie ze względu na pokarm i seks (*cibos et venerea*); samego tylko człowieka zachwyca widok rzeczy postrzegalnych ze względu na samo ich piękno. A ponieważ zmysły są rozmieszczone zwłaszcza na twarzy, dlatego inne zwierzęta mają twarz zgiętą ku ziemi: jakby do szukania pokarmu i do zaopatrzenia się w pożywienie. Zaś człowiek ma twarz wysoko uniesioną po to, żeby mógł – za pomocą zmysłów a zwłaszcza wzroku, który jest wrażliwszym zmysłem i ujawniającym wiele różnic wśród rzeczy – swobodnie na wszystkie strony poznawać rzeczy postrzegalne: tak niebiańskie, jak i ziemskie i z nich wszystkich brać prawdę myślową. Po drugie, by władze wewnętrzne spełniały swobodnie swoje zadania, a spełniają je tak dzięki temu, że mózg, w którym się one jakoś odbywają, nie leży zgnieciony (*depressum*) na dole, ale wysoko ponad wszystkimi częściami ciała. Po trzecie, bo gdyby człowiek miał postawę zgiętą ku ziemi, musiałby używać rąk w miejsce przednich nóg: i wtedy ustałoby korzystanie z nich do wykonywania rozlicznych prac.⁴ Po czwarte, bo gdyby miał postawę zgiętą ku ziemi i używał rąk w miejsce przednich nóg, musiałby brać pokarm ustami: i wtedy jego usta wydłużyłyby się, wargi stałyby się twarde i grube, a język – żeby go nie kaleczyły rzeczy zewnętrzne – musiałby również stwardnieć. Byłoby z nim tak, jak to jest widoczne u innych zwierząt. A takie przystosowanie całkowicie

³ *Quodlibet VIII q. 2 co*, o zmyśle wspólnym: *Quodlibet VII q.1 a.2 ad 1*.

⁴ Ręk używa człowiek nie tylko do pracy, ale również do tworzenia dzieł sztuki np. malarstwa (już od czasu zamieszkania w jaskiniach: Lascaux, Altamira) czy rzeźby. Tomasz z Akwinu podkreślał doskonałość ręki jako narzędzia związanego z ciałem człowieka w odróżnieniu od innych narzędzi (oddzielonych od ciała człowieka) np. siekiery, noża, kija, dłuta lub pędzla: *STh III q. 62 a.5 co*. Nazywał ją nawet najdoskonalszym narzędziem: *Qdde Anima a. 8 ad 20*.

przekreśliłoby mowę (*locutio*), która jest właściwym dziełem rozumu⁵ (*STh I q.91 a.3 ad.3.*).

Tomasz podkreśla: „piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość - to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie, drugim jest proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś blask”⁶. Tomasz mówi również, że np. „obraz nazywa się pięknym, gdy przedstawia doskonale swój przedmiot – choćby sam przedmiot był nawet wstrętny”⁷.

1.2. Sumienie i piękno

Teraz po opisaniu tego, kto może dostrzec i docenić piękno oraz po podaniu definicji piękna – które jak podkreślają wszyscy komentatorzy, cytując Tomasza – charakteryzują; *integritas, debita proportio et claritas*, należy przywołać inną definicję piękna, która pozostaje jakby pomijana przez badaczy Tomasza. W tym zaś Tomaszowym odniesieniu do piękna podkreślony jest związek piękna nie tylko z zauważanymi przez komentatorów wymienionymi właśnie trzema cechami przedmiotów, ale z dobrem i złem. Przy tym określeniu piękna, które Akwinata oddaje terminem *pulchritudo* uwyrażnia się także i to, że piękno jest wynikiem uporządkowanego połączenia (*adunatio*) dobra i zła⁸. Takie ujęcie piękna pozwala uchwycić piękno duchowe: piękno duszy ludzkiej, której „postępowanie lub czyny uporządkowane są we właściwej mierze według duchowej jasności rozumu (*claritas rationis*)”⁹.

Człowiek, by mógł rozpoznać takie piękno, musi posiadać zdolność rozróżniania dobra i zła. Tomasz podkreśla: „Widzimy zaś, że jeśli niektóre zwierzęta mają głos (*vox*), to tylko człowiek – należąc do gatunku ponad innymi zwierzętami – posiada mowę (*locutio*) (...). Ludzkie słowo oznacza to, co jest pożyteczne lub szkodliwe, z czego wynika oznaczenie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość polegają bowiem na tym, że niektórzy zachowują się odpowiednio bądź nie, wobec tego, co pożyteczne lub szkodliwe. I dlatego słowo jest właściwością ludzi, albowiem w porównaniu z innymi zwierzętami właściwe ludziom jest poznanie tego, co dobre i złe,

⁵ Taka sytuacja zaś całkowicie uniemożliwiałaby rozwinięcie się takich sztuk jak śpiew czy recytacja.

⁶ *STh.I q.39 a.8 co.*

⁷ Tamże.

⁸ *ScG lib.3 cap. 71 n.7: pulchritudo ex ordynata malorum et bonorum adunatione consurgit.*

⁹ *STh. II-II q. 145 a. 2 co.*

sprawiedliwe i niesprawiedliwe oraz innych tego rodzaju rzeczy, które mogą być oznaczane przez słowo (*sermo*)”¹⁰.

Artysta wypowiada się przez dzieło sztuki. Jest ono jego wytworem. Używając sposobu wyrażania się Tomasza, jest owocem twórcy, to znaczy tym, co jest przez artystę wytworzone: „Miano owocu zostało przeniesione ze strefy tego, co cielesne w sferę tego, co duchowe. W sferze rzeczy cielesnych owocem nazywamy wytwór rośliny, który dochodzi do dojrzałości i ma w sobie jakiś smak. Owoc ten zaś może zostać odniesiony do dwóch rzeczywistości: mianowicie do drzewa go wytwarzającego i do człowieka, który z drzewa go zbiera. Według tego przykładu, gdy idzie o rzeczy duchowe, możemy ująć słowo >>owoc<< (*fructus*) na dwa sposoby: po pierwsze, gdy nazywa się owocem człowieka jakby owoc drzewa- to, co jest przez niego uczynione (*producitur*) po drugie, gdy nazywa się owocem człowieka to, co przez człowieka jest zebrane, osiągnięte (*adipiscitur*)”¹¹.

1.3. Piękno a relacje

Użyte przez Tomasza słowo *producitur* obejmuje wszelką ludzką działalność, wszystkie czynności podejmowane przez człowieka, a także ich efekty (podjęte akty, np. związane z rodzeniem potomstwa czy też działania związane z uprawianiem sztuki). Wszystkie akty człowieka jako stworzenia obdarzonego intelektem podlegają ocenie moralnej. „Tutaj wkracza świadomość moralna” (Torrell, 2003, s. 435). Człowiek musi posłużyć się swoim sumieniem¹², tj. podjąć akt rozumu praktycznego (*intellectus practicus*), który „[j]est aktem, za pomocą którego rozum praktyczny zbiera wszystkie dane, jakie ma do dyspozycji (płynące z synerozy, z poznania moralnego, z doświadczenia, z przekonań i rozmaitych poglądów itd.), mając na celu dojście u kresu swych rozważań do sądu praktycznego (...)” (tamże, s. 435). Przed podjęciem decyzji, a po niej działania, człowiek musi rozważyć wszystko, by jego zachowanie doprowadziło go do właściwego celu (zebrania upragnionego owocu), dotyczy to wszystkich dziedzin życia człowieka: rodzenia i wychowania potomstwa, uprawiania nauki czy twórczości artystycznej.

Dzieło sztuki jest tworzone w wyniku inspiracji wewnętrznej lub pochodzącej z zewnątrz, tematowi inspiracji Tomasz także poświęca kilka rozważań, wskazując, że natchnienie oznacza pewne poruszenie pochodzące z zewnątrz lub wnętrza człowieka¹³. Należy także wskazać, że dzieło sztuki jako skierowane do drugiego

¹⁰ *Sententia Politic lib I lec. 1 n.28 et 29.*

¹¹ *STh I-II q.70 a. 1 co.*

¹² *STh I q. 79 a. 13 co*, więcej na temat sumienia (w:) J. Krokos (2004).

¹³ *In Ioan 6,44 w.5 n. 935.*

człowieka jest powiązane ze sferą relacji międzyludzkich, wynikających z tego, że człowiek jest istotą społeczną (*animal sociale*) skierowaną w swoim istnieniu ku drugiemu (*esse ad aliud*). Człowiek- twórca językiem sztuki może drugiemu człowiekowi-odbiorcy przekazywać to, co sam przeżywa, „pełnią doskonałości danego bytu jest bowiem możliwość udzielenia własnej doskonałości innemu bytowi”¹⁴.

Człowiek przyjmuje rzeczywistość na sposób ludzki (intelektualny, duchowy), nawet rzeczy materialne istnieją w nas na sposób niematerialny¹⁵, ponieważ wszystko, co jest przyjęte, zostaje przyjęte na sposób przyjmującego (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). Tomasz podkreśla także, że wszystkie rzeczy (można zatem zaliczyć do nich i dzieła sztuki) skierowane są do dobra człowieka jako do celu (*Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem*).¹⁶ Sztuka (także sztuka wychowania) prowadząca człowieka do zła, inspirująca go do niegodziwych zachowań byłaby więc według Tomasza niegodna człowieka, wyjątkowego stworzenia, które obdarzone jest sumieniem. A ono właśnie pozwala człowiekowi odróżniać dobro od zła.

„Na początku musimy sobie przypomnieć to, co zostało powiedziane (...) o prawie naturalnym, o uczestnictwie wiecznego prawa, Boskiej Opatrzności w rozumnym stworzeniu”, pisze J.P. Torrell (2003, s. 434) w swojej książce „Święty Tomasz z Akwinu Mistrz duchowy” i przywołuje cytatem Tomaszowy: „Aby więc w ludzkim działaniu mogła być obecna jakaś prawość, musi istnieć pewna trwała zasada, która posiadałaby niezmienną pewność i stanowiła kryterium wszystkich ludzkich działań. Ta stała zasada powoduje odrzucenie wszelkiego zła i przyjęcie każdego dobra, i to jest właśnie sumienie, którego zadaniem jest unikanie zła i nakłanianie do dobra”¹⁷.

1.4. Piękno a gatunek i osoba

Akwinata wskazuje na wyjątkowość człowieka także, gdy wyjaśnia, że: „Tylko stworzenie rozumne prowadzone jest przez Boga w swoich działaniach, zarówno jeśli weźmie się pod uwagę gatunek, jak jednostkę”¹⁸. Tylko w przypadku człowieka realizowany jest jednocześnie cel poszczególnego człowieka i całego

¹⁴ ScG III, c. 69, dotyczy to także przekazywania doskonałości własnej natury (gatunku), a zatem przekazywania życia dzieciom i wychowania ich, by owoconie korzystały z tego, co zostało im przekazane.

¹⁵ ScG II, c.79.

¹⁶ ScG III, c. 71, STh I q. 65 a.2.

¹⁷ De Ver q. 16 a. 2 co.

¹⁸ ScG III, c. 113.

gatunku ludzkiego. A chociaż dobro wspólne jest - jak podkreśla Tomasz - bardziej boskie, to dobro każdego człowieka (którego nazywa osobą) stawiane jest prawie na równi z dobrem całego gatunku nawet przez samego Stwórcę. Dzieła sztuki są prezentowane szerokiej publiczności, są wiekami przechowywane i konserwowane, zatem przez bardzo długi czas oddziałują na wielkie rzesze ludzi. Jedynie, gdy skierowują ludzi ku dobru okazują się piękne.

1.5. Piękno a dobro i zło

Tomasz wskazuje także, że piękno jako uporządkowane połączenie dobra i zła, jest rezultatem tego, że byt stworzony jest ograniczony, a jako skomponowany z aktu i możliwości, nie jest aktem czystym (*Actus purus*), a zatem nie posiada tej pełni jaką ma Bóg Stwórca. Całość stworzenia (wszechświat) jest skomponowana z doskonałych bytów, które są odpowiednio uporządkowane według zamysłu stwórcy. Tu pojawia się kwestia zła, którą należy rozważyć.

Najdobitniej chyba Tomasz odniósł się do tej kwestii w świecie w rozdziale 71 III księgi *Summa contra Gentiles*, gdzie wyjaśnił, dlaczego Bóg nie usuwa całkowicie zła. Argumentację swoją zwięździł Akwinata zaskakującym może stwierdzeniem, w którym jakby odwracając kwestię, pisał: „Przez to usuwa się błąd tych, którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie twierdzili, że nie ma Boga. Tak na przykład Boecjusz w I Księdze *O pocieszeniu* przytacza pytanie jakiegoś filozofa: „Jeśli jest Bóg, to skąd zło?” Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: „Jeśli jest zło, to jest Bóg.” Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku by nie było, gdyby nie było Boga”¹⁹.

1.6. Piękno (*decor*) a uporządkowanie (*ordo*)

Porządek (*ordo*) natur i ich różnorodność jest doskonałością i pięknem wszechświata. Akwinata wyjaśnia: „Nie byłoby doskonałej dobroci w rzeczach stworzonych, gdyby nie było w nich porządku dobroci- że mianowicie jedne są lepsze od drugich; a jakieś stworzenie nie byłoby podobne do Boga w tym, że przewyższa inne. Zniesione zostałyby najwyższe piękno (*decor*) rzeczy, gdyby usunięto porządek panujący między różnymi i nierównymi rzeczami”²⁰. Tu dochodzimy do innego słowa, którym Tomasz określa piękno: *decor*. Jak sam wyjaśnia, termin ten oznacza porządek między różnymi i nierównymi rzeczami²¹.

¹⁹ ScG III c. 71.

²⁰ Tamże.

²¹ ScG III, c.71 n.3: ...*ordo distinctorum et disparium*.

Warto tu zwrócić uwagę na ten termin, ponieważ ma on znaczenie przy komponowaniu dzieł sztuki choćby np. w architekturze przy dekorowaniu budynków.

Tomasz stwierdza: „Gdyby między rzeczami panowała zupełna równość, istniałoby tylko jedno dobro stworzone, co oczywiście umniejsza doskonałość stworzeń. Otóż wyższy stopień dobroci polega na tym, że jakaś rzecz jest dobra i nie może odstąpić od dobra, niższy zaś – że może odstąpić od dobra. Doskonałość wszechświata wymaga więc obydwu stopni dobroci. Właściwością opatrności rządzącego jest zaś zachowanie doskonałości a rzeczach, nad którymi sprawuje rządy, a nie jej zmniejszanie. A zatem nie jest własnością Opatrzności Bożej, by zupełnie pozbawić rzeczy możliwości odstępowania od dobra. Ta możliwość zaś pociąga za sobą zło, gdyż to, co może zawierać braki, czasem je zawiera. Ów brak dobra jest złem (...) Całkowite usunięcie zła z rzeczy nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej”²². Skoro tak urządzony jest świat, jest to dobry punkt wyjścia dla twórcy, który obmyśla swoje dzieło i który może uczyć się od Twórcy Najdoskonalszego, jak je komponować.

1.7. Piękno a prawda

Tomasz wskazuje także na związek piękna nie tylko z dobrem, ale i prawdziwością, a więc z istnieniem rzeczy w ich własnych naturach. Kładzie tym samym nacisk na związek piękna z rzeczywistością, wskazuje na realizm. Każdy człowiek rozpoczyna swoje własne poznanie od spotkania z otaczającym światem i z samym sobą. Następnie latami zbiera doświadczenie, wiedzę, może „wzrastać w mądrości”. Tworząc piękne owoce swej twórczości artysta może dowolnie korzystać z tego, co poznał, może według własnego pomysłu naśladować Stwórcę wszechświata, który nawet zło (braki) wykorzystuje do zwiększenia doskonałości swego dzieła, które obliczone jest zawsze na doskonalenie stworzenia, które spotyka się ze światem.

Piotr Jaroszyński odnosząc się do brzydoty, która może być jednak przekroczona przez piękno, również dotyka paradoksu zła. Wskazuje, że kwestia ta została doskonale rozwiązana przez Tomasza, który zauważył: „*malum nunquam amatur nisi sub ratione boni*”²³. Skoro zatem zło jest kochane z racji jego odniesienia do dobra Jaroszyński konkluduje: „Ponieważ nie ma absolutnego zła, to każde zło jest w jakimś podmiocie, który jest dobry, i dlatego w złu zawsze znaleźć można coś

²² Tamże.

²³ *STh I-II, q. 27, a.1 ad 1.*

dobrego, co pochodzi nie od braku, lecz od podmiotu, w którym ten brak się pojawia” (Jaroszyński, 2002, s. 265).

Piękno u Tomasza nie jest jedynie pewną ideą, jakąś koncepcją intelektualną, jest natomiast podobieństwem (*similitudo*) do Stwórcy, które (*quod*) dzięki tej idei (*quo* tzn. przez którą), jaką utworzył (począł) człowiek w swoim intelekcie, rozpoznaje on w rzeczach wszechświata. Wszechświat ten jest uporządkowaną, zachwycającą kompozycją składającą się z olbrzymiej niepoliczalnej wprost ilości różnorodnych stworzonych kompletnych bytów, z których każdy na swój sposób nosi w sobie podobieństwo do Samego Piękną - Stwórcy wszechrzeczy.

Człowiek jako byt intelektualny to podobieństwo uchwytuje. Zauważa on, że „Gdyby rzeczy naturalne w treści swojej nie zawierały materii a tylko formę, ze wszech miar rzeczy te bardziej byłyby prawdziwe w umyśle Boga - poprzez swoje idee, niż same w sobie. Z tej racji Platon tylko człowieka oderwanego uważał za prawdziwego człowieka, a o człowieku materialnym mówił, że tylko ma udział w tymże człowieku. Ponieważ jednak materia należy do treści rzeczy naturalnych, dlatego tak należy odpowiedzieć: rzeczy naturalne zasadniczo bardziej prawdziwe istnienie mają w umyśle Boga, niż same w sobie; w umyśle bowiem Boga mają istnienie niestworzone, same w sobie zaś mają istnienie stworzone. Gdy jednak idzie o bycie tym, np. człowiekiem lub koniem, wówczas rzeczy te mają bardziej prawdziwe istnienie we własnej naturze niż w umyśle Boga, a to dlatego, że do prawdy człowieka należy bycie materialne; czego nie może mieć w umyśle Boga. Np. dom: posiada szlachetniejsze istnienie w umyśle architekta niż w materii; mimo to za bardziej prawdziwy uważa się dom, który jest (istnieje) w materii od domu od tamtego, który istnieje w umyśle architekta; ten bowiem jest w akcji, tamten jest domem w możliwości”²⁴.

1.8. Autor piękna

Edith Stein w swojej książce *Endliches und Ewiges Sein*²⁵, po rozważeniu problemu piękna w myśli Tomasza, pisze: „To, co wszelkiemu stworzeniu daje

²⁴STh I q. 18 a.4 ad 3:...*si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobiliter esse habet in mente artificis, quam in materia, sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia haec est domus in actu, illa autem domus in potentia.*

²⁵ Tytuł polski: „Byt skończony i byt wieczny”.

istnienie i piękno, musi być Pięknością najwyższą- samą Pięknością” i wskazuje tu na tekst Akwinaty z jego komentarza do *De divinis nominibus* Dionizego Aeropagity (E. Stein, 1995, s. 342). Według Tomasza Stwórcy świata jest jednocześnie źródłem jego istnienia i piękna. Wszechświat i wszystkie byty posiadające swoje własne istnienia (*esse in actu*), których porządek (*ordo*) jest podstawą piękna wszechświata, są piękne (*pulchra*). Autor-Stwórca tego dzieła sam jest dla niego prawzorem tego piękna i Piękmem samym (*Pulchritudo*). Tak jest w porządku wieczność-czas Stwórcy-stworzenie. W czasie (doczesności) natomiast, w którym twórca-człowiek tworzy swoje dzieło w materii, jaką zastaje, musi się on posługiwać tym, czym dysponuje, nie stwarza on bowiem istnienia rzeczy. Jego dzieło może być jedynie nadaniem formy wytworowi, która będzie utrzymywać się następnie w istnieniu jedynie dzięki istnieniu użytego materiału. Ale to właśnie twórca wprowadza w zastaną materię własną ideę, którą ma w swoim intelekcie. Ujawnia ją przez to i przedstawia odbiorcy, komunikuje mu tę ideę, a przedstawiając ją publicznie, przedstawia tym samym swoje wnętrze, jakby wypowiada to, co w nim zawarte. Jeśli wnętrze twórcy jest piękne i artysta dysponuje wymaganym kunsztem, by je wiernie „przepisać” na swe dzieło to i ono będzie piękne.

2. Wyjątkowe miejsce ciała ludzkiego i przyrody w estetyce Tomasza z Akwinu

Przyroda, a w niej ciało ludzkie w myśli Tomasza z Akwinu zajmują wyjątkowe miejsce, mają bowiem najdoskonalszego autora- samego Boga i noszą w sobie Jego ślad. Aby to dobrze zrozumieć należy spojrzeć na całe życie Tomasza z Akwinu. Tomasz jako 5- letnie dziecko został oddany na wychowanie do zakonu Benedyktynów. Można przypuszczać, że jako potomek zamożnej włoskiej rodziny od urodzenia stykał się z pięknem przedmiotów codziennego użytku, również ubrań, architektury i portretów, a także wzorzystych ciężkich tkanin, które pokrywały ściany, pomagając utrzymać ciepło w średniowiecznym zamku.

W zakonie na Monte Cassino na pewno zetknął się mały Tomasz z innym otoczeniem, nie tak wysmakowanym, jak jego dom rodzinny. Tutaj bowiem główną ozdobą życia zakonnego było praktykowanie posłuszeństwa według reguły św. Benedykta, która pomyślana została jako pomoc w dojściu do oglądania Najwyższego Piękną. Tutaj Tomasz zetknął się z Biblią, która opisywała stworzenie świata, a w nim człowieka. To u Benedyktynów z pewnością zaczął się on uczyć na pamięć Jej tekstów (cytował później Jej fragmenty przez całe swoje życie w swoich dziełach - jak twierdzą jego komentatorzy- z pamięci, do tego w różnych Jej wersjach tłumaczeniowych). Musiał zatem św. Tomasz znać dobrze pierwszą księgę Biblii-

Księgę Rodzaju, w której podkreślone jest piękno przyrody, zwłaszcza roślin. Bóg, stworzywszy człowieka, „zasadził” dla niego ogród (nie jedynie dziki las), na rozkaz Pana wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu. Wrażliwość pierwszego dopiero co stworzonego człowieka na piękno nie tylko otaczającej go przyrody, ale również ludzkiego ciała, jest podkreślona w scenie stworzenia kobiety. Adam po obejrzeniu wszystkich zwierząt, jakie Bóg stworzył, zachwycił się, gdy ujrzał Ewę, wykrzykując: „Ta dopiero jest (...) ciałem z mego ciała”.

2.1. Dusza i ciało człowieka

W filozofii św. Tomasza człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce: stanowi bowiem szczyt stworzenia²⁶, jest najdoskonalszym i najpiękniejszym stworzeniem cielesnym, wybranym przez Boga do zjednoczenia go ze Sobą w Osobie Jezusa Chrystusa. Dokonuje się to poprzez wcielenie (*incarnatio*), a więc przyjęcie zmysłowego ludzkiego ciała (*caro*). Tu wydaje się leżeć przyczyna, dla której Najdoskonalsze Piękno - Bóg stworzyło piękne stworzenie- człowieka posiadającego piękne ciało, by zjednoczyć się z nim w jedności Drugiej Osoby Boskiej.

Tomasz na określenie ciała ludzkiego stosuje dwa słowa: *corpus* oraz *caro*, drugi termin wskazuje na zmysłowe ciało ożywiane duszą ludzką. Ludzka racjonalna dusza jest formą tego ciała i to ona właśnie jest przyczyną owej wyjątkowości ludzkiego ciała. Ciało ludzkie musi być do tej duszy odpowiednio dopasowane (*commensuratio*), to dusza (*anima*) jest formą substancjalną tego ciała. Dusza określa cielesność (*corporeitas*) człowieka, a nawet jako forma substancjalna sama jest jego cielesnością²⁷. Jest to ważne, ponieważ choć intelekt człowieka jest władzą niematerialną to jednak człowiek korzysta ze swego ciała jako narzędzia w poznaniu i we wszystkich swoich działaniach. Natura cielesna uczestniczy w

²⁶ CTh c.92: ...ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantae, et adhuc amplius; et rursus quod habent plantae, habent animalia, et aliquid plus; et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas.

²⁷ ScG IV c. 81 n. 7: Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius.

działaniu natury intelektualnej człowieka, jak narzędzie uczestniczy w czynnościach tego, kto się nim posługuje. Mimo że Tomasz nazywa ciało człowieka narzędziem (*instrumentum, organum*)²⁸ przypomina, że w Biblii jest ono przez samego Boga nazwane Jego świątynią²⁹.

Posiadając duszę rozumną (obdarzoną intelektem) człowiek został umieszczony przez Stwórcę na wyjątkowej pozycji: na horyzoncie natur.³⁰ To dzięki racjonalnej duszy właśnie, człowiek może radować się pięknem przyrody-świata, nie tylko posługując się swoimi zmysłami, które jako pierwsze w czasie stykają się z tym światem. Może on także odkrywać jego ukryty wewnętrzny porządek³¹, zachwycać się jego doskonałą harmonią, podziwiając doskonałość idei, według której świat ten (złożony z różnorodnych bytów) został stworzony. Do pełnego poznania tej idei człowiek jedynie zbliża się. Przede wszystkim zaś może człowiek zbliżać się poprzez podziwianie (*admiratio*)³² doskonałości świata i własnego ciała do ich Autora, Stwórcy i Tego, który podtrzymuje świat w istnieniu. Bóg opisywany jest przez Tomasza jako *creator, auctor, actor et conservator*, a więc odpowiednio: Stwórca, Autor oraz Ten, który świat uczynił i który nieustannie utrzymuje swe dzieło w istnieniu.

2.2. Piękno a forma

Stworzenie nosi w sobie - jako skutek działania Stwórcy i jako dzieło Sztuki Boskiej (*ars divina*) – podobieństwo do Niego i z tego podobieństwa człowiek odczytuje wielkość Stwórcy, który jest przyczyną tak doskonale pięknego dzieła jakim jest wszechświat. Nawet grzech pierwszego człowieka (który wprowadził nieporządek i zniszczenie do stworzenia cielesnego) nie zdołał zniszczyć tego piękna

²⁸ *Qdde Anima a.2 ad2:... humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum eius. Non tamen oportet quod sit organum eius quantum ad quamlibet eius potentiam et virtutem; cum anima humana excedat proportionem corporis...*

²⁹ *In Io c. II lec. 3: Et in nobis quidem habitat Deus secundum gratiam, scilicet secundum actum intellectus et voluntatis, qui non est actus corporis, sed animae tantum; sed in Christo habitat secundum unionem in persona: quae quidem unio non solum ipsam animam, sed et corpus includit; et ideo ipsum corpus Christi est templum Dei.*

³⁰ *ScG, II c.80 n.13: Nec immerito hoc accidit. Quia, cum anima humana, ut supra ostensum est, in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad summum. Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet.*

³¹ *STh II-II q. 8 a. 1 co: ...nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est...*

³² *ScG IV c.33 n.5:...ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest: cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum.*

świata (natury czy przyrody, jak dziś nazwalibyśmy otaczający nas świat), które jest zamierzone przez Stwórcę.

Tomasz wskazuje, że nawet zmysłowość człowieka jest najszlachetniejsza w całym stworzeniu materialnym i pozwala ona człowiekowi doskonalej podziwiać i przeżywać piękno wszechświata, niż zachodzi to u innych zwierząt:, (...) o szlachetności jakiejś formy świadczy to, że jest ona formą szczytową gatunku. A jednak nad zmysłowością u zwierząt, w których stanowi formę szczytową gatunku, góruje szlachetnością sfera zmysłowa u człowieka, tu bowiem łączy się ona z formą szczytową szlachetniejszą³³. Tą formą jest właśnie intelektualna dusza ludzka, która pozwala człowiekowi odczytać w bycie, który człowieka zachwyca jego przyczynę formalną. Pozwala ująć jego formę substancjalną, przez którą ten byt jest, a która jest podstawą odkrytego w danym bycie piękna³⁴.

Warto tu wskazać na terminy, które nie mogą zostać pomyłone. Ważne wydaje się to szczególnie, gdy w rozważaniach nad estetyką w ujęciu Tomasza z Akwinu, ponieważ według niego wszystkie działania człowieka rozpoczynają się od jego kontaktu z naturą (przyrodą). Nawet pierwsze zasady poznania człowiek „poznaje z natury”, ponieważ w momencie powstania posiada on intelekt, w którym nic nie jest jeszcze zapisane³⁵. Nieporozumienia mogą dotyczyć mieszania terminów: *forma*, *species*, *idea* i *figura*. Forma substancjalna każdego bytu jest możliwa do rozpoznania jedynie przez człowieka (nie przez zwierzęta, które nie mają intelektu), który potrafi tworzyć w sobie i rozpoznawać takie formy (*formae*), które stanowią o przynależności poznawanego bytu do danego gatunku (*species*) lub są ideami wzorczymi (*ideas exemplares*) np. w twórczości człowieka, formowanymi (poczętymi-*conceptas*) w intelekcie twórcy takimi jak idea domu w intelekcie budowniczego, który według niej stawia budynek³⁶. Zdarza się jednak także, iż mówi się o formie, mając na myśli kształt jakiejś rzeczy. W takim przypadku Tomasz posługuje się innym słowem, używa terminu *figura* i wyjaśnia, że jest ona jedynie **znakiem** ujętej intelektualnie formy (*species*)³⁷.

³³ *STh III q.2 a.2 ad.2: Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.*

³⁴ *STh I q.5 a. 4 ad 1: ... pulchrum proprie pertinet ad rationem causa formalis.*

³⁵ *STh I q. 79 a. 2 co: ... in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

³⁶ *Super Col c. I lec. 4: Artifex enim facit artificium, ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae: sicut si dicatur quod artifex facit domum per formam rei quam habet apud se conceptam.*

³⁷ *Tamże: ...figura est signum speciei...oraz Sententia Metaphysicae, lib. V l. 15 n. 13: Videtur autem nomen speciei poni pro forma substantiali, et forma pro figura quae consequitur speciem, et est signum speciei.*

Tę właśnie różnicę między *species* bytu, którą zdolny jest rozpoznać tylko człowiek, a kształtem, który jedynie wskazuje na tę *species* (czyli intelektualnie ujętą formę), dobrze ilustruje obraz Jana Styki z 1902 roku, „Eunice całuje posąg Petroniusza” czy też podobne dzieło Tadeusza Koprąła (ok. 1939r.) o takim samym tytule.

2.3. Człowiek jako *minor mundus*

Św. Tomasz wskazuje, że człowiek jako człowiek zawiera w sobie całą doskonałość wszelkiego stworzenia, nazywa go nawet *minor mundus*³⁸, ponieważ – jak wyjaśnia- znajdują się w nim w pewien sposób wszystkie stworzenia.

Takie spojrzenie na człowieka jako na mniejszy doskonały i pięknie zaprojektowany świat było charakterystyczne dla wielu myślicieli średniowiecznych, było wykorzystane np. przez św. Hildegardę z Bingen, która w obrazie, będącym ilustracją jednej z jej wizji, przedstawia człowieka wpisanego w okrąg.

Podobną rycinę wykonał kilka wieków później Leonardo da Vinci.

2.4. Ciało a relacja

Tomasz odnosi się do ludzkiego ciała, gdy mówi o dobieraniu się ludzi np. przy zawieraniu małżeństwa, wskazuje, iż ważne jest, by wybrankowie podobali się sobie. Píše on, że mężczyzna wybiera sobie kobietę, która mu się podoba cielesnie. Podkreśla także, że najwspanialej ludzkie ciało prezentuje się w młodości i że z biegiem czasu traci ono swoje piękno (*decor*)³⁹.

Akwinata odnosi się także do upiększania (*ornamentum*) ciała, które wydaje się szczególnie ważne dla kobiet, bo dotyczy ich strojów i uczesań. Tomasz zaleca kobietom w tym względzie umiarkowanie, którego przekroczenie wiąże się według niego z popełnieniem grzechu.

³⁸ STh I q. 91 a. 1 co: *Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.*

³⁹ ScG III c. 123 n.3: *Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore iuventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere possit postquam aetate provecta fuerit, damnum inferet mulieri, contra naturalem aequitatem.*

2.5. Ciało a wyobraźnia

Tomasz zwraca uwagę na wyobraźnię człowieka, jako władzę przydatną w twórczości. Ona pozwala człowiekowi na fantazyjne zestawianie różnych form, które zna on z natury w wyobrażenia tego, co nie występuje w naturze (*in rerum natura*) np. chimery lub złotej góry: „(...) Jeśli chodzi o wyobraźnię, to trzeba powiedzieć, że rzeczy, które znajdują się poza duszą, odnoszą się do niej jako czynniki działające wystarczające. Działanie rzeczy zmysłowo odczuwalnej nie pozostaje w zmyśle dosięga dalej aż do wyobraźni czy fantazji. Wyobraźnia jednak stanowi taki element doznający, który pomaga działającemu (*cooperatur agenti*). To sama wyobraźnia bowiem formuje sobie podobieństwa jakichś rzeczy, które nigdy nie są postrzegane przez zmysł. Czyni to jednak składając i rozdzielając na podstawie tego, co zostało przyjęte przez zmysł, tak jak wyobrażamy sobie złote góry, których nigdy nie widzieliśmy, na tej podstawie, że widzieliśmy już kiedyś to, co złote i widzieliśmy góry”⁴⁰.

Naśladowanie natury w sztuce może być ciekawe i twórcze, nie musi stanowić jedynie samej bezrefleksyjnej imitacji, ponieważ człowiek dysponuje intelektem i wyobraźnią, które służą mu w uprawianiu sztuki. Człowiek jest prawdziwym koneserem ludzkiego ciała i otaczającej go natury, cielesność jest początkiem i zasadą dla fantazji ludzkiej, która prowadzić ma do medytacji nad pięknem przyrody, a nawet jest początkiem kontemplacji Piękna Samego. Niegodziwie wykorzystana może jednak prowadzić do pobudzania lubieżności zilustrowanego przez brytyjskiego grafika i malarza przełomu XVIII i XIX wieku Thomasa Rowlandson’a w jego „*Koneserach*”.

Warto również przytoczyć tu zdanie P. Jaroszyńskiego (2002), który odnosząc się do rozważań jednego ze współczesnych autorów nad udziałem zmysłów w percepcji artystycznej, podkreśla: „Zauważmy jednak, że choć analizy te są bardzo szczegółowe i interesujące, to są dokonywane w perspektywie redukcjonistycznego rozumienia człowieka i w ogóle nie uwzględniają roli intelektu i woli. Gdyby samo poznanie zmysłowe starczyło do ujęcia piękna, to i zwierzęta musiałyby być wrażliwe na piękno, tymczasem, jak powiada Tomasz: „[...] *quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam* (STh I q. 91 a 3 ad 3). Powoływanie się na fakt, że niektóre gatunki ptaków w

⁴⁰ *Quodlibet VIII q.2 a.1.*

wyjatkowy sposób zdobią swoje gniazda (jedwabnica plamista) i wobec tego muszą mieć zmysł piękna (K. Darwin), trąci nieco antropomorfizmem. Prawda, że gniazda te są piękne, ale dla człowieka, bo dla ptaków pełnią jedynie funkcję ochronną. Ptaki budują piękne gniazda, ale się nimi nie delektują” (tamże, s. 250-251).

Stwórca, w którego wierzy św. Tomasz, przyjął ludzkie ciało. Jest ono najdoskonalszym, a zatem i najpiękniejszym ciałem stworzenia, które jako *minor mundus* nosi w sobie doskonałość całego wszechświata. Tomasz znał na pamięć całą Biblię i często wykorzystywał cytaty z niej jako podsumowanie lub ilustrację swoich rozważań. Fragmenty Biblii przytaczał, kiedy podkreślał wyjątkową pozycję człowieka i jego ciała we wszechświecie. Już żyjąca wiek przed Akwinatą Hildegarda z Bingen wskazywała, że gdy Pismo Św. używa terminu „wszelkie stworzenie”, odnosi się wtedy do człowieka. Wszystko, co dotyczy człowieka żyjącego w czasie związane jest z jego ciałem. Od zmysłów ciała zaczyna się poznanie intelektualne, choć sam intelekt jest niematerialny. Przez ciało człowiek spotyka się z drugim człowiekiem i z otaczającym go światem, również sztuka, np. architektura musi być tak wznoszona, by zaspokajać potrzeby cielesnego człowieka.

2.6. Ciało a wieczność

Człowiek jest także stworzeniem obdarzonym władzami duchowymi, które pozwalają na kontemplację piękna, a ono wpływa także na jego niższe władze cielesne. Podziwianie piękna integruje wewnętrznie człowieka, angażując wszystkie jego władze. Wszystko, co dotyczy człowieka u Tomasza zaczyna się od ciała, jest ono częścią *compositum humanum*. Kształt ludzkiego ciała ogranicza człowieka w swoich materialnych granicach⁴¹. Jednocześnie to właśnie ciało jest tą częścią, którą styka się człowiek z innymi ludźmi i z naturą (przyrodą), w której żyje. Podziwianie piękna ma swoje źródło w ciele człowieka i związane jest z pobudzeniem jego cielesnych narządów zmysłów, ale dociera aż do niematerialnych władz (intelekt i wola) człowieka.

Dla Tomasza również śmierć nie jest ostatecznym końcem ciała, ponieważ, według niego ciało zostanie nie tylko przywrócone, ale także odnowione po zmartwychwstaniu. Dobrze ilustrują to słowa polskiego poety Cypriana Kamila Norwida z jego dzieła *Promethidion*:

„Bo piękno jest zachwycało
Do pracy - praca, by się zmartwychwstało”.

⁴¹ ScG IV c. 84 n. 13: *Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, habere determinatam figuram et in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile: quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur...*

Praca ta nie dotyczy jedynie działań fizycznych, ale obejmuje także pracę, w której zaangażowany jest intelekt człowieka; pracę, dzięki której człowiek zdobywa zrozumienie. Związek zmartwychwstania i piękna dobrze oddaje także stwierdzenie P. Roszaka (2012), który analizując język Akwinaty, jakim ten opisuje stosowność wcielenia Jezusa Chrystusa, mówi: „Tak zarysowana natura argumentacji *ex convenientia* pokazuje jednocześnie piękno wcielenia i odkupienie samego piękna, co wyłania się z przesłania Tomaszowej estetyki ...” (tamże, s. 290).

3. Piękno ciała ludzkiego a czas

Piękno ciała ludzkiego zachwycało ludzi od początku powstania gatunku ludzkiego. Pismo Św. opisuje moment stworzenia Ewy, wskazując na podziw z jakim odniósł się do jej ciała Adam. Można przypuszczać, że z takim samym zachwytem i ona odniosła się do ciała pierwszego mężczyzny. Podziw dla ludzkiego nagiego ciała młodego człowieka, utrwalony w rzeźbach, freskach, malarstwie zachował się do dziś i wciąż jest współudziałem oglądających te dzieła sztuki, które powstały, by dać wyraz admiracji dla dzieła Stwórcy.

Również ciało małych uroczych niemowląt wzbudza ciepłe i łagodne uczucia u obserwujących małe dzieci. Jednak ciało ludzkie zmienia się z upływem czasu. Ciało ludzi starych często już nie zachwyca, naznaczone oznakami zmęczenia lub chorobą. Natomiast zmiany towarzyszące początkowi życia człowieka przebiegające w łonie matki są zakryte przed okiem obserwatora. Od niedawna dopiero dysponujemy technikami, które pozwalają uwidocznić to, co dzieje się w trakcie rozwoju płodowego człowieka.

3.1. Całość a część

Obecnie możemy obserwować nawet trójwymiarowe obrazy wnętrza ciała rozwijającego się człowieka. Zapominamy jednak często, że obrazy USG, które ukazują dziecko uśmiechające się lub ssące własny palec, są jedynie ilustracją wewnętrzną części tego, czym jest kompletne ciało człowieka formującego się w łonie swej matki. Inne części ciała płodu (zwykle nie pokazywane rodzicom, np. łożysko) stają się obiektem zainteresowania dla specjalisty, który ma np. zbadać prawidłowość ich budowy. Pokazywane rodzicom ujęcia obrazują najczęściej jedynie tę część, która dopiero po porodzie będzie całym ciałem noworodka. Zostanie ono wtedy oddzielone od ciała matki, a także od własnych dotychczasowych struktur organizmu, które nie będą aktualnie potrzebne dziecku do życia w nowym środowisku poza organizmem matki. Tuż po zakończonym porodzie, gdy odcięta

zostanie pępowina łącząca teraz odsłoniętą już wewnętrzną część ciała noworodka, stanie się ona całym ciałem kontynuującego swój rozwój człowieka.

Zdarza się czasem, że błony płodowe nie pękają w czasie porodu i dziecko zostaje urodzone wraz z tymi strukturami, które okrywały je rozwijające się i rosące dotąd w łonie matki. Zwykle jednak wody płodowe, odpływają przed porodem, przez pęknięcie powstałe w błonach płodowych, natomiast część ciała dziecka, którą ściśle przylegało ono do ciała matki (łożysko) opuszcza maczyne łono dopiero po tej części ciała noworodka, która staje się właśnie jego całym, kompletnym, właśnie urodzonym pięknym, bo doskonałym ciałem. To, co nazywamy ciałem noworodka, które przejmowane jest przez ręce matki lub położnej, do chwili opuszczenia przez nie ciała matki stanowi tylko wewnętrzną część struktur kompletnego ciała płodu.

Trudno to oddać właściwymi słowami, ponieważ zwykle przedstawiany (nawet w podręcznikach do embriologii) proces rozwoju ciała człowieka w łonie jego matki omawiany jest w sposób sugerujący, że ludzkie ciało to tylko wewnętrzna część płodu. Tymczasem uwolniony na zewnątrz ciała matki urodzony człowiek przechodzi olbrzymie zmiany w funkcjonowaniu i kształcie swego ciała, ponieważ musi dostosować się życia w zupełnie dla niego nowym środowisku. Teraz musi stawić czoła zewnętrznemu światu, który nie jest dla niego homogenny, jak było ciało człowieka-matki.

3.2. Piękno początku: jednostka a gatunek

Wiek człowieka w większości państw liczony jest od dnia porodu z pominięciem tego dynamicznego okresu w jego życiu, który obfitował w najszybciej po sobie następujące zmiany obejmujące kształt ciała i formowanie się tkanek i narządów. Okres pierwszych tygodni życia powstałego człowieka (szczególnie u dziewczynek) wiąże się wytwarzaniem tych komórek, które są kluczowe dla przekazywania życia potomstwu, a co za tym idzie za trwanie gatunku w czasie. Te właśnie komórki Tomasz z Akwinu nazwałby częścią ciała człowieka, która nie należy do doskonałości własnej substancji poszczególnego człowieka, lecz służy zachowaniu gatunku, są one konieczne dla przekazania potomstwu - jak ujmuje to Akwinata - prawdy ludzkiej natury. Dzisiejsza biologia nazywa tę część ciała człowieka komórkami generatywnymi.

Tomasz zwraca uwagę, że doskonały wiek człowiek osiąga w wieku lat trzydziestu⁴². Ale zanim osiągnie taki wiek przechodzi wiele zmian (również kształtu) w swoim ciele związanych choćby z okresem pokwitania. Dojrzały płciowo

⁴² *STh III q.39 a.3 co: ... perfecta aetas, qualis est triginta annorum.*

człowiek zdolny jest do płodzenia (mężczyzna) i rodzenia (kobieta) potomstwa. Zanim jednak rodzice mogą na monitorze urządzenia zobaczyć kształty, które są im znane z życia codziennego z obserwacji noworodków, ciało ich dziecka wygląda zupełnie inaczej. Nie przypomina wcale znajomych nam z patrzenia na niezależne (oddzielne, samodzielne) ciała ludzi w różnym wieku, poczynając od noworodków, a kończąc na ciałach ludzi na łożu śmierci. Pierwsze etapy w rozwoju człowieka opisywane przez embriologów w ogóle nie kojarzą nam się z ludzkim ciałem, ponieważ nie dysponujemy doświadczeniem oglądania ich. Zakryte są bowiem przed spojrzeniem człowieka przez ciało matki, które chroni dziecko w jego rozwoju, dostarczając wszystkiego, czego mu potrzeba: pokarmu, ciepła (nie tylko fizycznego) i przykładu jak korzystać z własnej zmysłowości (Zajączkowska, 2016, s. 113-138).

Zmysły, nawet wyobraźnia nie poprowadzą nas w uchwyceniu piękna rozwijającego się w łonie kobiety człowieka. W poszukiwaniach piękna ludzkiego ciała w początkach życia człowieka należy posłużyć się intelektem, który jest jedyną, bo niematerialną władzą, jaka może to piękno uchwycić i uwyraźnić. Jak wskazuje Tomasz właściwym przedmiotem intelektu jest byt i jego *quidditas* to znaczy ustalenie czym dany byt jest⁴³. Piękno natomiast (jak zostało to już podkreślone) jest własnością bytu doskonałego, w pełni uformowanego, posiadającego formę substancjalną, która nie jest tożsama z kształtem danego bytu. Kształt, który jest jedynie znakiem formy substancjalnej, może się zmieniać. Rozwój człowieka w łonie jego matki pokazuje jak bardzo kształt ciała ludzkiego może odbiegać od tego, do którego jesteśmy przyzwyczajeni.

3.3. Piękno pojedynczej komórki

Wszyscy zaczynamy nasze życie w pojedynczej komórce przygotowanej dla nas przez naszych rodziców, by poprzez nią przekazać nam życie. W niej właśnie stwarzana jest bezpośrednio przez Stwórcę nasza dusza, tj. nasza forma substancjalna⁴⁴, która ożywia nasze ciało i stanowi o jego jedności w czasie całego naszego życia. Komórka ta staje się w tym momencie (*animatio*) ciałem zrodzonego właśnie człowieka. Tomasz z Akwinu nie wiedział, że następuje to w jednej komórce, ponieważ nie dysponował metodami, które pozwoliłyby na obserwacje tego, co dzieje się w czasie powstawania człowieka. Nie wiemy nawet, jak sobie ten proces wyobrażał. Mógł natomiast dać i rzeczywiście dał wyczerpujący wykład powstawania poszczególnego człowieka, posługując się metafizycznymi

⁴³ ScG I c. 58 n. 5: *Proprium obiectum intellectus est quod quid est ...*, a także dalej ScG II c.98 n.9.: *Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile*.

⁴⁴ STh I q. 90 a 2, a.3, a.4.

intelektualnymi rozważaniami. Dziś dzięki naukom biologicznym (szczególnie dzięki biologii komórki) możemy jego rozważania dopełnić tymi szczegółami, które dotyczą także kształtów, jakie przybiera rozwijające się ciało poczętego człowieka.

Czy zatem zdolni jesteśmy dostrzec piękno ciała ludzkiego, które zbudowane jest tylko z jednej komórki? Biologia wskazuje na wyjątkowość tej komórki, nazywa ją komórką omnipotentną, to znaczy taką, która jest źródłem wszystkich rodzajów komórek jakie występują w ciele człowieka podczas całego jego życia, które przebiega w kilku środowiskach (w świetle jajowodu, następnie w nabłonku macicy matki). Jedynie z niej poprzez liczne podziały komórkowe (mitotyczne) mogą być utworzone wszystkie tkanki, narządy i części ciała człowieka. Jest ona tak „silną” komórką, że może być źródłem komórek nawet dla ciał kilku ludzi, jeśli zostało w niej stworzone kilka dusz ludzkich⁴⁵.

Pierwszych osiem komórek, które powstają po pierwszych trzech podziałach komórkowych (które są one jednakowe i jednakowo ze sobą się komunikują, tj. stykają ze sobą) zachowuje zdolność utworzenia wszystkich potrzebnych do rozwoju człowieka struktur ciała. Są wśród nich także te potrzebne do życia w łonie matki: łożysko, błony płodowe, wewnątrz których będzie formowana przez rozwijającego się człowieka ta część jego ciała, która po porodzie stanie się całością, tj. ciałem człowieka-noworodka.

4. Praca intelektu w drodze ku zrozumieniu⁴⁶

Tomasz wskazuje, że: „Dusza łączy się z ciałem⁴⁷ zarówno ze względu na dobro, jakim jest doskonałość substancjalna, aby mianowicie gatunek ludzki (*species*

⁴⁵ Również wtedy utrzymana jest zasada, jaką w *CTh lib. I c.90* podaje Tomasz: „w jednym ciele jest jedna dusza”. W przypadku ciąży mnogich, kiedy jednocześnie zostają w jednej komórce poczęte wielorazki jednojajowe to, co obserwujemy zmysłami to przypadłości, które są współdzielone przez kilku ludzi-płody, których dusze wykorzystują te przypadłości do uformowania z nich własnych ciał. Takie korzystanie ze wspólnych narządów np. łożyska czy błon płodowych możliwe jest nawet do końca życia (np. bliźniąt) w łonie matki. Dzieci te rozdzielają ostatecznie swoje ciała w czasie porodu, gdy opuszczają środowisko ciała matki i muszą dysponować już własnymi oddzielnymi ciałami.

⁴⁶ Tomasz wyjaśnia (*Super Sent lib.I d.19q.5a.1 ad 6*), że „choć *esse* znajduje się w rzeczach poznawalnych zmysłowo, to zmysł nie wychwytuje pojęcia bycia (*ratio essendi*) lub intencji bytu (*intentio tenis*), tak jak nie wychwytuje żadnej formy substancjalnej (...), lecz jedynie przypadłości poznawalne zmysłowo (...)intencję prawdy (*intentio veritatis*) chwytą jedynie intelekt.” Dlatego w poszukiwaniu zrozumienia czym jest zygota (ootyda) można się posługiwać jedynie intelektem.

⁴⁷ Dziś wiemy, że zbudowane jest ono z jednej komórki powstałej z przechowanej w jajniku przez matkę komórki jajowej (od czasu, w którym sama była jedynie płodem rozwijającym się w ciele własnej matki) i główki plemnika, wytworzonego w ciele ojca. Komórka jajowa po uwolnieniu z jajnika do światła jajowodu matki przyjeżdża do swego wnętrza struktury komórkowe dostarczone tam przez plemnik wprowadzony do ciała matki przez ojca w akcie współżycia płciowego. Są to

humana) osiągnął pełnię, jak i ze względu na dobro jakim jest doskonałość przypadłościowa, żeby mianowicie dusza mogła doskonalić się w poznaniu intelektualnym, które zdobywa od zmysłów; ten bowiem sposób poznawania jest dla człowieka naturalny (*ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini*)” (*Qdde Anima q.1 ad 7*). Warto tu podkreślić, że człowiek na początku swego życia nie posiadający jeszcze narządów zmysłów nie może tworzyć pojęć w swoim intelekcie, by żyć rozumnie. Temu niedostatkowi (podobnie jak czasowej nieobecności innych narządów potrzebnych do życia poza ciałem matki) zaradza matka działaniem własnego ciała (*caro*) i własnego umysłu (*mens*).

Tomasz podkreśla także, co wydaje się kluczowe dla pojęcia, że ciało ludzkie początkowo złożone z jednej komórki jest doskonałym, a zatem pięknym ciałem nowopowstałego człowieka, który dzięki duszy ludzkiej obdarzonej intelektem, chociaż nie może jeszcze sam poznać: czym jest, to już postrzega siebie jako istniejącego, postrzega, że jest⁴⁸. Zatem człowiek, którego ciało składa się z jednej komórki „widzi” siebie jako tego, który jest, który istnieje, postrzega siebie jako obecnego.

Nie posiadamy własnych wspomnień z czasu, gdy żyliśmy w łonach naszych matek, które mogłyby nam pozwolić wczuć się, czy wyobrazić sobie, co czuje człowiek rozwijający się ukryty w maczycznym ciele. Akwinata-metafizyk podkreśla, że jest to piękny, ponieważ doskonały w swym gatunku (*species*) ludzkim człowiek. Człowiek, który posiada własną intelektualną duszę, która jest jego formą substancjalną, ona stanowi o jedności jego ciała, którego liczba komórek będzie się zmieniała w czasie. Posiada on tym samym własne, niezależne *esse*. Kluczowe jest tu stwierdzenie Tomasza, że forma substancjalna nie dopuszcza więcej i mniej, a istnienie (*esse*) jest dla każdego jedno i niepodzielne.⁴⁹ Człowiek nie może zatem być bardziej lub mniej człowiekiem, może jedynie być człowiekiem młodszym lub starszym, wyższym lub niższym, bogatszym lub biedniejszym, zdrowszym, szlachetniejszym, mądrzejszym itd. Zmianie podlega jego kształt, zdrowie, zachowanie, nawyki, stan posiadania, ale nie jego forma substancjalna, ani też jego *esse*.

centrosom (który organizuje cały szkielet wewnętrzny komórki) i materiał genetyczny pochodzący od ojca upakowany w jądrze plemnika.

⁴⁸ *De Ver q.10 a.8 ad 1: ...mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habituaem habet, qua possit percipere se esse.*

⁴⁹ *CTh lib. I c. 92: Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscuiusque est indivisibiliter se habens.*

Człowiek, mając jako ciało tylko jedną i pierwszą komórkę jest już prawdziwym człowiekiem, obdarzonym całym pięknem swego człowieczeństwa. Odkrywamy to naszym intelektem, dzięki któremu możemy zrozumieć, że rzeczy, które są doskonale czasowo (*secundum tempus*) charakteryzuje to, że się rozwijają (*crescant*), jak to widać na przykładzie dzieci (*De Virtutibus q.2 a.10 ad s. c. 3*), dotyczy to także dzieci, które rozwijają się w łonach matek. Tomasz dodaje także, iż „doskonałość, jaka przysługuje pewnej rzeczy z racji jej gatunku, przysługuje jej w każdym czasie, np. człowiek w dowolnym czasie i dowolnym wieku jest doskonały z powodu rozumnej duszy” (tamże, *q. 2 a. 10 ad 4*). Akwinata wyjaśnia, że doskonałym czasowo nazywamy coś wtedy, gdy nie brakuje mu niczego z tego, co może ono osiągnąć w danym czasie, np. dziecko nazywamy doskonałym, jeśli posiada wszystko to, co jest niezbędne człowiekowi w tym wieku.⁵⁰

Zatem człowiekowi w wieku ootydy (komórki, która ma dwa przedjadrza: męskie i żeńskie i która żyje ożywiana przez duszę rozumną), kiedy jego ciało zbudowane jest jedynie z jednej komórki, niczego nie brakuje, by uznać go za doskonałego w swej naturze człowieka. Tu leży racja piękna ciała człowieka, które składa się jedynie z jednej komórki.

4.1. Przekazanie prawdy ludzkiej natury

W tej jednej komórce rodzice przekazują swojemu dziecku - jak ujmuje to Tomasz - prawdę ludzkiej natury. Prawda ludzkiej natury zaś domaga się zjednoczenia (*requirit animae et corporis unionem, nam homo est qui ex utroque componitur*) (*CTh lib.I c.209*). Jeśli ciało nie jest ożywiane duszą ludzką, nie można mówić o ciele człowieka, jedynie o ciele dla człowieka lub o powstawaniu człowieka. Ponieważ ciało człowieka składa się z komórek musi być w jego rozwoju taki czas, kiedy jego ciało składa się tylko z jednej pierwszej komórki, z podziałów której powstaje następnie wielokomórkowe ciało. Można zatem powiedzieć, że człowiek kształtuje swoje ciało z tej jednej pierwszej komórki. Nikt nie może uformować ciała dla drugiego człowieka, jedynie sam powstały właśnie w swojej pierwszej komórce człowiek może ukształtować dla siebie własne ciało, które będzie służyło mu swoimi narządami i zmysłami we wszystkich jego działaniach.

⁵⁰*De Virtutibus q. 2 a. 10 co: ... perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter: alio modo perfectum secundum naturam; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum quae nata sunt haberi a natura illa: sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilem desit, sed quia nihil ei deest eorum per quae homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quae natum est habere secundum tempus illud: sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quae requiruntur ad hominem secundum aetatem illam.*

Biologia wskazuje na wyjątkowość pierwszej komórki ciała człowieka, nazywając ją totipotentną lub omnipotentną. Podążając za metafizycznymi rozważaniami Tomasza, tym jaśniej dostrzega się jej doskonałość i piękno. Dziś wiemy, że ta właśnie komórka, przygotowana przez rodziców, staje się ciałem człowieka. Akwinata wyjaśnia, że znaczy to, iż Bóg stwarza⁵¹ w niej nową niezniszczalną, duchową duszę ludzką (*animatio*) i w chwili jej stworzenia komórka ta staje się nowopowstałym ciałem człowieka. Jest to wyjątkowa komórka i jednocześnie wyjątkowy etap życia człowieka, ponieważ jest to najmniejsza ilość materii, w której rodzice przekazują swojemu dziecku prawdę ludzkiej natury. Tomasz mówi: „Należy wziąć pod uwagę, że to, co materialnie znajduje się w ciele człowieka, w różnym stopniu należy do prawdy ludzkiej natury. Po pierwsze i przede wszystkim do prawdy ludzkiego gatunku należy to, co przyjęliśmy od rodziców; jako coś najczystsze otrzymuje to doskonałość z mocy formującej. Wtórnie zaś to, co dla należytej wielkości członków musiałoby przybyć z pokarmów-zawsze bowiem domieszka czegoś z zewnątrz osłabia moc rzeczy, toteż wzrost musi ustać, a ciało starzeć się i opadać z sił, podobnie jak wino wskutek dolewania wody staje się wodniste.”⁵² Opis ten wydaje się podkreślać zupełnie wyjątkową pozycję człowieka, gdy jego ciało składa jedynie z jednej komórki, ponieważ nie ma w nim jeszcze zaznaczonych żadnych wpływów pochodzących z zewnątrz, jest tylko to, co człowiek-potomek odziedziczył po rodzicach jako przekazaną mu najczystsą prawdę ludzkiej natury.

4.2. Równość wszystkich ludzi (*aequiparantia*)

To, co biologia określa gatunkiem, do którego należy każda osoba *Homo sapiens*, wydaje się również występować w myśli Tomasza pod pojęciem *aequiparantia*. Tym słowem Akwinata oddaje relację równości wszystkich ludzi należących do gatunku (*species*) *homo*. Przynależność ta nie jest zależna od wieku czy liczby komórek budujących ich ciała⁵³.

Człowiek posiadający jako swoje ciało jedynie jedną komórkę jest już doskonałym i pięknym bytem, ma wszystkie części, które składają się na pełne

⁵¹ *Quodlibet* III q. 3 a. 1 co.

⁵² *CTh* lib. I c. 161: *Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens secundum diversos gradus ad veritatem naturae humanae invenitur pertinere. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur, sub veritate humanae speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa; secundo autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquae tandem redditur aquosum.*

⁵³ *ScG* III c.22 n. 6: ... *similitudo secundum equiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei...*

compositum humanum: ciało i duszę, na tej podstawie stoi na równi z innymi ludźmi w swym człowieczeństwie. Jak wskazuje Tomasz jego intelekt nie pozwala mu jeszcze na podziwianie Najwyższego Piękną, ani piękna jego matki, ani wszechświata, w którym oboje żyją, ale postrzega on już siebie jako istniejącego, bez prowadzenia rozważań, intuicyjnie wyczuwa, że jest. W swoim niedostatku tkanek, organów, narządów zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych zwraca się on do najbliższego człowieka-matki. Jedynie ona na tym etapie życia człowieka-płodu może mu udzielić pomocy w jego własnym rozwoju.

Zakończenie

Dla człowieka, który obdarzony jest intelektem, władzą niematerialną, możliwe jest radowanie się i delectowanie pięknem nie tylko zmysłowo poznawalnym. Piękno bytu doskonałego, posiadającego pełnię swej gatunkowości może być uchwycone w rozważaniach metafizycznych. Wydaje się, że owocne może być przywołanie rozumienia piękna, które podaje Tomasz z Akwinu, a które wskazuje na powiązanie piękna z rozpoznawaniem przez człowieka dobra i zła, co z kolei kieruje rozmyślania w stronę sumienia człowieka. Sumienie jest ważne nie tylko w działaniu człowieka np. w twórczości, z czym wiąże się podejmowanie godnych tematów i godziwe ich przedstawianie, ale także w rodzeniu i wychowaniu ludzi. Ma ono związek z decyzjami o podjęciu lub zaniechaniu działań związanych z przekazywaniem życia potomstwu.

Dziś wobec nowych technik wspomaganego rozrodu przypomnienie piękna doskonałości pierwszej komórki, która jest całym ciałem człowieka, wydaje się szczególnie ważne. Metafizyczne rozważania Tomasza z Akwinu wskazują, że człowiek, którego ciało jest zbudowane jedynie z jednej komórki jest równy w swym człowieczeństwie ludziom, których dojrzałe ciała są inspiracją dla artystów w tworzeniu dzieł sztuki podziwianych przez stulecia. Kształty jakie przyjmuje ciało ludzkie w pierwszych tygodniach życia człowieka, jakie dopiero niedawno odsłonił przed nami badacze (którzy skonstruowali urządzenia na to pozwalające), są jeszcze wciąż dla nas obce. Nie wydają nam się estetycznie piękne.

Człowiek-płód jako kompletny prawdziwy człowiek, posiada już jednak intelekt. Władza ta ze względu na czasowy brak narządów w formującym się dopiero jego ciele, napotyka na przeszkody w działaniu. Ta niematerialna, niezniszczalna władza pozwala na czytanie w głębi (*intus legere*)⁵⁴ napotkanego,

⁵⁴ *De Ver q. 1 a. 12 co: ...nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora*

istniejącego bytu i rozpoznanie w nim równego sobie człowieka, nawet jeśli jest on na tym etapie swego rozwoju, który biolodzy nazwali zygotą, oocydą, morułą czy blastocystą, tj. gdy jego ciało składa się dopiero z jednej lub niewielu komórek. Tomasz wskazuje, że niematerialna dusza rozumna jest niezniszczalna, ale wymaga ciała ludzkiego, by móc zacząć poznawać swą najwyższą władzę: intelektem. Człowiek-matka może podjąć rolę pomocy w życiu człowieka-płodu, sama wspomagana przez człowieka-ojca tego rozwijającego się w jej łonie człowieka i innych otaczających ją ludzi. Jest ona w tym zadaniu niezastępowalna. Może jednak w swoim sumieniu podjąć inną decyzję. Podkreślić jednak należy, że złym działaniem można zniszczyć (tylko) ciało człowieka-płodu i tym samym zamknąć mu drogę doskonalenia intelektu, dzięki któremu może on skierować się ku widzeniu Samego Piękną, widzeniu, które przynosi pokój, co już starożytni rozumieli jako najwyższe szczęście człowieka.

Bibliografia:

- Eco U. (1970), *Il problema estetico in Tomaso d`Aquino*, Milano: Ed. Valentino Bompiani.
- Jaroszyński P. (2002), *Spór o piękno*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Krokos J. (2004), *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Rozzak P. (2012), Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia” (Kol. 2, 9) według św. Tomasza z Akwinu, (w:) *Tomasz z Akwinu Wykład Listu do Kolosan*, P. Rozzak (red.) tłum. I. Mikołajczyk i P. Rozzak, s. 269-292, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Stein E. (1995), *Byt skończony i byt wieczny*, tłum. I. Adamska, Kraków: Wyd. OO. Karmelitów Bosych.
- Tomasz z Akwinu -w wersji łacińskiej dostępne on-line pod adresem:
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Tomasz z Akwinu, *Commentaria Biblica: Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura (Super Col), Super Iob (Super Io), Super Joannem (Super Joan)*,
- Tomasz z Akwinu, *Compendium Theologiae (CTh)*,
- Tomasz z Akwinu, *De Veritate (De Ver)*,
- Tomasz z Akwinu, *De Virtutibus (De virtutibus)*,
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri politicorum (Sententia politic)*
- Tomasz z Akwinu, *Sententia methaphysicae*
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis (Super Sent)*
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles (ScG)*,
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae (STh)*,

et essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum apprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo.

Tomasz z Akwinu, *Questio disputata de Anima (Qdde Anima)*,

Tomasz z Akwinu, *Questiones de Quodlibet (Quodlibet)*,

Torrell J.-P. (2003), *Święty Tomasz z Akwinu Mistrz duchowy*, Poznań: W Drodze.

Zajązkowska M. (2016), *Zrodzenie człowieka*, (w:) *Szczęśliwe małżeństwo i rodzina*, I.

Grochowska i P. Mazanka (red.), s. 113-138, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Mgr Elżbieta Sadoch

mgr teologii kultury i mgr historii sztuki UKSW

doktorantka WNH UKSW z zakresu literaturoznawstwa

pracownik Katedry Modernizmu Polskiego IFP WNH UKSW

**Ostrołukowe piękno:
sposoby postrzegania katedry gotyckiej
The parabolic arch beauty:
ways of perceiving the gothic cathedral**

Abstrakt:

W artykule przedstawiono sposoby obrazowania gotyckiej katedry we współczesnych sztukach wizualnych i nowych mediach. Wytyczne i standardy sugerują, jak opowiadać o średniowiecznej architekturze. Niektórzy badacze, tacy jak O. Simson, Z. Sinko, M. Janion, M. Czermińska, opracowali nawet modele dla postaci gotyckiej katedry. Pozostaje jednak ustalić, jak artyści postrzegają i przedstawiają tego typu struktury zaistniałe w sztuce wizualnej, które są związane z literaturą. Wykorzystując egzegezę ikonograficzną autorka porównała stereotypy i wyobrażenia, które ukształtowały percepcję obiektu nawiązującego do wieków średnich. Wyniki pokazują, że teoretycy sztuki przekazywali pewien wzorzec, uczyli się od siebie nawzajem sposobów patrzenia, opisywania, metaforyzowania tego trudnego do uchwycenia i interesującego zjawiska, takiego jak gotycka katedra. Ponadto wskazała na korelacje między tradycją artystyczną, teologią i literaturą. Przedstawiła, w jaki sposób zmieniła się percepcja budowli: od świątyni chrześcijańskiej, ilustracji powieści grozy do popularnego elementu kultury masowej. Na koniec zaprezentowała funkcjonowanie motywu katedry gotyckiej w wirtualnym świecie gier komputerowych oraz w życiu codziennym, na przykładzie projektowania różnych gadżetów, ubioru, toreb, biżuterii.

Słowa kluczowe: katedra gotycka, gotyk, średniowiecze, scholastyka, architektura, piękno, sacrum, sztuka wizualna

Abstract:

This paper presents the ways of imaging the Gothic cathedral in contemporary visual arts and new media. Guidelines and standards suggest how to narrate about medieval architecture and some researchers, such as O. Simson, Z. Sinko, M. Janion, M. Czermińska, have even developed models for characters the Gothic cathedral. However, it remains to be determined how the artists perceive and depict such structures in visual art and literature. Using iconographic exegesis the author compared stereotypes and images. Results show that the art theorists passed on a certain pattern, they learned from each other ways of looking, describing, metaphorizing this difficult to grasp and interesting phenomenon, such as Gothic cathedral. Moreover she pointed out the correlations between the art tradition, theology and literature. She presented how the perception of the gothic cathedral changed from the Christian temple, an illustration of a horror novel to the popular element of mass culture.

Key words: gothic cathedral, Gothic, Middle Ages, scholasticism, architecture, beauty, sacrum, visual art, painting, graphics, film, video clips, digital images, computer games, consumer culture, mass culture

Wprowadzenie

Tajemnicza, malownicza, wzniosła, mroczna, święta, wspaniała i piękna ... - te epitety przypisywane są najczęściej do katedry gotyckiej. Na przestrzeni kilkuset lat powstało ich wiele, a każde słowo odsyła do kolejnych sformułowań i różnorodnych wizerunków. Określają bardzo silne uczucia i stany emocjonalne, m. in. wzruszenie, podziw, fascynację, zachwyt, oczarowanie, ale również smutek, niepokój, grozę, tęsknotę. W literaturze przetrwał szczególny obszar motywów i wątków, przedstawiających średniowieczną budowlę jako np.: kamienny las, masyw górski, ciało, roślinę, zwierzę, księżę (Czermińska, 2005, s. 30). Niewątpliwie żadne inne dzieło architektury, odmienne od obecnego czasu i rozwoju cywilizacji, nie umożliwia tak wielu różnorodnych skojarzeń. Tego typu budowla odegrała ważną rolę w kształtowaniu postawy umysłowej, emocjonalnej i estetycznej oraz miała duży wpływ na sztukę i filozofię chrześcijańską (Simson, 1989, s. 15). Zyskała także szczególny sposób obrazowania, który ewoluuje, zmienia się i nadal oddziałuje na współczesnych twórców oraz widzów. Toteż stanowi nietypowy i wielowątkowy fenomen kulturowy (Cassirer, 1957, s. 109).

1. Katedra gotycka jako fenomen kulturowy

Konkretne zdefiniowanie pojęcia "katedry gotyckiej" bywa problemowe, gdyż jej znaczenie wykracza poza przyjętą klasyfikację, a jednocześnie pozostaje przedmiotem opracowań różnych dyscyplin naukowych, takich jak: teologia, literaturoznawstwo, historia i historia sztuki. Badania morfologiczne służą poznaniu genezy, rozwoju i cech stylowych dzieła architektonicznego. Analiza semantyczna ujawnia zagadnienia, których granice przenikają się wzajemnie. Podstawowa trudność wynika z ciągłych zmian w percepcji obiektu: od budowli sakralnej w określonym stylu architektonicznym, przez wzniosłą i malowniczą scenerię, synonim średniowiecza, baśniowości, aż po gadżet masowej, komercyjnej kultury (Simson, 1989; Sinko, 1978; Czermińska, 2005; Janion, 2007). Z tego względu najodpowiedniejsza wydaje się egzegeza ikonograficzna, która w oparciu o wyobrażenia autorów na przestrzeni kilku epok pozwala ustalić treść struktury budowli oraz wzajemną relację sztuki i religii (Białostocki, 1976, s. 281). Motywuje to także fakt, że wielu artystów, zarówno twórców literatury oraz sztuk wizualnych, sięgało po katedrę gotycką jako wyjątkowy motyw. Powielano średniowieczne pejzaże, ilustracje do powieści grozy lub ekfrazy obiektów sakralnych, a nawet sporządzano całe studia poświęcone jednej tylko budowli na przestrzeni kilku miesięcy. Opisując bryłę i dekorację rzeźbiarską szukano w niej tajemnic alchemii, symboliki

kosmicznej, wykładni filozofii scholastycznej i teologii światła. Odwoływano się również do fundamentalnych wartości w kulturze chrześcijańskiej, m.in.: prawdy, dobra, piękna i sacrum (Czermińska, 2005, s. 30).

Należy zwrócić uwagę, że sformułowania: "katedra" i "styl gotycki" połączyły się w ciągu rozwoju europejskiej kultury, choć każde z nich miało pierwotnie inne funkcje (Simson, 1989, s. 15). Obecnie trudno sobie wyobrazić występowanie obu pojęć oddzielnie. Ich sens został wypracowany na drodze praktyki piśmienniczej, zdeterminowanej potrzebą unormowania i sklasyfikowania ludzkiego wytworu (Bracons, 1993, s. 3-4). Istotny wpływ miały także schematy myślowe i konstrukcje skojarzeniowe, które utrwaliły się przez stulecia. Scalily się one z charakterystycznymi legendami (np. o wilkołakach, wampirach i czarownicach) oraz z rozbudowanym kodem ikonograficznym (Gemra, 2008). Katedra stała się bowiem synonimem gotyku, a także wieków średnich oraz następujących wówczas przemian technologicznych i materiałowych, obyczajowych, estetycznych i religijnych (Puig y Cadafalch, za: Simson, 1989, s. 22). W rozmaitych dziełach literackich i sztuk wizualnych przetrwały typowe tematy i wątki dotyczące tego fenomenu kulturowego. Zdaniem Małgorzaty Czermińskiej: „Autorzy przekazywali sobie pewien wzorzec, uczyli się od siebie sposobów patrzenia, opisywania, metaforyzowania tego trudnego do uchwycenia, a ciekawiącego ich zjawiska” (Czermińska, 2005, s. 7).

Termin "katedra" (z gr. *καθέδρα*, *cathedra*) pierwotnie oznaczał: tron, siedzenie z oparciem i odnosił się do sprzętu użytkowego, wykorzystywanego przez starożytnych filozofów i retorów w czasie wykładów oraz wygłaszania okazjonalnych mów (*Słownik kultury chrześcijańskiej*, 1997). W antycznym Rzymie stosowano go jako wyrażenie miejsca pełniącego rolę polityczną, gdzie obradowano i ogłaszano wyroki sądowe. Następnie, wraz z usankcjonowaniem chrześcijaństwa i rozwojem administracji kościelnej, zaczął służyć kapłanom w sprawowaniu posługi apostołskiej (tzn. nauczaniu i kierowaniu Ludem Bożym). We wczesnym średniowieczu upowszechnione zostało określenie łac. *ecclesia cathedralis*. Ojcowie Kościoła używali to pojęcie w celu podkreślenia prymatu papieża oraz jedności społeczności chrześcijańskiej. Przykładowo św. Cyprian z Kartaginy pisał, że: "kto opuszcza katedrę Piotrową, na której zbudowany jest Kościół, łudzi się, myśląc, że pozostaje w Kościele" (św. Cyprian, 250; za: Benedykt XVI - Ratzinger, 2008, s. 46). W traktacie *O jedności Kościoła katolickiego* wzywa duszpasterzy do współpracy oraz napomina, aby okazywali szacunek i posłuszeństwo biskupowi Rzymu. Wielokrotnie porównuje katedrę do żywego organizmu (*corpus ecclesiae*) oraz Matki i Oblubienicy jako rozwijającej się wspólnoty (Pietrusiak, 2011, s. 77). W X wieku nazwę przedmiotu funkcjonującego we wnętrzu sakralnym rozszerzono na całą

świątynię, czyli kościół diecezjalny w siedzibie biskupa (*Mały Słownik Teologiczny*, 1960, s. 188-189).

Katedra w wiekach średnich stała się miejscem reprezentatywnym. Zaczęła pełnić różne funkcje, m. in. liturgiczne, oświatowo-wychowawcze i integracyjne. Przede wszystkim była obiektem sakralnym, czyli wydzieloną przestrzenią traktowaną jako miejsce święte przeznaczone do sprawowania kultu (Gieysztor-Miłobędzka, 1987, s. 45). W jej murach zwoływano zebrania ludności, nauczano, ogłaszano dekrety, odprawiano z powagą nabożeństwa, obchodzono uroczyste ważne wydarzenia. Budowana przez dziesiątki lat z różnych materiałów (np.: kamienia, cegły, złota, szkła i drogich kamieni) współtworzyła krajobraz miasta i oddziaływała na przestrzeń publiczną (Humphrey, Vitebsky, 2005, s. 31). Praca przy jej rozbudowie była przedsięwzięciem organizacyjnie trudnym, gdyż wymagała dużego nakładu materiałów, a także funduszy. Inicjatywa wzniesienia obiektu dotyczyła całej wspólnoty chrześcijańskiej, wszystkich stanów: władców, duchowieństwo, mieszczaństwo, oraz zawodów: teologów, architektów i rzemieślników (por. Cerinotti, 2009, s. 8-9). Według Georges'a Duby: „sławi nowa katedra pomyślność całego otaczającego ją skupiska miejskiego, wszystkich tych sklepików i warsztatów, którym zawdzięcza swoje powstanie, nad którymi góruje i których jest pochwałą. Jest również wyrazem mieszczańskiej dumy” (Duby, 1986, s. 134).

Przestrzeń katedry zyskała rozbudowaną symbolikę, a pod wpływem postawy religijnej została zdematerializowana i uduchowiona (Guriewicz, 1976, s. 91-92). W średniowieczu dominowało przekonanie o stałej obecności świata nadprzyrodzonego, który motywował każde ludzkie działanie. Był to sposób myślenia gradualistyczny, czyli pogląd, że byty wznoszą się stopniami (łac. *gradus* - stopnie) od materii poprzez istoty cielesno-duchowe do czysto duchowych (Ziomek, 1996, s. 21). Świątynię chrześcijańską odbierano jako zapowiedź i obraz Królestwa Niebieskiego lub świętego miasta Jeruzalem - tej doskonalszej rzeczywistości, wyobrażanej sobie na podstawie Objawienia św. Jana. Obserwator nie uświadamiał sobie wywieranego przez nią wrażenia estetycznego, co więcej percepcję determinowała siła doznań religijnych (Simson, 1989, s. 17). "Myśl średniowieczną przenikało przekonanie o symbolicznym charakterze świata zmysłowego - twierdził Otto von Simson - wszędzie widzialne wydawało się odzwierciedlać niewidzialne. Stąd nieufność wobec empirycznej struktury przedmiotu - skłonność do abstrakcji - więź z rzeczywistością transcendentną" (tamże, s. 21). Zdaniem scholastycznych filozofów dom Boży powinien ujawniać piękno transcendentne - oparte na blasku i harmonii, które osiągano sposobami określanymi obecnie jako artystyczne. W takiej atmosferze rozwijała się myśl teologów i architektów, którzy ową doktrynę wyrażali

w obrazach. Katedry stały się wyjątkowymi traktatami (łac. *liber et pictura* - księgą i obrazem) zbudowanymi wedle reguł, które umożliwiały jej odczytanie (Eco, 2006, 99-102).

Architektura gotycka, zwana pierwotnie ostrołukową lub francuską (*opus francigenum*), wykształciła się równocześnie we Francji i Anglii, skąd od połowy XII do połowy XV wieku przenoszono jej wzory na inne obszary Europy. Lokalne odmiany powstawały aż do XVI wieku i nawet na marginesie sztuki oficjalnej do XVII wieku. Ważnym czynnikiem rozwoju średniowiecznego stylu była popularyzacja cech charakterystycznych dla architektury zakonów benedyktynów i cystersów (Sagner, 2006, 6-13, Koch 1996). Nowy typ budownictwa sakralnego zainicjował podparyski kościół Saint-Denis (ok. 1140-44), w którym przechowywano relikwie świętego Dionizego (apostoła Zachodnich Franków). Przebudowę prezbiterium nadzorował opat Suger, kanclerz królestwa Francji oraz przyjaciel króla Ludwika IX (Eco, 2006, 24-27). Natomiast pierwsza katedra gotycka powstała w Sens (1140-68), gdzie rezydował arcybiskup Henryk. Łączyły go więzy przyjaźni oraz wspólny program myśli religijnej z opatem Sugerem (Simson, 1989, s. 193). Na rozwój gotyku miał także wpływ Portal Królewski katedry w Chartres, pierwszej pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. Biskup Chartres - Gotfryd z Lèves (sufragan bp. Henryka z Sens) - był wyjątkowym duchownym, znał osobiście św. Bernarda i należał, obok opata Saint-Denis, do zaufanych doradców króla Francji. Umożliwił nowej sztuce francuskiej postęp w dziedzinie dekoracji upowszechniając detale z portali opackich kościołów w Burgundii i Poitou oraz wyrobów złotników i iluminatorów z IX wieku (Duby, 1986, s. 126-127).

W historii sztuki gotyk stał się oryginalnym wytworem Zachodniej Europy, czy nawet stylistycznym idiomem (por. Czermińska, 2005, 29). Nie ma bowiem wzorcowej katedry gotyckiej, łączącej wszystkie cechy stylu. Powstał zaś program ideowo - artystyczny wyjątkowej architektury, który powielano w kolejnych obiektach. Warto zauważyć, że ten typ budownictwa sakralnego unaoczniał zmiany w chrześcijańskim systemie wartości poznawczych, estetycznych i duchowych, a także koncepcję sztuki średniowiecznej (Kłębowski, 1989, kol. 1347-1359). Odkrycia technologiczne i materiałowe umożliwiły stawianie wyższych konstrukcji przy użyciu mniejszej masy nośnej, a tym samym wznoszenie fascynujących, strzelistych, eleganckich, ozdobnych i pełnych światła gmachów. Osiągnięto to dzięki zastosowaniu form, znanych już w architekturze romańskiej, takich jak: ostry łuk, sklepienie krzyżowo-żebrowe i system przyporowy oraz wypracowaniu metod zapewniających statyczność bryły. Zredukowano płaszczyzny ścian i wprowadzono wielobarwne, promieniujące światłem, witraże (Sagner, 2006, s. 18-29). Dodano liczne elementy pionowe (wieże, pinakle, iglice), które podkreślały kierunek

wertykalny. Cała struktura sprawiała wrażenie lekkiej i pełnej wdzięku. Dekoracja rzeźbiarska, na którą składały się setki figur, motywów zoomorficznych i roślinnych, ujęta została w ramy programu ikonograficznego o znaczeniu artystycznym, dydaktycznym i religijnym (Eco, 2005, s. 73-109).

2. Percepcja architektury gotyckiej

Opinie dotyczące genezy i oceny stylu gotyckiego mają długą historię. Rozpoczynają się już w okresie średniowiecza, choć w zupełnie innym kontekście od obecnego. Kronikarze określali niektóre budowle jako: *constructa artificibus Gothicis* (wzniesione przez gotyckich budowniczych). Chcieli w ten sposób podkreślić, że na północy dominowały inne formy, związane z tradycją lokalną. Architektura, która pozostała po nich, była również nazywana „sztuką Merowingów” od panującej w państwie frankijskim dynastii, ale też „sztuką wędrujących ludów” związaną z czasem, kiedy plemiona germańskie migrowały (Tatarkiewicz, 1983, s. 70-71). Wówczas słowo "gotycki" oznaczało tyle, co: „typowy dla Gotów”, czyli północny i odmienny (Sagner, 2006, s. 8). Analiza twórczości artystycznej budowniczych katedr gotyckich rozwijała się w późniejszych dokumentach piśmienniczych, opartych na dziele Witruwiusza (*O architekturze ksiąg dziesięć*). Choć w wiekach średnich znano ten utwór, to zawarte w nim poglądy dotyczące naśladowania starożytnych porządków nie były istotne dla teologów i architektów. Dopiero renesansowa fascynacja antykiem, postawa humanistyczna i dociekliwość badawcza, wolna od dogmatycznego rygoru nauki Kościoła, pozwoliła na nową interpretację działalności artystycznej, a także sztukę średniowiecznych katedr (Tatarkiewicz, 1967, s. 53).

W dobie odrodzenia przymiotnik gotycki nabrał pejoratywnego znaczenia; stał się bowiem synonimem barbarzyństwa, ciemnoty i zacofania (Czerwińska, 2005, s. 5). Zmiana postawy wobec dawnego sposobu budownictwa została utrwalona w traktatach o sztuce, zwłaszcza w pismach włoskich humanistów. Teoretycy i artyści wyraźnie przeciwstawiali styl gocki (*maniera dei Goti*) formom romańskim, w ich mniemaniu lepszym, ponieważ bliższym wzorom antycznym (Broniewski, 1964, s. 139). Taką postawę zainicjował Leon Battista Alberti (1404 – 1472), umieszczając w swoim dziele *Della Pittura Libri Tre* terminy: *vecchizze et gotiche*. W jego własnym przekładzie określenie to zastąpiło słowo *rusticanae*, co oznaczało: chłopski, grubiański. Rozwinął także charakterystyczny dla sztuki renesansowej pogląd głoszący, że piękno jest przede wszystkim harmonią, "zgodnością części", którą sztuka osiąga poprzez "pewną określoną liczbę, proporcję i rozmieszczenie" (za: Białostocki, 1985, s. 364-365). Z kolei Antoni Filatrete (1400 – 1469) pisał: „Gdy widzimy pełny łuk to w jego oglądaniu nic oku nie przeszkadza, tak jest też, gdy

patrzmy na koło, oko je od pierwszego wejrzenia obejmuje i jest czynne bez żadnej przeszkody, tak jest też z półkołem, wzrok bez zahamowania biegnie od jednego końca do drugiego. Natomiast jest inaczej z ostrołukiem." (*Trattato*, p. 251). Twierdził zatem, że półkoliste łuki są doskonalsze i piękniejsze od ostrych, typowych dla budownictwa gotyckiego (za: Tatarkiewicz, 1967, s. 75).

Bardzo szybko rosła krytyka średniowiecza, która ukształtowała wyobrażenie o tej epoce jako czasie zepsucia obyczajów, podważenia apostolskiej posługi papieża, wartości chrześcijańskich oraz upadku sztuki. Upowszechniony został sposób myślenia, iż w tym ponurym okresie masowo polowano na stosie czarownice, wyzyskiwano najniższe warstwy społeczne, stosowano najbardziej wymyślne tortury, poniżano godność człowieka (por. Sagner, 2006, s. 17). Negatywne opinie nasilały się również w wypowiedziach dotyczących dawnej sztuki. Giorgio Vasari (1511-1574) uważał architekturę gotycką za obcy wytwór narzucony przez germańskie plemię Gotów, którzy „zniszczyli starożytny gmach, a w wojnach zabili architektów, ci zaś, co pozostali wznosili budowle w owym stylu. Stawiali sklepienia zaostrzonych segmentów i całe Włochy wypełnili tymi brzydkimi budowlami" (za: Bracons, 1993, s. 4). Kierunki artystyczne wieków średnich przeciwstawiano nowym prądom umysłowym i ruchom religijnym, zarówno reformacyjnym jak i potrydenckiej odnowy Kościoła. Budowle gotyckie niszczały lub były świadomie przebudowywane zgodnie z zasadami bardziej cenionych stylów, np.: manieryzm, barok, klasycyzm (Broniewski, 1964, s. 139).

Uczni doby oświecenia również nie znajdowali niczego pozytywnego w minionej epoce, a także utrwalali szczególną konstrukcję wyobraźniową (czy nawet stereotyp) o jej zacofaniu, prymitywizmie i okrucieństwie. Na początku XVIII wieku termin "gotycki" (łac. *gothicus*) służył także określeniu regresu kultury europejskiej. Humanistom późniejszej epoki nie spodobały się wartości ich przodków, tym bardziej światopogląd i sztuka. Popularyzowano natomiast zainteresowanie starożytnością, zainicjowane przez odkrycie miast Pompei i Herkulanum zalanych lawą i zasypanych popiołem podczas wybuchu Wezuwiusza w 79 roku. Intelktualiści i artyści podróżowali do Włoch, by podziwiać budowle antyczne (Czermińska, 2005, s. 125). Zgodnie z aktualną wówczas teorią sztuki dążono do uzyskania efektu harmonii, zrównoważonej kompozycji, stosowano zasady symetrii. W opozycji do gotyku i baroku ceniono budowle z fasadami o liniach prostych bez wygięć i skrętów. Sztuce wyznaczano zadanie osiągnięcia biegłości w realizacji piękna i prawdy jako uniwersalnych wartości zgodnych z rozumem (Eco, 2005, s. 237).

Pod koniec XVIII wieku poznanie racjonalne uznano za niewystarczające, a do kategorii estetycznych dodano inne pojęcia, takie jak: tajemniczość, wzniosłość

i malowniczość, które oddziaływały na wyobraźnię i emocje. Kierując się fascynacją przeszłości szukano wzorów w wyidealizowanym, zagadkowym średniowieczu. Uznano, że była to epoka mroczna i nielogiczna, a tym samym intrygująca (tamże, s. 303-304). Z czasem doszło do obyczajowej i estetycznej nobilitacji podróży po północnych regionach Europy. U podstaw dobrego wychowania znalazło się kontemplowanie dzikiej natury (stepów, gór i lasów) oraz budowli z dalekiej przeszłości, głównie zamków i ruin gotyckich (Czermińska, 2005, s. 92). Powstał również nowy sposób aranżacji przestrzeni, taki jak: angielski park krajobrazowy i francuski ogród sentymentalny; umieszczano w nich sztuczne skały, pustelnie, grotty, świątynki i ruiny imitujące sztukę wieków średnich (Tatarkiewicz, 1988, s. 225). Tego typu obiekty symbolizowały upadek dawnych ideałów, a nierówne, porośnięte dziką roślinnością kamienie stały się motywem vanitatywnym (czy nawet funeralnym). Przedstawiały bowiem to, czego dokonuje przyroda i upływ czasu z wszelką ludzką działalnością, w tym ze wspaniałymi dziełami sztuki, które niszczej i rozpadają się w proch (Eco, 2005, s. 288).

Osiemnastowieczna nostalgia do dawnych form zapoczątkowała powrót do gotyku w architekturze. Nowy styl historyzujący (neogotyck) cechował program treściowy związany z ideami narodowymi i kultem bohaterów narodowych. Z tego też względu został przyjęty w Anglii, gdzie trwały silne tradycje sztuki średniowiecznej (Czermińska, 2005, s. 42). Momentem przełomowym była przebudowa rezydencji pisarza Horacego Walpole'a w Strawberry Hill (1750-1753). Stała się ona wzorem dla innych posiadłości rodowych w Europie, które charakteryzowały się elegancją i szczególną nastrojowością (łącząca powagę i melancholię). Nie dbano natomiast o historyczną poprawność, swobodnie dobierano dekoracje, które łączono z motywami klasycznymi oraz orientalnymi. W Niemczech propagatorem neogotyku był Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), który po wizycie w katedrze w Strasburgu wydał pracę pt.: "O niemieckiej architekturze". Jego dzieło, wraz z poglądami Friedricha Schegla, rozwinęło ideę zależności między gotykiem a kulturą germańską. Dało również podstawy dla teorii o dokonaniach niemieckich architektów jako najlepszych prac wieków średnich (Czermińska, 2005, s. 54-55). Z kolei we Francji, gdzie powstały najpiękniejsze katedry gotyckie, podtrzymywano pogardliwy stosunek do kultury i działalności barbarzyńskiego średniowiecza (tamże, s. 44).

Nowe tendencje nawiązujące do wieków dawnych oraz topiki katedry gotyckiej pojawiły się również w beletrystyce, co doskonale odzwierciedla rozwój odrębnego gatunku literackiego, tzw. powieści gotyckiej (*scary novel*). Pionierem w tej dziedzinie był Horace Walpole, autor utworu *The Castle of Otranto* (*Zamczysko w Otranto: powieść gotycka*), który wydał w 1764 anonimowo, aby uniknąć niechęci

publiczności (Štěpán, 2002, s. 117-118). W tym samym czasie zwolenników średniowiecza zaczęto nazywać Gotami, a rozwijaną przez nich oryginalną formację kulturową jako gotycyzm (Sinko, 1996). Prezentowali oni nietypową postawę całkowicie przeciwną oświeceniowej rozprawie i umiarkowaniu. Odrzucali racjonalizm i optymistyczne przekonanie o harmonijnym porządku świata. Interesowały ich natomiast niewyjaśnione siły i instynkty, takie jak: intuicja, wyobraźnia i podświadomość, które rządzą postępowaniem człowieka. Toteż fabuła powieści gotyckiej była bardzo zawiła, gdyż zawierała wątek zagadkowy lub intrygi opartej na tajemniczej zbrodni (zabójstwa, uprowadzania, przekleństwa rodowe). Ważną rolę odgrywały w niej duchy, niesamowite stwory, postacie z legend pogańskich, elementy folkloru i przyrody, zwłaszcza o nadprzyrodzonym charakterze. Scenerię tworzył średniowieczny kostium historyczny (zamki, ponure klasztory, krypty i grobowce, pustelnie). Wówczas katedra gotycka była odwzorowywana za pomocą malowniczych ruin, fragmentów bryły imitujących dany styl, które miały wywołać atmosferę niesamowitości i grozy (Štěpán, 2002, s. 115-130).

Pod koniec XIX wieku nastąpił istotny zwrot w percepcji dawnej sztuki, polegający na poszukiwaniu sposobu usystematyzowania epok w ich aspekcie historycznym i artystycznym. Zainteresowanie architekturą wzmogły prace badawcze i konserwatorskie. Uporządkowano także dzieje stylów oraz określono typowe dla nich cechy. W wielu krajach podjęto rekonstrukcje średniowiecznych zamków i kościołów. W Niemczech wznowiono prace nad dokończeniem katedry w Kolonii jako symbolu zjednoczenia państwa i architektury narodowej. Z kolei we Francji odrestaurowano katedrę w Besancon. Do współpracy zaproszono wybitnego architekta Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc (1814-1879), który od 1844 roku pomagał przy odbudowie katedry Notre Dame w Paryżu. Rozpoczął też nową praktykę konserwatorską, polegającą na usuwaniu dodatków architektonicznych w celu zachowania "czystości stylu" (Białonowska, 2007, s. 235). W duchu takich ideałów powstała powieść *Katedra Marii Panny w Paryżu* Wiktora Hugo. Utwór stanowi hołd złożony średniowiecznej budowli - symbolu miasta oraz najniższym warstwom społecznym (por. Czermińska, 2005, s. 128). Na gruncie historii sztuki wzorcowa stała się książka *Kultura Odrodzenia we Włoszech* pióra Jakoba Burckhardt'a (1818-1897). Autor traktował renesans jako opozycję wobec wieków średnich. Zaczęto też poszukiwać innych wartości kultury średniowiecznej, o czym świadczy opracowanie Johana Huizingi (1872-1945), pt.: *Jesień Średniowiecza* (Ziomek, s. 448.).

Postęp technologiczny na przełomie XIX i XX wieku spowodował zmianę w sposobach postrzegania katedr gotyckich. W architekturze średniowiecznej rozpoznano intuicje pierwszych inżynierów, którzy przy pomocy prymitywnych

narzędzi i materiału, wznosili imponujące struktury, ówczesne drapacze chmur. Dopiero wprowadzenie żelaza do konstrukcji budowli umożliwiło stawianie dużych, wytrzymałych, a zarazem lekkich i ażurowych obiektów (np.: stalowo-szklany Empire State Building). W tym duchu Julian Przyboś przytacza styl grecki i gotyk jako „dwa systemy doskonałe funkcjonalne przed wynalezieniem żelbetonu” (za: Czerwińska, 2005, s. 201). Jego zdaniem struktura gotyckiej katedry, logiczna i uporządkowana, zapowiadała abstrakcję. Polski poeta wprowadza również nowe, teraźniejsze i przestrzenne, postrzeganie architektury sakralnej. Dla niego to już nie księga napisana hermeneutycznym językiem średniowiecznym, lecz budowla ze szkła i światła. W tym samym czasie rozwijała się optymistyczna wizja rozwoju cywilizacji. Z podobnym entuzjazmem podchodzono do katedr gotyckich, co do lotów w kosmos. Oba zjawiska stały się synonimem szczytowych osiągnięć i syntezy myśli konstrukcyjnej swoich czasów. Pobudzały zapał i wyobraźnię architektów, przenosiły z ziemi w inną przestrzeń - do nieba (tamże, s. 202-205).

Nowy prąd kulturowy, zwany postmodernizmem (ponowoczesnością), wprowadził nietypowy sposób funkcjonowania utrwalonych już zwrotów dotyczących średniowiecza. Miało to związek ze zmianami do jakich doszło w postawie intelektualnej i praktyce artystycznej, polegających na odrzuceniu oświeceniowej emancypacji człowieka, teleologii ducha (idealizm) oraz hermeneutyki sensu (historyzm) (Witkowska, 2000, s. 15). Sztuka, która naśladowała naturę lub minione formy, stała się komercyjna i bardziej eklektyczna. Utrata wielkiej dziejowej roli spowodowała zachwianie ustalonego od dekad porządku, a tym samym pozwoliła na swobodne mieszanie stylów, wykorzystywanie elementów parodii, pastiszu i swobodnej gry z odbiorcą. W twórczości artystycznej upowszechniło się przekraczanie granic między gatunkami oraz pomijanie podziału na kulturę wysoką a niską (Jameson, 1998, s. 195). Na przełomie XX i XXI wieku na nowo odżyło zainteresowanie średniowieczem i gotykiem (Sinko, 1996). Katedra gotycka, ze względu na swoją wieloznaczność, pasuje do aktualnej postmodernistycznej koncepcji łączenia antagonizmów, takich jak: duch i materia, sacrum i profanum, światło i mrok, realizm i baśniowość (Witkowska, 2000, s. 16). Motyw ten zaczął się pojawiać we współczesnych sztukach wizualnych oraz nowych mediach elektronicznych (wideoklipach, grach komputerowych i reklamach). Z powodzeniem przeniknął również do kultury masowej, która proponuje różne produkty za pomocą plakatów, barwnych opakowań i okładek płyt popularnych zespołów rocka gotyckiego z wizerunkiem dawnej świątyni (por. Majdańska, 2006, s. 24-29).

3. Sposoby przedstawiania katedry gotyckiej we współczesnej sztuce

Motyw katedry gotyckiej ma długą tradycję w malarstwie europejskim. Z epoki średniowiecza zachowały się wzorniki, dokumenty i kroniki zawierające ilustracje budowy kościołów (por. Sagner, 2006, s. 64). W sztuce obowiązywał kanon, przypisujący prymat scenie religijnej, historycznej lub rodzajowej. W latach trzydziestych XV wieku we Flandrii rozwinął się bardziej realistyczny sposób obrazowania, w którym dominującą rolę zaczęła pełnić sceneria krajobrazowo-architektoniczna. Sceny mitologiczne, religijne lub rodzajowe umieszczano na tle gotyckich budowli, które łączyły w sobie pierwiastek rzeczywisty z fantastycznym, niekiedy też był kreacją samego twórcy (tamże, s. 118-123). Na przełomie XVI i XVII wieku wyodrębnił się samodzielny temat malarskiego przedstawienia pejzażu, ale dopiero w okresie romantyzmu zaczęto faworyzować plastyczne wyobrażenia zabytków budownictwa wieków średnich. Pejzażystom angielskim (np.: John Constable, John Wootton, George Lambert) i niemieckim (np.: Philipp Otto Runge, Caspar David Friedrich, Kar Friedrich Schinkel) zazwyczaj nie chodziło o wierne odwzorowanie rzeczywistości, lecz o wybór odpowiednich form, którym przypisywali walory emocjonalne oraz estetyczne. Zwolennicy katedr gotyckich w sztuce sprawiali wrażenie opętanych tym szczególnym wizerunkiem oraz wizją idealnej świątyni chrześcijańskiej (Tatarkiewicz, 1988, s. 253). Jednak o wiele bardziej w jej obrazowaniu posunął się Claude Monet (1840-1926), czego dowodem są całe studia malarskie jednej tylko budowli pw. Notre Dame w Rouen (Krausse, 2005, s. 74-75).

W spopularyzowaniu tego typu motywu istotną rolę miała również beletrystyka, a szczególnie rozwój powieści gotyckiej. Przestrzeń nawiązującą do wieków średnich (m.in.: zamki, ruiny, grobowce, podziemia opustoszałego klasztoru) przedstawiano wszędzie tam, gdzie wskazywała akcja utworu literackiego (Czermińska, 2005, s. 122-124). Ponadto był to charakterystyczny zabieg służący wywołaniu atmosfery tajemniczości i grozy. Twórcą takich niesamowitych rysunków był Gustave Doré (1832-1883). Wykonał on grafiki m.in. do Biblii; *Raju utraczonego*, Miliona; *Boskiej Komedii*, Dantego i większości książek Edgara Allana Poe (1809-1849). Jego ilustracje intrygują niekonwencjonalną formą opartą na efektach światłocieniowych, które wyrażają pesymistyczną wizję świata. Zachwycają natomiast wyobraźnią łączenia fantastycznych zjawisk, legend i baśni średniowiecznych z piękną gotycką scenerią. W tym samym czasie wizerunek świątyni średniowiecznej stał się malowniczą i niesamowitą stylizacją. Jej charakterystyczną cechą było przekraczanie granic utworu literackiego poprzez siłę oddziaływania na umysł i zmysły widza (*Słownik Sztuki Francuskiej*, s. 127-128).

Sposób przedstawiania katedry gotyckiej ewoluował pod wpływem zmian w postawie intelektualnej, religijnej oraz koncepcji sztuki poszczególnych epok (por. Habermas 1998, s. 27). Początkowo funkcjonował jako motyw przestrzeni sakralnej. Umieszczany był na obrazach pełniąc rolę tła dla istotnych wydarzeń. Usamodzielnienie motywu spowodowało rozwój kategorii estetycznych oraz malarstwa pejzażowego. Przełom XIX i XX wieku to moment postępu cywilizacyjnego, który rozpoczyna estetykę nowych technologii. Katedry gotyckie stają się wówczas konstrukcjami, nietypowymi strukturami przeciwstawionymi naturze i jej wytworom. (Czerwińska, 2005, s. 5-10). Obecnie można wyodrębnić kilka grup poruszających tę tematykę, są to: wizerunki historyczne lub przedstawienia średniowiecza jako epoki ciemnej i zacofanej, ilustracje do powieści grozy, czy romantyczne fantazje przypisujące architekturze cechy materii ożywionej: żywiołów, przyrody, a nawet człowieka (np: doświadczenie przemijania, cierpienia, osamotnienia). Najważniejszą jednak rolę pełni wrażenie estetyczne, poetycko-fantastyczne i mistyczne, podyktowane indywidualną refleksją artysty (Gazda i in., 2002, s. 10-11).

Wśród współczesnych twórców podejmujących motyw katedr gotyckich na uwagę zasługuje John Egerton Christmas Piper (1903-1992), angielski malarz i rysownik. Jego działalność artystyczna objęła różne dziedziny, takie jak: grafika, malarstwo, rysunek, fotografia, witraż, tkaniny, malowidła scenograficzne i kostiumy (por. www.thestourgallery.co.uk/). Najbardziej jednak został zapamiętany z przedstawień plastycznych inspirowanych krajobrazami Brytanii. Otrzymał również miano oficjalnego artysty wojennego z okresu II wojny światowej (1940-1942), gdy dzień po nalocie, który zniszczył katedrę w Coventry stworzył swój pierwszy obraz katastroficzny. Od 1950 roku działał w witrażownictwie, współpracując z Patrick Reyntiens. Zaprojektował wówczas witraże dla nowej katedry w Coventry, a później do kaplicy Robinson College w Cambridge. Od lat sześćdziesiątych XX wieku wykonywał grafiki katedr gotyckich (il. 1-2). W nowatorski sposób połączył cechy angielskiego pejzażu z nowoczesnymi tendencjami w sztuce. Za pomocą plamy barwnej i efektów luministycznych nadawał wizerunkom budowli szczególny kształt i przestrzeń. Jego dzieła charakteryzowały się szczególną kombinacją kolorów, tekstur i linii kaligraficznych¹.

Przedstawienia katedr gotyckich tworzył też Zdzisław Beksiński (1929-2005), polski fotograf, rzeźbiarz i malarz (Saj, 2004). Jego spuścizna artystyczna liczy ponad dwieście obrazów, grafik i prac wykonanych na płycie pilśniowej. Był wybitnym artystą, który wypracował własny, niepowtarzalny styl, operujący kontrastem

¹ Por. www.oxforddnb.com

jakości – liryzmu brutalności, subtelności i wulgarności. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku były dla niego okresem wytężonej pracy twórczej, związanej tematycznie zarówno z mistyką wschodnią, jak i rozbudowaną symboliką chrześcijańską. Zazwyczaj ukazywał odrealnione geometryczne kształty, zdeformowane bryły, opustoszałe konstrukcje architektoniczne, sprawiające wrażenie rzuconych ostentacyjnie w pustą i mroczną przestrzeń. W swoich obrazach kreował niesamowite, oniryczno-halucynacyjne wizje miast – świątyń – fantomów, które jakaś tajemnicza katastrofa pozbawiła śladów życia (il. 3-4). W oryginalny sposób łączył antagonistyczne pierwiastki, takich jak: duch i materia, sacrum i profanum, piękno i brzydota, tragizm i persyflaż. Przy pomocy tej szczególnej syntezy starał się odtworzyć ulotne wrażenia, obszar podświadomości, dziwnych i irracjonalnych instynktów tkwiących w psychice ludzkiej (Gryglewicz, Banach, 1999).

Okres zwany "gotyckim" w twórczości Zdzisława Beksińskiego dominuje w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. W tym czasie pracował nad formą, rezygnując z efektu wizyjności, fantastycznych treści i atmosfery. Zamienił także ostrą gamę barwną na rzecz subtelniejszej i delikatniejszej. Wprowadził również echo tematów ikonograficznych budowli średniowiecznych. Jednak dla polskiego malarza nie miała znaczenia ich struktura architektoniczna, ale uzewnętrznienie podświadomej wizji. Wyjątkowość katedr gotyckich Beksińskiego polega na „zmaterializowaniu” przy pomocy technik artystycznych „obrazów podświadomych”, które są zapewne symbolami wewnętrznych doświadczeń artysty, a także w dużym stopniu stanów duchowych współczesnego człowieka. Obrazy sprawiają wrażenie sennych, milczących krajobrazów. Przedstawiają bezkresne obszary, uzupełnione przedziwnymi, na wpół abstrakcyjnymi postaciami i fragmentami budowli. Dominuje w nich postawa katastrofistyczna, przeświadczenie o nieuniknionej klęsce, poczucie smutku, osamotnienia i pustki (tamże, s. 10-17).

Obecnie wizerunki takich świątyń wykonuje Lesław Wanicki (ur. 1958), polski malarz i rysownik. Artysta tworzy liczne cykle plastyczne zbliżone do abstrakcji kaligraficznej, o niepowtarzalnym klimacie. Nieustannie pracuje z tworzywem, m.in. eksperymentuje z podobrazem, fakturą i światłowieniem. Jego nietypowe ekspozycje stanowią najczęściej nastrojowe pejzaże, elementy natury, fragmenty wnętrza oraz projekty witraży i mozaik. W różnorodnej twórczości artysty znajdują się kompozycje pełne głębokich kontrastów i ascetycznej kolorystyki, które wpływają na szczególną atmosferę jego prac. Konieczność uchwycenia wizji wewnętrznych „po malarsku” doprowadziła Wanickiego do czarno-białych rysunków, które sprawiają niesamowite, surowe i bardzo emocjonujące wrażenie. Niekiedy artysta tworzy przedstawienia zbliżone do abstrakcyjnych form, którym wprost nadaje tytuł

„Katedra” (il. 5). Wydają się one pospiesznie naszkicowane, jakby niedbałe i niedokończone. Cała powierzchnia wykonana w ten sposób bywa niemal jednolicie pokryta znakami; nie ma mniej ani bardziej ważnych punktów ani określonej granicy kompozycji. Formy gotyckie są zarysowane sugestywnie, poprzez łuk ostry, grę światła i cienia jak w nawie świątyni albo łuki sklepienia krzyżowo-żebrowego (il. 6). Wszystkie inne środki są zbędne w osiągnięciu istotnego celu, polegającego na ujawnieniu podświadomej wizji. Fantastyczne pejzaże ujawniają duchową sferę w człowieku².

W podobny sposób katedry gotyckie przedstawia Wojciech Siudmak (właśc. Wojciech Kazimierz „Wojtek” Siudmak, ur. 1942), polski malarz i grafik. Artysta wybrał kierunek zwany hiperrealizmem fantastycznym. Jego sztuka urzeka wirtuozerią i perfekcją, fascynuje intuicją oraz bogactwem intelektualnym. Obrazy cechuje niezwykła wyobraźnia łączenia nieoczywistych form i konstrukcji. To autonomiczne, fantastyczne światy. Malarz tworzy na płótnie hybrydy ludzi i maszyn, a nawet obiektów architektonicznych. Kreśli wizje kataklizmów, rozpadu i dekonstrukcji. Pragnie przez to zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa grożące naszej cywilizacji, na konieczność porozumienia i zaprzestania wojen. Często też odwołuje się do wewnętrznych wizji, których inspiracją są marzenia senne, podświadomość lub bogata wyobraźnia. W tę nieokreśloną, efemeryczną przestrzeń wprowadza katedry gotyckie (il. 7). Fascynuje go ich forma, struktura oraz złożona symbolika. Jego kunsztowny rysunek, wycucie światła i koloru, nadają architekturze ogromną głębię. To niezwykle przedsięwzięcie jest owocem talentu i rozmyślań Siudmaka, który należy do grona artystów pasjonujących się problematyką istoty ludzkiej i związków człowieka z kosmosem. Temat katedry gotyckiej łączy także z postacią pięknej i zmysłowej kobiety (il. 8). Jego zdaniem obie, świątynia i niewiasta, uosabiają tajemnicę oraz wyższe wartości duchowe³.

Po motyw katedry gotyckiej sięga też Karol Bąk (ur. 1961), polski malarz, rysownik i grafik. Ukończył z wyróżnieniem wydział grafiki w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych (obecnie ASP) w Poznaniu, a jego prace stały się popularne na całym świecie (www.karolbak.com/b). W swojej działalności artystycznej łączy różne style, techniki i media, m.in. malarstwo sztalugowe i ścienne (fresk), grafikę użytkową oraz projektowanie i dekorowanie wnętrz. Zazwyczaj wykonuje szczególne portrety niewiast (il. 9-10). Obrazy te w sposób nietypowy, zachwycający i intrygujący eksponują pierwiastek kobiecości (tamże). Postacie jawią się jako oniryczne anioły, czy wojownicze *femme fatale*; są piękne, uduchowione i

² www.przewodnik.ekspozycje.pl

³ www.siudmak.pl, <https://archive.fo/hR9T4>

etryczne. Niekiedy przedstawia je na tle tajemniczej budowli. W ten sposób nawiązuje do symboliki i nazw świątyń chrześcijańskich, np.: Notre Dame, Opiekunki Kościoła i Bogarodzicy (Panofsky, za: Białostocki, 1971, s. 129-131). Artysta odwołuje się również do tradycji niderlandzkich malarzy, o czym świadczą jego szkice (np.: *Cykl Babel*), które przypominają formy architektury gotyckiej (il. 10).

Katedry gotyckie utrwala również Anna Kloza-Rozwadowska (ur. w latach siedemdziesiątych XX w.), polska artystka, absolwentka wydziału malarstwa na wrocławskiej Akademii Sztuk Pięknych. Jej działalność twórcza obejmuje wiele dziedzin plastycznych, m.in. prace olejne i rysunek. Zajmuje się też pisaniem ikon i wykonuje trwałe ilustracje na porcelanie, projektuje okładki płyt i książek. Tworzy bardzo dokładne kompozycje, oparte na jasnych formach, doskonałym rysunku i odrealnionym kolorystyce. Reprezentuje nurt semirealizmu symbolicznego we współczesnym malarstwie. W grafikach, opartych na prostych, czarnych liniach odtwarza niezwykle sugestywne fasady średniowiecznych świątyń (il. 12-13). Przy pomocy organicznych form buduje niesamowite konstrukcje, architektoniczne struktury imitujące elementy gotyckich katedr: fasady z wieżami, rozetą i portalami oraz wnętrza z nawami, sklepieniami krzyżowo-żebrowymi i systemem łuków ostrych (il. 14). Jej obrazy sprawiają wrażenie hybrydowych form, roślinno-architektonicznych bytów obdarzonych tajemniczym i fascynującym życiem (www.malerina.com/).

Katedry gotyckie pojawiają się także w twórczości Jacek Yerka (właśc. Jacka Kowalskiego, ur. 1952), polskiego malarza surrealisty, projektanta plakatów. Artysta wykonuje bardzo niekonwencjonalne grafiki komputerowe w nurcie realizmu magicznego. W swoich pracach rezygnuje z przedstawiania rzeczywistości oraz podstawowych zasad mimetyzmu. Stosuje natomiast niekonwencjonalne kategorie estetyczne (np.: brzydotę, groteskę, makabrę) w celu zaskoczenia widza (yerka.ovh.org/). Zdecydowanie odwołuje się do doświadczenia wyobraźni, operuje aspektami dziwności, niezwykłości i niesamowitości, jak czynili to romantyczni zwolennicy wątków gotyckich w XIX wieku (Janion, 2007). Yerka wykorzystuje również symbole związane ze średniowieczem, legendy, baśnie, archetypy, elementy mistyki oraz folkloru (il. 15-16). Często łączy przedstawienia rzeczywiste z wyobrażeniem ludzkiego wnętrza i podświadomości. Jego prace są proste w swojej strukturze, ale zaskakują niezwykłością połączenia różnorodnych pierwiastków. Te osobliwe formy architektoniczne wydają się oderwane od rzeczywistości, nie nawiązują do żadnej fazy stylowej, ale przekazują zakodowaną treść kulturową (tamże).

W podobny sposób katedry gotyckie obrazuje Marcin Kołpanowicz (ur. 1963), twórca portretów, ilustracji i krajobrazów. Sięga po malarstwo olejne, jak i pastelowe.

Zazwyczaj przedstawia wizje wyimaginowanych, efemerycznych budowli i miast oraz przetwarza w oryginalny sposób pejzaże (il. 17). W jego pracach pojawia się dużo literackiej alegorii, czerpie także wzory z mitów i baśni. Pragnie wzbudzić u widza chęć odczytywania tajemnicy ukrytej za szczególną formą architektoniczną. Obrazy Kołpanowicza są bardzo drobiazgowo, tak jak niegdyś malarstwo niderlandzkie z XV wieku. Wiele dzieł wykonał z zamazanymi, nieostrymi, jakby celowo niedokończonymi konturami. Dzięki temu zabiegowi sprawiają wrażenie ulotnych miraży, niknącymi w nieskończoności przestrzeni. Dominuje w nich nastrój tajemniczości i mistycyzmu⁴ (www.marcin.kolpanowicz.art.pl/).

Przedstawienia katedr gotyckich wykonuje w technice grafiki komputerowej Daniel Kvasznicza, reprezentant nurtu neo-surrealistycznego. Artysta pracuje głównie nad stroną wizualną filmów, np.: *300*, *Transformers 2* i gier wideo, np.: *Assassin Creed II*, *Fallout III*⁵. Wykorzystuje najbardziej efektowne i aktualne środki artystyczne, takie jak: tradycyjne i cyfrowe metody malarskie, obróbka zdjęć i techniki 3D oraz automatyczne procesy nowych mediów⁶. Tematem jego prac są niesamowite krajobrazy i futurystyczne miasta, przyroda oraz opuszczone wnętrza świątyń (il. 18). W swojej twórczości inspirowane obiektami znanymi z ikonografii minionych epok, bywa że nawiązuje do istniejących budowli, m.in.: Notre Dame w Paryżu, Reims, Chartres, Amiens. Łączy elementy architektury, przetwarza i komponuje zupełnie nowe, odrealnione, malownicze wizje. Niekiedy jego wizerunki wydają się bardzo mroczne i posępne, utrzymane w ponurej atmosferze jaką stworzyła wyobraźnia pisarzy powieści gotyckich. Ruiny tych świątyń przywodzą na myśl tragiczne wydarzenia opisywane przez literaturę romantyczną. Dopiero dzięki nowej technologii stało się możliwe odwzorowanie tych fantazji, które dzielili dekadenci i wielbiciel sztuki końca wieku XIX (Czerwińska, 2005, s. 254).

Podobne niesamowite wizje katedr gotyckich w grafice komputerowej tworzy George Grie (ur. 1962), czołowy przedstawiciel romantycznego neo-surrealizmu (www.pinterest.com). Od 1989 roku, kiedy po raz pierwszy spotkał się ze sztuką nowych mediów, przelewa swoje nietypowe wizje na tworzywo wirtualne. Początkowo zafascynowały go projekty graficzne gier komputerowych, wkrótce zaczął modelować proste sceny w formacie 3D i odkrył kolejne możliwości artystyczne oprogramowania komputerowego. Obecnie stosuje sztukę cyfrową jako nowy nośnik do kreowania fantastycznych przedstawień katedr gotyckich. Uważa, iż to właśnie artysta jest tym, który sprawia, że sztuka - a nie program komputerowy ani pędzle i płótno - może wykonać zachwycające arcydzieło. Toteż jego cyfrowe

⁴ www.marcin.kolpanowicz.art.pl

⁵ www.pinterest.com

⁶ www.inetgrafx.com

obiekty architektoniczne sprawiają niesamowite wrażenie (il. 19-20). Inspiracje czerpie z marzeń sennych; niekiedy obrazy pochodzą z życia codziennego (widziane budowle, reklamy, fotografie). Wiele z jego prac jest mocno dramatyczna lub pełna niepokoju emocjonalnego. Uważa, że rodzaj słuchanej przez niego muzyki oddziałuje na proces tworzenia. W zależności od przedmiotu grafiki i nastroju zmienia utwory i różne ścieżki dźwiękowe⁷.

Motyw katedry gotyckiej z powodzeniem przeniknął do sztuki "ruchomych obrazów". Przede wszystkim powstają ekranizacje popularnych powieści historycznych, kryminalnych i nurtu fantasy. Współczesnych artystów interesuje głównie sceneria wieków średnich oraz romantyczna fascynacja przeszłością i wątkami niesamowitymi, tajemniczymi zbrodniami i zagadkami (Leffler, 2002, s. 45). Do takich szczególnych dzieł należy utwór Umberto Eco, *Imię róży* (1980) i nakręcony na jej podstawie film kryminalny (1986), w reżyserii Jean-Jacques Annaud'a. Odwzorowana na ekranie akcja dzieje się w średniowieczu, lecz bohaterowie (franciszkanin Wilhelm z Baskerville i jego młody uczeń - Adso) wypowiadają sądy o świecie w sposób bardzo nowoczesny (Oramus, 2011, s. 92). Wznawiane są także różnorodne wersje kinowe na podstawie utworu Wiktora Hugo, *Katedra Najświętszej Marii Panny w Paryżu*. Przykładowo w 1996 roku powstał film animowany *Dzwonnik z Notre Dame*, w reżyserii Gary'ego Trousdale'a i Kirka Wise'a, będący luźną adaptacją powieści. Walt Disney zdominował wyobraźnię młodych ludzi i wykreował fantastyczny obraz, uzupełniając go o elementy baśniowości i humoru (Czermińska, 2005, s. 136-140). Odrębną grupę stanowią horrory inspirowane mrocznym romantyzmem. Podtrzymują one tradycje zapoczątkowane przez XIX-wiecznych pisarzy, takich jak Mary Shelley, Ann Radcliffe, czy Mathew Gregory Lewis, którzy używali fantastyki i grozy jako sposobów opowiadania o sprawach wyjątkowych i niecodziennych (Oramus, 2011, s. 12).

Połączenie ww. elementów odnaleźć można w filmie *Ja, Frankenstein* (2014), w reżyserii Stuarta Beattie, który wzorował się na serii komiksów pod tym samym tytułem. To kolejna interpretacja słynnej powieści gotyckiej Mary Shelley, *Frankenstein albo: Współczesny Prometeusz* (1818). Wersja kinowa rozpoczyna się po zakończeniu wydarzeń z dzieła literackiego. Główny bohater (wskrzeszony potwór) pragnie pochować swojego twórcę w rodzinnej miejscowości. Nocą zanosí ciało zmarłego na opuszczony cmentarz, gdzie znajduje się kaplica w stylu gotyckim. Zostaje tam zaatakowany przez stwory, przypominające kamienne bestie z fasad budowli średniowiecznych. W jego obronie staje dwójka innych tajemniczych postaci – ożywionych gargulców. Następnie zaprowadzają go do swojej siedziby

⁷ neosurrealismart.com

przypominającej katedrę gotycką (il. 21). Akcja filmu rozgrywa się na przestrzeni kilku stuleci, a kończy w XXI wieku. Przede wszystkim stanowi bardzo widowiskową formę narracji; pełną malowniczych i efektownych scen walki oraz nagłych zwrotów. Główny bohater poszukuje swojej tożsamości, próbuje stać się prawdziwym człowiekiem. Przypomina postać typowego romantyka: samotnego, zbuntowanego i zagubionego w świecie, pełnego sprzeczności i wewnętrznego rozdarcia. Cała fabuła osadzona jest w aspekcie kosmicznego konfliktu pomiędzy demonami i aniołami - strażnikami katedry gotyckiej⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje opowiadanie *Katedra*, pióra Jacka Dukaja, które ukazało się w zbiorze *W kraju niewiernych*, wyd. 2000. Książka stała się inspiracją dla krótkometrażowego filmu animowanego Tomasza Bagińskiego, pod tym samym tytułem. Fabuła dzieła literackiego rozgrywa się w dalekiej przyszłości, w epoce kolonizacji odległych krańców wszechświata i rozwoju nowych, hybrydowych technologii. Na tajemniczą planetoidę przybywa ksiądz katolicki Pierre Lavone. Ekspedycja ma niewiele czasu na zbadanie miejsca pochówku Izmira Predú i zdecydowanie o przyszłości sanktuarium. W miejscu domniemanego cudu powstaje szczególna budowla sakralna. Przy jej opisie zostały użyte typowe sformułowania, np.: portal, ołtarz, żebra, wieże, kopuła, nawa, kamień, krzyż, rzeźba. Z topiki świątyni pochodzi jeszcze wiele innych określeń, m.in.: porównanie do żywej istoty, kamiennego lasu, tworzy który rozrasta się, a przede wszystkim wytwarza osobliwy związek z człowiekiem. W tym poetyckim obrazie widoczne są nawiązania do projektów Sagrada Família w Barcelonie, autorstwa katalońskiego architekta Antona Gaudiego. Animacja komputerowa Tomasza Bagińskiego pomija wydarzenia i przemyślenia narratora, eksponuje natomiast wizerunek tajemniczej architektury (il. 22). Obiekt, umieszczony w kosmicznej pustce, przypomina katedrę gotycką, a zarazem ludzko-roślinną hybrydę, organizm zwierzęcy jak i dzieło techniki. Film charakteryzuje wieloznaczność odniesień oraz połączenie różnych poetyk: thrillera, science fiction, czy nawet horroru. Zacierza granice między rzeczywistością a fantazją, wzmacnia tonację katastroficzną i grozy (Czermińska, 2005, s. 248-254).

W wirtualnym świecie gier komputerowych odżyło zainteresowanie średniowieczem oraz motywami związanymi z tą epoką (Świerkocki, 2003, s. 11). Z jednej strony twórcy multimedialnych programów starają się bardzo realistycznie odtworzyć struktury architektoniczne i realia wieków średnich, ale też wykorzystują wszystkie elementy zapożyczone z kultury w celu uatrakcyjnienia przekazu i zbudowania specyficznej atmosfery. Na stronach internetowych można znaleźć

⁸ www.filmweb.pl

opisy typowych produkcji, takich jak: *Crusader Kings: Mroczne Wiek*; *Europa Universalis: Mroczne Wiek*; *Chivalry: Medieval Warfare*; *Chivalry: Deadliest Warrior*; *Medieval Mayor*, *Medieval: Total War*; *The Cursed Crusade: Krucjata Asasynów*; *The Settlers: Narodziny Imperium - Wschodnie Królestwa*⁹. Proponowane są również serie strategiczne, umożliwiające zbudowanie własnego państwa w realiach historycznych. Inną kategorię stanowią formy przygodowe, zręcznościowe i RPG, które odtwarzają fantastyczne krainy. Dominuje w nich element tajemniczości i baśniowości. Posiadają również mroczny i ponury klimat, zapożyczony z powieści grozy. Z wyobraźni dziewiętnastowiecznych pisarzy pochodzi wiele niesamowitych wątków, takich jak: duchy, upiory, wampiry, demoniczni przestępcy. Gracz wybiera jedną z postaci i może wirtualnie poruszać się w scenerii gotyckiej (CDA, 2014).

Przykładem tego typu gier komputerowych jest *Assassin's Creed* (2007), zaprojektowana przez Jade'a Raymonda i Patrice Desiletsa. Reprezentuje serię przygodowych gier akcji z otwartym światem (CDA, 2018). Temat skoncentrowany został na odwiecznym konflikcie dwóch frakcji: asasynów i templariuszy. Akcja części wydanej w 2007 roku toczy się podczas III wyprawy krzyżowej. Gracz wciela się w rolę członka bractwa asasynów (Altaïr ibn La-Ahad), który otrzymał zadanie wyeliminowania ważnych politycznie postaci. W celu wyśledzenia swoich ofiar odbywa niebezpieczną podróż do wielu historycznych miejsc, m.in.: Jerozolimy, Damaszku i Akki. W ciągu rozwoju gry odkrywa spisek, iż wszyscy, których miał uśmiercić byli templariuszami. To zakon rycerski (właśc. Zakon Ubogich Rycerzy Chrystusa i Świątyni Salomon), który w rzeczywistości odegrał istotną rolę w rozwoju kultury i sztuki średniowiecza. Rycerze-zakonnicy ślubowali m.in. bronic pielgrzymów i szlaków do ważnych dla chrześcijan sanktuariów. Twórcy gry komputerowej starali się wiernie odtworzyć ważne historycznie wydarzenia, np: walkę z armią króla Ryszarda Lwie Serce i Roberta de Sablé pod Arsuf. Dużo pracy włożyli w cyfrowe przedstawienie średniowiecznych budowli (23-24). Próbowali starannie wykonać każdy architektoniczny detal, który współgra z nastrojem tajemniczości i grozy¹⁰.

Motywy katedry gotyckiej z powodzeniem przeniknęły też do świata teledysków. Chętnie stosują go zespoły z nurtu rocka-gotyckiego (tzw. *gothic rock*, *dark*). Tego typu muzyka powstała w lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku w Wielkiej Brytanii, skąd oddziaływała na inne obszary Europy. Następnie połączyła się z prądami punkowymi i metalowymi. Obecnie muzykę gotycką charakteryzuje bardzo nastrojowa melodia, gitara basowa, sięganie do elementów

⁹ www.gry-online.pl

¹⁰ Tamże.

opery (np.: maniera głosu, szczególnie kobiecego) lub chorału gregoriańskiego. Teksty piosenek odwołują się do tematów metafizycznych i egzystencjalnych, np.: cierpienie, śmierć, nieszczęśliwa miłość, ale także do baśni, mitologii germańskiej, słowiańskiej, powieści i filmów grozy. Prekursorem muzyki gotyckiej był zespół *Bauhaus*, którego utwór *Bela Lugosi's Dead* (1979) wyznaczył reguły nurtu, takie jak: ponura atmosfera, niski głos wokalisty i pesymistyczny tekst (por. Majdańska, 2006, s. 16-34). Do wzbogacenia oprawy wizualnej przyczyniły się inne grupy, np.: *Epica*. Zespół wykorzystuje symbolikę chrześcijańską, często też nawiązuje do mrocznej wizji średniowiecza. Jeden z jej teledysków *Feint*, pochodzący z albumu *The Phantom Agony*, wykonany został w scenerii budowli przypominającej katedrę gotycką (il. 25-26). Obraz świątyni sprawia wrażenie zarówno: podniosłe, patetyczne, jak i utrzymane w atmosferze tajemniczości, niesamowitości i grozy¹¹.

Typowo romantyczny repertuar obrazowania katedr gotyckich pojawia się w dorobku zespołu *Artrosis*. To polska grupa muzyczna powstała w 1995 roku w Zielonej Górze, początkowo wykonująca odmianę *gothic metal*. Następnie artyści otworzyli się na nurty muzyki elektronicznej i industrial. Ich nastrojowym utworom towarzyszą szczególne przedstawienia na okładkach płyt. Przykładowo album, pt.: *Ukryty wymiar* (1997) oraz we wznowionej wersji *Hidden Dimension* (1999) został ozdobiony ilustracją postaci ze skrzydłami na tle lasu i świątyni (il. 27). Zastosowany efekt światłocieniowy przypomina dziewiętnastowieczne grafiki, które dodawano do powieści grozy. Na okładce zaś albumu *Pośród kwiatów i cierni* (1999) oraz w *In the Flower/Shade* (2000) umieszczono sylwetkę ze skrzydłami ważki w scenerii architektury gotyckiej, o czym świadczą ostrołukowe okna wypełnione kolorowymi szklami (il. 28). Z kolei plakat reklamujący koncert, pt.: *Cathedral – dark independent Music Party XXXVI* (2011) zawiera obraz dawnej świątyni. Wymienione wyżej przykłady ujawniają zmiany w kształtowaniu wizerunku obiektu średniowiecznego: od malowniczej scenerii, przez typowe detale (witraże, ostre łuki, wysokie okna) aż po malowniczą budowlę. Dominuje w nich smutek, melancholia i posępność¹².

Odmiennej sposób przedstawiania katedr gotyckich wykorzystuje *Tristania*, norweska grupa muzyczna wykonująca *gothic metal*. W swojej twórczości używa utrwalone w kulturze wyobrażenia o średniowieczu jako epoce mrocznej i barbarzyńskiej. Teksty zespołu są dekadencjonalne, pesymistyczne, ale też bardzo subtelne i emocjonalne. Na okładce singla *Darkest White* (2013) pojawia się tajemnicza postać przy sztalugach, wykonująca szkic węglem. Na płótnie powstaje rysunek rośliny, której łodygi załamują się tworząc łuki ostre, słupki i filary, czyli typowe

¹¹ www.epica.nl

¹² artrosis.pl

elementy stylu gotyckiego (il. 29)¹³. Scena stanowi połączenie nietypowego kadru z ciemnymi tonami, jednolitą kolorystyką oraz wnikliwym opracowaniem detali, które podkreślają tajemniczy i baśniowy klimat. Temat nie jest konwencjonalny, gdyż obraz katedry gotyckiej pozostaje jedynie zasugerowany. To dalekie echo organicznej teorii genezy średniowiecznego stylu, którą propagowali znawcy sztuki. W okresie romantyzmu następuje rozwój koncepcji estetycznej, porównującej budownictwo wieków średnich do natury. Następnie John Ruskin (1819-1900) twierdził, że dzieło architektury staje się organizmem biologicznym, podlegającym zniszczeniu i śmierci, jak każde inne tworzywo. Z kolei dla współczesnych artystów, związanych z zespołem *Tristania*, takie ujęcie wizerunku świątyni stanowi ciekawy symbol, który przyciąga zwolenników nurtu rocka-gotyckiego i całej pokrewnej estetyki (Czerwińska, 2005, s. 255-262).

Obecnie motyw katedry gotyckiej występuje również na koszulkach, spodniach, torbach i różnych akcesoriach (il. 30-36). Na ubiorach powielane są elementy konstrukcji architektury, np.: ostre łuki, filary, sklepienie krzyżowo-żebrowe. Biżuteria (pierścionki, kolczyki, broszki) imituje detale typowe dla stylu gotyckiego, np.: rozety, maskarony. Warto wspomnieć, że istnieją magazyny alternatywnej mody, które podpowiadają nietypowe trendy w modzie i dostarczają odpowiednich, okazjonalnych wzorów. Dominującymi kolorami są czern i fiolet, które symbolizują pesymizm, tajemniczość, dostojność, powagę. Wszystkie stylizacje charakteryzuje niesamowitość, mroczność i groza (por. Majdańska, 2006 s. 25-29). To szeroki obszar kultury popularnej i komercyjnej, który przetwarza archetypy i obrazy. Modyfikuje je, by sprawiały wrażenie atrakcyjnych wizualnie dla współczesnego odbiorcy. Jednocześnie umożliwia przetrwanie tradycji i elementów ikonograficznych, znanych z minionych epok (Leffler, 2002, tł. Karczewski, s. 49). W tej przestrzeni znakomicie prosperuje gotyk. Sztuka przypisana barbarzyńskiemu plemieniu Gotów utraciła pierwotne znaczenie i funkcję. Pełni teraz rolę „gadżetu”, rozumianego jako postprzemysłowy, przedmiot konsumpcji (Leśniak-Berek, 2009, s. 117).

Podsumowanie

Z tego krótkiego przeglądu sztuk wizualnych (m.in. malarstwa, grafik i obrazów cyfrowych) wynika, że katedry gotyckie są nadal ważnym i inspirującym motywem we współczesnej kulturze. Pierwotne ich znaczenie - budowli i stylu - przez wieki uległo dezaktualizacji i zostało przekształcone w inne obszary, takie jak:

¹³ www.tristania.com

przestrzeń sakralna, architektura ostrołukowa, dzieło wieków średnich. Obecnie funkcjonują jako szczególny system znaków w zbiorowej wyobraźni twórców i widzów (Czermińska, 2005, s. 29). Sposoby przedstawiania takiego obiektu odzwierciedlają podstawowe tendencje w świadomości człowieka oraz przemiany postawy religijnej, umysłowej i estetycznej. Dotyczą one tematów metafizycznych i egzystencjalnych, np.: sensu cierpienia, przemijania, śmierci oraz relacji do świata i sacrum. Łączą się z gradualistycznym systemem średniowiecza i filozofią scholastyczną, skłonnością do romantycznej egzaltacji uczuć i poetyckiego przeżywania świata. Odwołują się również do kategorii estetycznych związanych z nurtem gotycyzmu, np.: malowniczości, tajemniczości, niesamowitości, mroczności i grozy (Gazda i in., 2002, s. 10-11).

Obraz tego typu budowli najczęściej pojawia się jako średniowieczna sceneria. Wielu artystów czerpie wzory z istniejących obiektów, np.: Notre Dame w Paryżu, Reims, Chartres, Amiens. Niekiedy wizerunek świątyni zostaje przeniesiony do fantastycznych światów utkanych z resztek snu i marzeń. To dalekie echo działalności pejzażystów angielskich i niemieckich, którzy rozwijali rozważania architektoniczne, szczególnie w kierunku psychologicznej percepcji oraz związku ludzkich wytworów z naturą. Kolejną znaczącą grupą są ilustracje inspirowane powieściami grozy oraz dziewiętnastowiecznymi grafikami, np. Gustave'a Doré. Powielają one stereotyp o mrocznym średniowieczu oraz pesymistyczną wizję świata i człowieka. Rozwój nowych technologii w XX wieku rozszerzył repertuar przedstawień o wyobrażenia hybryd ludzko-roślinnych i ożywionych cyborgów. Analiza ww. sposobów obrazowania, sugeruje, że katedra gotycka sprzyja refleksji, ujawnia uniwersalne prawdy, przypomina o wartościach chrześcijańskich i rozwoju duchowości. Ponadto przywołuje dawne czasy (np.: średniowiecze, romantyzm), a więc związek z przeszłością, z tradycją i korzeniami kultury europejskiej (por. Czermińska, 2005).

Motywy katedry gotyckiej coraz częściej wykorzystuje branża marketingowa związana z promocją różnych artykułów dotyczących, m.in. gier komputerowych oraz nurtu rocka gotyckiego. Średniowieczna architektura pojawia się też w mediach elektronicznych (wideoklipach, reklamach), zdobi plakaty, okładki płyt oraz różne stroje i akcesoria (por. Majdańska, 2006). Najczęściej eksponowane są jej walory estetyczne oraz nietypowa forma i konstrukcja. Pełnią one rolę atrakcyjnej stylizacji, barwnego tła i "gadżetu". Powrót do dawnej tematyki i symboliki związanej z wiekami średnimi stał się alternatywną modą jako odmiana stylu retro (Bauman, 2000, s. 35-38). Taka postawa konsumpcyjna pozwala sądzić, że nastąpił ogólny kryzys sztuki, twórczości artystycznej oraz fundamentalnych wartości dla kultury europejskiej (m.in. dobra, piękna i sacrum). W istocie powielanie obrazu katedry

gotyckiej w popkulturze wiąże się ze tzw. zjawiskiem estetyzacji codzienności. Polega ono na przekształceniu całego środowiska ludzkiego w formę artystyczną, a tym samym piękną i wartościową (Featherstone, 1998, s. 299). Dominujący obecnie kierunek postmodernizmu pozwala na dowolne łączenie elementów kultury wysokiej i niskiej, przekraczanie granic pomiędzy rzeczywistością a fikcją oraz życiem a sztuką. Akceptuje również zestawienia antagonistycznych pierwiastków, takich jak: duch i materia, sacrum i profanum, światło i mrok, piękno i brzydota, realizm i baśniowość. Tym samym umożliwia on przetrwanie zakorzenionych w tradycji strategii przedstawiania katedr gotyckich.

Bibliografia:

- Bauman Z. (2000), *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Agora SA.
- Białonowska M. (2007), Musée National du Moyen Âge w Paryżu w kontekście zainteresowań kulturą średniowiecza w drugiej połowie XVIII i w XIX wieku we Francji, *Muzealnictwo*, nr 48, s. 235-250.
- Białostocki J. (1976), *Metoda ikonologiczna w badaniach nad sztuką*, (w:) *Pięć wieków myśli o sztuce*, J. Białostocki (red.), s. 239-247, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Białostocki J. (1985), *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bracons J. (1993), *Klucze do świata gotyku*, tł. B. Zakręś, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Broniewski T. (1964), *Architektura średniowieczna*, Wrocław – Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Ossolineum.
- Cassirer E. (1957), *The Philosophy of Symbolic Forms*, (w:) *The Phenomenology of Knowledge*, trans. R. Manheim, New Haven & London: Yale University Press, vol. III.
- Cerinotti A. (red.) (2009), *Tajemnicze katedry*, tł. H. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Czerwińska M. (2005), *Gotyk i pisarze. Topika opisu katedry*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo – Obraz-Terytoria.
- Duby G. (1986), *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, przeł. Dolatowska K., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eco U. (2005), *Historia piękna*, tł. Kuciak A., Poznań: Wydawnictwo Rebis.
- Eco U. (2006), *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, przeł. Kimula M., Olszewski M., Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Featherstone M. (1998), *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz R. (red.), s. 299-334, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Gemra A. (2008), *Od gotycyzmu do horroru. Wilkołak, Wampir i Monstrum Frankensteina w wybranych utworach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gieysztor-Miłobędzka E. (1987), *Ze studiów nad wnętrzem kościelnym. Program, funkcja – wybrane zagadnienia z genezy i wkładu reformy trydenckiej*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 25/1987 nr 1, s. 45-61.
- Gryglewicz T., Banach W. (1999), *Z. Beksiński*, Olszanica: Wydawnictwo BoszArt.
- Guriewicz A. (1976), *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gustave Doré (1986), *Słownik Sztuki Francuskiej*, A. Dulewicz (red.), s. 127-128, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Habermas J. (1998), *Modernizm - niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz M., (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), s. 25-46, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Humphrey C., Vitebsky P. (2005), *Architektura i sacrum*, przeł. E. Cander-Karolewska, Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki.
- Jameson F. (1998), *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.) przeł. P. Czapliński, s. 190-213, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Janion M. (2007), *Gorączka romantyczna*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo - Obraz – Terytoria.
- Katedra (1960) *Mały Słownik Teologiczny*, M. Kowalewski (red.), s. 188-189, Poznań – Warszawa – Lublin: Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha.
- Katedra (1997), *Słownik kultury chrześcijańskiej*, N. Lemaitre (red.), przeł. T. Szafrąnska, s. 146, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kęmbłowski J. (1989), *Gotyk* (w:) *Encyklopedia Katolicka*, Bieńkowskiego L. i in. (red.), Lubelskiego t. 5, F-G, kol. 1347-1359, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu.
- Koch W. (1996), *Style w architekturze: arcydzieła budownictwa europejskiego od antyku po czasy współczesne*, Warszawa: Świat Książki.
- Krausse A. (2005), *Historia malarstwa: od renesansu do czasów współczesnych*, przeł. B. Tarnas, Warszawa: Wydawnictwo Konemann.
- Leffler Y. (2002), *Współczesny horror jako gra satysfakcji*, tł. L. Karczewski (w:) *Wokół gotycyzmów: wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, G. Gazda, A. Izdebska, J. Płuciennik (red.), s. 43-49, Kraków: Wydawnictwo Universitas.

- Leśniak–Berek E. (2009), Konsumpcja jako obszar poszukiwania własnej tożsamości, (w:) *Nowy wspaniały świat?: moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia*, W. Muszyński (red.), s. 112-205, Toruń Wydawnictwo Adam Marszałek, .
- Majdańska U. (2006), *Metaforyka w tekstach rocka gotyckiego i muzyki okołogotyckiej*, Męcina Mała: Wydawnictwo Na Rzekach ART.
- Oramus D. (2011), *Imiona Boga. Motywy Metafizyczne w Fantastyce drugiej połowy XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Panofsky E. (1971), *Rzeczywistość i symbol w malarstwie niderlandzkim XV wieku „Spiritualia sub metaphoris corporalium”*, (w:) *Studia z historii sztuki*, oprac. J. Białostocki, s. 129-131, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Panofsky E. (1971), *Studia z historii sztuki*, oprac. J. Białostocki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pietrusiak P. (2011), Kościół jako fraternitas według Cypriana z Kartaginy, *Rocznik Teologii Katolickiej*, Tom X/2011 Białystok, s. 67-87.
- Sagner K. (2006), *To warto wiedzieć o sztuce: Gotyk*, tł. P. Taracha, Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki.
- Simson O. (1989), *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, przeł. A. Palińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sinko Z. (1978), Gotyk i ruiny w wyobraźni literackiej epoki Oświecenia (Anglia - Polska), *Przegląd Humanistyczny*, XXII, nr 9, s. 23-43.
- Sinko Z. (1996), *Gotycyzm*, (w:) *Słownik literatury polskiego oświecenia*, T. Kostkiewiczowa (red.), s. 158-163, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Štěpán L. (2002), Kalejdoskop form genealogicznych w popularnych nurtach gotycyzmu, (w:) *Wokół gotycyzmów: wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, G. Gazda, A. Izdebska, J. Płuciennik (red.), s. 115-130, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Świerkocki M. (2003), Magia gotycyzmu, (w:) *Gotycyzm i groza w kulturze*, G. Gazda, A. Izdebska, J. Płuciennik (red.), s. 9-10 Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Tatarkiewicz W. (1967), *Historia estetyki: Estetyka nowożytna*, t. 3, Wrocław - Warszawa - Kraków: Wydawnictwo Ossolineum.
- Tatarkiewicz W. (1983), *Historia filozofii: Filozofia nowożytna do roku 1830*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz W. (1988), *Dzieje sześciu pojęć*, wyd. 4, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Witkowska K. (2000), *Wariacje na postmodernizm*, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Ziomek J. (1996), *Renesans*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Czasopisma popularno-naukowe:

CDA (2014), *Thief* (w:) „CD – Action” 01/2014 (225), Warszawa: Wydawnictwo Bauer, s. 50-52.

CDA (2018), *Assassin's Creed* (w:) „CD – Action” 04/2018 (228), Warszawa: Wydawnictwo Bauer, s. 30-32.

Netografia:

Artrosis (w:) *Oficjalna strona zespołu* (online), <http://artrosis.pl/> (dostęp: 10.06.2014)

Assassin's Creed (w:) *Wielka Encyklopedia Gier Gry OnLine.pl* (online), <http://www.gry-online.pl/S016.asp?ID=23544> (dostęp: 10.06.2014)

Daniel Kwasznicza (w:) *Pinterest.com* (online),
<http://www.pinterest.com/search/pins/?q=Daniel%20Kwasznicza> (dostęp: 10.06.2014)

Daniel Kwasznicza (w:) *Strona autorska inetgrafx*, (online), www.inetgrafx.com (dostęp: 10.06.2014)

Epica (w:) *Oficjalna strona zespołu* (online), <http://www.epica.nl/> (dostęp: 10.11.2013)

George Grie (w:) *Pinterest.com* (online), <http://www.pinterest.com/alofa1960/visual-artist-george-grie/> (dostęp: 10.06.2014)

Ja, Frankenstein (w:) *Filmweb* (online),
<http://www.filmweb.pl/film/Ja%2C+Frankenstein-2014-536413> (dostęp: 10.06.2014)

John Egerton Christmas (w:) *Oxford Dictionary of National Biography* (online),
<http://www.oxforddnb.com/view/printable/51284> (dostęp: 20.12.2018)

John Piper (w:) *The Stour Gallery* (online),
http://www.thestourgallery.co.uk/portfolio/john_piper/paintings (dostęp: 20.12.2018)

Karol Bąk (w:) *Strona autorska karolbak* (online),
<http://www.karolbak.com/biografia.php> (dostęp: 20.12.2018)

Lesław Wanicki (w:) *Multimedialna galeria leslawwanicki* (online),
<http://www.przewodnik.ekspozycje.pl/zaproszenia-18868.html> (dostęp: 20.12.2018)

Malerina. Pracownia artystyczna (w:) *Strona autorska annakloza-rozwadowska* (online),
<http://www.malerina.com/> (dostęp: 14.12.2018)

Marcin Kołpanowicz (w:) *Strona autorska kołpanowicz* (online),
<http://www.marcin.kolpanowicz.art.pl/biografia.php?lg=pl> (dostęp: 20.12.2018)

Neo-surrealizm (online), <http://neosurrealismart.com/modern-art-prints/?biography/>

(dostęp: 10.06.2014)

Saj A. (2004), *Zdzisław Beksiński – sztuka i krytyka* (online),

<http://beksiński.dmochochowskigallery.net/introduction.php> (dostęp: 20.12.2018)

Średniowiecze (w:) *Wielka Encyklopedia Gier Gry OnLine.pl* (online), <http://www.gry-online.pl/encyklopedia-gier.asp?TEM=80>

Tristania (w:) *Oficjalna strona grupy* (online),

<http://www.tristania.com/2010/index.php/home> (dostęp: 10.06.2014)

Wojciech Siudmak (w:) *Strona autorska siudmak* (online), www.siudmak.pl (dostęp: 10.06.2014)

Wojciech Siudmak (w:) *Wojtek Siudmak - Realizm Fantastyczny. Galeria Malarstwa* (online), <https://archive.fo/hR9T4> (dostęp: 20.12.2018)

Yerka (w:) *Strona autorska yerka* (online), <http://www.yerkaland.com/language/en/> (dostęp: 20.12.2018)

Ilustracje:



1.
John Piper, *Fountains Abbey, Yorkshire*, 1983.
1988.



2.
John Piper, *Arbroath Abbey Etching*, ok.



3.
Zdzisław Beksiński, Z-13, 1988.



4.
Zdzisław Beksiński, Z-1, 1988.



5.
Lesław Wanicki,
Katedra VI, 2001.



6.
Lesław Wanicki,
Sklepienie, 2001.



7.
Wojciech Siudmak,
Cathedrale Volante



8.
Wojciech Siudmak,
2010.
Catherine.

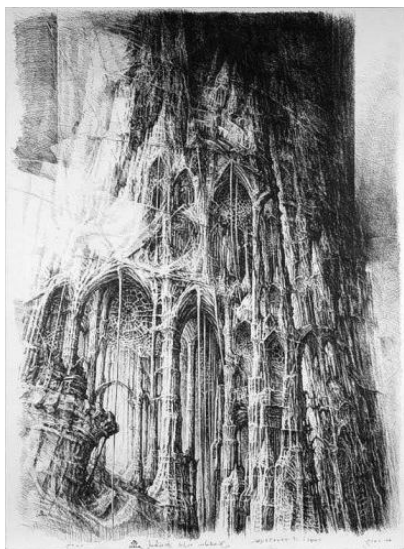


9.
Karol Bąk, *Trwanie*, 2010.

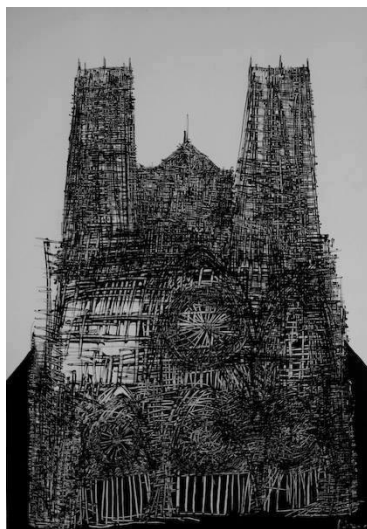


10.
Karol Bąk, *Fire of Sky*,

(cykl: *Między świtem a zmierzchem*)



11.
Karol Bąk
Bez tytułu (cykl Babel).



12.
Anna Kloza-Rozwadowska
Katedra 1.



13.
Anna Kloza-Rozwadowska
Katedra 2.



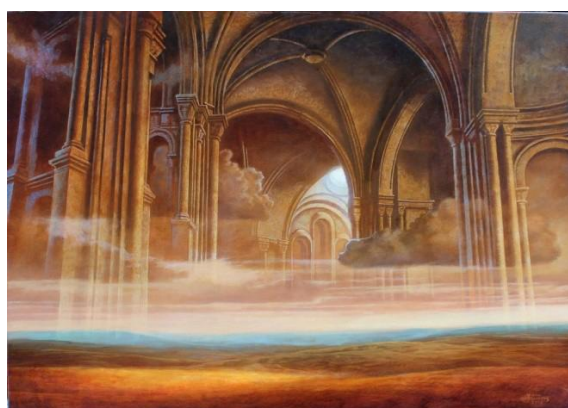
14.
Anna Kloza-Rozwadowska
Okno w świątyni.



15.
Jacek Yerka
Katedra I, 1996.



16.
Jacek Yerka
Katedra II, 1997.



17.
Marcin Kołpanowicz, *Świątynia*, 2008.



18.
Daniel Kvasznicz, *Abandoned Gothic Cathedral.*



19.
George Grie

Cathedral of Notre-Dame, Our Lady Reims, 2009.

20.
George Grie, *In Search of Meaning*

In Search of Lost Time, 2011.



21.
Ja, Frankenstein, 2013, reż. S. Beattie,
(plakat)



22.
Katedra, 2001, reż. T. Bagiński,
(animacja krótkometrażowa)



23.

24.

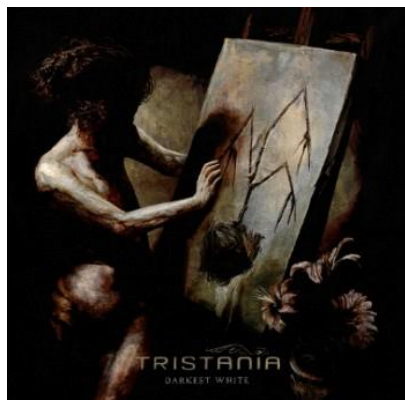
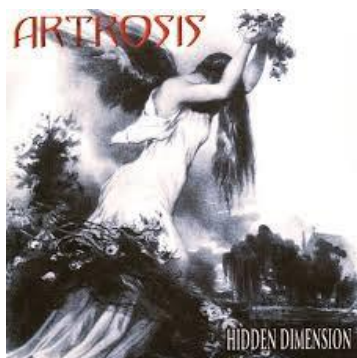
Assassin's Creed, 2007 (screen gry komputerowej)



25.

26.

Epica, Feint, 2004 (kadr z wideoklipu)



27.

Artrosis, Ukryty wymiar, 1997.
(okładka płyty)

28.

Artrosis, Pośród kwiatów i cierni, 1999.

29.

Tristania, Darkest White,
(okładka płyty)



30.
DOLCE & GABBANA RUNWAY
Cathedral Print Silk Blazer
Tuxedo Jacket Black



31.
Gates of Hell Funky Cool Funny
Fashion Design All Over Print Monkey
Business T-shirt



32.
Walizka CATHEDRAL
gotycka usztywniana torba aktówka



33.
Walizka CATHEDRAL
gotycka usztywniana torba



34.
Gotycki pierścionek
GOTHIC CHURCH



35.
Gotyckie kolczyki
CATHEDRAL WINDOWS



36.
Breloczek Notre Dane

Prof. UKSW, dr hab. Małgorzata Wrześniak
Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
W Warszawie

Krzyż w supermarkecie kultury¹

Cross in the supermarket culture

Abstrakt:

Niniejsze studium jest próbą klasyfikacji sposobów wykorzystania krzyża we współczesnej kulturze wizualnej. W pierwszej części tekstu przedstawiono w historycznym ujęciu symbolikę krzyża (pogańską i chrześcijańską). Druga część została poświęcona omówieniu przykładów użycia krzyża w celach pozasakralnych – przede wszystkim w odniesieniu do działań wojennych (od czasów Konstantyna Wielkiego do II wojny światowej). Trzecia część opracowania jest klasyfikacją współczesnych działań artystycznych pogrupowanych zgodnie ze sposobem korzystania ze znaku krzyża. Artefakty podzielono na takie, które wykorzystują tylko formę krzyża lub część jego symbolicznego znaczenia (krzyż jako narzędzie tortur, krzyż jako znak kościoła, krzyż jako symbol religii lub jej przejawów, krzyż jako ponadczasowa marka). Analiza omówionych przykładów użycia krzyża we współczesnej kulturze wizualnej, tak w kontekście koncepcji i doktryny artystycznej artykułowanej przez autorów prac jak i w konfrontacji z reakcją odbiorców na ich pojawienie się wskazała, że wybiórcze korzystanie z bogatego zbioru znaczeń symbolu, fragmentaryzowanie czy dekonstruowanie jest drogą donikąd. Nie da się bowiem kodować w symbolu, który funkcjonuje w danej kulturze jako kompleksowo złożony, tylko wybranego wyabstrahowanego znaczenia.

Słowa kluczowe: krzyż we współczesnej kulturze wizualnej, krzyż

Abstract:

The hereby study is an attempt to classify different uses of the cross in contemporary visual culture. The first part presents the pagan and Christian symbolism of the cross in historical terms. The second part is dedicated to discussing the examples of non-sacred uses of the cross – mostly those related with war (from the time of Constantine the Great to World War II). The third part is a classification of artistic activities, grouped by the different methods of using the sign of the cross. Works of art are divided into those that utilize only the form of the cross and those which use part of its symbolic meaning (the cross as a tool of torture, the cross as a sign of the Church, the cross as a symbol of religion or of its manifestations, the cross as a timeless brand). Analysing the examples of exploiting the cross in contemporary visual culture in the context of concept and art doctrine, as expressed by the artists themselves, but also confronted with the audience's reaction to its presence, leads to the conclusion that selectively utilizing the symbol's rich meanings, fragmenting and deconstructing it, is a road to nowhere. A symbol of complex values functioning in a specific culture cannot be invested with isolated meanings.

Key words: the cross in contemporary visual culture, the cross

¹ Niniejsza praca jest próbą syntetycznego ujęcia problematyki związanej z wykorzystaniem znaku krzyża we współczesnej kulturze, tematu podjętego m.in. w pracy magisterskiej *Motywy krzyża w sztuce współczesnej i dizajnie* autorstwa Pauliny Mieziątko-Sulik, której pragnę serdecznie podziękować za owocną dyskusję i współpracę naprowadzającą na niektóre źródła ikonograficzne, bez których niniejszy tekst by nie powstał.

Wprowadzenie

Krzyż – jako znak graficzny, tak w funkcji dekoracyjnej jak i w znaczeniu symbolicznym jest nieustannie obecny w kulturze. Nie trzeba nikogo przekonywać – zwłaszcza Europejczyka, którego kulturę kształtowało chrześcijaństwo, od 313 roku już w sposób prawnie usankcjonowany, że ów religijny symbol jest jednym z najlepiej rozpoznawanych znaków kojarzonych jednoznacznie z osobą Chrystusa, Jego męką i zmartwychwstaniem (Kobielus, 2011, s. 11).

1. Krótka historia znaczeń

Warto dzisiaj przypomnieć, iż zanim nastąpiła era Nowego Testamentu, krzyż występował nie tylko jako prosta dekoracja lecz także jako symbol niosący głębokie treści, w tym także sakralne. Dwie przecinające się linie wyobrażały w formie wizualnej dualizm ducha i materii, ewokowały światło słoneczne i jako takie były znakiem wszelkiego życia. Wpisane zaś w koło symbolizowały cykliczność umierania i odradzania. Na długo przed Chrystusem, krzyż stał się więc nośnikiem znaczeń, które wypełnią się w jego Osobie w szczególny sposób.

Przypomnijmy tylko, że w funkcji zdobniczej krzyż pojawił się już w młodszym paleolicie (14-8 tys. l. p.n.e.) na broni i naczyniach, wtedy też umieszczany był na ścianach jaskiń kultowych (jako ideogram słońca – krzyż równoramienny), w mezolicie (8-3, 5 tys. l. p.n.e) wyobrażał też schematyczne ludzką postać (krzyż łaciński) **il. 1**. Wraz z pojawieniem się pierwszych osad a później miast znak ten upowszechnił się w innych formach rzemiosł i sztuk. Na przykład starożytni mieszkańcy Mezopotamii nosili ozdobne zawieszki lub agrafki jako znaki apotropeiczne czy kultowe (tamże, s. 13, 19).

Solarny krzyż – swastyka (w różnych odmianach, także w formie trójramiennych triskelionów **il. 2** jest najstarszym symbolem o sakralnym charakterze, którego terytorialny zasięg obejmuje ogromny obszar – od Indii po Skandynawię (Forstner, 2001, s. 13-14). Jako taki kojarzony jest wyłącznie pozytywnie. Wyobraża słońce, jego życiodajne światło i ciepło, gwarancję dobrobytu i szczęścia człowieka (Kopaliński, 1990, s. 174). Otaczany jest więc czcią i chroniony przed wrogiem. Znakomicie ilustrują ów fakt petroglify datowane na 5-4 tys. l. p.n.e pozostawione przez lud Kamunów zamieszkujący (w neolicie i epoce żelaza) obszar obecnej włoskiej prowincji Brescia (dziś Park Narodowy Naquarne). W tym największym w Europie zbiorze rytów naskalnych, symbol określany jako róża

Kamunów – uważany przez badaczy za ideogram słońca – pojawia się ponad 92 razy, a często otaczają go uzbrojeni wojownicy il. 3 (Farina, 1997, 1998).

Negatywna symbolika krzyża (dominująca w okresie Cesarstwa Rzymskiego) wynika zaś z faktu, iż w czasach starożytnych stał się on narzędziem niezwykle upokarzającej i bolesnej śmierci. W antycznym Rzymie pozbawiano w ten sposób życia szczególnie tych, którzy dopuścili się najcięższych przewinień jak i niewolników (Korabiewicz, 1974, s. 25-30). Ta najwyższa i ostateczna kara śmierci w przeciwieństwie do dekapitacji przysługującej obywatelom rzymskim, była pozbawiona wszelkiego ofiarniczego charakteru (Kobielus, 2011, s. 22-23). Jako taka znana też była Izraelitom. Wspomina o niej kilkakrotnie Stary Testament definiując kaźń jako powieszenie lub wywyższenie na drzewie (Pwt 21, 22-23), na szubienicy (Joz 8, 28-29, Est 5, 14) lub ukrzyżowanie (2Krl 21, 4-6). Należy też nadmienić, że wspomniane określenia odnoszą się nie tylko do sposobu wykonywania kary lecz do samego narzędzia męki, które w greckiej wersji Biblii oznaczało przede wszystkim słup, na którym uśmiercano skazańca publicznie torturując jego ciało, w łacińskiej zaś nabrało znaczenia szubienicy lub krzyża złożonego z dwóch belek, do którego przywiązywano lub przybijano obnażonego przestępcę, który dokonywał żywota przez biczowanie lub uduszenie (zob. Kobielus, 2011, s. 19). *Crux* – narzędzie okrutnego i poniżającego sposobu odbierania życia, zmieni zupełnie znaczenie za sprawą ofiary Chrystusa, kiedy to stanie się znakiem zwycięstwa nad śmiercią i orężem walki z szatanem, a przede wszystkim narzędziem triumfu Syna Bożego. Będzie emblematem zbawczej męki prefigurowanej w Starym Testamencie za pomocą rozmaitych przedmiotów, osób i zdarzeń a w sztuce pierwszych wieków chrześcijaństwa unaocznianej symbolicznymi krzyżami przyjmującymi rozmaite formy mające swoje źródło w biblijnym przekazie oraz w pradawnej, solarnej symbolice, która od tej pory odnoszona będzie do Chrystusa-Słońca Sprawiedliwości (Łk 1, 78; Kopaliński, 1994; Kobielus, 1997, 2011, 2013). W osobie zawieszono na krzyżu Chrystusa ujawnia się i wypełnia bogatą treścią symbolika prostego symbolu przecinających się dwóch linii jako obrazu centrum wszechświata, w którym zawiera się tajemnica życia wiecznego. Jak pisze Dorotea Forstner (2001), już w II wieku: „radość wiary młodych chrześcijan dopatrywała się śladów krzyża świętego w przyrodzie i w najprzeróżniejszych przedmiotach” (tamże, s. 15).

Takie chrystocentryczne spojrzenie na świat pozostanie typowe dla całej chrześcijańskiej kultury, której teologiczna interpretacja zjawisk materialnego świata była dowodem na istnienie Boga i realnym objawem Jego obecności. Krzyż dla chrześcijan zawiera w sobie makrokosmos – świat podzielony na cztery strony, i mikrokosmos – człowieka w modlitewnej postawie z rozpostartymi ramionami,

który sam krzyżem się staje² **il. 4.** Krzyż w chrześcijaństwie zostaje podniesiony do rangi najwyższej i staje się tym samym symbolem niepokonanym, znakiem chwały, triumfu i mocy, której nic i nikt nie może zaszkodzić. Jako taki czczony jest, ale i wykorzystywany w walce ze złem nie tylko w metaforycznym sensie tego wyrażenia. Tak noszenie krzyża, jak i czynienie jego znaku czy to w geście modlitewnym czy oznaczającym błogosławieństwo, należy także rozumieć jak objęcie osoby lub otoczenie miejsca zbawiennym, ochronnym działaniem boskiej mocy.

2. *Sacrum „w służbie” profanum – miłe złego początku*

Siłę znaku krzyża utożsamianą z działaniem bóstwa dostrzegali chrześcijanie od początku istnienia Kościoła. Władcy wykorzystywali ją także w działaniach o charakterze zupełnie niesakralnym, jako gwarantującą zwycięstwo na polu walki. Już Konstantyn Wielki w 312 roku dostrzegł ową potęgę Chrystusowego emblematu, wykorzystując chirogram jako znak legionów³. Wiedział o niej także cesarz Justynian Wielki, który objął władzę w Rawennie po ostrogockim zwolenniku ariańskiej herezji – Teodoryku Wielkim, kiedy w połowie V wieku ufundował kościół św. Witalisa a w nim przedstawił się w otoczeniu dworu i dowódców wojsk, którzy prezentują ogromną tarczę ozdobioną chirogramem **Il. 5** Symbolika ta jest też w sposób jasny czytelna w dewizie *Gott mit uns*, której tradycja sięga 1440 roku, kiedy to Fryderyk II nadał statuty Bractwu Łabędzia wpisując biblijny kontekst w Order Łabędzia stanowiący emblemat rycerskiego zakonu. Dowodzenie sprawiedliwości wojennych podbojów za pomocą sztandaru informującego, iż Bóg jest po naszej stronie znajduje uzasadnienie w interpretacji biblijnego opisu podboju Ziemi Obiecanej, a zwłaszcza zwycięstwa Izraelitów nad Amalekitami zapewnionego przez Mojżesza za sprawą modlitewnej postawy ewokującej Ukrzyżowanego Chrystusa (zob. przyp. 2). Jako takie było chętnie wykorzystywane przez, uważających się za spadkobierców

² Chrześcijańska interpretacja postawy oranta znanej w starożytnych kulturach czyniona w odniesieniu do biblijnego opisu Mojżesza w bitwie z Amalekitami (Wj 17, 10-11) utożsamiała ludzką postać z krzyżem Chrystusa, z którym podczas modlitwy duchowo się jednoczy także za pomocą tego fizycznego uformowania ciała na podobieństwo narzędzia Męki Pańskiej (zob. Kobielus 2001, s. 55). Ów sposób modlitwy wskazywał (w odniesieniu do 5 rozdziału Listu do Hebrajczyków) św. Dominik jako najskuteczniejszy a nawet cudotwórczy przez upodobnienie się modlącego do modlitwy Ukrzyżowanego (Hbr 5,7). Zob. Dziewięć sposobów modlitwy św. Dominika (XIII w.) http://www.kbroszko.dominikanie.pl/dominik-m_pl.htm#_Toc17554377 (dostęp: 03.01.2018).

³ Według tradycji sam Chrystus miał cesarzowi we śnie nakazać użycia krzyża przeciw wrogom. Lecz znamienne słowa „*in hoc signo vinces*” które wskazywały świetlisty krzyż ukazujący się na niebie, należy raczej interpretować symbolicznie, jako wezwanie do nawrócenia a tym samym jako odniesienie do wiary, która prowadzi do zwycięstwa i nagrody życia wiecznego (2 Tm 4,7-8).

rzymskiego imperium, władców Cesarstwa Niemieckiego⁴ il. 6, 7. Nie może zatem dziwić fakt, iż także Adolf Hitler sięgnął właśnie po symbol krzyża, którego starożytne solarne znaczenie (wsparte boską mocą Jedyne) miało zapewnić zwycięstwo „najlepszej rasy”. Jak się uważa twórca nazistowskiej odmiany swastyki czerpał z pism Giuda von Lista, autora ariozofii, który rozpropagował w krzyż solarny, jako symbol germańskiego herosa. Choć ów symbol wcale nie miał germańskich korzeni i odwołanie się do niego nie było historycznie uzasadnione (germańskie swastyki miały trzy ramiona nie zaś cztery jak nazistowska), został on zaadoptowany już w 1920 roku, jako emblemat NSDAP (Nicholas Goodrick-Clarke, 2004, s. 49-52; Haman, 2013). Nie należy lekceważyć faktu, iż jako obecny w kulturze, sztuce i religii niemal na wszystkich kontynentach obraz życiodajnego słońca miał sam w sobie dowodzić słuszności ekspansji hitlerowskiego „oświecenia”, zwłaszcza, że wymagało ono krwawej ofiary. Dramat wojny, a przede wszystkim zbrodnia holokaustu sprawiła, że ów prastary znak z pozytywnego zamieniono na zakazany dziś symbol przemocy. Chrześcijański *crux gammata* – znak triumfu Chrystusowego światła został pohańbiony przez faszystowską, zbrodniczą ideologię i splamiony krwią niewinnych. Jak się wydaje w tym właśnie fakcie należy upatrywać dalszego rozwoju artystycznych działań o irreligijnym charakterze wykorzystujących ów sakralny symbol. Nie jest to oczywiście jedyna przyczyna pojawiania się kontrowersyjnych realizacji prowadzących brutalnie *sacrum* krzyża do sfery *profanum*, lecz jest to przyczyna istotna.

3. *Sacrum „w służbie” profanum – cele i skutki pomieszania*

Problematyka związana z celami jak i skutkami irreligijnych działań (nie tylko artystycznych) podejmowana w wielu publikacjach przez różnych autorów (m.in. przez Kazimierza Piotrowskiego po słynnej wystawie *Irreligia*) rozwinięta została w studium *Pytania o irreligię – czyli gdzie jest granica wykorzystywania symboli sakralnych?*, prezentowanym na łanach Kwartalnika Naukowego Towarzystwa Uniwersyteckiego *Fides et Ratio* (Wrześniak, 2018). Warto jednak w tym miejscu przypomnieć postawioną wówczas tezę, iż wykorzystywanie symboli religijnych, zwłaszcza krzyża jako najlepiej rozpoznawalnej marki ma charakter *branjekingu* – fakt ten udowodniony naukowo przez Martina Lindstroma (2009, s. 104-121) w badaniach MRI (funkcjonalnym rezonansem magnetycznym) zdaje się mieć znakomite

⁴ Warto wspomnieć, że kiedy w roku 1701 Fryderyk I Pruski ogłosił się królem w Prusach wybrał zawołanie *Gott mit uns* na dewizę królestwa. Skutkiem tego pojawiła się nie tylko na sztandarach, ale także w umundurowaniu armii pruskiej, a później niemieckiej. Stosowano ją jeszcze do 1945 roku w RFN-owskiej Bundeswehrze i do lat 70. w odznakach policji Niemiec zachodnich.

uzasadnienie w opisanych powyżej kulturowych zjawiskach, zwłaszcza znajduje kulminację w hitlerowskim podszywaniu się pod pozytywny symbol życia i światła, które w istocie doprowadziło do zniszczenia owego symbolu. Nie da się też zaprzeczyć, że pogoń za sławą, zyskiem czy pragnienie sukcesu artystycznego lub ekonomicznego kusi nie od dziś artystów, którzy w różnych celach po krzyż sięgają. Ten zaś, zdeprecjonowany na początku minionego stulecia, dziś w epoce kultury homogenizowanej, zrównującej wszystkie symbole do jednego poziomu, jest traktowany jako jeden z wielu równorzędnych znaków graficznych dostępnych na półkach supermarketu kultury (Mathews, 2005).

Owo gwałtowne sprowadzenie świętości na ziemię, które spowodowało wymieszanie wszystkiego ze wszystkim, które dowiodło działaniami nazistów, że nie ma już nic świętego, czego nie można wykorzystać do celów zupełnie nieświętych, pozwoliło artystom takim jak Andrea Serrano na tworzenie artefaktów w rodzaju *Piss Christ* (1987). Zanurzanie krucyfiksu w płynach ustrojowych z jednoczesnym wyznaniem autora pracy, iż nie miał zamiaru nikogo obrazić ani dopuścić się bluźnierstwa, gdyż jest katolikiem i naśladowcą Chrystusa⁵ jest dość zaskakujące.

Dobrym komentarzem tej sytuacji wydają stwierdzenia amerykańskiej krytyk sztuki, Eleonor Heartney, która pisze, iż za pomocą tej jak i innych prac, Serrano bada granice pomiędzy „sakralizowanym pięknem a pospolitymi, przyziemnymi przejawami profanacji” (Hartney, 2006, s. 22-23). Można by postawić pytania cóż to ma znaczyć i czemu ma służyć zanurzanie sakralnych symboli (nawet jeśli są dość pospolitymi plastikowymi dewocjonaliami o niskiej wartości artystycznej i żadnej estetycznej) w rozmaitych płynach w celu uzyskania wyjątkowej – jaśniejszej błękitno-niebiańskim blaskiem fotografii. Jeśli nie idzie o profanację celową to celem jest odbiorca, a właściwie wywołanie w nim odczuć dyskomfortu a może nawet odrazy przez ów dysonans pomiędzy świętym i doskonałym a odrzuconym przez organizm ludzki produktem przemiany materii. Czyż jednak wrzucenie krzyża do uryny nie jest kolejnym wyszydzeniem Ofiary przywodzącym na myśl plucie i ponížanie przed Męką? Wydaje się, że łatwo dziś uchodzi tłumaczenie takich artystycznych poczynań, zwłaszcza dlatego, iż nie przykłada się już tak wielkiej wagi do wykonywanych gestów, których znaczenie miało niegdyś sens oczywisty. Nikt przecież nie miał wątpliwości oglądając w 1980 roku (tylko 7 lat przed wykonaniem omawianej fotografii) *Szoguna* – film Jerry’ego Londona z pamiętną rolą Richarda

⁵ „You could say, I’m a controversial artist by accident. I had no idea *Piss Christ* would get the attention it did, since I meant neither blasphemy nor offense by it. I’ve been a Catholic all my life, so I am a follower of Christ. But I’m an artist, and the role of the artist is to break new ground for himself and for his audience” (Nunes, 2017).

Chamberlaina, którego po przybyciu do Japonii brutalnie sprowadzono na ziemię oddając na niego publicznie mocz, że jest to akt poniżenia człowieka, który od tej chwili miał zostać nikim. Warto jednak uświadomić sobie – przynajmniej od czasu do czasu – znaczenie niektórych gestów, by za ignoranta nie uchodzić, lub nie wyjaśniać działań stwierdzeniami w rodzaju „nie chciałem nikogo obrazić”, które czytane w dobrej wierze może mogą uchodzić za naiwnie szczerze.

Doskonałe studium omawianego problemu pozostawił Martin Scorsese w *Milczeniu* z roku 2016, w którym zobrazował duchowe rozterki księdza zmuszonego do podeptania krzyża. Pisze o tym dość dosadnie Jerzy Wolak (2017) analizując ekranizację XVII-wiecznej historii tzw. upadłych księży i uwypuklając fakt usprawiedliwienia gestu deptania przez samego Chrystusa przemawiającego do nakłanianego do apostazji kapłana. Warto zwrócić uwagę na tę właśnie scenę wykorzystującą *calcatio*, którego poniżające znaczenie jest oczywiste od czasów starożytnych Sumerów. Postawienie stopy na karku wroga jest w Piśmie Świętym oczywistym gestem akcentującym zwycięstwo z jednoczesnym poniżeniem pokonanego (Joz 10, 25), postawienie jej na czyjeś własności jest znakiem objęcia w posiadanie (Ps 60, 10 i Ps 8, 7-9). Oto – jak słusznie podkreśla Jerzy Wolak – we wspomnianej filmowej produkcji, Bóg przemawia do człowieka tylko raz. Co ciekawe werbalnie się nie uobecnia w chwili śmierci swoich wyznawców przywiązanych do krzyży i polewanych wrzawkami, a pojawia się w momencie kulminacyjnym, prowadzącym do wyrzeczenia się wiary. Chrystus wręcz nakłania, by nie rzec kusi niczym szatan, do wykonania poniżającego gestu sankcjonując go słowami: „Możesz deptać. Ja znam najlepiej ból twojej nogi. Możesz deptać. Narodziłem się na tym świecie po to, abym był przez was podeptany, i wziąłem krzyż na ramiona, aby dzielić wasz ból” (cyt. za: Wolak, 2017). Akt zostaje spełniony i zbagatelizowany jako pusty a dalsza część filmowego obrazu ukazuje dość wygodne życie byłego kapłana, trwającego dalej przy Chrystusie, lecz nauczającego i nawracającego swoich bliskich w ukryciu. Całości dopełnia scena, w której były jezuita zostaje pochowany z krzyżem w ręku, który ma być znakiem jego niezachwianej wiary. Nie można odmówić słuszności analizie wspomnianego wyżej autora, choć nie przebierając w słowach miazdzy on innych recenzentów, a odwołując się do biblijnych cytatów wygłasza sądy bardzo radykalne i ostrymi słowami rozprawia się z wizją Scorsese’a nazywając ją relatywizującą wiarę „pochwałą apostazji”. Trzeba też zaznaczyć porównując tak postrzeganą wymowę filmowego dzieła z odbiorem fotografii Andrei Serrano’ a, że działania o profanującym symbol religijny charakterze mają jedną przynajmniej wspólną dziś cechę. Zawsze niemal towarzyszy jej pewna doza relatywizacji i bagatelizacji problemu wyrażanej wymijającym wyjaśnieniem „przecież można to zinterpretować na różne sposoby”,

a są i tacy, którzy przekonują, że zawsze warto spojrzeć z innej strony, piękno wiary i piękno Boga wymyka się bowiem ludzkim ocenom i koniec końców samo się obroni. Stwierdzenia te są tylko pozornie przekonujące, bazują bowiem na założeniu, że dzieło sztuki wymyka się ocenie obiektywnej, że każdy może je odczuć pozostając sam dla siebie arbitrem a artyście jako jednostce uprzywilejowanej po prostu wolno więcej. Przeniesienie punktu ciężkości na odbiorcę (co ostatecznie dokonało się w XVIII stuleciu – wieku oświeconego rozumu) pozwoliło na zrelatywizowanie wszystkich pojęć, na których przez 2000 lat bez mała budowano estetyczne sądy w myśl tzw. Wielkiej Teorii Estetycznej. Platońska triada Prawda – Dobro – i Piękno została zastąpiona z estetyką brzydoty, nowości, szoku i zgorzenia, którymi w sposób uprawniony szasta się dziś z powodzeniem zapewniającym rozgłos i sławę.

4. Krzyż współcześnie – sposoby manipulowania formą i treścią

Przywołane powyżej przykłady artystycznych działań w obszarze wizualnej kultury współczesnej nie są oczywiście odosobnione. Krzyż bowiem wykorzystuje się dziś na rozmaite sposoby akcentując różne aspekty związane z formą lub znaczeniem, najczęściej wyabstrahowane z bogatego zbioru konotacji sakralnych.

4.1. Tylko forma

Kształt z pominięciem treści (tak pogańskiej jak i chrześcijańskiej) próbuje się stosować na dwa sposoby. Pierwszy, odwołujący się – jak twierdzą projektanci – wyłącznie do czystej, samej przez się pięknej a przede wszystkim funkcjonalnej formy dwóch przecinających się linii, pojawia się w projektach minimalistycznych mebli takich jak: *The Cross table and siting unit* z 1994 roku – elegancki wielofunkcyjny stół-lawka autorstwa Richarda Huttena **il. 8**, *Celebrating The Cross* z roku 2009 – funkcjonalna leżanka wyprodukowana przez studio *Humans Science 1982*, której nazwa ma zapraszać do celebrowania praktycznej funkcji krzyża **il. 9** czy *Cross Valet* – wygodna półka na drobiazgi José Jorge Hinojosa **il. 10**.

Drugi sposób pojawia się zasadniczo w modzie współczesnej wykorzystującej wizualny obraz dzieła sztuki dawnej (często w formie cytatu) jako usankcjonowaną esencję piękna estetycznego. Wśród projektów *haute couture* wykorzystujących krzyże w funkcji dekoracyjnej na plan pierwszy wyłania się kolekcja domu mody Versace z roku 2012, w której pojawiły się eleganckie tkaniny z ozdobnymi dekoracjami haftowanymi kryształkami lub drukowanymi printami z powtarzającym się motywem krzyża wzorowanym na renesansowych i barokowych wyrobach artystycznego rzemiosła **il. 11**. W podobnej funkcji krzyże i inne religijne

symbole w niezwykle pięknych odsłonach cytatów z dzieł sztuki sakralnej stosuje od kilku sezonów włoski duet projektantów Dolce&Gabbana, projektując dekoracyjne kolczyki w kształcie krzyży, wotów czy medalików **il. 12**. Warto też przywołać kontrowersyjny projekt Jasona Salsteina z kolekcji zatytułowanej *Our Lord and Saviour* z 2010 roku – elegancką torebkę, której zapięcie stanowił krucyfiks występujący, jako element dekoracji minimalistycznej formy **il. 13**. Jak czytamy w wywiadach autor dzieła: „nie chciał obrazić osób wierzących i wywołać skandalu, a jedynie nawiązać do sztuki sakralnej” (*Z szafy Madonny*).

Wspomniany trend do dekorowania krzyżem jest również obecny w modzie codziennej. Popularne marki takie jak H&M czy TopShop proponowały w latach 2012-2013 bluzki, sukienki i spodnie z sekwencyjnie powtarzającym się motywem krzyża. W roku 2013 włoska marka *Calzedonia* wydała na rynek kolekcję rajstop i legginsów z printami nawiązującymi do dekoracji projektu Donatelli Versace, a także z odwróconymi krzyżami, które nie miały mieć – według projektanta Jamesa Lillinsa – satanistycznego podtekstu, lecz stanowiły nawiązanie do atrybutu św. Piotra⁶.

4.2. Treść, lecz tylko częściowo...

W badaniach współczesnych realizacji korzystających z formy krzyża uderza ów zasygnalizowany powyżej dysonans niewinnych zamiarów artysty z efektami, które przynosi dzieło, czyli reakcją odbiorcy postrzegającego je jako bluźniercze albo przynajmniej niestosowne. Odpowiedź na pytanie o przyczyny tego zjawiska jest w istocie bardzo prosta ale nie oczywista. Nie chodzi bowiem o to, że artysta jest ateistą, bluźniercą, który chce Chrystusa deprecjonować a jego wyznawców obrazić. Ani tylko o to, że chrześcijanie czują się obrażeni. Problem tkwi w podejściu do kodowania treści w dziele sztuki jak i jej odczytywania. Dziś w dobie homogenizowanej kultury symulaków każdy wybiera tylko to co chce wybrać i czuje się w pełni uprawniony do pominięcia treści, które nie są dla niego znaczące. Potwierdzeniem tego niech będą słowa deklarującego się jako „niereligijnego” Patricka Fredriksona jednego z pomysłodawców *Cross brush* – szczotki w kształcie krzyża, który mówi: „To symbol z historią. Czytaj go jakkolwiek zechcesz”⁷. Stąd w artystycznych realizacjach twórcy sięgają swobodnie do wielkiego zbioru znaczeń komentując swym dziełem tylko jedno wybrane. Pozwala to na tworzenie dzieł

⁶ Szczegółowy opis projektów wykorzystujących symbole sakralne współczesnego wysokiego krawiectwa, dizajnu i rzemiosła artystycznego zawarła we wspomnianej już pracy magisterskiej Paulina Mieziątko-Sulik.

⁷ „Here is a symbol with a story. Read into it whatever you want” (Koerner, 2007).

o rozmaitej treści. Można je podzielić ogólnie na artefakty z krzyżem – symbolem tylko negatywnym obrazem cierpienia i zmagania z rzeczywistością (w tym także sportowych wysiłków). Należą do nich – wielokrotnie opisywane ze względu na kontrowersje jakie wywołały w Polsce – takie realizacje jak *Chrystus gimnastyk* czeskiej *Kamera Skura* i słowackiej grupy *Kung-Fu* zaprezentowany po raz pierwszy na weneckim Biennale w 2003 roku czy *Pasja* Doroty Nieznalskiej z 2009.

Krzyż współcześnie jest także symbolem opresyjnego charakteru zniewolenia osoby. Jednym z najciekawszych artystycznie i estetycznie przykładów z tej właśnie grupy przedstawię pracę działającego w miejskiej przestrzeni, francuskiego artysty Cleta Abrahama, który dodaje nowej treści znakom drogowym. Działania jakie podejmuje w europejskich stolicach nie są legalne, choć już w większości miast zaakceptowane, zwłaszcza we Florencji, w której artysta przebywa na stałe. Pierwszym znakiem drogowym jaki zamienił było oznaczenie „ślepego zaułku”, z którego utworzył krucyfiks. W jednym z wywiadów opublikowanym na internetowej stronie „Lasiutuazione” pod tytułem *La dis-segnaletica creativa di CLET*, artysta wyjaśnia, że pierwszym jego zamiarem była chęć zmiany przestrzeni miejskiej, która jest sama przez się miejscem komunikacji międzyludzkiej a wybór znaku był podyktowany naturalną skłonnością do buntu wobec nakazu czy też zakazu dyktowanego przez oznaczenie drogowe⁸. Należy zauważyć, że Clet Abraham nie umieszcza znaków przypadkowo, a jego znaczenie wyjaśnia dokładniej film *Performance urbana*⁹, ukazujący oznaczenie „ślepego zaułka” zamienione na ukrzyżowanie usytuowane przy ulicy o znamiennej nazwie via del Monte alle Croci, wraz z pytaniem: „*Strada senza uscita?*” (Czy to droga bez wyjścia?). Artysta polemizuje w ten sposób z miejską przestrzenią, w której ku naszemu zaskoczeniu ulica Wzgórza Krzyży jest jednocześnie ślepym zaułkiem. Nie jest to jednak chrześcijańska wizja wskazująca na zmartwychwstanie i odkupienie, gdyż akcent zostaje położony na unicestwienie człowieka. Artysta nie raz dał temu wyraz umieszczając znak-krucyfiks w różnych częściach Florencji, w tym przy via del Purgatorio (ulica Czyśćca) **il. 14**. Komentarz na stronie *Altervista* dotyczący

⁸ „Il primo segnale che ho modificato è stato “strada senza uscita”. L’idea è nata dall’incontro di tre elementi combinati, un po’ come in un puzzle. Il primo è il mestiere ormai maturo: col tempo le cose vanno rivalutate e ho ripensato la mia arte, dandomi ad’un altra forma d’espressione. Poi c’è la mia tendenza naturale alla ribellione... il principio dell’obbedienza a senso unico delle regole m’infastidisce un tantino, devo ammetterlo. Il terzo elemento è la necessità di comunicare, di partecipare a ciò che ci circonda: non si dovrebbe solo “vivere le cose” se possiamo cambiarle e migliorarle. Gli spazi urbani per me sono il luogo di scambio per eccellenza. Si tratta di mettere in discussione, senza barriere, il proprio punto di vista con altre persone e di creare un dibattito sociale” (<http://www.lasituazione.com/?p=1194> dostęp 03.01.2019).

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=yPd7gtAH370> dostęp 03.01.2019

powyższej realizacji jasno wskazuje, że: „Artysta zmienia znaki drogowe reinterpretując je w ironicznym i desakralizującym kluczu”. Powołując się na słowa artysty: „Nie jesteśmy tutaj by poddawać się woli kogokolwiek, lecz by próbować poprawić naszą sytuację” autor tekstu komentuje, że symbol męki zostaje zestawiony ze znakiem, który porządkuje i ogranicza, znakiem informującym, iż przejście nie istnieje, że jesteśmy ograniczeni zamkniętym zaułkiem, jak Chrystus był przybity do krzyża wbrew swojej woli (Altevista, *Clet – strada senza uscita*). Inną interpretację, choć także pozbawioną odniesień do odkupieńczej misji Chrystusa podaje Enrica Tancioni w tekście *Clet Abraham, quando i cartelli stradali prendono vita*: „Clet na znaku ślepy zaułek przedstawia miejskie ukrzyżowanie. Na literze T owego znaku nakleił postać ludzką żeby unaocznić ideę, że współczesny człowiek jest unicestwiany przez miejskie wyobcowanie, przez smog i hałas ruchu drogowego” (2016). Nie da się nie zauważyć, że artysta przedstawia po prostu ukrzyżowanego skazańca, choć odniesienie do Chrystusa narzuca się samoistnie, zwłaszcza gdy zestawione zostanie ze znaczącymi nazwami ulic. W tym kontekście jednak, który pomija zupełnie ofiarę i zmartwychwstanie Chrystusa a odnosi się tylko do negatywnej symboliki krzyża jako narzędzia zadawania okrutnej śmierci, Czyściec traci sens, Wzgórze Krzyży staje się wyłącznie miejscem kaźni, efektem czego miejskie ukrzyżowanie Cleta Abrahama jawi się wyłącznie jako krytyka ograniczających człowieka religijnych nakazów sformułowanych przez instytucję kościoła¹⁰.

Wśród najbardziej jaskrawych przykładów takiego postrzegania (a może po prostu użycia symbolu jako znaku opresji) wskazać należy serię prac z 2013 roku pod wspólnym tytułem *Los Intocables (Nietykalni)* wykonaną przez Erika Ravelo’a **il. 15**. Artysta, posługując się sugestywnymi środkami, w sposób bardzo dosadny komentuje i piętnuje rzeczywistość współczesnego świata używającego człowieka jak przedmiotu. Dotyka tematów dziecięcej turystyki seksualnej w Tajlandii, handlu narządami i bronią, wojną domową w Syrii i pedofilii w kościele. Kampania została wymierzona w dorosłych odbierających dzieciństwo najmłodszym. Dziecko zostaje ukrzyżowane a krzyżem jest oprawca – symbolika jest oczywista i poruszająca, a w odniesieniu do ofiar ograniczająca znaczenie krucyfiksu do narzędzia tortur. Kryje się tu jednak dodatkowy element znaczeniowy. Wyjaśnia go sam artysta na oficjalnych stronach projektu, tłumacząc znaczenie tytułu prac. *Nietykalni* – to oprawcy nie zaś ofiary, które brutalnie doświadczane (dotykane) są przez dorosłych cierpieniem (Razz, 2014). Jeśli tak, to krzyż, w którego formę zostali upozowani stają się ich kryjówką, znakiem owej nietykalności przestępcy, symbolem niemożności

¹⁰ Interpretacja uzyskana podczas wywiadu z artystą przeprowadzonego we Florencji w 2015 roku (archiwum autorki).

ukarania oprawcy, bezpiecznym dla niego miejscem. Obrazuje to szczególnie dosadnie praca budząca największe kontrowersje wśród odbiorców, a odnosząca się do problemu pedofili w kościele katolickim (która przenosi nas do zbioru znaczeń opisanego poniżej).

4.3. Krzyż – znak „firmowy” Kościoła

Osobną grupę i chyba najliczniejszą stanowią realizacje nurtu sztuki krytycznej, w których krzyż jako symbol chrześcijaństwa łączony jest też wybiórczo z instytucją Kościoła Katolickiego, w tym także z osobą grzeszącego kapłana (zob. *Nietykalni*) lub z ludową religijnością określonej grupy etnicznej, ewentualnie z katolicyzmem przywódców politycznych czy całych narodów. Oprócz realizacji opisanych w cytowanym już tekście *Pytania o irreligię...* wspomnieć trzeba w tym miejscu takie dzieła jak: *La civilización occidental y cristiana - Zachodnia chrześcijańska cywilizacja* z 1965 roku autorstwa Leona Ferrariego przedstawiające Chrystusa ukrzyżowanego na bombowcu – wyraz protestu wobec amerykańskiej interwencji w Wietnamie **il. 16** (Polgovsky Ezcurra, 2018), czy *Crusades* – ceramikę Terrie’ego McGettigana z 2009 roku dekorowaną motywem strzelających krucyfikсами samolotów bojowych **il. 17** (Evins, s. 49). Obie realizacje wpisują w długie trwanie tradycji zapoczątkowanej przez Konstantyna Wielkiego – wykorzystywania symbolu religii jako znaku wojny sprawiedliwej. Z jednej strony krytykują współczesną łatwość „podpierania się” krzyżem Chrystusa w różnych niesakralnych działaniach, z drugiej zaś jasno określają cywilizację chrześcijańską jako cywilizację śmierci. W tym ostatnim znaczeniu, znów krzyż występuje tylko jako obraz zagłady.

Krytyka zachodniej cywilizacji, globalizacji a w niej postaw chrześcijan jest częstym tematem podejmowanym przez współczesnych artystów, którzy chętnie przywołują obraz krzyża lub ofiary Chrystusa jako łatwy do zidentyfikowania znak osób deklarujących swój przynależność do kościoła. Posłużmy się dwoma różnymi przykładami. Ukrzyżowaniami włoskiego malarza Giuseppe’a Veneziano’a **il. 18, 19** i performance’u *Prezent na komunię* polskiego artysty Łukasza Murzyna pt. **il. 20**. Ukrzyżowany Chrystus pędzla Veneziano’a z 2011 roku jest idealnie pięknym celebrytą w majtkach marki Dolce&Gabbana. Tytuł dzieła *Solitamente vesto Prada* (*Ubieram się tylko u Prady*) parafrazujący tytuł filmowego obrazu z 2006 roku *Diabet ubiera się u Prady*, (który przypomnijmy był jedną wielką reklamą światowych domów mody) wyjaśnia koncepcję artysty. Każdy celebryta (w tym Chrystus), by zaistnieć, musi dobrze się ubrać. Dziś nikt nie zwróci uwagi nawet na śmierć krzyżową jeśli skazaniec nie będzie wystąpił w markowych slipach – zdaje się nam unaoczniać tym obrazem Giuseppe Veneziano, piętnując brutalny konsumpcjonizm

społeczeństw zachodnich. Komiksowa w formie wizja w zestawieniu z innymi obrazami artysty, na których pod Chrystusa, Matkę Boską i świętych podszywają się współczesne sławy popkultury, totalitarni przywódcy czy wojenni zbrodniarze alarmuje drażniącymi, cukierkowo-neonowymi barwnymi, iż nie ma żadnej świętości. W świecie globalizacji i dekonstrukcji rzeczywistość została spłaszczona i spłycona (Bauman, 2011, Peeters, 2010) – Chrystus jest superstar tak samo jak Hitler, Paris Hilton czy bohaterowie kreskówek. Artysta wyjaśnia to następująco: „*Idea mojej sztuki jest dziś bardzo prosta. Podoba mi się sztuka prosta i łatwa do zrozumienia. Sztuka, która jest w stanie nieść jakieś przesłanie*”¹¹. Dosadną ilustracją tej myśli jest obraz pod sugestywnym tytułem *Non ci resta altro che piangere (Pozostało nam tylko zapłakać)* ukazujący smutnego człowieka w przebraniu klauna odwracającego się od krzyża, na którym wisi różowa pantera **il. 19**.

Nieco inny przekaz, choć również krytyczny w odniesieniu do współczesnych zachowań niesie performance Łukasza Murzyna. Artysta upozowany na Chrystusa „opakowuje się” czerwoną wstążeczką, która imituje rany Odkupiciela i tak staje się *prezenterem na komunię*. Przekaz jaki niesie ze sobą to artystyczne działanie jest oczywisty: krytyczny w stosunku do upowszechniającego się sposobu postrzegania sakramentu pierwszej komunii świętej jako społecznego wydarzenia i święta konsumpcji, w którym należy wziąć udział stając w szranki z rodziną w konkursie na najdroższy prezent. Należy jednak pamiętać, że krytyka nie jest tutaj celem samym w sobie – obraz jaki podaje nam artysta jest przecież jasnym wskazaniem, że jedynym prawdziwym darem jest ciało Chrystusa uosabiające jego odkupieńczą ofiarę.

W tej grupie należy też umieścić prace komentujące rzeczywistość z użyciem krzyża jako symbolu religii chrześcijańskiej. Należy do nich Radio z 2009 roku autorstwa tandemu Ewy Bochen i Macieja Jelskiego tworzącego w studiu Kosmos Project. Estetyczny odbiornik w kształcie równoramiennego krzyża **il. 21** powstał z inspiracji fenomenem Radia Maryja. Miał być – jak wyjaśniają projektanci – wynikiem namysłu nad wpływem mediów na osamotnioną we współczesnym świecie jednostkę: „*Byliśmy pod wrażeniem siły oddziaływania tego medium i odkrycia, że ludzie tak bardzo potrzebują czuć się częścią wspólnoty*” (Culture.pl). Podobne pobudki kierowały twórcami wspomnianej już Cross Brush autorstwa designerskiego duetu FredriksonStallard. Koncepcja zrodziła się po terrorystycznym ataku na World Trade Center 11 września 2001 roku jako komentarz do współczesnego religijnego fanatyzmu. Projektanci mieli zamiar wyprodukować szczotki w kształcie różnych

¹¹ „La mia idea di arte oggi è molto semplice. Mi piace un'arte diretta e di facile comprensione. Un'arte che sia in grado di trasmettere un qualche tipo di informazione. [...] Se l'arte non può cambiare il mondo, almeno provi a scuotere le coscienze” (Giuga, 2012).

religijnych symboli, których znaczenie w połączeniu z czyszczącą funkcją przedmiotu miało być jasno czytelne jako krytyka religijnej nietolerancji „wymiatającej” innowierców.

4.5. Krzyż – ponadczasowa marka

Na koniec wypada powrócić do *branjackingu* i przypomnieć, że krzyż dla dzisiejszych artystów działających na polu irreligii jest ciągle znakomitą marką a Chrystus prawdziwym celebrytą, który zaprzęgany do różnych niesakralnych tematów po prostu „dobrze sprzedaje”. Jako taki wykorzystywany jest w różnych celach od kampanii społecznych po najzwyczajszą w świecie, obliczoną na zysk, komercję, której najjaskrawszym przykładem jest logo jednego z najpopularniejszych portali społecznościowych w kształcie litery f, która tylko delikatnie modyfikuje kształt krzyża łacińskiego. Facebook czy Facegod, a może FaceBóg? Odpowiedzią na te pytania są zalewające internet rysunkowe dowcipy **il. 22** odnoszące się do problemu nowej religii – uzależnienia od wirtualnej rzeczywistości, wśród których satyra Rafała Sikory z 2011 roku najbardziej dosadnie porównuje twórcę facebooka do Chrystusa unaoczniając odbiorcy komunikat logo portalu **il. 23**.

Do takich realizacji należą wciąż postrzegane jako bulwersujące reklamy wykorzystujące osobę ukrzyżowanego, lub podobieństwo do Niej w celu uwznioślenia tematu lub sakralizacji przedmiotu względnie zwierzęcia. Koronnym takiego działania przykładem jest plakat organizacji działającej na rzecz ochrony praw zwierząt *PeTA-People for the Ethical Treatment of Animal* przedstawiający upozowanego na ukrzyżowanego Chrystusa kurczaka, którego wizerunek został opatrzony następującym komentarzem: „Przed śmiercią został uderzony, upokorzony, przypalony, maltretowany i umierał przez godzinę. Możemy zmienić historię, jeśli reagujemy na czas. Pomyśl zanim zjesz kurczaka”¹².

Nawet pobieżna analiza przedstawionych powyżej przykładów (a można by ich przytoczyć znacznie więcej) wskazuje, iż artyści i projektanci korzystający w swoich pracach z formy i treści krzyża w przeważającej większości, nawet gdy są ateistami, nie stawiają sobie za cel (co otwarcie deklarują) krytyki wiary, religii czy obrazy religijnych uczuć. Nie postrzegają też swoich działań jako bluźnierczych ani nawet niestosownych. W przeważającej większości sięgają po symbol traktując go

¹² „Before dying he was struck, humiliated, burned, mistreated, and agonized during hour. We can change the history if we react on time. Think before you eat chicken”.

jako jeden z wielu, pomijając zupełnie wielowiekową tradycję, która ukształtowała jego znaczenie. Wybierają ów symbol jednak celowo chcąc poruszyć widza i czynią to bardzo skutecznie bazując właśnie na tradycji, od której starają się odciąć. Odpowiedź na pytanie czy takie odcięcie się od korzeni przez człowieka żyjącego na kontynencie, którego kultura ukształtowana jest przez chrześcijaństwo jest w ogóle możliwe brzmi: nie. Nie da się wyabstrahować jednego znaczenia w odniesieniu do tak ważnego symbolu jakim jest krzyż, nie da się też odizolować jego treści od formy. Dowodem na to są reakcje odbiorców, ale i składowane wyjaśnienia przez samych twórców. Przywołajmy tylko komentarz pomysłodawcy rajstop w krzyże Jamesa Lilliansa, który oskarżony o promocję satanizmu wyjaśniał, że udekorował damskie nogi atrybutem św. Piotra, przyznając tym samym, że nie posługiwał się jedynie formą bez znaczenia. Forma bowiem również pozostaje komunikatem, którego nie da się pominąć. Próby jego zbagatelizowania w mętnych wyjaśnieniach skazane są ostatecznie na porażkę jak dowodzenie, że można zrelaksować się leżąc na czarnym krzyżu, który przecież jest niezwykle wygodny jak przekonują w opisie szezlongu *Celebrating The Cross* jego autorzy.

Wnioski płynące z powyższych analiz nie są optymistyczne. Jeśli bowiem współczesna sztuka odzwierciedla ową „płynną kulturę nowoczesności” (Bauman, 2011), to należałoby przyjąć, że wielowiekowe tzw. długie trwanie symbolicznych znaczeń, właśnie zanika na naszych oczach, podlega dekonstrukcji, fragmentaryzacji, rozczłonkowaniu i przeobrażeniu w kierunku, który odziera formę z głębszych treści pozostawiając nas samych sobie w dokonywaniu swobodnych wyborów – bezmyślnych zakupów w wielkim supermarkecie kultury – bez jasnego wytyczenia granicy pomiędzy przeciwieństwami, których definicje rozmywają się by ostatecznie poćwiartowany symbol mógł rozpląnąć się w różowych oparach (do)wolności.



Bibliografia:

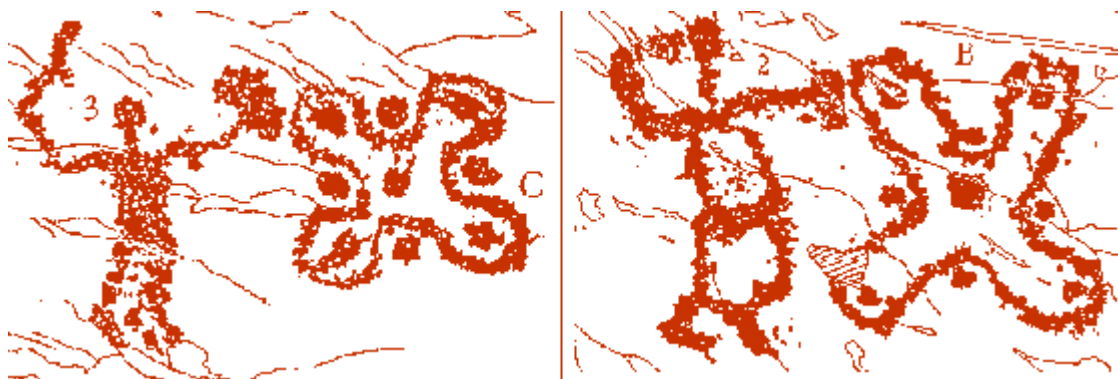
- Altervista, *Clet – strada senza uscita*, wywiad, <http://cristiemadonne.altervista.org/clet-strada-senza-uscita-cristo/> (dostęp 03.01.2019).
- Bauman Z. (2011), *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa: Agora SA.
- Culture.pl, <https://culture.pl/pl/tworca/kosmos-project>, (dostęp 03.01.2019).
- Ewins N. (2017), *Ceramics and globalisation*, London-New York: Bloomsbury.
- Farina P. (1987), *The “Camunian Rose”*, *Valcamonica Rock Art.*, „Tracce” 1997 no 7, opublikowany on-line: <http://www.rupestre.net/tracce/?p=1366> (dostęp 03.01.2018).
- Farina P. (1998), *The motif of the “Camunian Rose”*, „Tracce” 1997 no 10, opublikowany on-line: <http://www.rupestre.net/tracce/?p=1782> (dostęp 03.01.2018).

- Forstner D. (2001), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa: PAX.
- Giunga A.T. (2012), *Giuseppe Veneziano, scandalo al sole – intervista al pittore veneziano*, opublikowany on-line: Goleminformazione.it, http://www.goleminformazione.it/articoli/giuseppe-veneziano-terzo-reich-flash-art-milano-biennale-italia-cina.html#.U-0ILfl_v00 (dostęp 03.01.2019).
- Goodrick-Clarke N. (2004), *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. New York: Tauris Parke.
- Hamann B. (2013), *Wiedeń Hitlera. Lata nauki pewnego dyktatora*, Poznań: Rebris.
- Heartney E. (2006), Sprośna sztuka katolików, „Arteon” 9.
- Heartney E. (2004), *Andreas Serrano. America and other work*, Los Angeles and London: Taschen.
- Kobieliński S. (1997), *Człowiek i gród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa: PAX.
- Kobieliński S. (2011), *Krzyż Chrystusa*, Warszawa: PAX.
- Kobieliński S. (2013), *Concordia novi et veteris testamenti, Zapowiedzi dzieła odkupienia i jego spełnienie w teologii i sztuce średniowiecza*, Poznań: Pallottinum.
- Koerner B. (2007,) *Form, Function and Controversy*, „The New York Times” 2007 (8 April), opublikowany on-line: https://www.nytimes.com/2007/04/08/business/yourmoney/08goods.html?_r=0 (dostęp 03.01.2019).
- Kopaliński W. (1990), *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Korabiewicz W. (1974), *Śladami amuletu*, Warszawa: Arkady.
- Lindstrom M. (2009), *Zakupologia. Prawdy i kłamstwa o tym dlaczego kupujemy*, Kraków, Znak.
- Mathews G. (2005), *Supermarket kultury*, Warszawa: PIW.
- Nunes A. (2017), *The Creator of "Piss Christ" Photographs Trump, Torture, and a Killer Clown*, opublikowany on-line: https://www.vice.com/en_us/article/9ag9jz/trump-torture-and-a-killer-clown-inside-provocateur-andres-serranos-latest-exhibition (dostęp 03.01.2019).
- Peeters M.A. (2010), *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia i mechanizmy działania*, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Polgovsky Ezcurra M. (2018), Beyond Evil: Politics, Ethics, and Religion in León Ferrari's Illustrated *Nunca más*, *Art Journal*, vol. 70, no. 3 (Fall 2018), s. 20-47.
- Razz (2014), *5 najbardziej kontrowersyjnych przedstawień Jezusa w sztuce*, „WhyArt. Sztuka codziennie” 19 kwietnia 2014 opublikowany on-line: <http://whyart.pl/artysci/5-najbardziej-kontrowersyjnych-przedstawien-jezusa-w-sztuce/#more-3399> (dostęp 03.01.2019).

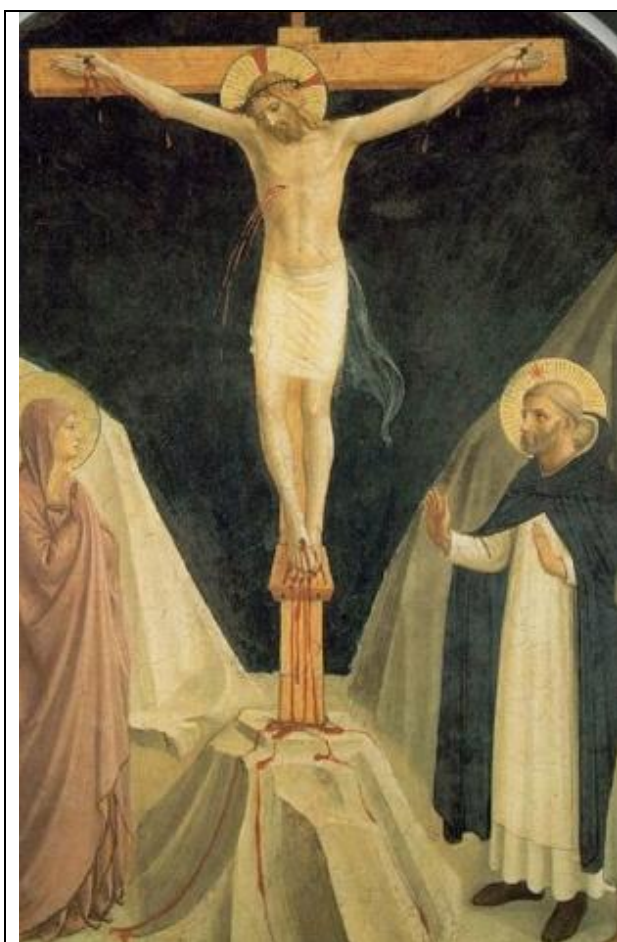
- Tancioni E. (2016), *Clet Abraham, quando i cartelli stradali prendono vita*, <https://enricatancioni.com/2016/01/14/clet-quando-i-cartelli-stradali-prendono-vita/> (dostęp 03.01.2019).
- Wolak J. (2017), „Milczenie. Pochwała zdrady, opublikowany on-line: <https://www.pch24.pl/milczenie--pochwala-zdrady,49917,i.html> (dostęp 03.01.2019).
- Wrześniak M. (2018), Pytania o irreligię – czyli gdzie jest granica wykorzystywania symboli sakralnych?, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(33), s. 305-318.
- Z szafy Madonny, kopertówka z krzyżem <http://kobieta.gazeta.pl/follow/1,153343,8256609,z-szafy-madonny-kopertowka-z-krzyzem.html> (dostęp 03.01.2019).

Ilustracje:

 A collection of five simple, hand-drawn black lines on a light background. Three are at the top: two crosses and one figure with arms raised. Two are at the bottom: a larger figure with arms outstretched and a smaller cross.	<p>1. Neolityczne wizerunki ludzkiej postaci, ; za: Kobielus (2011, <i>Krzyż Chrystusa</i>, Warszawa, PAX, s. 5).</p>
 A black triskelion symbol, consisting of three interlocking spirals that meet at a central point.	<p>2. Triskelion celtycki; za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Triskelion (dostęp: 03.01.2018).</p>



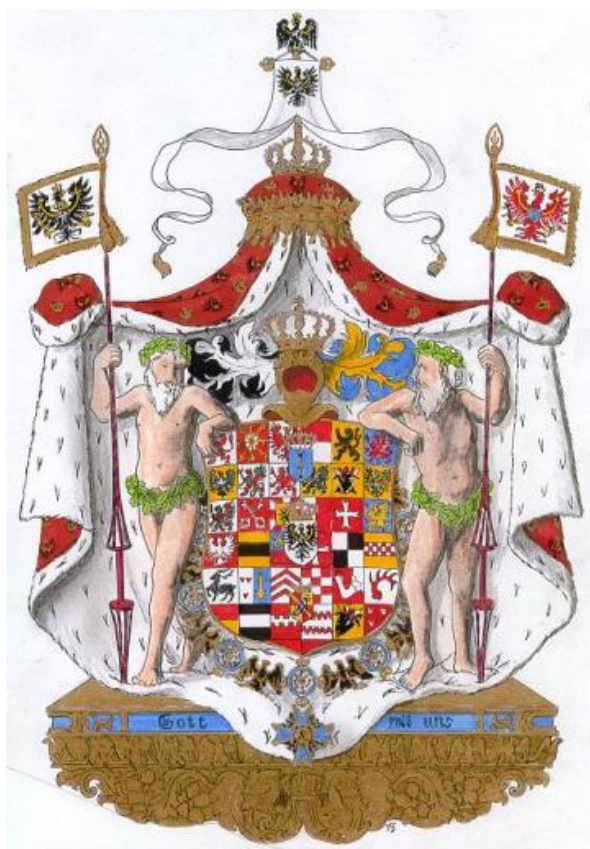
3. Róża Kamunów, Capo di Ponte, Park Narodowy Naquarne,
za: <http://www.rupestre.net/tracce/?p=1366> (dostęp 03.01.2019).



4. Św. Dominik pod Krzyżem,
fragment fresku Fra Angelica w
klasztorze św. Marka we Florencji;
za:
http://www.museumsinflorence.com/musei/museum_of_san_marco.html (dostęp: 03.01.2018)



5. Orszak Justyniana, Bazylika św. Witalisa w Ravennie, V w., ;
za:https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylika_%C5%9Bw._Witalisa_w_Rawennie (dostęp:
03.01.2019).



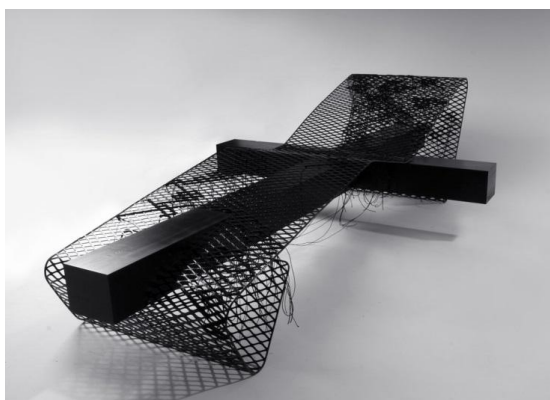
6. Herb Fryderyka I Pruskiego z 1709 roku, za:
https://pl.wikipedia.org/wiki/Gott_mit_uns
(dostęp 03.01.2018).





7. Klamra od paska munduru żołnierza pruskiego z czasów I Wojny Światowej, za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Gott_mit_uns (dostęp 03.01.2019).




8. Richard Hutten, *The Cross table and sitting unit*, za: <http://www.artnet.com/artists/richard-hutten/the-cross-table-and-seating-unit-5X3kHufoaQka1OY72hUcyQ2> (dostęp 03.01. 2019).



9. *Humans Since 1982, Celebrating The Cross* (2009); za: <https://www.humanssince1982.com/celebratingcross> (dostęp 03.01.2019).

	<p>10. José Jorge Hinojos, <i>Cross Valet</i>, https://www.coroflot.com/hellspartan/the-CROSS-VALET (dostęp 03.01.2019).</p>
	<p>11. Suknia projektu domu mody Versace, jesień zima 2012; za: http://thebestfashionblog.com/womens-fashion/milan-fashion-week-versace-fall-winter-2012-2013-collection (dostęp 03.01.2019).</p>

	<p>12. Złote kolczyki z kolekcji D&G dostępne w sprzedaży w sklepie on-line, za: https://www.ozsale.com.au/shop/sale/New-Arrivals-Dolce-Gabbana/s/Cji-8trnL0WE_7dGMIF0EQ/product/Dolce-Gabbana-Gold-Black-Crystal-Cross-Earrings/s/cVQvrt2fgEOLzgm82QJPug?ssf=false (dostęp 03.01.2019).</p>
	<p>13. Jason Salstein, torebka z kolekcji <i>Our Lord and Saviour</i> (2010) za: http://kobieta.gazeta.pl/follow/1,153343,8256609,z-szafy-madonny-kopertowka-z-krzyzem.html (dostęp 03.01.2019).</p>
	<p>14. Clet Abraham, ślepy zaułek przy Via del Purgatorio we Florencji, http://cristiemadonne.altervista.org/clet-strada-senza-uscita-cristo/ (dostęp 03.01.2019).</p>



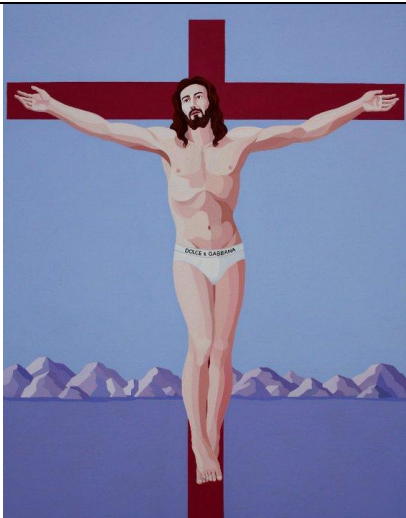


15. Enrik Ravelo, *Nietykalni* (2013); za: <https://iloboyou.com/controversial-art-los-intocables-erik-ravelo/> (dostęp 03.01.2019).


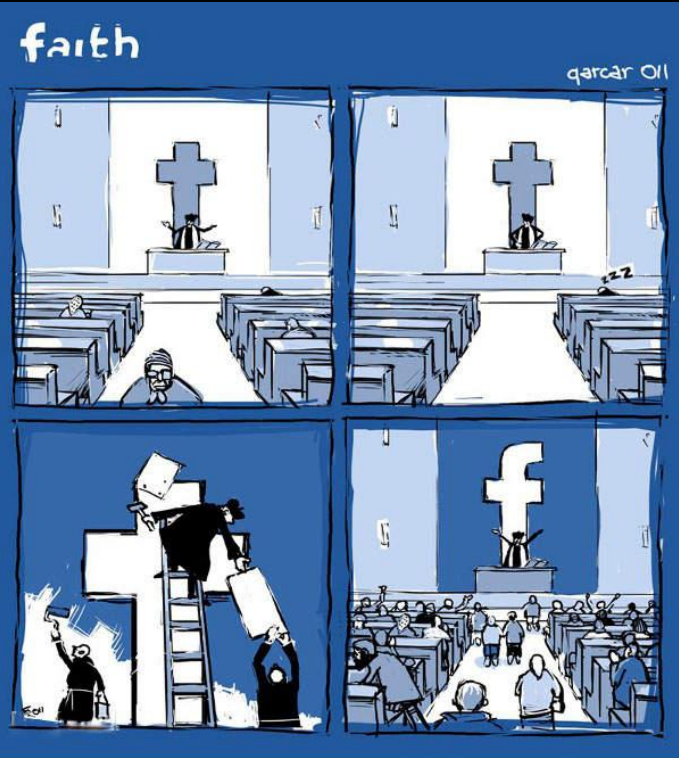


16. Leon Ferrari, *La civilización occidental y cristiana*, (1965), za: <https://nararoesler.art/en/artists/79-len-ferrari/> (dostęp 03.01.2019).



17. Terrie McGettigan, *Crusades* (2009), za: <https://www.yatzer.com/terrie-mcgettigan-ceramics> (dostęp 03.01.2019).

	<p>18. Giuseppe Veneziano, <i>Solitamente vesto Prada</i> (2011) za: http://www.untitledv.com/2012/05/giuseppe-veneziano-intervista-con.html (dostęp 03.01.2019).</p>
	<p>19. Giuseppe Veneziano, <i>Non ci resta che piangere</i> (2008) za: http://www.ponteonline.com/it/auctions/lot-details/417-3830/ (dostęp 03.01.2019)</p>
	<p>209. Łukasz Murzyn, <i>Prezent na komunię</i> (2008); za: https://lukaszmurzyn.com/2017/05/10/blog-post-title-3/ (03.01.2019).</p>

	<p>21. Kosmos Projekt, <i>Radio</i> (2009); za: Culture.pl https://culture.pl/pl/tworca/kosmos-project (dostęp 03.01.2019).</p>
 <p>MINISTER ZDROWIA OSTRZEGA PRZED kwejk.pl</p>	<p>22. https://kwejk.pl/obrazek/671221/facebog.html (dostęp 03.01.2019).</p>



Prof. UJK, dr hab. Irena Pufal-Struzik

Zakład Psychologii

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

W trosce o wszechstronny rozwój potencjału twórczego dziecka w rodzinie

The concern for the comprehensive development of creative potential of the child in the family

Abstrakt:

Wśród wielu czynników warunkujących rozwój dziecka szczególne znaczenie ma korzystne środowisko rodzinne. Rodzina powinna być miejscem holistycznego, integralnego i wszechstronnego rozwoju dziecka, nadawania twórczego kierunku jego aktywności, wspierania rozwoju zdolności i umiejętności oraz przygotowania dziecka do twórczego uczestnictwa w życiu społecznym. Jak wskazują liczne badania, do najważniejszych cech rodziny stymulującej rozwój twórczego potencjału dziecka należą: odkrywanie i rozwijanie mocnych stron dziecka i jego podmiotowości, akceptowanie marzeń i unikalnych zainteresowań, znajomość potrzeb rozwojowych i dopasowywanie się do nich, zachęcanie do odważnej eksploracji otaczającego świata i rozwijanie umiejętności zachowania dystansu wobec tradycyjnych wzorów, zapewnianie wsparcia dla przejawów kreatywności, kształtowanie twórczej samooceny, sprawna komunikacja członków rodziny (otwartość, zaufanie, umiejętność słuchania), wzory twórczej aktywności ze strony rodziców, bogata stymulacja intelektualna i twórcza. Niezbędna jest również „rozsądna miłość” (bez nadmiernej autokracji i opiekuńczości) rodziców akceptujących indywidualność swojego dziecka.

Słowa kluczowe: rozwój dziecka, potencjał kreatywny, środowisko rodzinne

Abstract:

Among many factors conditioning the development of a child, a favorable family environment has a particular significance. The family should be a place of holistic, integral and comprehensive development of the child, giving the creative direction of his activity, supporting the development of abilities and skills and preparing the child for creative participation in social life. As numerous studies indicate, the most important features of a family that stimulates the development of a child's creative potential include: discovering and developing child's strengths and individualism, accepting dreams and unique interests, knowledge of developmental needs and adapting to them, encouraging exploration of the surrounding world and developing skills maintaining distance to traditional schemas, providing support for creativity, shaping creative self-esteem, efficient communication of family members (openness, trust, listening skills), examples of parents' creativity, rich intellectual and creative stimulation. It is also necessary to have "reasonable love" (without excess of autocracy and caring) of parents who accept the individuality of their child.

Key words: development of a child, creative potential, family environment

Wprowadzenie

Jeśli przyjmie się, że kreatywność (postawa twórcza) jest cechą egalitarną, a więc z różną intensywnością charakteryzującą każdego człowieka, to nie sposób mówić o rozwoju jednostki bez powiązania go z twórczością. Twórczość w psychologii, jak również w pedagogice definiuje się najczęściej zgodnie z paradygmatem czteroaspektowym (Mooney, 1963), który uwzględnia cztery kluczowe wymiary: osobę twórcy (dyspozycja do tworzenia), proces psychiczny (akt twórczy), warunki tworzenia (stymulacja środowiska) oraz wytwór (wynik procesu twórczego).

Kluczowym określeniem używanym do charakteryzowania istoty zarówno rozwoju, jak i twórczości jest pojęcie zmiany (Brzezińska, 2000, 2000a; Trempała, 2000; Tyszkowa, 1996). Jak zauważa Grażyna Menddecka (2005, s. 23) „Istotą zmian rozwojowych jest zastępowanie wcześniejszych cech jednostki przez późniejsze, budowanie lub modyfikowanie nowych całości, pojawianie się osiągnięć stanowiących podstawę dalszych zmian. Aktywność twórcza prowadzi do powstania wytworów, którym można przypisać dokładnie te same cechy, co zmianom rozwojowym”. Człowiek jest jednością biopsychoduchową i rozwija się od ukształtowania warstwy biologicznej, następnie psychicznej (całokształt ludzkiej „duszy”), społecznej, kulturowej kształtującej osobę twórczą i warstwy duchowej lub światopoglądowej. Dlatego tak ważne jest wczesne i intensywne pobudzenie rozwoju dziecka w zakresie każdej warstwy. Jest to możliwe, jeśli dorośli jest przekonany o tym, że można stymulować duchową aktywność dziecka, kształtować jego postawę twórczą jako działającego podmiotu (przeżywającego, posiadającego poglądy, uczucia i wrażenia).

Autorzy reprezentujący wieloczynnikowe podejście do uwarunkowań rozwoju uważają, że do czynników pobudzających rozwój psychiczny należą: (1) zadatki organiczne, (2) własna aktywność jednostki, (3) wpływy środowiska oraz (4) wychowanie i nauczanie (Przetacznik-Gierowska, 2011; Żebrowska, 1969). Oznacza to, iż o rozwoju decydują zarówno czynniki tkwiące w dziecku (wewnętrzne, podmiotowe), jak i czynniki zewnętrzne (pozapodmiotowe). Jeśli dziecko dysponuje zdolnościami twórczymi, to do pełnego ich rozwoju potrzebuje sprzyjającego kontekstu społecznego. W procesie wychowania i nauczania ukierunkowanego na twórczy i duchowy rozwój dziecka ma miejsce nieustanna interakcja między nim i środowiskiem. Istotą duchowości jest transcendencja, która w psychologicznym rozumieniu jest zdolnością człowieka do wykraczania poza aktualnie doświadczane „ja” (Heszen-Niejodek, 2003). Transcendencja może

odbywać się zarówno w obrębie osoby (samorealizacja, rozwój osobisty), jak i poza osobą (w kierunku Istoty Wyższej, Sacrum, w kierunku świata lub drugiego człowieka).

Z tej perspektywy ważne jest, aby u dziecka wytworzyć otwartość na różne doświadczenia, wrażliwość, zaangażowanie, wolność wewnętrzną, sprzeciw wobec zła, postępowanie zgodne z własnym systemem wartości, ciągłą gotowość uwzględniania zmian, jakie się dokonują tak w jego samopoznaniu, jak i poznawaniu świata (Gałdowa, 1995).

1. Społeczny kontekst twórczości

Wśród różnych teorii twórczości najsilniej akcentował jej znaczenie dla rozwoju niepowtarzalnej istoty ludzkiej przedstawiciel psychologii humanistycznej Erich Fromm (1959), zmniejszając przy tym kulturotwórcze znaczenie twórczości. Do twórczości przejawiającej się poprzez postawę twórczą zdolne są wszystkie istoty ludzkie pod warunkiem, iż: (1) postrzegają siebie jako sprawcę własnych działań, są świadomi własnej podmiotowości i indywidualności a równocześnie potrafią wchodzić w relacje z innymi ludźmi zachowując własne ja; (2) mają potrzebę i odwagę ciągłego rozwoju; (3) są gotowi do ponoszenia ryzyka wchodzenia w sytuacje nowe i niepewne. Także inni przedstawiciele psychologii humanistycznej uważali, że twórczość jest warunkiem optymalnego funkcjonowania każdego człowieka, który ma naturalną tendencję do samorealizacji, czyli do wykorzystania swoich wrodzonych zdolności (Rogers, 1959; Maslow, 1959).

Współcześni autorzy systemowych teorii twórczości próbują przełamać personologiczny punkt widzenia na rozwój potencjału twórczego u dziecka uwzględniając wpływ czynników wykraczających poza zmienne personalne (osobowe) (Szmidt, 2004, s. 280), czyli czynników społecznych, ekonomicznych, politycznych (Csikszentmihalyi, 1999, s. 313). Trzeba bowiem zauważyć, że badania nad uwarunkowaniami twórczości zostały zdominowane przez podejście indywidualistyczne, podczas gdy zaniebawiane są treści wiążące się z rolą otoczenia, znaczeniem wpływu czynników ze sfery mikro, mezo i makro, oddziaływań rodziny, szkoły, grupy rówieśniczej, ale również społeczności lokalnych i in., społeczeństwa, kultury, czy ducha czasu (Karwowski, 2008). Każda aktywność twórcza rozwija się i przebiega w jakimś kontekście społecznym (zob. m.in. Stasiakiewicz, 1999). Ważne jest, aby był to kontekst sprzyjający. Ważnym elementem owego kontekstu jest rodzina, w której rozpoczyna się proces kształtowania kreatywności u dziecka.

2. Rola rodziny w rozwoju zdolności twórczych dziecka

Rodzina jest pierwszym i najdłużej oddziałującym na dziecko środowiskiem wychowawczym. Jest miejscem ważnym nie tylko w okresie dzieciństwa, ale także i później jako forma realizacji bliskich kontaktów, źródło kształtowania postaw i wartości. Rodzina powinna być środowiskiem, w którym pobudza się rozwój twórczego potencjału dziecka poprzez nagradzanie pomysłów twórczych i zachowań, motywowanie, dokonywanie pierwszych ocen twórczych produktów, wspieranie. Wówczas rodzina będzie miejscem holistycznego, integralnego i wszechstronnego rozwoju dziecka, nadawania twórczego kierunku jego aktywności, wspierania rozwoju zdolności i umiejętności oraz przygotowania dziecka do twórczego uczestnictwa w życiu społecznym.

Bycie rodzicem dziecka z dużym potencjałem twórczym to zadanie fascynujące, ale również trudne i stanowiące swoiste wyzwanie, bowiem wymaga od rodziców zrozumienia różnych skomplikowanych aspektów osobowości i rozwoju dziecka.

Relacje rodzic-dziecko zdolne to potencjalnie problematyczny obszar. Po pierwsze, rodzice często formułują zbyt wysokie oczekiwania wobec dzieci, które postrzegają jako szczególnie uzdolnione, co powoduje problemy zarówno dla rodzica jak i dla dziecka. Po drugie, rodzice mają czasem ambiwalentny stosunek do swojego zdolnego dziecka, co może wyrażać się w zachowaniu nadopiekuńczym wobec niego bądź jawnie niechętnym (Cornell, 1983, Fisher, 1981). Pierwsze trudne zadanie stojące przed rodzicami dotyczy rozpoznania potencjału dziecka. Podstawą trafnej diagnozy jest profesjonalna wiedza rodziców na temat możliwych do zaobserwowania i wcześniej ujawniających się cech i zachowań charakterystycznych dla dzieci zdolnych.

Należą do nich następujące cechy:

- szybkie tempo rozwoju,
- niezwykła czujność,
- mniejsze zapotrzebowanie na sen,
- wysoki poziom aktywności,
- wczesne uśmiechanie się i rozpoznawanie opiekunów,
- intensywne reagowanie na hałas, ból i frustrację,
- nadzwyczajna pamięć i szybkość uczenia się,
- wczesny i wszechstronny rozwój mowy,
- fascynacja książkami,
- ciekawość i żywa wyobraźnia,

- doskonałe poczucie humoru,
- wcześniej ujawniające się myślenie abstrakcyjne i umiejętność rozwiązywania problemów,
- wrażliwość i empatia (Silverman, 1989).

Autorzy systemowych koncepcji twórczości akcentują znaczenie rodzinnej atmosfery w rozwoju twórczym dziecka, traktując ją jako rezultat interakcji pomiędzy różnorodnymi wymiarami życia rodzinnego (Cox, Paley, 2003). Wprawdzie siła i kierunek wpływu rodziny na twórczy rozwój zależy od dziedziny aktywności twórczej, którą będzie dziecko realizować później a także od tego, czy mówimy o twórczości „powszedniej” (codziennej), czy też o twórczości wybitnej. Pierwsza wymaga raczej wsparcia, ciepła i akceptacji ze strony rodziny, druga może wynikać także z doświadczeń negatywnych, a nawet traumatycznych” (Nęcka, 2003, s. 148). Z perspektywy fenomenologicznej ważny dla rozwoju zdolności i kreatywności dziecka jest klimat rodzinny, w którym jest socjalizowane. W analizach klimatu grupy czy instytucji dość często wykorzystuje się założenia tzw. psychologii pozytywnej (Seligman, Csikszentmihalyi, 2000), której przedstawiciele koncentrują się na pozytywnych cechach ludzi i relacji między nimi, tym samym, przenosząc akcent ze słabych stron funkcjonowania jednostki i jej zmagania z trudnościami, na silne strony osobowości np. dążenie do dobrobytu, doskonałości i szczęścia. Praktycznie, oznacza to budowanie takich warunków rodzinnych, w których możliwe jest: odkrywanie i rozwijanie potencjału dziecka, akceptowanie jego marzeń, unikalnych zainteresowań, uwzględnianie potrzeb rozwojowych i dopasowywanie się do nich. Ten szczególny styl życia rodziny staje się dla dzieci przewodnikiem w dalszym rozwoju (Freeman, 2000, s. 573).

Rodzice powinni wiedzieć, że uzdolnione dzieci mają różne potrzeby emocjonalne spowodowane przez ich wyjątkowe cechy osobowe, np. perfekcjonizm, idealizm, wrażliwość i intensywność przeżywania. Dlatego bardzo ważna jest dobra komunikacja wzajemna.

W procesie wychowania należy uświadomić dziecku, jakie są mocne strony jego osobowości, zdolności, podjąć trud kształtowania jego postawy otwartej wobec otoczenia, gotowości podejmowania trudnych zadań, przełamywania oporu wobec zmian i nowości. Oznacza to konieczność nauczenia dziecko odważnej eksploracji otaczającego świata i umiejętności zachowania pewnego dystansu wobec tradycyjnych wzorów na korzyść rozwiązań nowych.

Tworzenie w rodzinie klimatu sprzyjającego rozwojowi kreatywności w znacznym stopniu wiąże się z trafną diagnozą zdolności dziecka. I to jest pierwsza trudność, z jaką zmagają się rodzice, bowiem nie jest im łatwo rozpoznać i zrozumieć potencjał dziecka. Zdarza się, że jest on ukryty za trudnościami w nauce szkolnej lub

funkcjonowaniu w gronie rówieśników. Rodzice czasem potrzebują pomocy, aby dobrze poznać i zrozumieć cechy społeczno-emocjonalne i specyfikę rozwoju nawet najbardziej utalentowanego dziecka. Rozwój dzieci zdolnych, zwłaszcza intelektualnie bywa asynchroniczny, co przejawia się następująco:

- dzieci te czasem są osamotnione i zachowują się jak introwertycy, ponieważ spostrzegają siebie jako różne od swoich rówieśników;
- czasem bywają apodyktyczne, ponieważ widzą, że w klasie tylko one potrafią wykonać jakieś zadanie polecone przez nauczyciela;
- są pasjonatami książek i często izolują się od świata rówieśników wybierając kontakt z książką;
- miewają rzadkie poczucie humoru, które nie zawsze jest zrozumiałe dla innych dzieci;
- wyższy poziom intelektualny dziecka nie zawsze zyskuje mu sympatię i akceptację rówieśników;
- porównując się z rówieśnikami dzieciom zdolnym trudno zrozumieć dlaczego ich rozwój jest nietypowy;
- wraz ze wzrostem IQ problemy dziecka zdolnego mogą się nasilać;
- dzieci zdolne czasem czują, że ich zachowanie jest sprzeczne z normami społecznymi;
- dzieci te wybierają do kontaktów intelektualnych inne osoby (czasem starszych kolegów lub dorosłych) niż do kontaktów przyjacielskich (Walker, Pernu, 2002).

Rodzic nieorientujący się w owych różnicach indywidualnych i trudnościach rozwojowych może blokować rozwój dziecka.

Cytowane w literaturze czynniki klimatu rodzinnego, w którym wychowują się dzieci zdolne tworzą "przestrzeń" dla rozwoju zdolności. Obejmuje ona różne czynniki, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Z klasycznych badań (Roe, 1952; Goertzel i Goertzel, 1962) dotyczących cech rodzin osób wybitnych (pisarze, artyści, naukowcy, twórcy wojskowi i działacze polityczni) wynika, iż rodziny te różniły się pod względem atmosfery. W rodzinach wybitnych literatów występowały dramaty, natomiast naukowcy mieli serdeczne relacje z matkami i pełne szacunku (czasem dystansu uczuciowego) – z ojcami. W rodzinach osób wybitnych w zakresie nauk ścisłych i przyrodniczych szanowano prawo zdolnego dziecka do wolności i samodzielności. Z kolei przedstawiciele nauk społecznych przeżywali konflikty z rodzicami i niełatwe relacje z dominującymi matkami. Do interesującego wniosku na podstawie przeprowadzonych badań doszła Ravenna Helson (1971). Stwierdziła ona, iż na rozwój twórczy dziecka większy wpływ ma oddziaływanie rodzica płci odmiennej. Na przykład matki osób wysoce twórczych wchodziły w tzw. rolę

męskie, czyli były „głową rodziny” i przejawiały skłonność do współzawodnictwa, zaś ojcowie silnie wpływali na rozwój twórczy córek. Można zatem sądzić, że twórcy doświadczali zarówno ciepła, jak i wielu innych pobudek do niezależnego działania w pierwszych latach ich życia.

Współczesne badania polskiej autorki Grażyny Mendeckiej (2008) wskazują, iż rodzina zapewnia tym lepsze warunki do rozwoju twórczego jej członkom, im więcej stwarza możliwości doświadczania podmiotowości rozumianej jako osobista sprawczość, świadoma aktywność, samodzielność w dokonywaniu wyborów i podejmowaniu decyzji.

W opinii Marii Ryś (2011, s. 88) najbardziej pożądane w wychowaniu dzieci są postawy wychowawcze, które charakteryzują: rozumne, konsekwentne i w miarę swobodne podejście do dziecka, lecz jednocześnie stanowcze postępowanie względem dziecka. Wtedy można spodziewać się, że postawy te sprzyjać będą wykształceniu cech i umiejętności przydatnych w dorosłym życiu. Należą do nich: samodzielność, niezależność, umiejętność podejmowania decyzji, odpowiedzialność za własne czyny, konsekwencja, umiejętność współdziałania z otoczeniem oraz zdolność do tworzenia trwałych związków uczuciowych.

Ogromne znaczenie dla rozwoju kreatywności dziecka ma rodzicielskie wsparcie. Badania adolescentów przeprowadzone przez Davida M. Harringtona, Jeanne H. Block i Jack Block (1987) na podstawie teorii Carla Rogersa były skoncentrowane na rodzicielskich praktykach wychowawczych wobec dzieci w wieku 3-5 lat. Poziom ich kreatywności sprawdzono, gdy byli nastolatkami (wiek 11-14 lat). Okazało się, że u tych dzieci, których rodzice wspierali był wysoki poziom kreatywności. Pozytywne znaczenie rodzicielskiego wsparcia udowodniono także w badaniach kreatywnych osób dorosłych (Walberg, 1980) Rodzicielskie wsparcie wiąże się także ze zdrową regulacją osobowości dzieci zidentyfikowanych przez rodziców i nauczycieli jako zdolne. Otwarte relacje w rodzinie i wsparcie były ważniejsze dla ogólnej regulacji (przystosowania) i poczucia własnej wartości dziecka niż konkretne działania rodziców czy też dominująca w rodzinie orientacja wartości. (Cornell, Grossberg, 1987). Benjamin S. Bloom (1982) w badaniach podłużnych ujawnił, że osoby wybitnie uzdolnione pamiętają, iż w dzieciństwie doświadczaly zrozumienia dla ich potrzeb edukacyjnych oraz wsparcia od rodziców. Wsparcie pozytywnie koreluje również z nieszablonowym i twórczym myśleniem dziecka oraz jego rozwojem intelektualnym (Olszewski-Kubilius, Kulieke, Buescher, 1987).

Istotnym czynnikiem psychospołecznego oddziaływania rodziny na dziecko są postawy wychowawcze rodziców (style wychowania w rodzinie). Badania jamajskich uczniów wskazują, że autorytarny styl wychowania jest najbardziej

wyrazistym predyktorem kreatywności u dzieci, ale relacja między zmiennymi jest negatywna (Fearon, Copeland, Saxon, 2013). Potwierdzają to badania 123 matek kreatywnych dzieci w wieku od 4 do 6 lat, które w większości dostarczały bodźców środowiskowych ważnych w pielęgnowaniu kreatywności i współwystępujących z nią cech osobowości dziecka, ale część z nich stosująca autorytarne metody wychowawcze blokowała rozwój kreatywności dzieci (Tennent, Berthelsen, 1997).

Troskliwa opieka, miłość, akceptacja, identyfikacja i zaspokajanie indywidualnych potrzeb dziecka, dobry kontakt z nim, wzajemna sympatia i zrozumienie, zaufanie i swoboda to ważne umiejętności rodziców i cechy ich relacji z ich zdolnymi dziećmi. Jednak zbyt duże nasilenie nawet pozytywnych postaw wychowawczych rodziców może mieć niekorzystny wpływ na rozwój zdolności dziecka. Okazuje się, że nadmiar miłości, solidarności i lojalności, wprawdzie dostarcza doświadczeń wspólnotowych, ale bardziej sprzyja postawom zachowawczym a nie twórczym (Mendecka, 2008, s. 142). Wyraźny nadmiar rodzinnego ciepła i opiekuńczości może hamować dziecięcą otwartość na nowe doświadczenia i tolerancję ryzyka, a są to cechy korzystne dla realizacji twórczego potencjału (Gute, Gute, Nakamura, Csikszentmihalyi, 2008). Okazuje się również, że bardzo silna spójność systemu rodzinnego może prowadzić do zagubienia się indywidualności dziecka, co zagraża jego rozwojowi twórczemu (Mendecka, 2003).

Doświadczeniem wczesnego dzieciństwa, które jest bardzo cenne dla rozwoju kreatywności u dzieci jest możliwość obserwowania twórczej aktywności ich rodziców (działania twórcze, twórcze sposoby spędzania czasu wolnego, hobby, twórcze dyskusje z dzieckiem). Towarzystwo rodzicom podczas takich aktywności dodaje dziecku odwagi do podejmowania własnych prób twórczych (Rimm, 1994, s. 59).

Kolejnymi znaczącymi dla rozwoju zdolności twórczych dziecka czynnikami są: poziom wykształcenia rodziców i ich ogólny poziom intelektualny. Rodzice z wyższym i średnim wykształceniem bardziej interesują się postępami szkolnymi dziecka, jego rozwojem poznawczym i częściej utrzymują kontakt ze szkołą. Dbają także o dostęp do książek, prasy, kina, teatru, wystaw oraz o aktywność sportową dziecka. Ponadto, okazało się, że nieobojętna jest także liczba rodzeństwa. W rodzinach wielodzietnych bywają gorsze warunki materialne, rodzice nie są w stanie poświęcić każdemu dziecku wystarczająco dużo uwagi, czasami obciążają je dodatkowymi obowiązkami. Niski standard materialny rodziny utrudnia zaspokojenie niektórych potrzeb dziecka, jak również powoduje konieczność obciążania dziecka dodatkowymi pracami na rzecz rodziny co może ograniczać jego angażowanie się w działania twórcze (Nikitorowicz, 1990).

Czułość w stosunku do dziecka, wspomaganie jego rozwoju oraz obdarzanie się szacunkiem w rodzinie pozytywnie wpływają na rozwój umiejętności

interpersonalnych i kompetencji społecznych dzieci zdolnych (Olszewski-Kubilius, Lee, Thomson, 2014). Na podstawie badań rodzin, w których wychowywały się dzieci zdolne stwierdzono, że "przyjazne" dla ich rozwoju jest środowisko rodzinne, w którym dziecko:

- ma pełną elastyczność działania,
- możliwość doświadczania konsekwencji swoich decyzji,
- otrzymywania często nagród a nie kar,
- doświadczania dobrych relacji z wszystkimi członkami rodziny,
- otrzymywania bogatej stymulacji intelektualnej i twórczej,
- rozwijania kompetencji społecznych i emocjonalnych (Kline, Meckstroth, 1985).

Analiza czynników społeczno-środowiskowych korzystnie wpływających na rozwój np. zdolności muzycznych w kluczowych okresach rozwoju muzycznego dzieci wykazuje jak ważne są doświadczenia następujące: bardzo wczesne rozpoczęcie ćwiczeń przez dziecko, liczne improwizacje w jego wykonaniu, wsparcie od rodziców, przyjacielski stosunek nauczycieli, wczesny kontakt ze sztuką (uczestniczenie w koncertach). Wystąpiły również sytuacje ogólnie uważane za wychowawczo niekorzystne np. nieobecność matki w domu we wczesnych latach życia dziecka, które jednak nie zablokowały rozwoju zdolności muzycznych dziecka a wręcz nauczyły je radzić sobie z trudnościami i stresem, co okazało się przydatne w trudnych momentach aktywności twórczej (Moore, Burland, Davidson, 2003).

Zmienną podmiotową bardzo ważną w rozwoju zdolności jest samoocena ponieważ wpływa ona na wiele aspektów funkcjonowania dziecka. Akceptowanie samego siebie (ocenie siebie niezależnie od cudzych ocen i potwierdzanie bez zastrzeżeń własnej indywidualności) (Eby, Smutny, 1998) pomaga rozwijać niezależność myślenia i działania, nonkonformizm, dodaje odwagi podejmowania zadań twórczych i dokonywania własnych wyborów w życiu (Albert, 1994).

Ważnym obszarem relacji dzieci i rodzice nastawieni na rozwój ich zdolności jest stymulowanie motywacji dziecka do wczesnego podejmowania aktywności twórczej. W późniejszym okresie ważne będzie, aby była to motywacja autonomiczna, która jest niezbędnym elementem aktywności twórczej (Nęcka, 2003). Jeśli rodzice dają dziecku wyraz swojej miłości, bezwarunkowej akceptacji i komunikują, że są dumni z jego osiągnięć upewniają dziecko w przekonaniu, że dokonuje słusznych wyborów i wspierają rozwój twórczy (Gute, Gute, Nakamura, Csikszentmihalyi (2008).

Przyjazna, akceptująca atmosfera w rodzinie stwarza dziecku warunki do rozwoju niepowtarzalnej tożsamości i swobodnego wyrażania indywidualnych sądów i pomysłów. Jest większe prawdopodobieństwo, że osoby pochodzące

z takich rodzin będą bardziej twórcze w przyszłości, bardziej skłonne do ryzyka intelektualnego oraz bardziej kompetentne w pracy.

Podsumowanie

Zaprezentowane w oparciu o literaturę najważniejsze cechy atmosfery wychowawczej w rodzinie nastawionej na wspieranie rozwoju zdolności twórczych dzieci potwierdzają znaczenie trafnego i wczesnego rozpoznania przez rodziców zdolności dziecka a następnie wykreowania warunków, w których może je rozwijać. W tym celu konieczne jest ukształtowanie pozytywnych relacji rodzinnych, które stanowią źródło wsparcia dla dziecka. Chodzi także o stworzenie środowiska, gdzie dziecku zdolnemu stawia się złożone zadania i zapewnia bogate doświadczenia, pobudza do zachowań eksploracyjnych. Od najwcześniejszych lat rozwija się miłość do książek, dużo dziecku czyta i rozmawia z nim. W ten sposób wzbogaca się słownictwo dziecka i rozwija myślenie. Warto pamiętać, że dla pobudzania dziecięcej ciekawości tak ważnej w rozwoju kreatywności należy mądrze reagować na zadawane przez dziecko pytania i cierpliwie na nie odpowiadać. Trzeba uczyć dzieci korzystać z wielu źródeł informacji i zachęcać do aktywności intelektualnej. Ważne jest również dbanie o to, aby nie przytłaczać dziecka własnymi pomysłami ale dać mu przestrzeń i swobodę do własnych poszukiwań i samodzielnych działań, ponieważ tylko wówczas będzie mogło wykorzystać swój potencjał twórczy. Szczególnie dzieciom zdolnym trzeba zapewnić odpowiedni bilans doświadczeń społecznych, ale również dać czas na bycie z samym sobą.

Rodzice powinni umieć trafnie odczytać potrzeby rozwojowe dziecka i starać się wyjść im naprzeciw. Jeśli są przekonani, że ich dziecko jest zdolne powinni uchronić się od błędu nadmiernej koncentracji na nim jako najważniejszej osobie w rodzinie (centrum życia rodzinnego). W żmudnym procesie rozwijania postawy twórczej (kreatywności) dziecka zapewne pojawi się wiele momentów trudnych dla nich i dla dziecka, dlatego warto dzieci uczyć radzenia sobie ze stresem, napięciem, gdy dziecko nie osiąga spodziewanych efektów swoich działań.

U dzieci świadomych swoich zdolności mogą być podwyższone standardy oceny własnego działania, w czym także mogą mieć udział rodzice. Wówczas, kiedy osiągnane rezultaty są niższe od oczekiwanych przez dziecko i jego otoczenie (rodzice, nauczyciele, koledzy) pojawia się ryzyko niezadowolenia z siebie. Krytyczny stosunek do siebie i dręczące poczucie własnej nieadekwatności wobec zewnętrznych oczekiwań mogą prowadzić do pojawienia się obaw i frustracji. Zatem pilnym zadaniem rodziców i wychowawców jest pomaganie dzieciom w rozwoju ich twórczego „ja”, poprzez aktywne integrowanie ich myślenia i odczuwania,

wyobraźni i logiki, poprzez twórczą komunikację z dzieckiem, stwarzanie mu warunków do swobodnego nazywania i komunikowania własnych obaw, frustracji i gniewu.

Twórczemu rozwojowi dziecka w środowisku rodzinnym sprzyjają: zgoda rodziców na jego twórczy rozwój, dawanie przykładów twórczej postawy wobec podejmowanych obowiązków codziennych, zawodowych, przykładów twórczej aktywności, wspólne zabawy, dyskusje, stymulacja myślenia i wyobraźni, akceptowanie samodzielności, zachęcanie dziecka do pracy nad sobą, kształtowanie pozytywnej samooceny, szanowanie prawa dziecka do własnej opinii oraz wyboru zainteresowań. Pragnąc w rodzinie stymulować rozwój osobowości twórczej dziecka należy stworzyć warunki sprzyjające jak najpełniejszemu zaspokojeniu jego potrzeb, ukształtowaniu szeregu umiejętności interpersonalnych, poczucia wartości własnej, kontroli emocji, umiejętności planowania i twórczej samorealizacji.

Trzeba swoje zdolne dziecko umieć „kochać rozsądnie”, bez nadopiekuńczości, dać mu poczucie bezpieczeństwa, szanować niepowtarzalność, unikalne potrzeby i zainteresowania, troszczyć się o duchowy wymiar jego rozwoju wykorzystując naturalną zdolność dziecka do wykonywania działań transgresyjnych, w tym transgresji twórczych.

Bibliografia:

- Albert, R. S. (1994). The contribution of early family history to the achievement of eminence, (w:) *Talent Development*, N. Colangelo, S. Assouline, D. Ambrosion (red.), vol II (s. 311–360). Dayton, OH: Ohio Psychology Press.
- Bloom B. S. (1982), The role of gifts and markers in the development of talent, *Exceptional Children*, 48(6), s. 510–522.
- Brzezińska A., (2000), *Spoleczna psychologia rozwoju*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Brzezińska A., (2000a), Psychologia wychowania (w:) *Psychologia. Podręcznik akademicki. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, J. Strelau (red.), t. 3, (s. 227–257). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Cornell D. (1983), Gifted children: The impact of positive labelling on the family system, *American Journal of Orthopsychiatry*, 53, s. 322-335.
- Fearon D. D., Copeland D., Saxon T. F. (2013), The Relationship Between Parenting Styles and Creativity in a Sample of Jamaican Children, *Creativity Research Journal*, 5(1), s. 119–128.
- Fisher E. (1981). The effect of labeling on gifted children and their families, *Roeper Review*, 3, s. 49-51.
- Cornell D. G., Grossberg I. W. (1987), Family Environment and Personality Adjustment in Gifted Program Children, *Gifted Child Quarterly*, 31(2), s. 59–64.

- Cox, M. J. Paley, B. (2003), Understanding families as systems, *Current Directions in Psychological Science*, 12, s. 193–196.
- Csikszentmihalyi M., (1999), Implications of a systems perspective for the study of creativity, (w:) *Handbook of creativity*, R. J. Sternberg (red.), Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Eby J. W., Smutny J. F., (1998). *Jak kształcić uzdolnienia dzieci i młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Freeman J. (2000), Families, the essential context for gifts and talents, (w:) *International Handbook of Research and Development of Giftedness and Talent*, K.A. Heller, F. J. Monks, R., R. Subotnik, Oxford: Pergamon Press, Oxford.
- Fromm E. (1959), The creative attitude (w:) *Creativity and its cultivation*, H.H. Anderson (red.), (s. 44–54). New York: Harper and Row.
- Gałdowa A., (1995), *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. Kraków: Wydawnictwo Księgarni Akademickiej.
- Goertzel V., Goertzel M. G., (1962), *Cradles of eminence*, Boston, Toronto: Little, Brown & Company.
- Gute G., Gute D. S., Nakamura J., Csikszentmihalyi M. (2008), The early lives of highly creative persons: the influence of the complex family, *Creativity Research Journal*, 20, s. 343–357.
- Harrington D. M., Block J. H., Block J. (1987), Testing aspects of Carl Rogers's theory of creative environments: Child-rearing antecedents of creative potential in young adolescents, *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, s. 851–856.
- Helson R. (1971), Woman mathematicians and the creative personality, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, nr 36(2), s. 210–220.
- Heszen-Niejodek I. (2003), Wymiar duchowy człowieka a zdrowie, (w:) *Zasoby osobiste i społeczne sprzyjające zdrowiu jednostki* (s. 33-47), Z. Juczyński, N. Ogińska-Bulik (red.), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Karwowski M., (2008), O niektórych niebezpieczeństwach nauczycielskich ukrytych teorii kreatywności (w:) W. Limont, J. Cieślukowska, J. Dreszer (red.), *Zdolności Talent Twórczość*, T.I, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Kline B. E., Meckstroth E. A. (1985), Understanding and encouraging the exceptionally gifted, *Roeper Review*, 8(1), 24–30.
- Mendecka G., (2003), *Środowisko rodzinne w percepcji osób aktywnych twórczo*, Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Mendecka G. (2005), Twórczość a rozwój człowieka w biegu życia, *Psychologia Rozwojowa*, tom 10, nr 4, s. 23–34.
- Mendecka G., (2008), Rodzina jako środowisko stymulujące twórczą aktywność jednostki. *Dyspozycje twórcze i zdolności: wybrane zagadnienia pedagogiczne i psychologiczne*, I. Pufal-Struzik, T. Giza, (red.), (s. 139–144), *Studia Pedagogiczne Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego*, nr 17.

- Moore D. G., Burland K., Davidson J. W. (2003), The social context of musical success: A developmental account, *British Journal of Psychology*, 94(4), s. 529–549.
- Nęcka E., (2003), *Psychologia twórczości*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Nikitorowicz J., (1990), *Uczeń w sytuacjach szkolno-domowych*, Białystok: Wydawnictwo UW Filia w Białymstoku
- Maslow A. H. (1959), Creativity in self-actualizing people (w:) *Creativity and its cultivation*, H. H. Anderson (red.), (s. 83–95), New York: Harper and Row.
- Mooney R.L. 1963. "A conceptual model for integrating four approaches to the identification of creative talent", (w:) *Scientific creativity*, C.W. Taylor, F. Barron (red.), New York: Wiley.
- Olszewski-Kubilius P., Kulieke M. J., Buescher T. (1987), The influence of the family environment on the development of talent: A literature review, *Journal for the Education of the Gifted*, 11, s. 6–28.
- Olszewski-Kubilius P., Lee S-Y., Thomson D. (2014), Family Environment and Social Development in Gifted Students, *Gifted Child Quarterly*, July, 58(3), s. 199-216.
- Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M., (2011), *Psychologia rozwoju człowieka – część 1. Zagadnienia ogólne*. Wyd. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rimm S., (1994), *Bariery szkolnej kariery. Dlaczego dzieci zdolne mają słabe stopnie?* Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Roe A., (1952), *The making of a scientist*, New York: Dodd Mead.
- Rogers C.R., (1959), Towards a theory of creativity (w:) *Creativity and its cultivation*, H. H. Anderson (red.), (s. 68–82), New York: Harper and Row.
- Ryś M. (2011), Oddziaływania wychowawcze rodziców a nadzieja na sukces i kompetencje społeczne u ich dzieci, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 3(7), s. 86–108.
- Seligman M., Csikszentmihalyi M., (2000), Positive Psychology: An Introduction, *American Psychologist*, 55, s. 5–14.
- Silverman L. K., Kearney K., (1989), Parents of the extraordinarily gifted. *Advanced Development Journal*, 1(1), s. 41-56.
- Stasiakiewicz M., (1999), *Twórczość i interakcja*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Szmidt K. J. (2004), Systemowe teorie twórczości i ich pedagogiczne implikacje, (w:) *Twórczość w teorii i praktyce*, S. Popek (red.), (s. 279–294), Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Tennent L., Berthelsen D. (1997), Creativity: What Does It Mean in the Family Context?, *Journal of Australian Research in Early Childhood Education*, 1, s. 91-104.
- Trempała J., (2000), *Modele rozwoju psychicznego. Czas i zmiana*. Bydgoszcz: Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego.

- Tyszkowa M. (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Walberg H. J., Rasher S. P., Parkerson J. (1980), Childhood and eminence, *Journal of Creative Behavior*, 13, s. 225–231.
- Walker S. Y., Pernu C., (2002), *The survival guide for parents of gifted kids: how to understand, live with, and stick up for your gifted child*, Minneapolis, MN: Free Spirit Publishing, Inc.
- Żebrowska M. (red.), (1969), *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*. wyd. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Prof. nadzw. dr hab. Edyta Wolter
Faculty of History of Education and Nurture
Department of Pedagogical Sciences
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Education for environmental protection on the foundation of the value of truth, kindness, beauty and ecological values

Wychowanie do ochrony przyrody na fundamencie wartości prawdy, dobra, piękna oraz wartości ekologicznych

Abstract:

The purpose of the article is to explain how the (indirect) education was realized in the Polish society for the protection of nature in the quarterly "News of the League for Nature Conservation in Poland *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (1933-1934). It presents the meaning of the idea of environmental protection and the educational value of the idea of environmental protection and application actions in this scope.

Key words: the protection of nature, the idea of environmental protection,

Abstrakt:

Celem artykułu jest wyjaśnienie jak realizowano wychowanie (pośrednie) społeczeństwa polskiego do ochrony przyrody na łamach kwartalnika „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” w latach 1933-1934. Zaprezentowano w nim znaczenie idei ochrony przyrody oraz wychowawczy walor idei ochrony przyrody oraz działań aplikacyjnych w tym zakresie.

Słowa kluczowe: ochrona przyrody, idea ochrony przyrody

The values constitute an axiological basis of shaping ecological attitudes, environmental protection. The Platonic Triad has a particular meaning here: truth, justice and beauty, as well as ecological values, such as respect of life, liability for social and natural environment. By initiating the issuing of "News of the League of Nature Conservation in Poland *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (hereinafter: „News of the League of Nature Conservation”)¹, whose editors were: dr Karolina Lublinerówna and prof. dr Marian Sokołowski it was written that

¹ Address to editors and administration of the quarterly: Nowy Świat 2 in Warsaw. This was also the address of the Main Board of the League for Nature Conservation and the Warsaw Branch of LNC. Compare: *Sprawozdanie Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce z działalności za czas od 1 stycznia 1933 r. do 31 grudnia 1933 r.* (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 11.

the the League of Nature Conservation wants to popularize the idea of the protection of nature in the quarterly among the Polish society. Therefore the following aims were specified: first - informing the Polish society about current affairs concerning the protection of nature, second - integrating the fans of nature and enabling them to express themselves in "News of the League of Nature Conservation". The readers and members of the League for Nature Conservation were encouraged to cooperate in creating the quarterly. They could send their articles, reports, letters so that "News of the League for Nature Conservation in Poland" could be *connected with daily life and reflect problems, needs, tasks. It could also gather all active workers in the area of environmental protection and win new ones.* First of all we wanted to see (...) those, who should really care about keeping the natural beauty of our land, namely the naturalists, foresters, teachers, tourists, hunters and many young people at school age" (*Od Redakcji*, 1933/1-3, p. 1).

1. The meaning of the idea of environmental protection

Marian Sokołowski (1933) assumed that the protection of nature is the fruit of deep social and cultural transformations, which occurred in the European culture for thousands of years, starting from the first human fears (people, helpless in confrontation with the miracles of nature, saw supernatural power in it), next, by the conquest of nature, until nowadays, when spiritual/philosophical/ideological values are discovered, when a human being is becoming a friend of nature and is trying to co-exist and co-habit with nature. Trying to understand the reasons of these transformations, Sokołowski quoted the thesis by Jan Kochanowski: *„wonderful health - nobody will know your taste until you fade aways”* (ibidem, p. 3). He emphasized the usefulness of the goods of nature (material and spiritual), because it may influence the human development, the lifestyle and health, it is an inspiration for artists, subject of scientific research and *“the remnants of primeval forests, steppes, peats are irreplaceable museums of nature and places of work for naturalists”* (ibidem, p. 4).

According to prof. Marian Sokołowski, the most powerful meaning of nature is its educational role for children and youth, especially thanks to the respect of the rights of nature. The idea of environmental protection also serves to build understanding between nations (e.g. thanks to founding border national parks), to promote the peaceful coexistence of people and it even helps fighting the racial hatred (compare: ibidem, p. 5; compare: Sokołowski, 1933/1-3, p. 26). This was the reason why "News of the League for Nature Conservation in Poland" wrote about the necessity to protect the natural landscape of the Tatra mountains, to prevent the destruction of the future Tatra National Park by tourists and youths during school

trips. It was stated that the development of the Tatra National Park will not impede the tourism, but it will make it even more attractive thanks to new health resorts, *by the creating in the Tatras a unique natural and touristic miracle in the scale of the Central Europe. (...) It is about keeping the possible unchanged interior of the Tatras, at the redevelopment and civilization of Podtatrze*" (The Main Board..., 1933/4, p. 6). January Kołodziejczyk reminded that the Polish geographer Waław Nałkowski when writing about the need to create national parks (in the column „Natura i Siła”, in the periodical „Prawda” of 1893) stated: *„the humankind will see the moment, when a come back to nature is not useless, but absolutely impossible, and it will be so because there will not be a place to come back to”* (Kołodziejczyk, 1933/4, p. 8). Bolesław Hryniewiecki wrote about a project of building a cableway to Kasprowy Wierch. He claimed that the project was against the idea of environmental protection and the natural Tatra landscape (compare: Hryniewiecki, 1934/2-4, p. 1-3). There was a comment about this matter in "News of the League for Nature Conservation in Poland" from the Witkiewicz Committee, which was created not only for the purpose of taking care of the artistic output of Stanisław Witkiewicz, but also to realize his idea of the Podhale regionalism and the defense of the natural Tatra landscape.

Komitet Witkiewiczowski recommended to artistic and cultural associations to participate in the protest against the lift to Kasprowy Wierch. The protest was justified in the following resolutions: League for Nature Conservation in Poland, Polish Tatra Association, Polish Nature Association and Physiography Commission of the Polish Academy of Learning (compare: *Komitet Witkiewiczowski...*, 1934/2-4, p. 4). In this matter the quarterly also encouraged the scouts, the members of the League for Nature Conservation and numbers of Tatra fans (compare: *Od Redakcji*, 1934/2-4, p. 5). There was information about the need to a further buyout of goods, which are to be included in the future national park in Tatras, thanks were expressed to prof. Władysław Szafer - chairman of the National Council of Nature Conservation and prof. Walery Goetel for his unbroken attitude in this matter (compare: *Rezolucja w sprawie...*, 1934/2-4, p. 14-15).

As already mentioned in "Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polace" it was emphasized that the idea of environmental protection is a valuable cultural and scientific gain. It is also a social action of a considerable educational value, because *„nature is health; the sun and air are the best doctors and silence and beauty of the virgin landscape is the most efficient medicine for tired nervous system of a city person”* (Turowska, 1934/1, p. 5). There were articles about an urgent need to issue a law on environmental protection in Poland, as well as appealing to the Military Institute of Geography with a request to mark the nature reserves in maps, as well as natural monuments and protected objects such as the Polish, Czech and Slovakian National

Park in Pieniny, Reserve of S. Żeromski in the Świętokrzyskie Mountains (compare: *Sprawozdanie...*, 1933/4, p. 11-12). The readers were informed about the condition of the beautiful beech forest reserve in Złoty Potok (Mazoń, 1934/1, p. 5-7), and about projects of creating new reserves in the area of Warsaw, thanks to which precious trees will be under protection (oak, hornbeam, elm, ash), numerous plants in the undergrowth and several erratic rock (compare: *Kronika...*, 1933/4, p. 14-15).

2. The didactic value of the idea of environmental protection

According to Marian Sokołowski the idea of environmental protection should be accounted for in educational curriculums of all schools. The Ministry of Religions and Public Education in the period of the Second Republic of Poland (1918-1939) undertook actions in this scope, among others, by the organization of the holiday of planting and by recommending to teachers to teach active ecological approach in the didactic and educational process and building nests and bird feeders (compare: Sokołowski, 1933/1-3, p. 6).

The delegates of the League for Nature Conservation at annual conventions of the League for Nature Conservation in Poland discussed the necessity to apply to the Ministry of Relations and Public Education with a request to include more of the issue of environmental protection to the educational activity of common schools and teacher training centres (compare: *Sprawozdanie...*, 1933, p. 24).

In the content of the quarterly "News of the League for Nature Conservation in Poland" people shared information received from the Committee of Protection of the Fir Forest, concerning the project of opening a regional school museum of the Świętokrzyskie Mountains, organizationally connected with the Museum of the Polish Sightseeing Society in Kielce. It was stated that it is supposed to serve with an educational support during regional sightseeing courses for teachers. In connection with the project, there will be sections of Fir Forest Young Friends (for children and youths), in the radius/distance of one day trip from school. It was explained that the Board of the Society is composed of five persons: *The Main Forest Friend and the Spring, Summer, Fall or Winter Chronicle Writer in Fir Forest* as well as *the Treasurer of Forest Friends and two Spring, Summer, Fall or Winter Guards in the Fir Forest*. Societies or sections are organized under the care of a teacher - the Main Forest Friend, who is the constant courier of a given section and the *Committee of Fir Forest Protection*. The most active sections are awarded with the "Friendship Award" in the form of Stefan Żeromski's piece of work "Fir Forest" or "Świętokrzyskie Diary 1930". It was emphasized in the quarterly that the Fir Forest Protection Committee engaged the local youth in cooperation to prepare the regional bibliography concerning the

Świętokrzyskie Mountains (compare: *Ochrona przyrody...*, 1933/4, p. 10-11). It may be added that there was also information about the organizational progress concerning environmental protection in the scouts center (*Kronika...*, 1933/1-3, p. 27).

3. Appeal of the League of Nature Conservation to teachers

The Main Board of the League for Nature Conservation, in the content of the analyzed periodical, called teachers, teacher organizations to enter the League for Nature Conservation, to organize sections of the League for Nature Conservation in Poland (also at schools), which would work, as in Western Europe, for environmental protection (compare: Sokołowski, 1933/1-3, p. 7). The purpose of developing the idea of environmental protection among the school students and teachers - in "News of the League for Nature Conservation in Poland" published normative acts, which encouraged the active attitudes towards ecology, care for protected objects, feeding birds, building bird feeders (compare: *Komunikaty...*, 1933/1-3, p. 8-9).

4. Protection of nature at school

In the quarterly there was also a text on the idea of environmental protection at schools, it mentioned precious and worth following initiatives such as the foundation of a school reserve in Miodobory (based on information contained in the "Quarterly Informational Bulletin" of the Delegate of the Minister of Religions and Public Education for Environmental Protection (*Wydawnictwa*, 1933/1-3, p. 29; compare: *Ochrona przyrody...*, 1933/1-3, p. 10). As well as on cooperation between sections of school youths and the League for Nature Conservation. It was explained that youths and children at common schools, general and professional secondary schools, teacher seminars, may support the activity of the League for Nature Conservation in Poland, by cooperating with this social association in the form of Young Friends of the League for Nature Conservation in Poland. It was emphasized that the cooperation translates into the knowledge of the idea of the protection of nature and its popularization in the local community, especially by observing the "Young Nature fans Commandments" and financial support of the League for Nature Conservation - thanks to buying (once a year) one 30 grosz worth stamp made by the League, by every Young Friend of the League for Nature Conservation in Poland (compare: *Kółka...*, 1933/1-3, p. 11). It was stated that the youths should take part (as an organized association: sightseeing section, naturalist section, animal protection, environmental protection) in the work of the League for Nature Conservation and all

resolutions and reports of particular Sections in the scope of environmental protection, and after acceptance of Section carers, should be provided to the authorities of LNC (compare: *ibidem*, p. 11). Whereas the organizations of the League of the Nature Conservation (circles, branches, the Main Board) grant to the associations of *Young Friends of the League of Nature Conservation in Poland* support/help in issues concerning the protection of nature, for example by lending books, slides, photos and other collections from their libraries and (on request of carers) may receive subsidies, speeches or celebrations of *The Week of Nature Protection* (compare: *ibidem*, p. 12). The Ministry of Religions and Public Education accepted the participation of the school youths in the works of the League for Nature Conservation, but only in the form of a sightseeing or naturalist section (compare: *Sprawozdanie...*, 1933/1-3, p. 14-15).

4.1. Protection of birds

The quarterly described the active participation (from almost thirty schools in Warsaw) and students of the Warsaw Agricultural University in the action of feeding birds in the school year 1932/1933. The active participation of children from the Institute of the Sight and Hearing Defects (compare: *Ochrona ptaków*, 1933/1-3, p. 13). There was information about active ecological attitudes of students of common schools in Zduńska Wola, who regularly hang cases for birds and feed them in Winter (compare: *Ochrona ptaków...*, 1934/2-4, p. 17).

4.2. Protection of healing plants

Valuable floral monuments were also enumerated, as well as their therapeutic qualities, such as: *adonis vernalis* (*Adonis vernalis* L.), yew (*Taxus boccata*) (Turowska, 1934/1, p. 9). A list of wild growing therapeutic herbs in Poland was published with the information which may be collected without limits (because there are many of them) (*ibidem*, p. 14-17), as well as a list of therapeutic herbs, which may not be collected in the radius of ten kilometers from the borders of cities, which are not capitals of voivodships and in the radius of three kilometers from the provincial city borders (with secondary schools) (*ibidem*, p. 17-18). There was a list of wild herbs growing in Poland, which should not be picked up, because they are rare and meaningful from scientific point of view (areas of their existence were published). Examples are the following: the already mentioned *adonis vernalis* (*Adonis vernalis* L.), arolla pine (*Pinus cembra* L.), scrub mountain pine (*Pinus montana* L.) (*ibidem*, p. 18-21). There were appeals in the issue of an urgent need to protect a rare species of

arolla pine in the Eastern Karpaty and Tatra Mountains against people and animals destructing it. (compare: *Na pomoc...*, 1934/2-4, p. 18).

4.3. Monuments of nature

In „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce” there was a description of an ancient flora of the peatland: *Czarny Ług” near Supraśl* (compare: Ludera, 1934/2-4, p. 8-9). The readers were informed that based on the decision of the Conservation Office of the District Police for the capital city Warsaw of 17 December 1934 (No. 17 K.-1/217) Lasek Bielański (with the protected area of 46 ha) was recognized as a monument and the Municipal Government of Warsaw took the forest (Lasek Bielański) in lease (compare: *Lublinerówna*, 1934/2-4, p. 9).

4.4. Exhibitions of environmental protection

The readers of the monthly were informed about exhibitions devoted to the issue of environmental protection. The example may be the Exhibition of Nature Conservation in Białystok, which was organized on: 3-10 December 1933 thanks to efforts of the National Council of the Nature Conservation and the Białystok Branch of the League of Environmental Protection, under the management of prof. Franciszek Ludera. Władysław Szafer and Bolesław Hryniewiecki participated in the inauguration. During the exhibition there was a presentation of national parks - in the form of respectively chosen pieces of landscape from the Świętokrzyskie Mountains, the Tatras, Pieniny, Babia Góra, the Białowieża Forest and Polesie. There was a separate whole of reserves illustrated by the landscape of Ojców, Cieszyn Silesia, the Baltic Sea Coast (compare: Ludera, 1933/4, p. 13). There were also photos of the National Park in *Yellowstone* and other foreign parks. The organizers prepared sections of the protected species: plants, birds, protected animals, still nature (collections of rocks and minerals) as well as *Corner of School Activities*, in which works of students were exposed, presented in the form of landscape albums, reports of trips and construction and placement of bird feeding boxes, feeding birds. They also presented an extensive collection of literature devoted to the issue of environmental protection and beekeeping, silk production (compare: *ibidem*, p. 14).

In 1933 there was a text on preparation works in the framework of the project of organizing and preparing a permanent exhibition of the nature protection in Warsaw (*Z życia organizacji*, 1933/1-3, p. 10), which was opened on 16 January 1934, ul. Nowy Świat 2/ 2. It was formed thanks to efforts of the Main Board of the League of the Protection of Nature. It was composed of the following seven sections:

1. General section (destruction of nature, organization and map of reserves)
2. Reserves of the surroundings of Warsaw
3. National Parks
4. Protection of birds
5. Protection of species of plants
6. Protection of animals
7. Protection of still nature (*Z życia...*, 1934/2-4, p. 16-17).

This was also discussed during the *V Annual Convent of the Delegates of the League of Nature Conservation in Poland*, which was held on 15 September 1933 in Poznań (in *Collegium Minus* of the Poznań University). It was assumed then that the permanent exhibition of the protection of nature will serve to popularize the idea of the protection of nature in the Polish society (compare: *Sprawozdanie...*, 1933/4, p. 13).

5. Reading events of the League of Nature Conservation

Members of the Main Board of the League of Nature Conservation made speeches (in Poland and abroad), devoted to the issue of the protection of nature. Bolesław Hryniewiecki (during the anniversary of 100 years of the Botanic Garden in Dijon, at the *Convent of the French Botanic Society* in Nancy and at the meeting of foresters and botanists in *Montpellier*) made a speech entitled „*About Parks and Reserves in Poland*”. The readers of „*Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce*” were informed that Marian Sokołowski – professor of the Warsaw University of Life Sciences (among others) „*On the organization of the protection of nature*” (during *Week of Nature Conservation*), „*On the Protection of Nature*” (in Łowicz), „*On the Need of Cooperation of Teachers and the Authorities of the Protection of Nature*” (during the General Assembly of the Teachers of Poland). He also gave two speeches by the radio entitled: „*On the Protection of Nature*”, „*On the Nature of Mountains*”, and also during a course for instructors of education outside schools „*On the Protection of Nature*”, „*On the Progress of Environmental Protection*” (compare: *Sprawozdanie Zarządu...*, 1934/2-4, p. 13).

During the *Day of the Protection of Nature* organized by the Main Board of the League of Nature Conservation and the Warsaw Committee of the National Council of Nature Conservation on 29 January 1933 the following speeches were given: prof. of the Warsaw University of Life Sciences Seweryn Dziubałowski entitled „*Plants of the National Park of S. Żeromski in the Świętokrzyskie Mountains*”, prof. of the Poznań University Jan Gabriel Grochmalicki entitled „*Results of ten years of breeding wisent in Poland*”, prof. AGH Walery Goetel entitled „*Journey in the Alpine National Parks (Austria, Switzerland, France, Italy)*”, prof. of the Jagiellonian University Władysław

Szafer entitled „*Progress of Environmental Protection in Poland*” (compare: *ibidem*). It may be added that the above mentioned speeches were illustrated with films and slides. Besides, the Main Board of the League of Nature Conservation took part in numerous convents, meetings, assemblies (among others the Committee of the Protection of Fir Forest), in *The Forest Holiday* and *Week of Nature Conservation* (compare: *ibidem*, p. 14).

6. Environmental protection abroad

In „*Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce*” there was a text on the formation of the League of Nature Conservation in Czechoslovakia (*Ceskoslovenska liga pro ochranu prirody*), in which the Professor of the University of Prague dr Karel Domin was very active (compare: *Ochrona...*, 1933/1-3, p. 12-13). Texts were written about a cooperation of the Club of Czechoslovakian Tourists and the Polish Tatra Society in the scope of the completion of the National Park in the Tatras (compare: *Ochrona...*, 1934/2-4, p. 15-16).

Publishings

There were recommendations of publications concerning environmental protection. An example may be the following publications of the National Council of Nature Conservation: "*Ochrona Przyrody*" and "*Kwartalny Biuletyn Informacyjny*" of the Delegate of the Ministry of Religions and Public Enlightenment for the Protection of Nature, as well as scientific monographs, such as the work of Józef Paczoski entitled „*The Białowieża Forests*”. The following may also serve as examples: J. Morozewicz's „*Liga Ochrony Przyrody*”, A. Janowski's „*Chrońmy przyrodę ojczystą*”, M. Sokołowski's „*Zabytki przyrody i rezerваты w okolicach Warszawy*”. Among the publications of the Environmental Society of Stanisław Staszic in Łódź there was W. Szafer's „*Motywy ochrony przyrody*” (compare: *Wydawnictwa*, 1933/1-3, p. 29-31).

The monthly „*Ziemia*” was recommended (Body of the Polish Sightseeing Society) and "Free Addition to the Sightseeing Monthly for Youths the Flight of the Eagle Devoted to the Protection of Nature" (which was issued by the National Council of Nature Conservation) (compare: *Wydawnictwa*, 1934/4, p. 16). Besides, they published a list of fourteen books concerning the issue of protected healing plants (*Bibliografia...*, 1934/1, p. 22). There was an article about the work of Jan Sokołowski: „*Ptaki ziem polskich*”, issued by the League of Nature Conservation from the support of the Fund of the National Culture (ten volumes) (compare: *Wydawnictwa*, 1934/2-4, p. 18-19).

The Readers were informed that in the Library of the League of Nature Conservation (date of 1933) there are publications devoted to the issue of environmental protection (219 catalog issues to be used free of charge by the members of the League of Nature Conservation) and 370 slides. It was marked that the following magazines were donated to the Library of the League of Nature Conservation: „Wierchy”, „Przegląd Turystyczny”, „Ziemia”, „Łowiec Polski”, „Wiadomości Geograficzne”. Whereas „Orli Lot” was subscribed (compare: *Sprawozdanie...*, 1934/2-4, p. 14).

It should be emphasized that the issue of education for ecological attitudes, environmental protection undertaken in the quarterly “News of the League for Nature Conservation in Poland *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” in the period of twenty years between the two world wars (1918-1939) constitutes an implication of the Polish culture heritage, as well as the antecedence of the recent trends of development of ecological education in the 21st century.

Bibliography:

- Bibliografia. Ochrona roślin leczniczych (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Editing House of the Main Board of the League for Nature Conservation in Poland), Warszawa (rok/year 2, 1 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 1, p. 22.
- Hryniewiecki B. (1934), Projekt kolejki na Kasprowy Wierch, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 1-3.
- Kołodziejczyk J. (1933), Z historii parków narodowych, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Editing House of the Main Board of the League for Nature Conservation in Poland), Warszawa (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4, p. 8.
- Komitet Witkiewiczowski przeciw kolejce na Kasprowy Wierch (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 4.
- Komunikaty urzędowe. Okólnik Ministerstwa W R i O P Nr 151 z dnia 26 października 1933 r. (I Pol. – 1416/33) o współpracy władz szkolnych z organami ochrony przyrody (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w

- Polisce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 8-9.
- Kronika. Postępy organizacji ochrony przyrody w Polsce. Ochrona przyrody w harcerstwie (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 27.
- Kronika. Projekt nowego rezerwatu w okolicach Warszawy (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4, p. 14-15.
- Kółka młodzieży szkolnej. Regulamin Młodych Przyjaciół Ligi Ochrony Przyrody w Polsce zatwierdzony przez zebranie Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce dn. 5 listopada 1931 r. (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 11.
- Lublinerówna K. (1934), Lasek Bielański, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 9.
- Ludera F. (1933), Wystawa Ochrony Przyrody w Białymstoku, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Editing House of the Main Board of the League for Nature Conservation in Poland), Warszawa (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4 p. 13.
- Ludera F. (1934), Zabytkowa flora torfowiska „Czarny Ług” pod Supraślem, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*" (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 8-9.
- Mazoń W. (1934), Parki narodowe, rezerwaty, zabytki i pomniki przyrody. Szkody wyrządzone przez mrozy w 1928-1929 r. w rezerwacie bukowym w Złotym

Potoku, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 1 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 1, p. 5-7.

Na pomoc limbie (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 18.

Ochrona przyrody w szkole (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 10.

Ochrona przyrody w szkole. Park Narodowy im. S. Żeromskiego w Górach Świętokrzyskich (nadesłane przez Komitet Ochrony Puszczy Jodłowej) (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4, p. 10-11.

Ochrona przyrody zagranicą (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 12-13.

Ochrona przyrody zagranicą (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 15-16.

Ochrona ptaków. Sprawozdanie Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce z działalności za czas od 1 stycznia 1932 r. do 31 grudnia 1932 r. (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 13.

- Ochrona ptaków w Zduńskiej Woli (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 17.
- Od Redakcji (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 1.
- Od Redakcji (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 5.
- Rezolucja w sprawie Parku Narodowego w Tatrach (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 14-15.
- Sokołowski M. (1933), Realizacja Parku Narodowego w Tatrach, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 26.
- Sokołowski M. (1933), Społeczne wartości ochrony przyrody, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 3.
- Sprawozdanie Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce z działalności za czas od 1 stycznia 1932 r. do 31 grudnia 1932 r. (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 14-15.
- Sprawozdanie Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce z działalności za czas od 1 stycznia 1933 r. do 31 grudnia 1933 r. (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo

- Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 13.
- Sprawozdanie z IV-go Dorocznego Zjazdu Delegatów Ligi Ochrony Przyrody w Polsce (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 24.
- Sprawozdanie z V Dorocznego Zjazdu Delegatów Ligi Ochrony Przyrody w Polsce (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszaw (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4, p. 11-12.
- The Main Board of the League of Nature Conservation in Poland. On the future of the Tatras (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Editing House of the Main Board of the League for Nature Conservation in Poland), Warszawa (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4, p. 6.
- Turowska I. (1934), Ochrona przyrody a zielarstwo, „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Editing House of the Main Board of the League for Nature Conservation in Poland), Warszawa (rok/year 2, 1 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 1, p. 5.
- Wydawnictwa (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 29.
- Wydawnictwa (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Editing House of the Main Board of the League for Nature Conservation in Poland), Warszawa (rok/year 1, 4 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 4, p. 16.
- Wydawnictwa (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 18-19.

Z życia organizacji (1933), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 1, 1-3 kwartał/quarter) 1933, zeszyt/volume 1-3, p. 10.

Z życia organizacji. Stała wystawa ochrony przyrody (1934), „Wiadomości Ligi Ochrony Przyrody w Polsce *Bulletin de la Ligue pour la Protection de la Nature en Pologne*” (Kwartalnik poświęcony sprawom ochrony przyrody. Wydawnictwo Zarządu Głównego Ligi Ochrony Przyrody w Polsce), Warszawa (rok/year 2, 2-4 kwartał/quarter) 1934, zeszyt/volume 2-4, p. 16-17.

Mgr Aneta Bartnicka-Michalska
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Współwystępowanie wielu postaci motywacji w realizacji pozytywnego programu rozwojowego artystów interpretujących

Co-Occurrence of Multiple Motivation Forms in Implementation of a Positive Development Programme of Interpretive Artists

Abstrakt:

W artykule poruszone zostały zagadnienia dotyczące udziału wielu postaci motywacji w realizacji pozytywnego programu rozwojowego. Opierając się na holistycznym podejściu do badań nad rozwojem i funkcjonowaniem człowieka przyjęto, że miarą realizacji pozytywnego programu rozwojowego może być subiektywny dobrostan. Zgodnie z założeniami Systemowej teorii potrzeb oraz koncepcji Psychotransgresji przyjęto także, że typowa dla aktywności człowieka jest polimotywacja. Zachowania nakierowane na dobrostan będą zaś dynamizowane przez wiele motywacji o charakterze transgresyjnym, wśród których są: motywacja hubrystyczna, motywacja sensu i celowości życia oraz motywacja własnej skuteczności. Sprawdzano również udział spójności obrazu *Ja* w realizacji pozytywnego programu rozwojowego. Wyniki badań wskazują, że skuteczność podejmowanych działań jest miarą nie tylko siły motywacji, ale także spójność posiadanej wiedzy na własny temat. W celu zweryfikowania postawionych hipotez zbadano grupę artystów interpretujących (*interpreters*): 38 tancerzy (63, 3%) i 22 muzyków (36, 7%) ($N=60$), zatrudnionych w renomowanych teatrach operowych w Polsce. Wszyscy badani wypełniali, Kwestionariusz do badania Samopoczucia (KBS), Kwestionariusz Skalę Motywacji Mocy (SMM), Kwestionariusz Skalę Uogólnionej Skuteczności, skalę Self -Cocept Clarity (SCC) i Wielowymiarowy Kwestionariusz Postaw Życiowych (KPŻ). Uzyskane wyniki pokazały, że udział poszczególnych motywacji o charakterze transgresyjnym oraz klarowności obrazu *Ja* jest różny ze względu na charakter trzech badanych dobrostanów.

Słowa kluczowe: subiektywny dobrostan, artyści interpretujący, polimotywacja, obraz *Ja*

Abstract:

The author of the article discusses issues pertaining to the share of multiple forms of motivation in implementation of a positive development programme. Relying on a holistic approach to the studies on development and functioning of man it was assumed that the subjective well-being may be the measure of fulfilment of a positive development programme. In accordance with the premises of the theory of the system of needs and the concept of psycho-transgression, it was also speculated that polymotivation is typical for man's activities. Behaviour focused on well-being is dynamised by multiple types of motivation of transgressive nature, including: hubristic motivation, motivation of sense and purposefulness of life and self-efficiency motivation. What is more, the share of self-concept clarity in implementation of a typical development programme was also verified. The study results show that efficiency of undertaken activities is the measure not only of the strength of motivation, but

also the consistency of knowledge about oneself. To verify the presented hypotheses, a group of interpretive artists was examined: 38 dancers (63.3%) and 22 musicians (36.7%) ($N=60$), hired in renowned operatic theatres in Poland. All respondents completed a Well-Being Questionnaire (WBQ), Power Motivation Scale Questionnaire (PMSQ), Generalised Efficiency Scale Questionnaire, Self-Concept Clarity Scale Questionnaire and Multi-Dimensional Life Stances Questionnaire (MLSQ). The received results show that the share of individual types of motivation of transgressive nature and the self-concept clarity differs on the account of the nature of the examined well-being.

Key words: subjective well-being, interpretive artists, polymotivation, self-concept

Wprowadzenie

Jedną z możliwości prowadzenia badań nad zagadnieniami związanymi z rozwojem człowieka dorosłego jest analiza jego zachowań w odniesieniu do możliwości realizowania tzw. pozytywnego programu rozwojowego (Wojciechowska, 2005, s. 35). W takim ujęciu uwaga psychologów skierowana jest głównie na poznawanie tych czynników - dyspozycyjnych i środowiskowych, które warunkują generalnie pozytywne funkcjonowanie jednostki (Wojciechowska, 2008). Wydarzenia życiowe - nierozzerwalnie związane z dorosłym życiem - rozumiane są więc, jako wyzwania rozwojowe, które mogą stanowić impuls do osiągnięć i progresu (Gurba, 2011; Appelt, Wojciechowska, 2002).

Wyniki badań potwierdzają, że w proponowanym ujęciu znajdują zastosowanie teorie *well-being* - teorie subiektywnego dobrostanu (*subjective well-being*) (Kwiatek, Wilczewska, 2015). Mają one bowiem moc wyjaśniania zachowań człowieka całościowo. Możliwe staje się więc zarówno pozytywne spojrzenie na jednostkę, jak i poznania subiektywnej oceny, której dokonuje ona w odniesieniu do własnej sytuacji życiowej w różnych aspektach (Wojciechowska, 2008).

Takie, całościowe ujęcie zachowania człowieka proponują np. Keyes i Waterman (2003) - autorzy Trójwymiarowej koncepcji dobrostanu. Opierając się dorobku psychologii jakości życia, psychologii rozwoju człowieka, a także na teoriach klinicznych, badacze wyodrębnili trzy wymiary funkcjonowania człowieka, które odpowiadają trzem dobrostanom (osobowościowemu, społecznemu i emocjonalnemu). Odnosząc się do założeń tej koncepcji, realizację pozytywnego programu rozwojowego osób dorosłych można rozumieć, jako pochodną:

- 1) osobistych ocen dotyczących własnego funkcjonowania w odniesieniu do poczucia samoakceptacji, osobistego rozwoju, posiadania celu w życiu, panowania nad otoczeniem, autonomii oraz posiadania pozytywnych relacji z innymi (dobrostan osobowościowy),

2) oceny własnego funkcjonowania w sferze publicznej, społeczeństwie ze względu na poziom akceptacji tego społeczeństwa, możliwości społecznej aktualizacji, a także społecznej koherencji i integracji (dobrostan społeczny),

3) poczucia szczęścia i zadowolenia w z różnych sfer życia, a także poziomu zrównoważenia uczuć pozytywnych względem negatywnych w dłuższej perspektywie czasu (dobrostan emocjonalny) (Cieślińska, 2013, s. 9).

Dobrostan osobowościowy i dobrostan społeczny w Trójwymiarowej koncepcji dobrostanu nawiązują do kryteriów eudajmonistycznych szczęścia (dążenie do życia dobrego i wartościowego), dobrostan emocjonalny nawiązuje zaś do kryteriów hedonistycznych (minimalizowanie przykrości i maksymalizowanie przyjemności oraz radości) (Diener, Biswas-Diener, 2010).

Opisywane koncepcja dobrostanu była już wykorzystywana w badaniach z obszaru psychologii rozwoju człowieka m.in. nad zjawiskiem pustego gniazda (Wojciechowska, 2008), realizacją rozwojowych zadań społecznych u adolescentów czy badaniu bliskich relacji adolescentów (Wojciechowska, 2016). Nie była jednak podstawą dla badań nad poznaniem możliwości realizowania pozytywnego programu rozwojowego w grupie artystów interpretujących (*interpreters*) (Thomson i in., 2009; Thomson, Jaque, 2017). W literaturze tematu w ogóle nie ma systematycznych badań, w których problem ten byłby podejmowany, tym samym wiedza o czynnikach warunkujących pozytywne, całościowe funkcjonowanie zawodowych artystów jest niewielka (Kogan, 2002). Biorąc jednak pod uwagę fakt, że to wśród profesjonalnych artystów odnotowuje się wyższy poziom zaburzeń psychicznych w porównaniu z populacją nie artystów (Kogan, 2002; Thomson, Jaque, 2012, 2015) zaplanowanie badań, by poznać czynniki sprzyjające pozytywnemu funkcjonowanie osób uzdolnionych artystycznie jest uzasadnione.

1. Teoretyczne wprowadzenie do badań własnych

1.1. Znaczenie motywacji oraz obrazu *Ja* dla realizacji pozytywnego programu rozwojowego

Badacze wydają się zgodni, że to udział m.in. czynników motywacyjnych i osobowościowych umożliwia sprawne dynamizowanie zachowań ku rozwojowi, a więc realizowaniu własnego potencjału (samorealizacja), a także przekraczanie własnych możliwości w procesie nabywania nowych kompetencji - kompetencji człowieka dorosłego - i dystansowania się do własnego człowieczeństwa (autotranscendencja) (Obuchowski, 1985; Soińska, 2002; Trempała, 2011). W tej pracy przyjęto, że tak rozumiany rozwój jest pochodną urzeczywistniania wielu potrzeb i

uformowanych na ich bazie motywacji o charakterze wzrostowym (Kocowski, 1991), a także właściwości struktury *Ja* (Czapiński, 2012; Pilarska, 2012; Waterman, 2005). Wyniki badań wskazują, że to m.in. siła motywacji (Nęcka, 2001; Trzebińska, 2008) wzmocniona poprzez współwystępowanie wielu motywacji (polimotywacja) oraz poczucie spójności posiadanej wiedzy na swój temat warunkują utrzymanie sprawności działania w dłuższej perspektywie czasowej (Campbell i in., 1996). Taka sprawność niewątpliwie może się przekładać na efektywność realizowania celów życiowych - celów stymulujących rozwój w danym etapie życia i przekładających się na trwałe poczucie sensu życia, satysfakcji z życia, osobistego spełnienia, a także subiektywnego dobrostanu (Czapiński, 2012; Pilarska, 2012; Soińska, 2002).

1.2. Polimotywacja - charakterystyka zjawiska

Pojęcie "polimotywacja" jest ściśle związane z założeniami Systemowej "Teorii" Potrzeb (Kocowski, 1991), a której zakłada się, że aktywność człowieka dorosłego jest pochodną współwystępowania wielu postaci motywacji podporządkowanych realizacji dominującego celu. W literaturze tematu termin ten opisywany jest także w odniesieniu do procesu, który polega na dobieraniu adekwatnych (stymulujących lub inhibitujących) bodźców motywacyjnych ze względu na wymagania realizowanego celu (Scholar, Miele, 2016). W efekcie siła dynamizująca działania jest zwielokrotniona poprzez współdziałanie motywacji, a nie jedynie poprzez zsumowanie poszczególnych ich oddziaływań (Karwowski, 2014).

Kocowski zauważa, że polimotywacja charakteryzuje osoby dorosłe z "wyżej rozwiniętą psychiką" (Kocowski, 1991, s. 108). Człowiek, który zdolny jest do kierowania się nie tylko jedną motywacją, ale także koalicją wielu motywacji musi bowiem działać racjonalnie ("negocjować" i uwzględniać kompromisy między różnymi naciskami). Badacz podkreśla, że podejmowane działania są nie tylko bardziej skuteczne, ekonomiczne, ale także mniej ryzykowane, ponieważ dynamizowane są przez cały system motywów, który włącza się w proces podejmowania decyzji (tamże, s. 105).

Wyniki badań potwierdzają, że współwystępowanie wielu motywacji - gdzie rolę aktywatora lub inhibitora może pełnić każda z nich - przybiera różne formy. Może więc współwystępowanie to zachodzić według zasad synergii tzn. koalicji hamujących i stymulujących motywacji (np. Amabile i in., 1994) lub według zasad polimorficzności, tzn. koalicji wielu motywacji będąca odmianą jednej - głównej motywacji (Bartnicka-Michalska, 2015b; Florida, 2004; Koziński, 2009). Badania prowadzone wśród naukowców (Tokarz, 1998), przedsiębiorców (Amabile i in.,

1994), pracowników firm telekomunikacyjnych (Florida, 2004) oraz artystów (np. Piechota, Tokarz, 2014) potwierdzają, że opisana wyżej, złożona struktura motywacji jest typowa dla osób twórczych i najbardziej efektywnych zawodowo. Wiele też wskazuje, że może charakteryzować osoby realizujące pozytywny program rozwojowy (Watermana, 2005).

1.3. Znaczenie klarowności obrazu *Ja* dla prawidłowego funkcjonowania

W literaturze tematu można znaleźć wiele doniesień, w których podkreśla się udział *Ja* - głównego regulatora zachowania (Reykowski, 1986), jako kluczowego czynnika warunkującego prawidłowe funkcjonowanie człowieka (np. Hufleyt-Łukasik, 2010). Badacze wydają się być zgodni, że *Ja* rozumiane jako obraz *Ja* (*self-concept*), a więc system schematów posiadający wewnętrzną strukturę poznawczą w istotny sposób warunkuje zachowanie jednostki. Odgrywa bowiem ważną rolę w selekcyonowaniu informacji z otoczenia (spostrzeganiu, modyfikowaniu i przechowywaniu w pamięci) i samoregulacji (Markus, Wurf, 1987). Wyniki badań wskazują, że sprawność procesów samoregulacji jest ściśle związana m.in. z klarowności obrazu *Ja* (Pilarska, 2012). Wysoki poziom klarowności - utożsamianej ze stabilnością w czasie przekonań dotyczących *Ja* - jest także jednym z czynników warunkujących zdrowie i dobrostan psychiczny (Hufleyt-Łukasik, 2010, Hufleyt-Łukasik i in., 2015). Niski poziom karnowości *Ja* sprawia, że osoba "zatrzymuje się w cyklu samoregulacji", pozostając zbyt długo w stanie wysokiej koncentracji na sobie. W efekcie procesy poznawcze skierowane są ku sobie i negatywnym myślom zamiast na planowaniu i rozwiązaniu problemów (Hufleyt-Łukasik, 2010, s. 280). Ograniczona poważnie możliwość realizowania celów - także życiowych sprawia, że następuje wzrost negatywnych emocji, jako następstwo braku osiągnięć. Nieskuteczność samoregulacji, która nakierowana jest na ochronę *Ja* (ochroną przed niekontrolowanymi zmianami, nowymi wydarzeniami), przyczynia się zatem do wycofania się z sytuacji postrzeganych, jako zagrażające (Oleś, Batory, 2008). Tym samym wydaje się, że ograniczona jest możliwość realizacji pozytywnego programu rozwojowego.

2. Badania własne

2.1. Problem badawczy

Problem, który stał się podstawą do zaprojektowania tego badania dotyczy poznania udziału wielu postaci motywacji oraz klarowności obrazu *Ja* w realizacji pozytywnego programu rozwojowego, którego miarą jest subiektywny dobrostan w

trzech wymiarach opisach w Trójwymiarowej koncepcji dobrostanu Keyes i Waterman (2003). Za Kozieleckim (2007), autorem koncepcji Psychotransgresji przyjęto, że główną siłą napędzającą rozwój osobowości i kultury jest transgresja - zdolność do przekraczania granic symbolicznych, fizycznych i osobowych w nadziei na nowa jakość (Ślaski, 2017). Zdaniem badacza, to poprzez działania transgresyjne człowiek buduje swój dobrobyt i dobrostan, czyli - mówiąc inaczej szczęście (Kozielecki, 2007, s. 24).

W tym projekcie zdecydowano się poznać udział trzech postaci motywacji, które spełniają kryteria motywacji transgresyjnej - ukierunkowującej zachowania na transgresje. Analizom poddano: motywację hubrystyczną, motywację celowości i sensu życia oraz motywację własnej skuteczności. Wyboru dokonano kierując się przekonaniem, że u podstaw każdej z wymienionych postaci motywacji leży jedna z tzw. potrzeb wyższych - transgresyjnych, do których Kozielecki zaliczył m. in.: potrzebę hubrystyczną, potrzebę poznawczą, potrzebę społeczną oraz potrzebę osobistą (Kozielecki, 2007, s. 39).

W przypadku motywacji sensu i celowości życia - opisanej przez Frankla (1984) - działania transgresyjne miałyby przyczyniać się do modyfikowania, zmieniania istniejących ideałów, by ukształtować bardziej elastyczny obraz siebie i swoich celów. Motywacja ta miałaby być uformowana na potrzeby osobistej. Działania transgresyjne w przypadku motywacji hubrystycznej miałyby z kolei zwiększać poczucie własnej wartości i wyjątkowości (*need for self-esteem*), a także samowywyższanie się (*ego aggrandizing*) w poczuciu dumy i swoistej próżności (Tokarz, 2005). U podstaw tej motywacji leży potrzeba hubrystyczna. W przypadku motywacji skuteczności (*self-efficiency*) (Bandura, 2008), działania transgresyjne dynamizować miałyby zachowania ku zwiększaniu poczucia własnych kompetencji i sprawczości w zetknięciu z sytuacją problemową (Juczyński, 2009). Potrzeba, na której motywacja ta byłaby uformowana miałaby mieć charakter osobisty.

Jak już wspomniano, w tym badaniu uwzględniono także klarowności *Ja* (Campbell i in., 1996). Wyniki badań potwierdzają, że poziom spójności własnego wizerunku wpływa istotnie na utrzymanie zdrowia psychicznego oraz subiektywny dobrostan. Zdaniem niektórych badaczy wyższy poziom klarowności *Ja* można być traktowany, jako wskaźnik realizacji jednej z podstawowych potrzeb psychologicznych (osobistych) jaką jest utrzymanie spójności i tożsamości (Hufley-Lukasik, 2010, s. 10).

2.2. Cele badania i hipotezy

Celem badania jest poznanie udziału wielu postaci motywacji (polimotywacja) oraz klarowności obrazu *Ja* w realizacji pozytywnego programu rozwojowego,

którego miarą jest subiektywny dobrostan w wymiarze społecznym, emocjonalnym i osobowościowym. Ze względu na eksploracyjny charakter badania w ramach tak ujętego celu sformułowano trzy hipotezy:

H1. Istnieje pozytywny związek między motywacją hubrytyczną, motywacją sensu i celowości życia oraz motywacją własnej skurczności a wymiarem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym subiektywnego dobrostanu.

H2. Istnieje pozytywny związek między motywacją hubrytyczną, motywacją sensu i celowości życia oraz motywacją własnej skurczności

H3. Istnieje pozytywny związek między klarownością *Ja*, ze względu a wymiarem osobowościowym, społecznym i emocjonalnym subiektywnego dobrostanu.

H4. Motywacja hubrytyczna, motywacja sensu i celowości życia, motywacja własnej skurczności oraz klarowność obrazu *Ja* są istotnymi predyktorami trzech wymiarów dobrostanu: osobowościowego, społecznego i emocjonalnego.

2.3. Opis grupy badawczej

Podjęty problem będzie weryfikowany w grupie dorosłych artystów interpretujących (*interpreters*): tancerzy, muzyków instrumentalistów i chórzystów (Kagan, 2002). Grupę tę wybrano ze względu na charakter wykonywanej przez nich pracy i związane z tym koszty, które mogą wpływać na sposób realizowania pozytywnego programu rozwojowego (Bille, 2013). Praca ich polega na twórczej interpretacji dzieł artystów generujących (*generators*) (m.in. choreografów, kompozytorów, czy dramaturgów). Trema, rywalizacja oraz stała ocena, zarówno ze strony widowni, innych członków zespołu oraz choreografów, kierowników artystycznych czy reżyserów, to tylko niektóre wyzwania z jakimi spotykają się profesjonalni artyści interpretujący (Thomson, Jaque, 2017). Istniejące wyniki badań ukazują artystów jako dość jednolitą grupę zawodową, u których norma i patologia zachowania wzajemnie się przenikają, podobnie jak poczucie szczęścia i dramatu (Gooldwin i Janison, 2007). Aspekt rozwojowy podejmowany jest zaś głównie w odniesieniu do rozwoju kariery zawodowej (Kogan, 2002). Można się spodziewać, że uzyskane wyniki będą miały wartość nie tylko poznawczą, ale także praktyczną.

2.4. Metodologia badań własnych

2.4.1. Opis badania

Badaniami objęto 133 artystów interpretujących (m.in. tancerze, muzycy, chórzyci i aktorzy), 95 kobiet (71, 4%) i 38 mężczyzn (28, 6%) posiadających wykształcenie artystyczne (min.9 lat) i zatrudnionych w renomowanych teatrach

operowych w Warszawie (Opera Narodowa, Opera Kameralna, Filharmonia) w Krakowie (Opera Krakowska) w przedziale wiekowym 22-65 lat. Średnia wieku wyniosła $M=37,39$ lat ($SD=10,16$). Wykształcenie wyższe zdobyło 84 osoby (63, 2%), wykształcenie średnie 49 osób (36, 8%). Wśród badanych artystów znalazło się: 73 chórzystów, 38 tancerzy, 22 muzyków.

2.4.2. Metody badawcze

Wykorzystano cztery narzędzia badawcze, za pomocą których mierzono: subiektywny dobrostan, motyw hubrystyczny, motyw własnej skuteczności, motyw dążenia do tożsamości i motyw dążenia do sensu oraz celowości życia.

1. Do pomiaru subiektywnego dobrostanu użyto Kwestionariusza do Badania Samopoczucia (KBS) stworzonego pod kierunkiem Wojciechowskiej (Wojciechowska, 2008). Kwestionariusz ten mierzy subiektywny dobrostan w trzech wymiarach: osobowościowym, społecznym i emocjonalnym. Badani, odpowiadają na 83 szczegółowe pytania o własne samopoczucie oraz na jedno pytanie o ogólne poczucie szczęścia. Pierwsza część kwestionariusza zawiera 67 pytań, w tym 37 pytań o dobrostan osobowościowy i 30 – o dobrostan społeczny. Osoby badane mają do wyboru jedną z czterech odpowiedzi 1 - 4 (*zdecydowanie nie zgadzam się - zdecydowanie zgadzam się*). Ostatnia część kwestionariusza, również mierząca dobrostan emocjonalny i składa się z pięciu pytań odnoszących się do doświadczania w ostatnim czasie emocje pozytywne, oraz pięciu pytań o emocje negatywne. W tej części badani wybierają jedną z czterech odpowiedzi: *bardzo rzadko, rzadko, często, bardzo często*. Na koniec jest sześć pytań o poczucie satysfakcji z różnych obszarów życia (pracy, domu, finansów, zdrowia, relacji ze znajomymi) oraz z życia w ogóle. Tutaj badani wybierają jedną z czterech odpowiedzi: *bardzo niezadowolony, niezadowolony, zadowolony i bardzo zadowolony*.

Wynik ogólny oblicza się zliczając wyniki poszczególnych pozycji dotyczących dobrostanu osobowościowego, społecznego i emocjonalnego, zgodnie z kluczem. Za każdą odpowiedź można uzyskać od 1 do 4 punktów. Za odpowiedź na pytanie o poczucie szczęścia – od 0 do 10 punktów. Im wyższy wynik, tym wyższe poczucie dobrostanu. Współczynnik rzetelności tego narzędzia wynosi α -Cronbacha: dla dobrostanu osobowościowego $\alpha = 0,78$, dla dobrostanu społecznego $\alpha = 0,79$, dla dobrostanu emocjonalnego $\alpha = 0,86$ (Wojciechowska, 2008b).

2. Do pomiaru motywu sensu i celowości życia użyto wielowymiarowego Kwestionariusza Postaw Życiowych KPŻ w polskiej narzędzia *Life Attitude Profile* (LAP-R) skonstruowanego przez Rekerę (1992, za: Klamut, 2010). Oryginalne narzędzie zbudowane zostało w oparciu o teorię Frankla (1984) i służyć miało empirycznej weryfikacji wprowadzanych przez niego egzystencjalnych pojęć.

Autorem polskiego opracowania jest Klamut (2010). Kwestionariusz pozwala na badanie „podstawowych odniesień egzystencjalnych tworzących globalną ocenę własnego życia definiowaną jako sens życia” (Klamut, 2010, s. 70). Umożliwia pomiar motywacji człowieka do określania celu i nadawania życiu sensu, a także określenie poziomu doświadczanego sensu życia. Pozwala na opis egzystencjalnego funkcjonowania człowieka na wymiarach sześciu wyróżnionych przez Requera (1992, za: Klamut, 2010) wymiarów: *Cel (Celowość)*, *Spójność wewnętrzna (koherencja)*, *Akceptacja śmierci*, *Pustka egzystencjalna*, *Kontrola życia*, *Poszukiwanie celów*. Kwestionariusz obejmuje również dwie skale złożone: *Osobowy sens i Równowaga postaw życiowych*. Kwestionariusz Postaw Życiowych, podobnie jak jego oryginalna wersja LAP-R składa się z 48 pozycji. Każdej z wyróżnionych sześciu skal prostych odpowiada 8 twierdzeń w kwestionariuszu. Badany ocenia na siedmiostopniowej skali Likerta, w jakim stopniu są one prawdziwe w stosunku do jego osoby. 1- określone jest tu jako „całkowicie nieprawda”, 7- jako „całkowicie prawda”. Im wyższy wynik dla mierzonego czynnika, tym intensywniej osoba badana przejawia daną postawę egzystencjalną. Na wyniki skal złożonych, jak wspomniano już wyżej, składają się sumy poszczególnych skal prostych z odpowiednimi wagami. Kwestionariusz KPŻ odznacza się satysfakcjonującymi właściwościami psychometrycznymi. Współczynnik α Cronbacha dla poszczególnych skal wynoszą: *Cel* = 0, 77; *Spójność wewnętrzna* = 0, 74; *Kontrola życia* 0, 72; *Akceptacja śmierci* = 0, 83; *Pustka egzystencjalna* = 0, 70; *Poszukiwanie celów* = 0, 71; *Osobowy sens* = 0, 87; *Równowaga postaw życiowych* α = 0, 85.

3. Do pomiaru motywacji hubrystycznej użyto Kwestionariusza „Power Motivation Scale” czyli Skala Motywacji Mocy (SMM) w polskiej adaptacji Trzebińskiej (2008) metody autorstwa Schmidt i Frieze (1997). Metoda składa się z czterech podskal: „Wpływ” „Podziw”, „Przywództwo”, „Pomoc” i zawiera 20 itemów. Zadaniem osób badanych jest ustosunkować się do każdego z 20 stwierdzeń, zaznaczając jedną odpowiedź na skali 1 – 5 (zdecydowanie się nie zgadzam - zdecydowanie zgadzam się). Współczynnik α Cronbacha kwestionariusz SMM wynosi 0, 80.

4. Do pomiaru spostrzeganej własnej skuteczności użyto Sali Uogólnionej Skuteczności (Juczyński, 2010). Skala pozwala zmierzyć siłę ogólnych przekonań jednostki odnośnie skuteczności radzenia sobie z trudnymi sytuacjami i przeszkodami w różnych obszarach ludzkiej aktywności. Skala składa się z 10 stwierdzeń, które wchodzi w skład jednego czynnika. Badani odpowiadają zaznaczając jedną odpowiedź na skali 1 – 4. Suma wszystkich punktów składa się na ogólny wskaźnik poczucia własnej skuteczności. Im wyższy wskaźnik, tym wyższe poczucie własnej skuteczności. Współczynnik α Cronbacha wynosi 0, 85.

7. Do pomiaru klarowności *Ja* użyto skali Klarowności *Ja* (*Self -Cocept Clarity*) (SCC) autorstwa Campbell i współpracowników (1996) w tłumaczeniu Olesia i Jankowskiego. Skala mierzy klarowność, pewność definiowania, wewnętrzną spójność i stałość czasową treść indywidualnego obrazu *Ja* - pochodną tożsamości (np. w odniesieniu do osobistych cech). Skala składa się z 12 pozycji i 5-stopniowej skali. Współczynnik α Cronbacha wynosi dla polskiej wersji językowej wynosi 0, 85. Wskaźnikiem klarowności *Ja* jest suma uzyskanych punktów.

2.3. Uzyskane wyniki

Przed przystąpieniem do analiz wyników obliczono statystyki opisowe dla badanych zmiennych. Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że występujący odstęp od symetryczności rozkładu (ze względu na skośność i kurtozę) dopuszcza możliwość stosowania danych do analizy metodami parametrycznymi bazujących na założeniach rozkładu normalnego.

W celu określenia związku zachodzącego między poszczególnymi wymiarami subiektywnego dobrostanu a wynikami ogólnymi Kwestionariusza do Badania Samopoczucia, Kwestionariusza Motywacji Mocy, Kwestionariusza Postaw Życiowych, Scali Poczucia Skuteczności, Skali Klarowności *Ja* przeprowadzono analizę korelacji Pearsona r (Tab. 1).

Tabela 1a. Wartości korelacji Pearsona r pomiędzy wynikami ogólnymi Kwestionariusza do Badania Samopoczucia, Kwestionariusza Motywacji Mocy, Kwestionariusza Postaw Życiowych, Kwestionariusz Skala Uogólnionej Skuteczności dla grupy artystów; $n=133$

	M. H	M. S	KJ	S. S	D. O	D. S	D. E
Motywacja hubrystyczna	-	0, 34**	-	0, 26**	0, 41**	0, 32**	0, 17**
Motyw sensu i celu	-	-	-	0, 44**	0, 61**	0, 50**	0, 38**
Klarowność <i>Ja</i>	-	-	-	-	-	-	0, 30**
Motywacja skuteczności	-	-	-	-	0, 60**	0, 45**	0, 35**
Dobrostan osobowościowy	-	-	-	-	-	0, 77**	0, 40**
Dobrostan Społeczny	-	-	-	-	-	-	0, 36**

* Korelacja jest istotna na poziomie 0, 05 (dwustronnie).

** Korelacja jest istotna na poziomie 0, 01 (dwustronnie).

Objaśnienie:

M.H - motywacja hubrystyczna,
M.S - motywacja sensu i celu,
KJ - klarowności *Ja*,
S. S - motywacja skuteczności,
D. O - dobrostan osobowościowy,
D. S - dobrostan społeczny,
D. E - dobrostan emocjonalny.

Pozytywne korelacje wystąpiły między motywacją hubrystyczną, motywacją sensu i celowości życia oraz spostrzeganym poczuciem skuteczności a trzema wymiarami subiektywnego dobrostanu.

Najwyższą relację odnotowano między motywacją sensu i celowości oraz dobrostanem osobowościowym (0, 61), co oznacza, że wraz ze wzrostem motywacji dynamizującej zachowania na potwierdzanie sensu podejmowanych działań wzrasta także pozytywna ocena swojej osobowości.

Najniższą korelację odnotowano między motywacją hubrystyczną a dobrostanem emocjonalnym (0, 17). Tym samym została potwierdzona hipoteza pierwsza.

Klarowność *Ja* jest dodatnio skorelowana jedynie z dobrostanem emocjonalnym. Oznacza to, że wraz ze wzrostem poziomu klarowności *Ja* wzrasta tylko poziom zrównoważenia uczuć pozytywnych względem negatywnych oraz poczucie zadowolenia z różnych sfer życia oraz poczucie szczęścia. Tym samym tylko częściowo została potwierdzona hipoteza trzecia.

Odnotowano także pozytywne związki między trzema badanymi motywacjami. Uzyskany wynik zgodny jest z założeniami hipotezy drugiej. Najwyższą między motywacją sensu i celowości oraz motywacją własnej skuteczności (0, 44). Oznacza to, że wraz ze wzrostem motywacji dynamizującej działania nakierowane na potwierdzanie sensu i celowości własnej aktywności wzrasta także siła motywująca do podejmowania działań nakierowanych na potwierdzanie własnej skuteczności.

W kolejnym etapie, analizę korelacji przeprowadzono w celu określenia związku zachodzącego między trzema wymiarami subiektywnego dobrostanu a wynikami z poszczególnych skal trzech motywacji oraz klarowności obrazu *Ja* (Tab. 2.).

Tabela 2. Wartości korelacji r Pearsona pomiędzy poszczególnymi wynikami Kwestionariusza do Badania Samopoczucia, Kwestionariusza Motywacji Mocy, Kwestionariusza Postaw Życiowych, Kwestionariusz Skala Uogólnionej Skuteczności dla grupy artystów; $n=133$

	MM1	MM2	MM3	MM4	KPŻ1	KPŻ2	KPŻ3	KPŻ4	KPŻ5	KPŻ6	KPŻ7	KPŻ8	SS	KJ	DO	DS	DE
MM1	-	0,57**	0,65**	0,37**	0,23**	-	-	-	-	0,34**	-	-	0,19*	-	0,28**	-	-
MM2		-	0,58**	0,50**	0,38**	0,24**	-	-	-	0,41**	0,33**	-	-	-	0,33**	0,31**	-
MM3			-	0,26**	0,31**	-	-	-	-	0,38**	0,26**	-	0,31**	0,28**	0,39**	0,31**	0,20*
MM4				-	0,24**	0,19*	-	-	0,19*	0,29**	0,23**	-	0,22**	-	0,45**	0,42**	-
KPŻ1					-	0,75**	0,24**	-0,25**	0,56**	0,20*	0,94**	0,75**	0,34**	0,18*	0,60**	0,48**	0,41**
KPŻ2						-	0,41**	-0,33**	0,61**	-	0,93**	0,83**	0,35**	-	0,56**	0,49**	0,35**
KPŻ3							-	-0,19*	0,45**	-	0,34**	0,74**	0,24**	-	0,25**	0,32**	0,29**
KPŻ4								-	-0,28**	0,25**	-0,31**	-0,33**	-0,29**	-0,17*	-0,51**	-0,48**	-0,30**
KPŻ5									-	0,31**	0,62**	0,81**	0,53**	-	0,63**	0,41**	0,28**
KPŻ6										-	0,17*	-	0,18*	-0,20*	0,30**	0,26**	0,47**
KPŻ7											-	0,84**	0,37**	-0,18*	0,62**	0,52**	0,41**
KPŻ8													0,45**	-	0,61**	0,52**	0,42**
SS														-	0,60**	0,44**	0,33**
KJ															-	-	0,30**
DO																0,76**	0,40**
DS																	0,35**

* Korelacja jest istotna na poziomie 0, 05 (dwustronnie).

** Korelacja jest istotna na poziomie 0, 01 (dwustronnie).

Objaśnienie:

MM - Kwestionariusz Motywacji Mocy, MM1- Wpływ, MM2 -Podziw, MM3 - Przywództwo, MM4 - Pomoc

KPŻ - Kwestionariusz Postaw Życiowych, KPŻ1 - Cel, KKPŻ 2- Spójność wewnętrzna, KPŻ3 - Akceptacja śmierci, KPŻ4- Pustka egzystencjalna, KPŻ5 - Kontrola życia, KPŻ6 - Poszukiwanie celów, KPŻ7 - Osobowy sens, KPŻ8- Równowaga postaw życiowych

SS - Motywacja skuteczności

K J- Motywacja klarowności *Ja*

DO - Dobrostan osobowościowy, DS- Dobrostan społeczny, DE - Dobrostan emocjonalny

Negatywną korelację odnotowano jedynie między skalą pustka egzystencjalna (Kwestionariusz Postaw Życiowych) a dobrostanem osobowościowym (- 0, 51), dobrostanem społecznym (-0, 48) i dobrostanem emocjonalnym (-0, 30) . Wynik ten pokazuje, że wzrost poczucia niedostatku sensu życia, a co za tym idzie brak celów, brak ukierunkowania w życiu i odczuwana obojętność wiążą się z mniejszą możliwością urzeczywistniania swego potencjału w sferze społecznej, osobowościowej. Wzrost pustki egzystencjalnej zmniejsza także ogólną satysfakcję z życia, poczucie szczęścia i sprzyja dominacji afektu negatywnego nad pozytywnym (dobrostan emocjonalny).

Kolejne analizy wskazały, że dobrostan osobowościowy nie koreluje jedynie ze skalą Klarowność *Ja*. W przypadku dobrostanu społecznego brak korelacji odnotowano zarówno ze skalą Klarowność *Ja*, jak i ze skalą Wpływ (Kwestionariusz Motywacji Mocy). Brak korelacji odnotowano także między skalami Wpływ, Podziw, Pomoc a dobrostanem emocjonalnym.

W przypadku dobrostanu osobowościowego najwyższe pozytywne korelacje odnotowano ze skalą Kontrola życia (0, 63) i dwóch złożonych skalach z Kwestionariusza Postaw Życiowych: Osobowy sens - 0, 62 oraz Równowaga postaw życiowych - 0, 61. Korelację najniższą odnotowano ze skalą wpływ (0, 28) Kwestionariusz Motywacji Mocy.

W przypadku dobrostanu społecznego najwyższe pozytywne korelacje odnotowano ze skalami złożonymi (Kwestionariusz Postaw Życiowych): Osobowy sens - 0, 52, Równowaga postaw życiowych - 0, 52. Korelację najniższą odnotowano ze skalą Poszukiwanie celów - tego samego kwestionariusza. W przypadku dobrostanu emocjonalnego najwyższe pozytywne korelacje odnotowano w ze skalą Kontrola życia (0, 47) i złożoną skalą Równowaga postaw życiowych (0, 42). Korelację najniższą odnotowano ze skala Przywództwo (Kwestionariusz Motywacji Mocy).

W celu zweryfikowania hipotezy czwartej dotyczącej możliwości określenia predykcji na podstawie zmiennych motywacyjnych i osobowościowych poczucia subiektywnego dobrostanu w trzech jego wymiarach metodą selekcji postępującej (*step-wise*) na podstawie wyników ogólnych: Skali klarowności *Ja* (SCC), Kwestionariusza Skali Motywacji Mocy (SMM) i Skali Uogólnionej Własnej Skuteczności (SUWS) (Tab. 3).

Dla dobrostanu osobowościowego do modelu weszły trzy najsilniejsze predyktory, kolejno: motywacja własnej skuteczności (0, 40), motywacja sensu i celowości (0, 37), motywacja hubrystyczna (0, 22). W kroku pierwszym motyw hubrystyczny wyjaśnia 17% zmienności. W kroku drugim, po wprowadzeniu do modelu spostrzeganej skuteczności procent wyjaśnianej wariancji wzrósł do 45% zmienności. W kroku trzecim, po wprowadzeniu zmiennej motywacji sensu i celowości procent wyjaśnienia wzrósł do 55% zmienności. Ze względu na znak zależności można przyjąć, że wraz z ujawnianymi kolejno: motywem hubrystyczny, spostrzeganej własnej skuteczności i motywacją sensu i celowości, wzrasta także poziom dobrostanu osobowościowego.

Tabela 3. Porównanie współczynników regresji dla ogólnych wyników dla Kwestionariusza do Badania Samopoczucia, Kwestionariusza Motywacji Mocy, Kwestionariusza Postaw Życiowych, Kwestionariusz Skala Uogólnionej Skuteczności dla grupy artystów; $n=133$

	R ²	B	B	SD	t	R ²	B	β	SD	t	R ²	B	β	SD	t
	Dobrostan osobowościowy					Dobrostan społeczny					Dobrostan emocjonalny				
Krok 1															
M.H	0,17	0,47	0,41**	0,09	5,15	0,10	0,26	0,32**	0,07	3,87	0,03	0,10	0,17*	0,04	2,01
Krok 2															
M.H	0,45	0,32	0,28**	0,07	4,19	0,30	0,17	0,21**	0,06	2,83	0,12	0,05	0,09	0,04	1,06
S.S		0,12	0,54**	0,01	8,08		0,07	0,44**	0,01	5,80		0,43	0,31**	0,00	4,30
Krok 3															
M.H	0,55	0,25	0,22**	0,07	3,56	0,34	0,14	0,18*	0,06	2,32	0,18	0,03	0,05	0,04	0,66
S.S		0,09	0,40**	0,01	5,98		0,05	0,34**	0,01	4,26		0,03	0,19*	0,12	3,11
M.S		1,07	0,37**	0,19	5,53		0,50	0,25**	0,16	3,05		0,27	0,30**	0,01	2,19
Krok 4															
M.H											0,25	0,02	0,03	0,04	0,44
S.S												0,23	0,16*	0,12	1,92
M.S												0,03	0,28**	0,01	3,30
KJ												0,20	0,26**	0,06	3,37

* istotność na poziomie 0, 05 (jednostronnie).

** istotność na poziomie 0, 01 (jednostronnie).

Objaśnienie: M.H - Motywacja hubrystyczna, S. S - Motywacja skuteczności, M.S - Motywacja sensu i celu, KJ - Klarowność *Ja*

Korelacje poszczególnych zmiennych pokazują zaś, że β dla zmiennej motywacja hubrystyczna zmniejsza się przy włączaniu do modelu kolejne zmienne. To samo zjawisko zaobserwowano w przypadku motywacji spostrzeganej własnej skuteczności.

Analogiczne analizy przeprowadzono w odniesieniu do dobrostanu społecznego i dobrostanu emocjonalnego. Dla dobrostanu społecznego do modelu weszły trzy najsilniejsze predyktory, kolejno: motywacja własnej skuteczności (0, 34), motywacja sensu i celowości (0, 25), motywacja hubrystyczna (0, 18). Poziom wyjaśnianej zmienności w przypadku dobrostanu społecznego wzrastał wraz z dołączaniem poszczególnych sił motywacyjnych. W pierwszym kroku po wprowadzeniu zmiennej motywacja hubrystyczna wynosił on 10%, by w kolejnych krokach po wprowadzeniu zmiennej spostrzegana własne skuteczność oraz zmiennej motywacja sensu i celowości życia wzrosnąć do 30%, a w trzecim kroku do 34% zmienności. Z kolei dla dobrostanu emocjonalnego do modelu weszły trzy najsilniejsze predyktory, kolejno: klarowność *Ja* (0, 26), motywacja sensu i celowości (0, 28), motywacja własnej skuteczności (0, 16). Poziom wyjaśnianej zmienności

w przypadku dobrostanu emocjonalnego po wprowadzeniu trzech kolejno wymienionych wyżej zmiennych wzrastał z 3%, przez 12% do 18%. Po wprowadzeniu w czwartym kroku zmiennej klarowność *Ja* procent wyjaśnienia zmienność wzrósł do 25%.

Dyskusja wyników i podsumowanie

Celem badania było poznanie udziału wielu postaci motywacji (polimotywacja) oraz klarowności obrazu *Ja* w realizacji pozytywnego programu rozwojowego. Odwołując do koncepcji Keyes i Waterman (2003) sprawdzano, czy pozytywne funkcjonowanie profesjonalnych artystów w wymiarze osobowościowym, społecznym i emocjonalnym dobrostanu będzie warunkowane przez współdziałanie wielu motywacji o charakterze wzrostowym - transgresyjnym oraz klarownością obrazu *Ja*. Cel ten sformułowano w nawiązaniu do poglądu, że typowa dla aktywności człowieka dorosłego jest polimotywacja (Kocowski, 1991), a zdrowie i subiektywny dobrostan jest pochodną spójnej wiedzy o sobie (Huflejt-Łukasik 2010; Oleś, 2012).

Uzyskane wyniki w dużym stopniu potwierdziły sformułowane hipotezy. Działania nakierowane na subiektywny dobrostan w trzech opisanych przez Keyes i Waterman (2003) dobrostanach dynamizowane były przez koalicję wielu motywacji o charakterze wzrostowym - transgresyjnym. Udział poszczególnych motywacji w trzech dobrostanach był różny, co podkreśla różny charakter poszczególnych wymiarów. W wymiarze osobowościowym i społecznym siła motywacji dynamizowana była przede wszystkim przez motywację własnej skuteczności i związane z nią motywację sensu i celowości oraz motywację hubrystyczną. Biorąc pod uwagę fakt, że opisane wymiary spełniają kryteria eudajmonistyczne można przyjąć, że taki właśnie układ sił motywujących sprzyja budowaniu: poczucia autonomii, panowania nad otoczeniem, budowania pozytywnych relacji z innymi, osobistego rozwoju, samoakceptacji (dobrostan osobowościowy) i urzeczywistniania siebie w społeczeństwie w poczuciu m.in. akceptacji i integracji społecznej (dobrostan społeczny). W wymiarze emocjonalnym charakteryzującym poczucie zadowolenia z różnych sfer życia oraz satysfakcji, a także zrównoważenie afektu negatywnego i pozytywnego odnotowano koalicję motywacji sensu i celowości z motywacją własnej skuteczności. Brak istotnego udziału motywacji hubrystycznej przy obecności klarowności *Ja* może wskazywać, że podejmowane działania nakierowane są na utrzymanie pozytywnego wizerunku siebie oparty na poczuciu sensu podejmowanych działań, a nie poczuciu własnej wyjątkowości (motywacja hubrystyczna).

Interpretacja uzyskanych wyników w kontekście możliwości realizowania przez badanych artystów pozytywnego programu rozwojowego wymaga uwzględnienia kwestii wynikających z uprawianego przez nich zawodu. Wyzwania rozwojowe, jakie przypisywane są osobom we wczesnej (m.in. wybór partnera życiowego, start w rolach rodzinnych, opieka nad dziećmi) czy średniej dorosłości (m.in. kryzys związany z konfrontacją własnej śmierci, odejście dzieci z domu czy przeciążenia związane z licznymi obowiązkami) (Erikson, 2002) w przypadku artystów mogą być rozwiązywane nieco inaczej (Kogan, 2002). Jak już wspomniano, wymagania związane z rozwojem zawodowym wiążą się z szeregiem wyznień (np. rezygnacją z posiadania dzieci czy stałego partnera, ograniczenie kontaktów pozazawodowych) (Thomson, Jaque, 2017). Realizację pozytywnego programu rozwojowego należy więc rozumiana, jako przejaw kompromisów, jakie artysta zawiera ze sobą i otoczeniem na rzecz własnego komfortu psychicznego (Erikson, 2002).

Poprzez kumulację sił motywacyjnych o charakterze transgresyjnym nakierowanych na wzrost posiadanych kompetencji i skuteczności (motywacja skuteczności), zmianę istniejących ideałów, by ukształtować bardziej elastyczny obraz siebie i swoich celów (motywacja sensu i celu) oraz podnoszenie poczucia własnej wartości i ważności (motywacja hubrystyczna) badani artyści realizują swój pozytywny program rozwojowy w wymiarze osobowym i społecznym. Obecność motywacji hubrystycznej (czulej na wzmocnienia zewnętrzne) wskazuje jednocześnie na rolę porównań społecznych w realizacji pozytywnego programu rozwojowego w badanej grupie (Tokarz, 2005). Brak istotnego udziału klarowności *Ja* może być interpretowany w odniesieniu do charakteru pracy badanych artystów. Wiąże się ona często z "wcielaniem się" w odgrywaną postać, tak więc gotowość przekraczania granic *Ja* w nadziei na nową jakość ma głębokie uzasadnienie twórcze (np. Majewski, 2013). Równocześnie pamiętając o tym, że artyści jawią się w badaniach, jako osoby charakteryzują się silnym ego - zdolnością niezbędną m.in. do utrzymywania własnej stabilności psychicznej naruszenie granic *Ja* przyczynia się w ich przypadku raczej do rozwoju niż destrukcji (Nęcka, 2001).

Podsumowując, zaprezentowane wyniki z pewnością wpisują się w nurt badań opartych na analizie mocnych stron człowieka (Kwiatek, Wilczewska, 2015). Fakt, że badano artystów do pewnego stopnia ogranicza możliwość generalizowania uzyskanych informacji. W kolejnych pracach warto więc poddać badaniom inne grupy - nieartystyczne i porównać uzyskane tu wyniki. Warto także uwzględnić inne jeszcze postacie motywacji (np. poznawczą czy celową) oraz zastosować bardziej złożone metody statystyczne (np. modele równań strukturalnych), które pozwalają badać ścieżki relacji i weryfikować hipotezy przyczynowo skutkowe (Szymański,

2016). W kolejnych badaniach zasadne jest także podjęcie tematu związanego z poznaniem mechanizmów uczestniczących w wyborze i dopasowywaniu różnych postaci motywacji ze względu na wymogi realizowanego celu. Niewątpliwie mechanizmy takie charakteryzują umysł dojrzały, w którym ukształtowane są nadrzędne struktury decyzyjne i mechanizmy wykonawcze (np. Kocowski, 1991; Strus, 2006). Wyniki badań m.in. Scholar i Miele (2016) wskazują, że ważną rolę w tym aspekcie może pełnić metamotywacja i procesy kontroli wolicjonalnej.

Mimo niewątpliwych ograniczeń tego projektu, ze względu na wartość poznawczą i praktyczną uzyskanych informacji zdecydowano się przedstawić wyniki na tym etapie prac badawczych w nadziei, że staną się inspiracją do dyskusji i kolejnych prac badawczych.

Bibliografia:

- Amabile T.M., Hill, K. G., Hennessey, B. A., Tighe, E. M. al. (1994). The Work preference Inventory: Assessing intrinsic and extrinsic motivational orientations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 66, s. 950-967.
- Appelt, K., Wojciechowska, J. (2002). *Zadania i role społeczne w okresie dorosłości*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Bandura, A. (2008). Reconstrual of "free will" from the agentic perspective of social cognitive theory, (w:) *Are we free? Psychology and free will*, red. John Baer, James Kaufman i Roy Baumeister, 86-127. Oxford: Oxford University Press.
- Bartnicka-Michalska, A. (2015). Wizerunek artysty interpretującego: między sprawnością a zaburzeniem. Perspektywa psychologiczna. *Albo albo. Problemy psychologii i kultury*, 1, s. 105-115.
- Bartnicka-Michalska, A. (2017). Struktura motywacji artystów interpretujących. *Seminare* t. 38, 3, s. 143-156.
- Bille, T., Bryld, C., Fjællegaard, B., Frey, B., Steiner, L. (2013). Happiness in the arts_International evidence on artists' job satisfaction. *Economics Letters*, 121, 1, s. 15-18.
- Campbell, J. D., P. D., Heine, S. J., Katz, I. M., Lavalley, L. F., Lehman, D. R. (1996). Measurement, Personality Correlates, and Cultural Boundaries. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1, s. 141-156.
- Cieślińska, J. (2013). Poczucie dobrostanu i optymizmu życiowego kadry kierowniczej placówek oświatowych. *Studia Edukacyjne*, 27, 95-112.
- Czapiński J. (1992), *Psychologia szczęścia: Przegląd badań i zarys teorii cebulowej*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Academos.

- Czapiński, J. (2012). Psychologiczne teorie szczęścia. Dwa ujęcia: „dół góra” i „góradół”, (w:) J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna: nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Diener, E., Biswas-Diener, R. (2010). *Szczęście. Odkrycie bogactwa psychicznego*. Sopot: Smak Słowa.
- Erikson, E. (2002). *Dopełniony cykl życia*. Warszawa: Rebis.
- Florida, R. (2004). *The rise of creative class*. New York: Basic Book.
- Frankl, V. E. (1984). *Homo Patiens*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Goodwin, F. K, Jamison, K. R. (2007). *Manic-Depressive Illness: Bipolar Disorders and Recurrent Depression*, 2nd Edition. University Press Oxford.
- Gurba, E. (2011). Wczesna dorosłość, (w:) J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka. Podręcznik akademicki* (s. 287-311). Warszawa: PWN.
- Huflejt-Łukasik, M. (2010). *Ja i procesy samoregulacji: różnice między zdrowiem a zaburzeniami psychicznymi*. Warszawa: Scholar.
- Huflejt-Łukasik, M., Bąk, W., Styła, R., Klajs (2015). Zmiany w Ja w toku psychoterapii. *Roczniki Psychologiczne*, 18 (3), 433-448.
- Juczyński, Z. (2009). Narzędzia pomiaru w promocji i psychologii zdrowia. *Pracownia Testów Psychologicznych*, Warszawa.
- Karwowski, M. (2014). Creative mindsets: Measurement, correlates, consequences. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 8(1), 62-70.
- Keyes C.L.M., Waterman, M.B. (2003), Dimensions of well-being and mental health in adulthood, (w:) M. Bornstein, L. Davidson, C.L.M. Keyes and K.A. Moore (red.), *Well being: Positive development across the life course*, 477-497. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Klamut, R. (2010). Kwestionariusz Postaw Życiowych KPŻ. Podręcznik do polskiej adaptacji kwestionariusza Life Attitude Profile- Revised (LAP-R) Gary'ego T.Rekera. *Pracownia Testów Psychologicznych*.
- Kocowski, T. (1991). *Szkice z teorii twórczości i motywacji*. Instytut Psychologii. Kraków: SAWW.
- Kogan, N. (2002). Career in the Performing Art: A Psychological Perspective. *Creativity Research Journal*, 14, 1, s. 1-16.
- Kozielecki, J. (2007). *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”
- Kozielecki, J. (2009) (red.). *Nowe idee w psychologii. Psychologia XXI wieku*. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kuś. G. (2016). Specyfika zarządzania kadrami wysoko wykwalifikowaną w organizacjach nastawionych na rozwój. *Zeszyty Naukowe Uczelni Warszawskiej im. Marii Skłodowskiej-Curie*, 3, 53, s. 225-257.

- Kwiatek, P., Wilczewska, K. (2015). Czym jest, a czym nie jest psychologia pozytywna? Poszukiwanie paradygmatu. *Seminare*, 4, s. 135-145.
- Majewska, J. (2013) (red.). *Świadomość ruchu. teksty o tańcu współczesnym*. Kraków: Korporacja HA!ART.
- Markus, H., Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. *Annual Review of Psychology*, 38, 299-337.
- Nęcka, E. (2001). *Psychologia twórczości*. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Obuchowski, K. (1985). *Adaptacja twórcza*. Warszawa: KiW.
- Oleś, P.K., Batory, A. (red.) (2008). *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Oleś, P. (2012). Dialogowe funkcje Ja - implikacje dla zdrowia. *Chowanna* Tom specjalny, 47-65.
- Piechota, A., Tokarz, A. (2014). Zastosowanie analizy konstytucji znaczenia (MCA) w badaniu motywacji do twórczości artystycznej. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(1), 158-185.
- Pilarska, A. (2012). *Ja i tożsamość a dobrostan psychiczny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Reykowski, J. (1986). *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość (Prosocial Motivation, Prosocial Attitudes and Personality)*, Warszawa: PWN.
- Scholar, A., Miele, D. (2016). The role of metamotivation in creating task-motivation fit *Motivation Science*, 3, s. 171-197.
- Schmidt, L.C., Frieze, I.H. (1997). A mediational model of power, affiliation and achievement motives and product Involvement. *Journal of Business and Psychology*. 11, 4, s. 425-446.
- Soińska, L. (2002). Samoocena a realizacja celów życiowych w okresie dorosłości, (w:) *Zagadnienia i role społeczne w okresie dorosłości*, K. Appelt, J. Wojciechowska (red.), Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Sotwin, W. (2010). *Wola czyli dynamika umysłu*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS.
- Strus, W. (2006). Poziom dojrzałości emocjonalnej a zachowania moralne. *Studia Psychologica* nr 6, s. 149-170.
- Ślaski, S. (2017). Transgresja twórcza a style zachowania i przywiązania u studentów. *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 2, 30, s. 65-83.
- Thomson, P., Jaque, V. (2012). Dissociation and the Adult Attachment Interview in artists and performing artists. *Attachment & Human Development*, Vol. 14, No. 2, 145-160.

- Thomson, P., Jaque, V. (2015). Posttraumatic, stress disorder and psychopathology in dancers and athletes. *Medical Problems of Performing Artists*, 38(1), 32-39.
- Thomson, P., Jaque, S. V. (2017). *Creativity and the Performing Artist. 1st Edition. Behind the Mask*. Academic Press.
- Tokarz, A. (1998). Motywacja hubrystyczna i poznawcza jako dominanty systemu motywacji do pracy naukowej. *Przegląd Psychologiczny* 41, 1/2, s. 121 - 134.
- Tokarz, A. (2005). O motywacji hubrystycznej. *Kolokwia Psychologiczne* 15, s. 197-215.
- Trzebińska, E. (2008). *Psychologia pozytywna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Waterman., A. (2005). When Effort Is Enjoyed: Two Studies of Intrinsic Motivation for Personally Salient Activities. *Motivation and Emotion*, 29, s. 165-188.
- Wojciechowska, L. (2005). Teoria dobrostanu w badaniach rozwojowych nad rodziną: dobrostan w stadium pustego gniazda. *Psychologia Rozwojowa*, 10, 4, s. 35-45.
- Wojciechowska, L. (2008). *Syndrom pustego gniazda: Dobrostan matek usamodzielniających się dzieci*. Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN
- Wojciechowska, L. (2016). Przyjaźń a subiektywny dobrostan psychiczny adolescentów. *Psychologiczne Zeszyty Naukowe*, 1, s. 75-90.

Dr Urszula Tataj-Puzyna

Department of Obstetrics and Gynaecology Didactics, Medical University of Warsaw

Dr Barbara Baranowska

Department of Obstetrics and Gynaecology Didactics, Medical University of Warsaw

Dr Grażyna Bączek

Department of Obstetrics and Gynaecology Didactics, Medical University of Warsaw

Dr Dorota Sys

Department of Reproductive Health, Center of Postgraduate Medical Education

Preparation for Motherhood. Prenatal Education as seen by Female Participants of Childbirth Schools

Przygotowanie do macierzyństwa. Edukacja przedporodowa w opinii kobiet, uczestniczek szkoły rodzenia

Abstrakt:

Edukacja przedporodowa prowadzona w ramach „Szkoły rodzenia” jest coraz bardziej popularną formą przygotowania do rodzicielstwa. Oczekiwania uczestników, co do programu zajęć są zróżnicowane.

Cel. Celem pracy było poznanie opinii badanych na temat przydatności szkoły rodzenia oraz określenie najbardziej preferowanych tematów zajęć w przebiegu edukacji przedporodowej, a także zbadanie miejsca szkoły rodzenia wśród innych źródeł wiedzy o ciąży, porodzie i macierzyństwie.

Materiał i metody. Badania przeprowadzono w okresie od 10 stycznia do 10 maja 2015 roku, za pomocą autorskiego kwestionariusza ankiety, opracowanego na podstawie pięciostopniowej skali Likerta. W badaniu uczestniczyły 199 kobiety ciężarne, które wcześniej nie rodziły i aktualnie mieszkają w Warszawie.

Wyniki i wnioski. W opinii respondentek szkoła rodzenia oceniana jest jako przydatna forma edukacji przedporodowej, oraz zajmuje najwyższą pozycję w hierarchii źródeł czerpania wiedzy dotyczącej zarówno porodu, jak i wczesnego okresu poporodowego. Za najbardziej przydatne zagadnienia w toku nauczania w szkole rodzenia badane uznały wiadomości medyczne na temat ciąży, porodu i położu. Wysoko oceniły również zajęcia dotyczące sposobów radzenia sobie podczas porodu oraz zajęcia przekazujące treści dotyczące karmienia piersią. W opracowywaniu planów metodycznych zajęć należy dążyć do zaspokojenia potrzeb uczestników i kłaść nacisk na tematy wykazywane jako najbardziej przydatne.

Słowa kluczowe: szkoła rodzenia, edukacja przedporodowa, macierzyństwo, rodzicielstwo

Abstract:

Prenatal education conducted in childbirth classes is an increasingly popular form of parents' preparation for parenthood. The participants' expectations regarding the curriculum are varied.

Objective. The aim of this study was to discover the opinions of the respondents regarding the usefulness of the childbirth classes and to determine the most preferred subjects offered in prenatal education, as well as to examine the place of childbirth classes among other sources of knowledge about pregnancy, childbirth and motherhood.

Materials and methods. The research was carried out from January 10 to May 10, 2015, using a proprietary questionnaire, based on the five-point Likert scale. 199 pregnant women who had not previously given birth and currently live in Warsaw participated in the study.

Results and conclusions. In the opinion of the respondents, the childbirth classes are assessed as a useful form of prenatal education, and occupy the highest position in the hierarchy of sources of knowledge concerning both childbirth and the early postnatal period. The respondents considered medical information regarding pregnancy, delivery and the postpartum period as the most beneficial topics in the course. They also highly assessed classes on how to cope during childbirth and classes on breastfeeding. The curriculum should be developed in order to meet the needs of the participants and to put emphasis on the topics shown as the most useful.

Key words: childbirth classes, childbirth school, prenatal education, motherhood, parenthood

Introduction

Procreation is one of the most important parts of a person's life. It deeply affects their biography, plans and lifestyle. The ability to bring children into the world while passing on to the next generation one's genotype, history, culture and value system may bring the feeling of fulfilment and contentment (Ślizień-Kuczapska, 2017, p. 97-99). Motherhood and fatherhood are undeniable values which form both parents because motherhood cannot be accomplished without good fatherhood (Tataj-Puzyna, 2014).

Prenatal education carried out within childbirth schools is an increasingly popular form of preparation for parenthood. The experience of an entire population of women who gave birth in Polish hospitals in the second half of the twentieth century indicates the extent to which childbirth was perceived as highly medicalized (Brzeziński, 2000, pp. 148-163). Specialized medical diagnostics increasingly focus on the biological and technical aspects of pregnancy and childbirth, often neglecting their transcendent character, spiritual sphere, and rite of passage which effect how women are perceived as mothers. "Natural motherhood may be fully accomplished only when the woman understands the value of spiritual motherhood. Only then does natural motherhood have meaning" (Tataj-Puzyna, 2014, p. 52).

Women today less often perceive the experience of natural childbirth as a transcendent stage of maturity towards motherhood, as an experience that is essential to the formation of our personality. Among women it is more and more common to come across the strong conviction that they have no control over childbirth, which has led to the growing number of cesarean sections, often as a result of tokophobia - the extreme fear of childbirth (Guszkowska 2012; Bączyk et al., 2011; Cekański, 2009; Billert, 2007; Dębińska, Wichary 2016). This problem is one of the fundamental reasons why childbirth classes have become an increasingly popular

form of psycho-prophylactic labor preparation for expecting parents (Lisius, Michalik, 2008; Tataj-Puzyna, 2011).

Two physicians are considered to be the founders of childbirth classes based on psycho-prophylactic labor preparation. The first was a British obstetrician, Grantly Dick-Read (1890-1959), who at the beginning of the 1920's became a popular advocate of natural childbirth. (Dick-Read, 1933). The second was a French obstetrician, Fernand Lamaze (1891-1957), who popularized psycho-prophylactic labor preparation and methods for coping with labor pain that became known as the Lamaze Technique (Pawaleanu et al., 2017).

Grantly Dick-Read observed that the fear experienced by a woman during childbirth is due to a lack of knowledge and awareness. This leads to an increase in muscle tension, which in turn exacerbates pain thereby intensifying the woman's fear and suffering. In order to end this vicious cycle the woman in labor should replace fear with tranquility, tension with relaxation, and the pain felt during contractions with breathing. Dick-Read suggested that childbirth classes teach women about the physiological process of childbirth in order to actively engage them in the process. Passivity during childbirth increases fear and tension, which in turn escalates the pain and suffering. On the other hand, Fernand Lamaze encouraged women in labor to think of pleasant feelings and concentrate on the effort via conscious breathing and muscle relaxation. This approach is based on his belief that the liberation of the woman from a passive role will help her cope with the difficulties of labor. Lamaze proposed that a person close to the woman should be present during labor to support her (Puszczalowska-Lizis et al., 2016).

In Poland the first childbirth classes appeared in the nineteen sixties. In April 1957 Prof. Jan Lesinski organized a four-week course for obstetricians on psycho-prophylactic labor preparation. Prof. W. Fijałkowski, an inspired participant of the course, went on to found an experimental childbirth course at the II Clinic of Obstetrics and Gynecology, Łódź Academy of Medicine Łódź (Kryszk et al., 2011).

Prof. Fijałkowski founded the Polish model of psycho-prophylactic labor preparation and promoted it in the entire country (Parzyszek, 2017). He claimed that childbirth schools are medical institutions whose fundamental role is to prepare parents for an informed, active and smooth childbirth (Fijałkowski, 2003, p. 104). As a gynecologist and humanist his model of childbirth school was based on the psycho-prophylactic preparation of parents for childbirth, postpartum period and newborn care (Fijałkowski, 1988, p. 142; 1987, pp. 11-18; 1989; cf., Kornas-Biela, 2003).

Prof. Fijałkowski promoted an active role for women in labor. Informed and aware of the psycho-physiological process of childbirth the woman may actively participate in labor by consciously reacting to contractions, thereby diminishing the

pain. He came up with the term „natural perceptibility” as indispensable to natural childbirth. Professionally active for many years Fijałkowski explained to successive generations of parents that childbirth is neither an illness nor an injury. He believed that women need to be prepared for the art of giving birth so that they may harness their internal force of nature and use it during labor. Thanks to this approach, women have gained agency and may consciously prepare for labor by learning techniques just as they would for a difficult task that requires effort and knowledge. Psycho-prophylactic labor preparation developed by Fijałkowski recognizes and appreciates the personal effort made by the woman during labor. This physician and humanist believed that prenatal education of the rights of women and children in medical institutions was an effective strategy for improving the level of perinatal care in Poland (cf., e.g., Fijałkowski, 1992).

Fijałkowski emphasized the need to develop a new cultural model called *co-parenthood* or *balanced parenthood*. He promoted harmonized parenthood in which both parents are prepared to be responsible parents. The idea of balanced parenthood from the moment of conception was meant to include the father from the very beginning of the pregnancy in the process of preparing for childbirth and newborn care, from the prenatal phase up until adulthood (Dzierżanowski, 2010).

A “dialogue” with the baby during pregnancy, active cooperation of both parents during childbirth and care of the newborn by both parents help the couple become more aware of their bond with each other as well as the world around them. According to Fijałkowski (2011), prenatal education is an important factor that influences the family’s procreative health, above and beyond the biological and medical aspects of parenthood (cf., e.g., Kornas-Biela, 2013). Prenatal education in childbirth classes today is, for the most part, based on the concept proposed by Prof. Fijałkowski, a concept that promotes a healthy lifestyle in the perinatal period and preparing both parents to care for their newborn child.

The curriculum of the childbirth class comprises various psycho-physical issues related to the perinatal period and newborn care. The aim of the course is, among others, to diminish the fear of pregnancy and childbirth, decrease both infant and maternal mortality as well as the number of premature births, through education and the development of appropriate habits and behavior. The potential benefits of childbirth classes do not only depend on the traits of the participants but also on the knowledge, philosophy and commitment of the professionals conducting the classes (cf., Krysa et al., 2016).

By attending childbirth classes parents can reduce their fear of childbirth, women can learn to harness their internal force of nature, strengthen their faith in their body and feel more empowered (Karabulut et al., 2016).

Prenatal education in childbirth classes should address the participant holistically by providing information (addressing the participant cognitively), by providing the opportunity to calm emotions and diminish fear, and by introducing techniques for relieving painful contractions during labor. An important challenge for curriculum developers is to take into consideration the diversity of the participants when selecting course content in order to guarantee the highest level of satisfaction possible.

At present there are various curricula and forms of perinatal education available. Classes, meetings and elements of e-learning should be adapted to the needs and expectations of the participants so that they feel that they have received tangible benefits (Kryszk et al., 2011; Krysa et al., 2016; Jaddoe, 2009).

Material and methods

The aim of this study was to discover the opinions of the respondents regarding the usefulness of the childbirth classes and to determine the most preferred subjects offered in prenatal education, as well as to examine the place of childbirth classes in the hierarchy of sources used to prepare for childbirth, the postpartum period and motherhood.

Research was conducted between January 10 and May 10, 2015. Diagnostic surveys were used. The research tool was a questionnaire entitled, "The Role and Significance of Motherhood in a Woman's Life," developed during a PhD seminar (Prof. Jan Kazimierz Przybyłowski) within a doctoral program of Theology at the Cardinal Stefan Wyszyński University. The validity of the questionnaire was assessed by a panel of experts. The responses were presented on a five-point Likert scale. The respondents were informed that their participation is voluntary and anonymous and that the data will be used for scientific purposes only. The group surveyed consisted of 199 pregnant participants of childbirth classes.

Tableau 1. Age of the respondents (n=199)

Age	n	%
22-25	20	10,1%
26-30	101	50,8%
31-35	66	33,2%
36-40	12	6,0%

The age range indicates that the dominant age group is 26-30 years of age (50.8%) and 31-35 years (33.2%), the least numerous age groups are 22-25 years (10.1%) and 36-40 years (6.0%). The youngest respondent was 22 years of age and the oldest 40.

Tableau 2. Level of education of the respondents (n=199)

Education	n	%
primary	0	0,0%
vocational	0	0,0%
secondary	6	3,0%
Bachelor's degree	11	5,5%
incomplete higher	17	8,5%
higher (Master's degree)	165	82,9%

The majority of respondents have a higher education (82.9%).

Tableau 3. Civil status of the respondents (n=199)

Civil status	n	%
sacramental marriage (by the Catholic church)	125	62,8
civil marriage by choice (may also be married by the Catholic church)	14	7,0
civil marriage by choice (may not be married by the Catholic church)	10	5,0
domestic partnership (without legal status)	43	21,6
separation	0	0,0
widow	0	0,0
single	5	2,5
divorced	2	1,0
married (non-Catholic religious ceremony, please specify)	0	0,0

The distribution of results according to civil status indicates that married women dominate (74.9%). 21.6% of respondents live in domestic partnerships without legal status and 3.5% of respondents were single.

Tableau 4. Responses to the question about family's model (n=199)

What is your family's model?	n	%
traditional (husband works, wife raises children)	8	4,0
egalitarian (both parents work and raise children)	125	62,8
mixed (depending on the situation, at times both models are present)	64	32,2
n/a I am a single mother	2	1,0

The distribution of results regarding family model indicates that the egalitarian model (both parents work and care for their children) dominates 63.1%, followed by the mixed model (depending on the situation, at times both the traditional and egalitarian models are present) comprising 31.7% .

Results

The participants of the study were asked to respond to several questions in the questionnaire. A detailed analysis of the responses is presented below.

Tableau 5. Responses to the question: "Do you feel that childbirth classes are necessary to properly prepare couples for their child's birth?" (n=199)

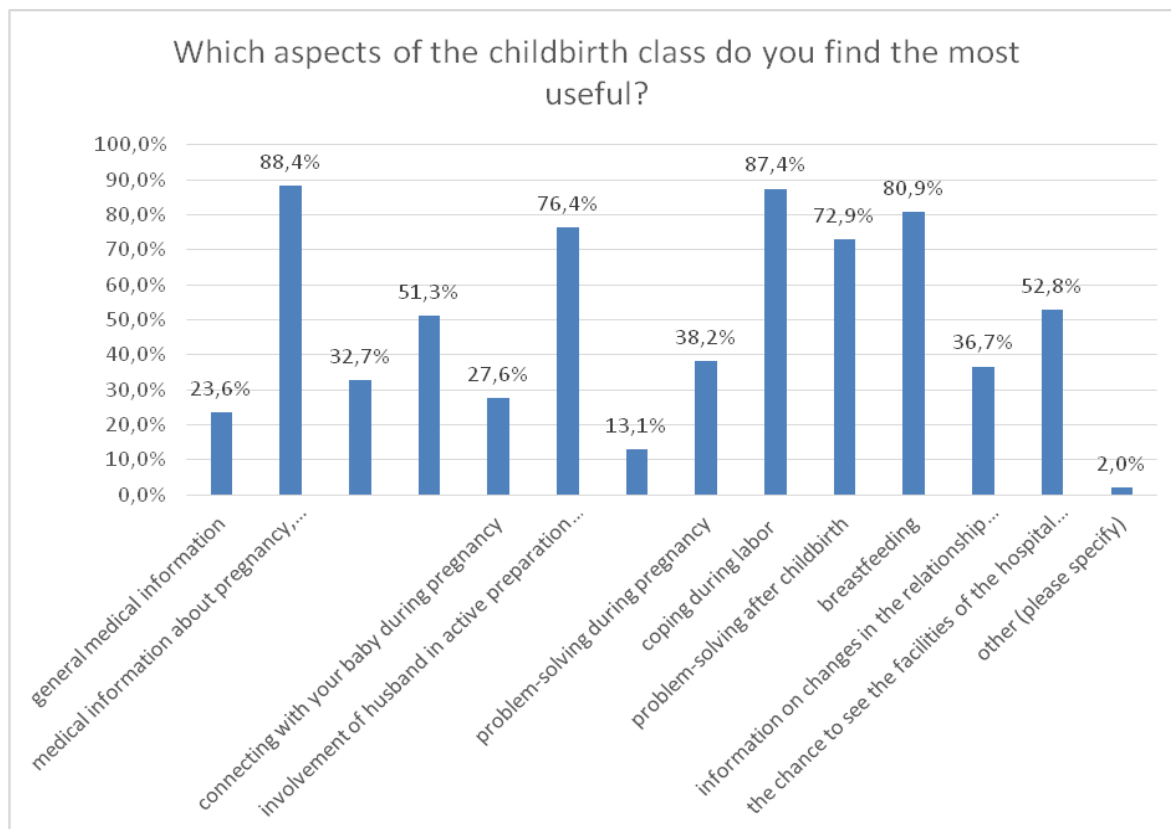
Do you feel that childbirth classes are necessary to properly prepare couples for their child's birth?				
strongly agree	agree	disagree	strongly disagree	undecided
119	80	0	0	0
59,8%	40,2%	0,0%	0,0%	0,0%

All of the respondents positively assessed the general usefulness of their participation in the childbirth course. 59.8% indicated that the childbirth course was a very important element of their prenatal education and 40.2% claimed that it was important.

The issues discussed during the childbirth class that the respondents found most useful were: medical information about pregnancy, childbirth and the postpartum period (88.4%), methods of coping with labor (87.4%) and breastfeeding (80.9%). Also popular were lessons on ways to involve the baby's father in active preparation for childbirth (76.4%), followed by problem-solving after childbirth (72.9%). More than half of the respondents claimed that the chance to see the facilities of the hospital in which they planned to give birth (52.8%) as well as information regarding the involvement of the baby's father during childbirth (51.3%) were significant topics. The less useful aspects were: problem-solving during pregnancy (38.2%), information on changes in the relationship between husband and wife after childbirth (36.7%), motherhood (parenthood) in general (32.7%), connecting with baby during pregnancy (27.6%) and general medical information (23.6%). The least

significant aspect of the course was sharing experiences of married/family life with other expectant parents (13.1%) See graph 1.

Furthermore, it is worth noting that cognitive topics (an average of 114) were selected more often than emotional and behavioral topics (an average of 88).



Graph 1. Responses to the question “Which aspects of the childbirth class do you find the most useful?” (multiple-choice question) (n=199)

Tableau 6a. Responses to the question: “Which aspects of the childbirth class do you find most beneficial?” (multiple-choice question) n=199

Which aspects of the childbirth class do you find most beneficial? (you may choose more than one answer):		
	n	%
general medical information	47	23,6
medical information about pregnancy, childbirth and postpartum period	176	88,4
general information about motherhood (parenthood)	65	32,7
raising awareness regarding the involvement of baby's father during childbirth	102	51,3

Tableau 6b. Responses to the question: "Which aspects of the childbirth class do you find most beneficial?" (multiple-choice question) n=199

Which aspects of the childbirth class do you find most beneficial? (you may choose more than one answer):		
	n	%
connecting with your baby during pregnancy	55	27,6
involvement of husband in active preparation for childbirth	152	76,4
sharing experiences of married/family life with other expectant parents	26	13,1
problem-solving during pregnancy	76	38,2
coping during labor	174	87,4
problem-solving after childbirth	145	72,9
breastfeeding	161	80,9
information on changes in the relationship between husband and wife following childbirth	73	36,7
the chance to see the facilities of the hospital in which I plan to give birth/ have given birth	105	52,8
other (please specify)	4	2,0

Due to the relatively uniform character of the group regarding level of education, age and civil status the significance of the childbirth class was not measured in relation to the above-mentioned parameters.

The assessment of the role of childbirth classes in the process of preparation for motherhood was conducted with a multiple-choice question concerning the source of information on the subject of motherhood.

Only slightly more than half of the respondents (108 responses) felt that the childbirth class helped educate them about motherhood. The respondents more often pointed to their own reflections (160) and books (108).

Conversations with friends (121) and their mothers (111) were also indicated as more significant sources of information on motherhood. Over one-third of respondents indicated that an important source of knowledge about motherhood was the media (73), and close to 20% considers their faith as an important factor. See Graph 2.

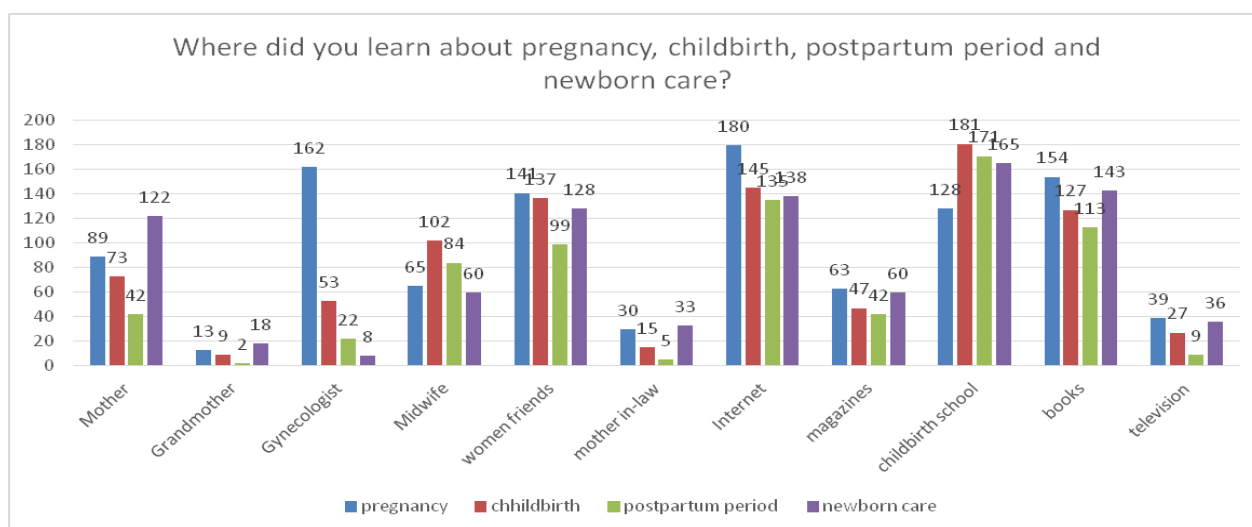


Graph 2. Responses to the question: "What helped you learn about motherhood" (multiple-choice question) n=199

Tableau 7. Responses to the question: "What helped you learn about motherhood?" (multiple-choice question) n=199

What helped you learn about motherhood? (you may choose more than one answer)		
	n	%
conversations with my mother	111	55,8%
religion in my family's life	23	11,6%
media (television, the internet, magazines)	73	36,7%
childbirth class	108	54,3%
my faith	38	19,1%
conversations with friends	121	60,8%
conversations with religious leaders (of my faith)	3	1,5%
being a part of my religious community	10	5,0%
books	129	64,8%
my own reflections	160	80,4%
Catechism classes	0	0,0%
premarital courses (Catholic)	18	9,0%
family counseling	3	1,5%
multimedia programs	1	0,5%
cultural background	26	13,1%
other (please specify)	15	7,5%

Detailed questions in this area produced differing results. The respondents were asked about their sources of knowledge on: pregnancy, childbirth, the postpartum period and newborn care. For each they were allowed to choose multiple sources (see Graph #3). The most frequently selected response was childbirth class, followed by the internet, books and women friends. When asked about the source of information about childbirth, postpartum period and newborn care most respondents indicated childbirth class, however when asked about the top source of information on pregnancy, the internet dominates, followed by gynecologist, books, and women friends. Childbirth class is in fifth place.



Graph 3. Responses to the question about sources of knowledge (multiple-choice question) n=199

Discussion

Childbirth classes are recommended by the Polish Association of Gynecologist as a form of perinatal and newborn care preparation for parents (Drews, Spaczyński, 2006). Despite this recommendation there are no national data regarding the number of these classes nor their curricula. Krzysk and associates (2011) claim that childbirth classes educate tens of thousands of parents annually. Detailed information concerning the education provided by childbirth classes as well as data concerning the childbirth classes are gathered only when the classes are financed by public funds (e.g. city or local government funding). In 2015 Warsaw City Hall's Office of Health Policy implemented a program in the area of prenatal health entitled "Childbirth School". The Office of Health Policy's accreditation and the public funding of prenatal education allowed for the monitoring of the number of childbirth schools in Warsaw as well as quality control of the classes offered. The Office of Health Policy's

statistics indicate that in 2015, 7600 pregnant women (couples) in 14 schools attended publically funded childbirth classes, in 2016 10,210 women (couples) residing in Warsaw attended classes in 32 schools. In the years 2016-2019 39 schools offer publically funded classes which are attended by approximately 11,000 women annually¹.

In 2009 the city of Wrocław implemented a publically funded program entitled, "How to Give Birth to a Healthy Baby." This program has specific norms that need to be met by childbirth schools in order to qualify for public funding (Iwanowicz-Palus, Jędrzejewska, 2016). Despite the convenience provided by internet sources and the prevalence of online parenting fora, childbirth classes remain an attractive form of education. Studies conducted by Krysa and associates (2016) indicate that each year new childbirth schools are founded and the number currently registered is over 400 (ibid.).

The research presented in this article indicates that education provided by childbirth schools is one of the most popular sources of information on pregnancy, childbirth, postpartum period and infant care. Almost 60% of respondents highly assessed the usefulness of childbirth schools. These findings, in large part, correspond with the results of Kamiński and associates' study (2012) in which the respondents agreed that childbirth schools should exist and that childbirth schools provide significant preparation for childbirth.

Research conducted by Małecka i Nowak (2014) produced contrary results. Only 25% of the respondents believe that pregnant women should attend childbirth schools, 20% that they should not attend, and over half were undecided. It is worthy to note that 27% of the respondents did not participate in birthing classes because they were not available. Despite the fact that childbirth classes all function according to the same guidelines, the quality of the education provided differs. Brzozowska-Magoń and Walicka-Cupryś (2007) postulate that a well-designed study to assess the quality of childbirth schools would lead to the standardization of the curriculum for prenatal education.

Iwanowicz-Palus and Jędrzejewska (2016) also argue that supervision of the birthing classes would allow for standardization of curricula, maintain a high standard of education, and quality control of the classes. The authors believe that national standards should be developed. Such requirements would reduce the number of childbirth schools that do not meet national standards because they

¹ The City Hall of Warsaw. Prenatal health program "Childbirth School" 2017, Urząd Miasta Stołecznego Warszawy. Program edukacji przedporodowej "Szkoła rodzenia" 2017, <http://www.um.warszawa.pl/dla-mieszkanow/zdrowie/programy-zdrowotne/program-edukacji-predporodowej-szkola-rodzenia> (05.12.2017).

would not be granted accreditation. This would lead to an increase in satisfaction of the participants.

The curricula of the birthing schools differ depending on the preferences of the educators. The research for this study was conducted in Warsaw childbirth schools that have a standardized curriculum and were financed and supervised by the Warsaw City Hall's Office of Health Policy.

Bearing this in mind, one should not assume that similar results would arise from a national study on prenatal education in Poland. Some of the schools may have their own curriculum. The Warsaw City Hall's Office of Health Policy guidelines do not include specific qualifications or credentials for the educators, a factor that can affect the quality of education provided aside from the content of the curriculum. Most often the educators are midwives since their professional role is to promote the health of the expectant mother and her family. (Iwanowicz-Palus et al., 2012a).

Iwanowicz-Palus and associates' (2012b) research indicates that midwives are considered qualified to independently carry out prenatal education in the areas of: the labor process, breathing and physical exercises, parenting education, providing information regarding choice of place to give birth, promotion of breastfeeding, postpartum period and newborn care.

The positive assessment of childbirth schools by the respondents (tableau nr 5) corresponds with the theoretical assumptions regarding the positive influence of prenatal education on parents at many levels. According to Stangret and associates (2008) women who have attended preparation classes feel that they have a greater knowledge of childbirth, are more aware of the significance of physical exercise during pregnancy. They are more self-confident and lead a healthier lifestyle (ibid.) Soet and associates (2003) claim that theoretical preparation for childbirth strengthens women's confidence in their ability and skills which in turn reduces stress and fear related to the perinatal period. Piziak's research (2009) has shown that participants of birthing classes were better prepared for the process of pregnancy and childbirth, had greater knowledge, empowering them to the extent that they more frequently chose natural childbirth than women who had not attended birthing classes.

There are also studies that show a limited influence of prenatal education on the reduction of fear of childbirth (e.g. Karabulut, et al., 2016). The study presented in this article indicates that the most useful aspect of birthing classes is the medical information concerning pregnancy, childbirth and the postpartum period (tableau nr 6). 88.4% of respondents were interested in this topic. The next most valued topic was how to cope during labor (87.4%) This study shows that the respondents were only slightly interested in problem-solving after childbirth. The lack of appreciation

of information concerning postpartum issues may be connected to the women's focus on, and fear of childbirth. Expectant mothers are capable of imagining the moment of delivery, however this image is colored with so much emotion that they put aside thoughts of life after childbirth. Research shows that participation in birthing classes alone will indirectly, positively influence women's experience following childbirth (tableau nr 6).

Suet and associates (2003) claim that theoretical preparation for childbirth strengthens women's confidence in their ability and skills which in turn effectively reduces stress and fear related to the perinatal period. At the same time one could hypothesize that the emotional state of the expectant mother during the postpartum period is indirectly dependent on the level of knowledge regarding the stress experienced during labor and the postpartum period.

The respondents believe that the topic of involving the baby's father in active preparation for childbirth is significant (tableau nr 6). 76.4% of respondents consider this to be a highly useful element of a childbirth class. This corresponds with Fijałkowski's assumptions, namely that when both parents prepare to give birth together they are given the chance to experience an event that is an important stage in their life, an event which may bring them closer to each other. Preparing together for the birth of their child may bring the parents together from the moment of conception, to a "dialogue" with the baby during pregnancy, involvement of the father during delivery, breastfeeding by the mother, as well as raising the child together. Engaging the father at the earliest stage of the baby's life helps him grown into fatherhood (Dzierżanowski, 2010).

By including topics preferred by women in the curriculum of birthing classes, supervision of the classes and guidelines for this form of prenatal education should lead to a rise in awareness amongst expectant mothers, an improvement in perinatal care, and in the long run, the empowerment of both mother and fathers. Childbirth schools are also an important place for the professional development of midwives as well as a way to raise societal awareness of the role of a midwife in the life of an expectant mother.

Conclusions

To conclude, childbirth schools are considered by respondents to be a beneficial form of prenatal education, and are at the top of the hierarchy of sources of information for expectant mothers regarding childbirth and the early postnatal period.

1. The aspect of childbirth classes that the respondents found most useful was medical information concerning pregnancy, childbirth and the postpartum period.
2. The curriculum along with quality implementation in childbirth schools depends on the educators of a given school, who not only pass on childbirth “techniques”, but also raise awareness of the importance of co-parenting from the moment of conception.
3. The preparation of parents to experience childbirth together as a couple they are given the chance to experience an event that is an important stage in their life, an event which may enrich their relationship.
4. The respondents considered the active engagement of the baby’s father during pregnancy to be an important issue for a birthing class.
5. Engaging the father at the earliest stage of the baby’s life helps him grow into fatherhood.
6. Research indicates that not all topics selected for the curriculum of birthing schools are equally valued by participants, hence the need to adapt the prenatal education curriculum to the expectations of parents.

Bibliography:

- Bączyk G., Cebulska V., Koźlak V., Michalak M., Bajek A., Marcinkowski J.T. (2011), Poziom lęku przedporodowego u kobiet w ciąży, *Problemy Higieny i Epidemiologii*, nr 92(4), s. 774–777.
- Billert H. (2007), Tokofobia – problem multidyscyplinarny, *Ginekologia Polska*, nr 78, s. 807-811.
- Brzeziński T. (red.) (2000), *Historia medycyny*, Warszawa: Wydawnictwo PZWL.
- Brzozowska-Magoń A., Walicka-Cypruś K. (2007), Comparison analysis of readiness for labor, among women in Poland, Sweden and the USA, *Young Sports Science of Ukraine*, nr 5, s. 42-46.
- Cekański A. (2009), Tokofobia – lęk przed porodem naturalnym – prośba o cięcie cesarskie, *Przegląd Ginekologiczno-Położniczy*, nr 9(2), s. 31–33.
- Dembińska A., Wichary E. (2016), Wybrane psychospołeczne korelaty lęku przedporodowego – znaczenie dla praktyki położniczej, *Sztuka Leczenia*, nr 1, s. 43–54.
- Dick-Read G. (1933), *Natural Childbirth*, London: William Heinemann.
- Dick Read G. (1942), *Childbirth without Fear*, London: William Heinemann.
- Dzierżanowski J. (2010) Polski model szkoły rodzenia według Włodzimierza Fijałkowskiego, (w:) *Dziecko aktywny uczestnik porodu. Zagadnienie interdyscyplinarne*, s. 123-143, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

- Drews K., Spaczyński M. (2006), Rekomendacje Zarządu Głównego PTG w zakresie opieki przedporodowej w ciąży o prawidłowym przebiegu, *Ginekologia po Dyplomie*, nr 8, s. 59–66.
- Fijałkowski W. (1987), *Spotkania w szkole rodzenia*, Warszawa: Wydawnictwo PZWL.
- Fijałkowski W. (1988), *Dar rodzenia*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Fijałkowski W. (1989), *Poród naturalny po przygotowaniu w szkole rodzenia*, Warszawa: Wydawnictwo PZWL.
- Fijałkowski W. (1992), *U progu rodzicielstwa*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Fijałkowski W. (2003), *Ku afirmacji życia*, Lublin: Gaudium.
- Fijałkowski W. (2011), *Ekologia rodziny*, Kraków: Rubikon.
- Guszkowska M. (2012), Lęk przed porodem i determinujące go czynniki – przegląd literatury, *Perinatologia, Neonatologia i Ginekologia*, nr 5(3), s. 154–161.
- Iwanowicz-Palus G., Golonka E., Bień A., Stadnicka G. (2012a), Przygotowanie położnych do realizowania edukacji na temat zdrowego stylu życia kobiety ciężarnej w opinii społeczeństwa (część II), *Problemy Pielęgniarstwa*, nr 20(3), s. 289–299.
- Iwanowicz-Palus G., Golonka E., Bień A., Stadnicka G. (2012b), Przygotowanie położnych do realizowania edukacji przedporodowej w opinii polskiego społeczeństwa (część III), *Problemy Pielęgniarstwa*, nr 20(4), s. 431- 441.
- Iwanowicz-Palus G., Jędrzejewska L. (2016), Czy warto certyfikować szkoły rodzenia? *Magazyn Pielęgniarki i Położnej*, nr 16(11), s. 33–35.
- Jaddoe V.W. (2009), Antenatal education programmes: do they work? *The Lancet*, nr 374 (9693), s. 863–864.
- Kamińska J., Mazurek M., Naworska B., Caus I., Kamiński B. (2012), Edukacja rodzinna, *Zdrowie Publiczne*, nr 112, s. 30–33.
- Karabulut Ö., Coşkuner Potur D., Doğan Merih Y., Cebeci Mutlu S., Demirci N. (2016), Does antenatal education reduce fear of childbirth? *International Nursing Review*, nr 63(1), s. 60–67.
- Kornas-Biela D. (2003), Wielki uczyony, lekarz, świadek wierny i odważny, (w:) *Szkola rodzenia w programie prokreacji ekologicznej*, W. Fijałkowski (red.), s. 19-38, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kornas-Biela D. (2013), *Świadek prawdy - Włodzimierz Fijałkowski*, Lublin: Wydawnictwo Gaudium.
- Krysa J., Iwanowicz-Palus G.J., Bień A.M., Rzońca E., Zarajczyk M. (2016), Antenatal classes as a form of preparation for parenthood: analysis of benefits of

- participating in prenatal education. *Polish Journal of Public Health*, nr 126(4), s. 192–196.
- Kryszk B., Kaliwoda B., Sybilski A.J. (2011), Program i główne założenia współczesnej szkoły rodzenia. *Problemy Lekarskie*, nr 47(1), s. 76–80.
- Lisius E., Michalik A. (2008). Uczestnictwo w zajęciach szkoły rodzenia jako forma psychoprofilaktyki, *Położna. Nauka i Praktyka*, nr 4, s. 42-49.
- Małecka A., Nowak Z. (2014), Opinia badanych kobiet w ciąży dotycząca ważności uczestnictwa w szkole rodzenia jako formy przygotowania do porodu, *Przegląd Lekarski*, nr 71(8), s. 437–440.
- Parzyszek M. (2017), Ogólnopolskie Sympozjum Naukowe „Ekologia rodziny w ujęciu profesora Włodzimierza Fijałkowskiego”, Lublin, 21 marca 2013. *Roczniki Pedagogiczne*, nr 5(3), s. 180–184.
- Pawaleanu I., Roman M., Gafitanu D., Dobre C., Duceac L.D., Pavaleanu M. (2017), Pain perception at birth depending on the personality of the parturient woman, *International Journal of Medical Dentistry*, nr 21(1), s. 9-14.
- Piziak W. (2009), Wpływ przygotowania psychofizycznego w szkole rodzenia na przebieg ciąży i porodu, *Przegląd Medyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego*, nr 3, s. 282-292.
- Puszczalowska-Lizis E., Mokrzycka K., Jandziś S. (2016), Wpływ edukacji przedporodowej na przebieg ciąży, porodu i wczesne macierzyństwo, *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu*, tom, 22, nr (4), s. 264-269.
- Soet J.E., Brack G.A., DiIorio C. (2003), Prevalence and predictors of women's experience of psychological trauma during childbirth, *Birth*, nr 30(1), s. 36–46.
- Stangret A., Cendrowska A., Szukiewicz D. (2008), Wpływ Szkoły Rodzenia na subiektywną ocenę przygotowania teoretycznego i sprawnościowego do porodu. *Borgis - Nowa Medycyna*, nr 1, s. 1-6.
- Ślizień-Kuczapska E., Sys D., Baranowska B., Tataj-Puzyna U. (2017), Zdrowie prokreacyjne jako zasadniczy kierunek troski o zdrowie rodziny. Wybrane zagadnienia profilaktyki zaburzeń płodności oraz promocji karmienia piersią na tle sytuacji demograficznej Polski, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 4(32), s. 88-112.
- Tataj-Puzyna U. (2014), Wartości w życiu człowieka - wartość macierzyństwa, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 1 (17), s. 50-56.
- Tataj-Puzyna U. (2011), Jak położna może wpłynąć na zmniejszenie lęku kobiety przed porodem, *Położna. Nauka i Praktyka*, nr 2(14), s. 58-62.

Dr Katarzyna Litwińska-Rączka

Katedra Psychologii Wychowawczej i Rodziny

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Małżeństwo i rodzicielstwo w stylu „być” i w stylu „mieć”

Marriage and parenthood in the style of "to be" and "to have"

Abstrakt:

Autorka odwołuje się w artykule do opisanych przez Ericha Fromma orientacji życiowych posiadania i bycia (postaw "mieć" oraz "być"). Orientacje te odnosi do sposobów funkcjonowania dorosłych osób w ich małżeństwach i rodzinach. Przedstawia przejawy każdej z tych orientacji, z których jedynie postawa „być” prowadzi do dojrzałego funkcjonowania i rozwoju. Autorka odwołuje się też do myśli psychoterapeutów Virginii Satir i Irvina Yaloma oraz przywołuje znanych autorów, którzy podejmują problematykę rodzin, m.in. Katarzynę Schier oraz Marię Braun-Gałkowską.

Słowa kluczowe: orientacje życiowe "być" i "mieć", małżeństwo, rodzicielstwo

Abstract:

In the article the author refers to the Erich Fromm's orientation of life and being (the basis of to have and to be). She applies these orientations to adult's functioning in their marriages and families. It presents expressions and effects of both those orientations that lead to mature activity and development or to pathology processing. The author also refers to the ideas of psychotherapists Virginia Satir and Irvin Yalom. He cites contemporary family researchers: Katarzyna Schier and Maria Braun-Gałkowska.

Keywords: life orientations "to be" and "to have", marriage, parenthood

Wprowadzenie

Dojrzałość w małżeństwie i w rodzicielstwie wiąże się z wieloma własnościami człowieka: cechami jego charakteru, doświadczeniem, jakie posiada w bliskich relacjach, postawami wobec samego siebie oraz innych ludzi i zjawisk. W Biblii możemy przeczytać słowa, które wiążą się z dojrzałością: *„Będziesz kochał bliźniego swego jak siebie samego”* (Pwt 6,5).

Prawidłowo rozumiana miłość własna jest podstawą umiejętności kochania innych ludzi. Taka miłość nie zawłaszcza i nie czyni z partnera ani dziecka przedmiotu użycia, ale szanuje godność i wolność drugiego człowieka.

Gibran Kahil pisał: *„Wasze dzieci nie są waszą własnością. Są synami i córkami samej mocy Życia. Jesteście ich rodzicami, ale nie stworzycielami. Mieszkają z wami, a mimo wszystko do was nie należą”* (za: Hodkinson, 2009, s. 198).

Małżeństwo i rodzicielstwo warto rozważyć w aspekcie orientacji życiowych "być" i "mieć". Orientacje te wpływają na relacje z samym sobą oraz osobami bliskimi.

Irvin Yalom (2008), psychoterapeuta i badacz zjawisk psychoterapii, określa dojrzałość jako "umiejętność wzięcia fundamentalnej odpowiedzialności ludzkiej - stworzenie swojego życia tak, aby było pełne zaangażowania, pozytywnej więzi z ludźmi, znaczenia i samorealizacji" (tamże, s. 37).

1. Styl życia i orientacja życiowa

Rodziny, które składają się na społeczność, wyznaczają styl życia społecznego, ale też na odwrót – styl reprezentowany przez społeczność i przedstawiane wzorce społeczno-kulturowe, wpływają także na rodziny (Satir, 2000).

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci można zauważyć istotne zmiany, zarówno w rodzinach, jak i w społeczeństwach.

Zachodzące zmiany zdają się iść w trzech kierunkach.

Pierwsza, to zmiana podejścia z kolektywistycznego na indywidualistyczne. Oznacza to, że społeczeństwo zaczyna bardziej doceniać sukcesy indywidualne niż zbiorowe, bardziej koncentrować się na rywalizacji i wygranej niż na współpracy i wzajemnej pomocy. Skutkiem w codziennym życiu może być poświęcanie zbyt dużej ilości czasu pracy, kosztem rodziny oraz nadmierna koncentracja na sukcesach i porażkach własnych dzieci (tamże; por. także: Hodkinson, 2012).

Druga zmiana dotyczy spotkań rodziny, spędzania wolnego czasu i odpoczynku. Rodziny coraz rzadziej spotykają się przy wspólnym stole, coraz rzadziej rozmawiają i dzielą wzajemnymi odczuciami. Czas wolny członkowie rodzin spędzają w pojedynkę¹.

Z tą drugą zmianą – skupieniem na środkach masowego przekazu związany jest często konsumpcjonizm opisywany przez Ericha Fromma (1999b, 2000b) – nakierowanie uwagi na „posiadanie”, a nie „bycie”. Uzależnienie poczucia własnej wartości od posiadanych dóbr i ocena innych osób przez pryzmat posiadania, nie

¹ Maria Braun-Gałkowska (2008) w książce „Psychologia domowa” pisze o zmianie urządzenia domów rodzinnych na przestrzeni ostatnich 100 lat, które obrazują przemiany w relacjach. Ok. 100 lat temu typowy salon rodzinny zaopatrzony był w duży stół, na którym stała lampa. Rodzina siedziała przy stole, gdzie spożywano posiłki, a wieczorami zajmowano się czytaniem, robotkami ręcznymi, opowiadaniem historii, graniem w gry. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku w salonach rodzinnych dominowały kanapy i fotele, a rodziny skupiały się wokół telewizora, przez co znacznie rzadsze były rozmowy i wspólne aktywności rodzinne. Obecnie, w XXI wieku w większości rodzin każdy skupia się na własnym laptopie lub telefonie komórkowym, co powoduje całkowite oddzielenie od siebie członków rodziny.

służą nawiązywaniu głębszych relacji interpersonalnych ani zaspokajaniu potrzeb, takich jak: bycie zaopiekowanym, życzliwości i pomocy innym i akceptacji.

Trzecią zmianą jest intensyfikacja tempa życia i związany z tym bardzo wysoki poziom stresu. Trudno jest się wyciszyć i zrelaksować, gdyż człowiek współczesny doświadcza zbyt wielu bodźców. Telewizory, komputery, tablety, telefony komórkowe nie służą komunikowaniu się wprost – twarzą w twarz (Braun-Gałkowska, 2008; por. także: Satir, 2000).

Elementem stylu życia jest orientacja życiowa skoncentrowana na posiadaniu lub na istnieniu i byciu (Fromm, 1997; Satir, 2000).

Erich Fromm (1999b) ujmuje orientację życiową w odniesieniu do postaw „być” i „mieć”. Postawy te definiuje jako dwa różne rodzaje orientacji wobec samego siebie i wobec świata, dwa różne rodzaje struktury charakterologicznej, z których dominacja jednej określa całość tego, co człowiek myśli, czuje i jak działa.

W „*Rewolucji nadziei*” Erich Fromm (2000b) przedstawił obraz współczesnego człowieka jako produktu „społeczeństwa technologicznego”. Dominującą zasadą w świecie jest wytwarzanie coraz większej ilości dóbr, a człowiek staje przed koniecznością zwiększonej ich konsumpcji. Reklamy produktów działają na emocje i postawy ludzi, a ich twórcy starają się decydować, co jest ich odbiorcom potrzebne. Celem jest oczywiście zwiększenie konsumpcji. Wartością wielu ludzi staje się coraz więcej posiadać i coraz więcej używać. Jak zauważa Fromm: „*Człowiek staje się wiecznym osekciem z otwartą buzią, który nie wykazuje inicjatywy, ale jest bierny*” (tamże, s. 42).

Tom Hodgkinson w książce „*Być rodzicem i nie skonać*” (2009) pisze: „... wydawanie pieniędzy stało się już odruchem, podobnie jak sięganie po komputerową myszkę, gdy czegoś nam potrzeba. Komputer był reklamowany jako urządzenie gwarantujące niezależność – a teraz się okazuje, że nie umiemy bez niego żyć. Byle awaria prądu albo połączenia z internetem a wielu z nas pogrąża się w poczuciu bezsilności. Uzależniliśmy się od rzeczy, które miały dać nam wolność. Z pieniędzmi jest tak samo” (tamże, s. 118).

Jako alternatywę proponuje wspólne spędzanie czasu, dawanie dzieciom wolności, zachęcanie ich do pracy i ryzyka, oraz doświadczanie interpersonalnych konsekwencji własnych działań. David Herbert Lawrence pisze o pracy, że „nie służy ona << niesieniu pomocy >>, ani służbie ludzkości z religijnych czy etycznych pobudek. Ani niemotywowanemu chciwością gromadzeniu bzdurnych dóbr. Jednostka pracuje dla własnej przyjemności i niezależności; głównie jednak po to, by odczuwać szczęście płynące z dumy, jaką daje osobista niezależność, osobista wolność (...)” (za: tamże, s. 20).

2. Styl „być”

W stylu „być” człowiek doświadcza i przeżywa siebie jako podmiot doświadczający i posiadający (self). Jego uwaga i percepcja nastawiona jest na ludzi i relacje z nimi. Osoba podejmuje aktywność własną, aby poszukiwać sensu życia poprzez identyfikację z osobami i ideami, które wydają mu się wartościowe. Często skupia się na aktywności wewnętrznej – myśleniu, przetwarzaniu nowych bodźców, kontaktowaniu się z własnymi odczuciami. W aktywności najbardziej liczy się proces tworzenia i doświadczenie bycia „tu i teraz”. Posiadanie dóbr liczy się aby polepszać jakość bycia. Poczucie bezpieczeństwa zakorzenione jest we własnej tożsamości, z której osoba jest zadowolona. W relacjach z innymi ludźmi dominuje postawa – „ja jestem ok i ty jesteś ok”. Stosunek do drugiego człowieka charakteryzuje się radością, dzieleniem się i współprzeżywaniem (Fromm, 1999b).

Styl „być” wiąże się z bliskim kontaktem z drugim człowiekiem i jego potrzebami, jak również z sobą samym i własnymi potrzebami i emocjami. Pozostaje w korelacji pozytywnej, z wysokim poczuciem własnej wartości oraz otwartością wyrażania siebie w relacjach. W relacjach między osobami posiadającymi orientację życiową „być”, dominuje wolność w zakresie czucia, wyrażania, myślenia, widzenia i słyszenia tego co się czuje, co chce wyrazić, co człowiek myśli, widzi i słyszy, a nie co powinien (tamże; por. także: Satir, 2000).

Dominującym powiązaniem interpersonalnym w orientacji „być” jest miłość – produktywna forma więzi z innymi i z samym sobą. Miłość zakłada odpowiedzialność, troskę, szacunek, wiedzę oraz pragnienie wzrostu i rozwoju osoby kochanej. Jest ona wyrazem więzi intymnej między dwiema istotami ludzkimi, realizowanej w warunkach własnej integralności (Fromm, 2000).

3. Styl „mieć”

W tej orientacji człowiek nastawiony jest na posiadanie. Człowiek doświadcza i przeżywa także samego siebie jako „przedmiot własnego posiadania”. Jego sens życia skupia się wokół posiadania rzeczy. Ma skłonność, by siebie i innych traktować przedmiotowo i wartościować na podstawie stanu posiadania i wyglądu zewnętrznego. Posiadanie jest najważniejsze, jako coś, co określa posiadającego: jego wartość i tożsamość. Aktywność ma charakter zewnętrzny a jej celem jest doświadczanie intensywnych wrażeń. Liczy się efekt i zewnętrzne wrażenie, jakie dana osoba wywiera na innych. Ponieważ posiadanie jest głównym kryterium dobrego samopoczucia, człowiek odczuwa lęk, żeby nie stracić tego, co posiada.

Stosunek do drugiego człowieka związany jest z lękiem, antagonizmem i konkurencją (Fromm, 1999b).

Dominującymi formami powiązań interpersonalnych jest więź symbiotyczna lub wycofanie się prowadzące do destrukcji. W relacji symbiotycznej człowiek jest związany z innymi, ale traci niezależność albo jej nigdy nie osiąga. Jest „pochłaniany” przez innych lub sam „pochłania”, co jest wyrażane w zachowaniach o charakterze nadmiernej opiekuńczości, zdominowania lub/i nadmiernego podporządkowania się i bezkrytycznej lojalności (Fromm, 2000a).

Wycofanie się polega na odcinaniu się od innych ludzi, których istnienie odbierane jest jako osobiste zagrożenie. W uczuciach dominuje obojętność wobec innych. Postawie tej często towarzyszy kompensacyjne poczucie zawyżonej wartości własnej (Fromm 1999a).

4. „Być” i „mieć” w małżeństwie i rodzicielstwie

Styl życia „być” zakłada partnerstwo w relacji małżeńskiej. Ważna jest otwartość i dzielenie się własnymi potrzebami, odczuciami i oczekiwaniami. Małżonkowie są niezależni emocjonalnie od siebie i nie oczekują od partnera nieustannego potwierdzania własnej wartości. Umieją być odpowiedzialni, a kiedy jest okazja lubią bawić się z dziećmi i jak dzieci, a także doceniać twórczość drugiego. Starają się być odpowiedzialni za własne reakcje na zachowania drugiego, aby starać się go nie skrzywdzić.

W relacji z dziećmi kładzie się nacisk na wspólne bycie i czerpanie z tego radości, przy minimalizacji kosztów osobistych rodzica. Tom Hadgkinson (2009, s. 165) pisze o „rodzicielstwie na luzie”. Rodzic na luzie lubi przebywać z dziećmi, czuć się wolnym i wymyślać różne zabawy.

Matka i ojciec o orientacji „być” traktują macierzyństwo i ojcostwo jako wyzwanie, by towarzyszyć dziecku aż do czasu osiągnięcia przez nie dorosłości i osiągnięcia niezależności, podjęcia przez nie własnego życia na własną odpowiedzialność. Być matką i ojcem pociąga za sobą konieczność zmiany samego siebie i zmian w odnoszeniu się do dziecka warunkowanych jego poziomem rozwoju.

Małżeństwo dla osób o stylu „mieć” jest sposobem na „ustawienie się w życiu”, (co częściej preferują kobiety), lub „potwierdzenie własnej wartości” (częściej mężczyźni). Te osoby wchodząc w relacje nie są samodzielne. Uzależniają własne poczucie wartości od partnera – jego zasobów finansowych lub atrakcyjności fizycznej i seksualnej. Współmałżonek jest traktowany przedmiotowo, podobnie jak własne „ja”. Małżeństwo wiąże się bardziej z graniem roli i wzbudzaniem podziwu

współmałżonka, niż z autentycznym dzieleniem się własnymi odczuciami, myślami i potrzebami (Fromm, 1999ab).

Dzieci w tych rodzinach są traktowane jako własność rodziców, która ma spełniać ich oczekiwania. Rodzice o stylu życia „mieć”, delegują dzieci wprost do zdobywania dóbr i pozycji społecznych, nie zważając na ich realne możliwości i zasoby (Fromm, 1999b).

W takich rodzinach dziecko bywa „delegowane” przez rodziców do bycia „ich rodzicem” (zjawisko parentyfikacji), lub też do tego, aby „nigdy nie wydorosnąć” (zjawisko infantylizacji), czyli spełniać takie oczekiwania, które są poniżej możliwości dziecka, nie pozwalając na jego rozwój. Rodzice o orientacji życiowej „mieć” mogą też traktować dzieci jako przeszkodę w wygodnym, komfortowym życiu. Rodzic żywi roszczenia, którym dziecko nie może sprostać. Posiadanie dzieci jest zawłaszczaniem ich dla siebie, kontrolowaniem ich, czerpaniem z nich korzyści dla siebie, choćby tylko psychologicznych. „Mieć kogoś”, to traktować go jak swoją własność, nie pozwalając dzieciom usamodzielniać się. Samodzielność dziecka powoduje utratę kontroli rodzica oraz w niektórych sytuacjach utratę poczucia własnej ważności rodzica (Schier, 2012).

Podsumowanie

Styl życia wyznacza priorytety i wartości, którymi żyje człowiek. Stylu życia jednostka uczy się od ważnych dla niej osób – rodziców, rodziny i przyjaciół. Jeśli człowiek czuje się bezpiecznie w rodzinie pochodzenia i traktowany jest z szacunkiem, ma zapewnioną możliwość rozwoju, to zazwyczaj naśladuje podobny do swej rodziny styl w dalszym swoim życiu.

W dobrze funkcjonujących rodzinach u dziecka kształtowane jest prawidłowe poczucie własnej wartości, dziecko zdobywa umiejętności prawidłowej komunikacji: bezpośredniej, jasnej, precyzyjnej, szczerzej i spójnej. Zasady obowiązujące między członkami rodziny są elastyczne, ustalane wspólnie, dostosowane do możliwości osoby. Relacje łączące członków rodziny oraz rodzinę są oparte na miłości i zaufaniu, a rodzina wspiera także relacje swoich członków z dalszą rodziną, przyjaciółmi, kolegami, znajomymi.

Dominującym powiązaniem interpersonalnym w orientacji „być” jest miłość – będąca najważniejszą i twórczą formą więzi z innymi osobami i z samym sobą. Miłość zakłada odpowiedzialność, troskę, szacunek, wiedzę oraz pragnienie wzrostu i rozwoju, zarówno własnej osoby, jak i członków rodziny.

Bibliografia:

- Braun-Gałkowska M., (2008), *Psychologia domowa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Clover A., (2014), *Tata rządzi czyli 63 zasady szczęśliwego ojca*, Warszawa: Świat Książki.
- Fromm E., (1997), *O sztuce istnienia*, Warszawa: PWN.
- Fromm E., (1999a), *Niech się stanie człowiek*, Warszawa: PWN.
- Fromm E., (1999b), *Mieć czy być?*, Poznań: REBIS.
- Fromm E., (2000a), *Serce człowieka*, Warszawa: PWN.
- Fromm E., (2000b), *Rewolucja nadziei*, Poznań: REBIS.
- Hadkinson T., (2012), *Być rodzicem i nie skonać*, Warszawa: VAB. Foksal.
- Satir V., (2000), *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańsk: GWP.
- Schier K., (2012), "Gdy dziecko staje się rodzicem" - odwrócona troska, czyli zjawisko parentyfikacji w rodzinie, (w:) *Bliskość w rodzinie. Więzy w dzieciństwie a zaburzenia w dorosłości*, B. Tryjarska (red.), s. 63–79, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Yalom I.D., (2008), *Patrząc w słońce. Jak przezwyciężyć grozę śmierci*, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia PTP.

Prof. KUL, dr hab. Bogusława Lachowska
Instytut Psychologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin

mgr Jagoda Łokczewska, mgr Agnieszka Chrzonstowska
Instytut Psychologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin

Zaangażowanie w pracę i rodzinę jako źródło dobrostanu psychologicznego mężczyzn

Work and family engagement as a source of psychological well-being of males

Abstrakt:

Przedmiotem analiz w ramach niniejszego opracowania jest dobrostan psychologiczny (ang. *psychological well-being*, PWB) rozumiany zgodnie z ujęciem eudajmonistycznym jako odczucie towarzyszące realizacji potencjału posiadanego przez jednostkę i życiu zgodnemu z naturą człowieka (Ryff, 1989). W tym podejściu przyjmuje się, iż człowiek powinien posiadać wartościowe cele w życiu oraz do nich dążyć, z czym wiąże się rozwijanie jego sił charakteru i cnót. Celem badania było określenie znaczenia zaangażowania w pracę (*work engagement*) i zaangażowania w rodzinę (*family engagement*) dla kształtowania się poszczególnych aspektów tak ujętego dobrostanu. Badanie przeprowadzono w grupie 100 mężczyzn (średnia wieku $M = 33,03$, $SD = 5,05$). Wszyscy badani byli aktywni zawodowo, pozostawali w bliskim związku oraz posiadali na wychowaniu co najmniej jedno dziecko. Pomiaru dobrostanu dokonano za pomocą Skali Dobrostanu Psychologicznego (*Psychological Well-being Scales* (PWBS) (Ryff i Keyes, 1995) w tłumaczeniu Kroka (2012). Zaangażowanie w pracę oszacowano za pomocą skali *The Utrecht Work Engagement Scale* (UWES) (Schaufeli, Salanova, Gonzalez-Roma i Bakker, 2002), w tłumaczeniu Lachowskiej. Tej samej skali, po dostosowaniu treści stwierdzeń do obszaru rodziny, użyto do pomiaru zaangażowania w rodzinę. Stwierdzono, iż zaangażowanie mężczyzn w rodzinę jest w dodatnim związku z Panowaniem nad otoczeniem ($\beta = 0,39^{**}$), Pozytywnymi relacjami z innymi ($\beta = 0,41^{***}$) i Akceptacją siebie ($\beta = 0,31^{**}$), zaś zaangażowanie w pracę z Akceptacją siebie ($\beta = 0,17$, $p < 0,1$). Stwierdzono ponadto dodatni istotny związek między wielkością dochodu a Akceptacją siebie ($\beta = 0,42^{***}$), Rozwojem osobistym ($\beta = 0,32^{**}$), Celem życiowym ($\beta = 0,31^{**}$) i Pozytywnymi relacjami z innymi ($\beta = 0,27^{**}$). Większy czas pracy sprzyja Pozytywnym relacjom z innymi ($\beta = 0,16$, $p < 0,1$) i Rozwojowi osobistemu ($\beta = 0,17$, $p < 0,1$) ale uszkadza Autonomię ($\beta = -0,34^{**}$).

Słowa kluczowe: dobrostan psychologiczny, zaangażowanie w pracę; zaangażowanie w rodzinę; mężczyźni

Abstract:

In the presented study, the focus of interest is *psychological well-being* (PWB) understood according to the eudaimonistic approach as an accompanying sense of realizing the potential possessed by an individual and living a life in harmony with human nature (Ryff, 1989). In this approach, it is assumed that an individual should possess valuable life goals and strive towards these goals, which is associated with the development of his/her character strengths and virtues. The aim of this study is determination of the importance of *work engagement* and *family engagement* in the shaping of individual

aspects of well-being approached in this way. The study was conducted in a group of 100 males (mean age $M = 33.03$, $SD = 5.05$). All respondents were occupationally active, remained in a close relationship and raised at least one child. The measurement of well-being was performed using the *Psychological Well-Being Scales* (PWBS) (Ryff and Keyes, 1995), as translated by Krok (2012). Work engagement was assessed by means of the *Utrecht Work Engagement Scale* (UWES) (Schaufeli, Salanova, Gonzalez-Roma and Bakker, 2002), as translated by Lachowska. The same scale, after adjustment of the content of statements to the family area, was used to measure family engagement. It was found that family engagement of males was positively related with Environmental mastery ($\beta = 0.39^{**}$), Positive relations with others ($\beta = 0.41^{***}$) and Self-acceptance ($\beta = 0.31^{**}$), whereas work engagement - with Self-acceptance ($\beta = 0.17$, $p < 0.1$). In addition, a significant positive relationship was observed between income level and Self-acceptance ($\beta = 0.42^{***}$), Personal growth ($\beta = 0.32^{**}$), Purpose in life ($\beta = 0.31^{**}$) and Positive relations with others ($\beta = 0.27^{**}$). Longer working time favoured Positive relations with others ($\beta = 0.16$, $p < 0.1$) and Personal growth ($\beta = 0.17$, $p < 0.1$); however, it destroyed Autonomy ($\beta = -0.34^{**}$).

Key words: psychological well-being; work engagement; family engagement; men

Wprowadzenie

Współcześnie można zaobserwować ogromne zainteresowanie nauki, w tym także psychologii, problematyką jakości życia (ang. *quality of life*). Problematyka ta podejmowana jest od dawna. Już w starożytności wielu filozofów prowadziło rozważania na temat natury ludzkiego szczęścia i jego uwarunkowań (Tatarkiewicz, 1978). Istotę dobrego życia (ang. *good life*) i dobrego społeczeństwa (ang. *good society*) chcieli poznać i zrozumieć najwięksi myśliciele wszystkich epok i kultur (Diener i Suh, 1997). Te prowadzone od stuleci rozważania, nabierają szczególnego znaczenia współcześnie, bowiem aktualnie stwierdzono, iż mimo postępu gospodarczego i związanego z nim dobrobytu materialnego, ludzie nie stali się szczęśliwymi (Czapiński, 2005). Nadal aktualne jest więc pytanie o to, co czyni człowieka szczęśliwym.

1. Teoretyczne podstawy badań własnych

W literaturze można spotkać wiele proponowanych ujęć teoretycznych i sposobów pomiaru jakości życia. Wielość i różnorodność koncepcji jakości życia wynika po części ze specyfiki dyscypliny naukowej zajmującej się tym zagadnieniem. Jest ono bowiem podejmowane na gruncie filozofii, ekonomii, medycyny, socjologii i psychologii. Veenhoven (1991; za: Lachowska, 2012) te różne ujęcia jakości życia klasyfikuje ze względu na charakter kryteriów jej oceny. W wyniku tej klasyfikacji autor wyróżnia oceny obiektywne, subiektywne i mieszane. Oceny obiektywne dotyczą poziomu życia, dobrobytu, obiektywnych warunków i właściwości jednostek a także społeczności. Oceny subiektywne natomiast to oceny,

opinie i odczucia jednostek a także społeczności, wyrażające ich stosunek do życia, ujmowanego globalnie, jak i obszarami. Oceny mieszane z kolei uwzględniają obiektywne warunki a także właściwości jednostek i społeczności, oraz ich subiektywne oceny.

W psychologii badania dobrostanu prowadzone są w ramach dwóch zasadniczych tradycji filozoficznych: hedonistycznej (ang. *hedonic*) i eudajmonistycznej (ang. *eudemonic*) (Czapiński, 2015; Trzebińska, 2008). Na gruncie podejścia hedonistycznego subiektywny dobrostan (ang. *subjective well-being*, SWB) ujmowany jest jako szereg zjawisk, obejmujących reakcje emocjonalne, globalną ocenę satysfakcji z życia oraz satysfakcje obszarowe (Diener, Suh, Lucas i Smith, 1999). Zdaniem badaczy reprezentujących to podejście, dobrostan jednostki oznacza wysoki poziom afektu pozytywnego a niski poziom afektu negatywnego oraz wysoką satysfakcję z życia (Diener, Suh i Oishi, 1997). Satysfakcja z życia jest komponentem poznawczym subiektywnego dobrostanu. W tym przypadku ocenie podlega to, jak bardzo jednostka jest zadowolona ze swojego życia ujętego globalnie.

Jednakże przedmiotem zainteresowania w tym badaniu jest dobrostan ujmowany zgodnie z podejściem eudajmonistycznym, określane terminem dobrostan psychologiczny (ang. *psychological well-being*, PWB). Wzrost zainteresowania tym ujęciem dobrostanu jednostki ma związek z rozwojem psychologii pozytywnej (Seligman i Csikszentmihalyi, 2000, Trzebińska, 2008). Psychologowie pozytywni wskazują bowiem, iż poczucie jednostki, że jej życie jest szczęśliwe może wynikać zarówno z maksymalizacji emocji pozytywnych a minimalizowania cierpienia i emocji negatywnych, jak i z prowadzenia życia zaangażowanego oraz z przynależenia i służenia czemuś większemu, niż tylko sobie samemu (Duckworth, Steen i Seligman, 2005). Życie zaangażowane (Duckworth i in., 2005), które wymaga wykorzystania przez jednostkę jej pozytywnych cech charakteru, jest bliskie temu, co Arystoteles nazywa eudajmonią lub dobrym życiem. Wykorzystywanie pozytywnych cech charakteru jednostki, obejmujących siły charakteru i cnoty, czyli życie oparte na pozytywnych właściwościach jednostki, daje w efekcie większe zaangażowanie (ang. *engagement*), zaabsorbowanie (ang. *absorption*) i jest źródłem doświadczania psychologicznego przepływu (ang. *flow*). Jak zauważają badacze (np. Krok, 2012) hedonistyczna koncepcja jakości życia skupia się na przyjemnościach życia i przyznaje człowiekowi rolę jedyne i ostatecznego sędziego własnego postępowania. W tym ujęciu za dobre uznawane jest życie, w którym dominują poczucie zadowolenia i przyjemność. Jak podkreślają badacze (Krok, 2012), w podejściu hedonistycznym nie uwzględnia się celów życiowych jednostki i kwestii ich realizacji. Odmienne spojrzenie na życie człowieka proponowane jest natomiast w ramach podejścia eudajmonistycznego, w którym przyjmuje się, iż człowiek

powinien posiadać wartościowe cele w życiu oraz do nich dążyć, z czym wiąże się rozwijanie dobrych cech charakteru. Podstawą teoretyczną tej koncepcji są poglądy Arystotelesa i stoików m.in. Zenona z Kition, czy Chryzypa (Krok, 2012). Upatrywali oni źródeł szczęścia człowieka w jego dążeniu do realizacji wartościowych zadań, zgodnych z naturą jednostki. W tym podejściu przyjmuje się, iż życie szczęśliwe to życie autentyczne, polegające na wypracowywaniu w sobie sił i cnót oraz na osiąganiu celów.

Keyes, Shmotkin i Ryff (2002; za: Krok, 2012) na podstawie wyników przeprowadzonych badań stwierdzili, iż dobrostan psychologiczny polega na ocenie zaangażowania jednostki w wyzwania egzystencjalne. Zdaniem Seligmana (2002, za: Krok, 2012) szczęście ujmowane w świetle teorii eudajmonistycznej stanowi trwałą postawę polegającą na zdolności do wzbudzania w sobie pozytywnych emocji, pokonywania przeciwności losu, wykorzystywania życiowych szans oraz kształtowania w sobie pozytywnych cech charakteru czyli cnót. Dobrostan jednostki wyznaczają gratyfikacje, które jednakże nie są tożsame z przyjemnością. Gratyfikacje są bowiem względnie stałym stanem, stanowią rezultat całkowitego oddania się prowadzonym przez jednostkę działaniom, przy czym realizacja tych działań ujawnia mocne strony jednostki (jej siły charakteru) i jej cnoty. Przyjemności natomiast, w odróżnieniu od gratyfikacji, to krótkotrwałe stany, będące efektem pojawiania się nowych doświadczeń. Zatem, jak wskazują badacze, w wymiarze eudajmonistycznym dobrostan odnosi się do poczucia sensu i znaczenia życia, które dotyczą głębszych, niż w wymiarze hedonistycznym, związanych z Ja aspektów funkcjonowania jednostki (Hicks i King, 2007; Steger i Frazier, 2005 za: Krok, 2012). Z dobrostanem w ujęciu eudajmonistycznym wiąże się określony sposób patrzenia na świat, uwzględniający wartości, sensowność i celowość (Krok, 2012). W efekcie, mimo doświadczania negatywnego afektu, jednostki mogą doświadczać dobrostanu, będącego rezultatem przewartościowania dotychczasowej sytuacji i ujrzenia swojego życia w szerszej perspektywie, uwzględniającej oprócz sfery przyjemności, również sferę sensu i celu (Krok, 2012). W literaturze podkreśla się, iż w ujęciu eudajmonistycznym dobrostan nie jest stanem subiektywnie odczuwanego zadowolenia z życia (Ryan i Deci, 2001; za: Karaś i Ciecuch, 2017). Jest to natomiast odczucie towarzyszące realizacji potencjału posiadanego przez jednostkę i zgodnemu z jego naturą życiu (Ryff, 1989). Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli podejścia eudajmonistycznego do jakości życia jest Carroll Ryff (1985, 1989), która opracowała sześciowymiarowy model dobrostanu psychicznego. W tym modelu zadowolenie i szczęście jednostki ujmowane są jako optymalny rozwój psychiczny i realizowanie zadań życiowych wynikających z natury człowieka (Ryff, 1989; Ryff i Singer, 2008, za: Krok, 2012). Zgodnie z tym ujęciem dobrostan wiąże się

ze wzrostem i rozwojem człowieka, zachodzącymi w jego środowisku społecznym. W każdym z tych obszarów jednostka pełni wiele ról, w związku z którymi ma wiele tożsamości. Jednakże nie są one dla niej tak samo ważne. Edwards i Rothbard (2000; za: Lachowska, 2012) podają, że ważność przypisywana danej roli, pełnionej w danym obszarze życia stanowi wyraz zaangażowania (ang. *involvement*) w role pełnione w tym obszarze.

Jak podają, zajmujący się problematyką pracy człowieka, badacze (np. Bańka i Wołowska, 2007), zaangażowanie w pracę wiąże się z włączeniem centralnych aspektów własnego Ja w pracę, zaś stan alienacji oznacza utratę indywidualności i oddzielanie własnego Ja z pracy. Pojęcie zaangażowania nie odnosi się jednakże jedynie do pracy, ale także do innych obszarów funkcjonowania człowieka (Kanungo, 1982; za: Bańka i Wołowska, 2007). W przypadku człowieka dorosłego najważniejsze obszary jego życia, to – obok pracy – życie rodzinne. Zdaniem psychologów rozwojowych, to właśnie praca i rodzina stanowią główne komponenty struktury życia jednostki, w największym stopniu jednostkę angażują i mają największy wpływ na ukształtowanie się jej drogi życiowej (Trempeła, 2000). Pojawia się zatem pytanie o rolę zaangażowania w tych różnych obszarach życia w relacji do dobrostanu psychologicznego jednostki. Zgodnie z ujęciem dobrostanu jednostki proponowanym na gruncie podejścia eudajmonistycznego, większe zaangażowanie jednostki w życie powinno współwystępować z wyższym poziomem jej dobrostanu psychologicznego.

2. Badania własne

2.1. Osoby badane

Analizy przeprowadzono w grupie 100 mężczyzn (średnia wieku $M = 33,03$, $SD = 5,05$). Wszyscy badani pozostawali w bliskim związku (84% w związku małżeńskim, 16% w związku nieformalnym) oraz posiadali na wychowaniu co najmniej jedno dziecko. Wszyscy badani byli aktywni zawodowo. Na pracę przeznaczali w skali przeciętnego tygodnia średnio $M = 47,62$ godziny ($SD = 13,48$). Większość badanych (64%) posiadała wykształcenie wyższe lub podyplomowe, 1/3 badanych (30%) posiadała wykształcenie średnie, zaś wykształcenie podstawowe lub zasadnicze zawodowe posiadało 6% badanych. Badani mężczyźni byli mieszkańcami miast: 46% mieszkało w mieście dużym, o liczbie ludności powyżej 100 tys., zaś 43% - w miastach mniejszych, o liczbie ludności poniżej 100 tys.

2.2. Narzędzia pomiaru zmiennych

Pomiaru dobrostanu jednostki dokonano za pomocą Skali Dobrostanu Psychologicznego Kroka (2012), będących polską wersją opracowanych przez Ryff i Keyesa (1995) *Psychological Well-being Scales* (PWBS). Ryff i Keyes (1995) w swoim modelu dobrostanu jednostki wyodrębnili sześć czynników dobrego i wartościowego życia: samoakceptacja, cel życiowy, panowanie nad środowiskiem, pozytywne relacje, rozwój osobisty, autonomia. Każdy z tych wymiarów dobrostanu wiąże się z określonym wyzwaniem egzystencjalnym, na jakie w swoim życiu natrafia jednostka. Aby móc pozytywnie funkcjonować na poziomie psychicznym, jednostka musi tym wyzwaniom sprostać.

Akceptacja siebie to główny aspekt dobrostanu. Oznacza pozytywny stosunek jednostki do własnego Ja, wyrażający się w szacunku do siebie, który wynika ze świadomości i akceptacji własnych wad i zalet. Wysoki poziom akceptacji obejmuje pozytywną postawę jednostki wobec siebie samego oraz akceptowanie wieloaspektowości własnego Ja, na które składają się zarówno pozytywne, jak i negatywne jakości. Niski poziom oznacza brak satysfakcji z siebie, rozczarowanie dotychczasowym życiem, chęć bycia kimś innym (Krok, 2012). Samoakceptacja wiąże się z samoaktualizacją, dojrzałością i optymalnym funkcjonowaniem (Karaś, Ciecuch, 2017).

Panowanie nad środowiskiem to umiejętność radzenia sobie przez jednostkę w otaczającym świecie, tworzenia i podtrzymywania otoczenia, odpowiadającego indywidualnym potrzebom jednostki. Wysoki wynik oznacza umiejętność kontrolowania otoczenia i kompetencje społeczne, efektywne wykorzystywanie możliwości, wybór lub tworzenie możliwości odpowiednich dla osobistych potrzeb i wartości jednostki. Niski wynik oznacza trudności w rozwiązywaniu spraw dnia codziennego, poczucie niemocy w działaniu w otoczeniu, poczucie małej kontroli nad światem zewnętrznym (Krok, 2012). Z tym wymiarem dobrostanu wiąże się, mające zasadnicze znaczenie dla rozwoju człowieka, poczucie sprawstwa, kompetencji, zdolność do przekształcania swojego środowiska zgodnie z własnymi potrzebami oraz wartościami (Karaś, Ciecuch, 2017).

Rozwój osobisty odnosi się do umiejętności jednostki do ciągłego wykorzystywania własnego talentu i potencjału oraz rozwijania nowych zdolności. Wiąże się z gotowością do pokonywania przeciwności, radzeniem sobie z wyzwaniami losu, co wymaga od jednostki mobilizacji sił wewnętrznych. Wysoki poziom rozwoju osobistego oznacza chęć stałego rozwoju, oznacza postrzeganie siebie jako jednostkę wzrastającą pod względem osobowościowym, otwartość na doświadczenie oraz przekonanie o realizacji potencjału osobistego i wzrostu

efektywności działania. Niski poziom oznacza stagnację, poczucie braku rozwoju i doskonalenia siebie, poczucie znudzenia, braku zainteresowania swoim życiem (Krok, 2012).

Pozytywne relacje z innymi odnoszą się do odczuwania radości i zadowolenia z bliskich kontaktów z innymi ludźmi oraz utrzymywania relacji miłości i przyjaźni. Wskazuje na umiejętność cieszenia się z relacji społecznych i doświadczeń interpersonalnych. Jednostki z wysokim wynikiem cechują satysfakcjonujące, pełne zaufania relacje z innymi ludźmi, odczuwanie empatii, troski i bliskości z innymi ludźmi, przestrzeganie zasady wzajemności w relacjach międzyludzkich. Jednostki z niskim wynikiem mają trudności w nawiązywaniu otwartych i serdecznych kontaktów z innymi, przejawiają tendencję do izolowania się i doświadczenia frustracji w relacjach międzyludzkich. Jednostki te nie są skłonne do tolerowania kompromisów, pozwalających na utrzymanie ważnych związków z innymi (Krok, 2012).

Cel życiowy dotyczy zdolności do nadawania życiu sensu i kierunku, umiejętności tworzenia i realizacji zadań życiowych, postawy poszukiwania sensu i celu, nadających wartość wszelkiej aktywności. Wysoki wynik mówi o posiadaniu celu w życiu i poczuciu kierowania własnym życiem, wierze w sens istnienia i zasadność podejmowanych wysiłków. Niski wynik mówi o braku sensu życia oraz jasno sprecyzowanych celów, o niemożności kierowania własnym życiem i o patrzeniu w przyszłość w sposób pesymistyczny (Krok, 2012).

Autonomia odnosi się do umiejętności jednostki postępowania zgodnie z ustalonymi przez nią zasadami oraz kierowania się osobistymi przekonaniem, nawet jeśli są one niezgodne z ogólnie przyjętymi standardami. Jednostki z wysokim wynikiem są zmotywowane wewnętrznie, niezależne i gotowe przeciwstawić się presji społecznej. Swoje Ja określają poprzez indywidualne standardy i normy. Jednostki z niskim wynikiem oceniają siebie w oparciu o porównania z innymi, ich ocena zależy od opinii innych osób, działają pod wpływem presji społecznej i przesadnie dostosowują się do społeczeństwa (Krok, 2012).

Skala składa się z 42 twierdzeń (po 7 na każdy wymiar). Badany ustosunkowuje się do każdego z nich, zakreślając odpowiednią cyfrę na skategoryzowanej siedmiostopniowej skali odpowiedzi (od 1 – zdecydowanie nie zgadzam się, do 7 – zdecydowanie zgadzam się). Wynik możliwy do uzyskania w każdej z podskal mieści się w granicach od 7 do 49. Polska wersja skali ma zadowalające właściwości psychometryczne - rzetelność wyrażona za pomocą wskaźnika α Cronbacha dla poszczególnych skal wynosi od 0,72 do 0,86 (Krok, 2012). Skala ma ponadto potwierdzoną trafność (Krok, 2012).

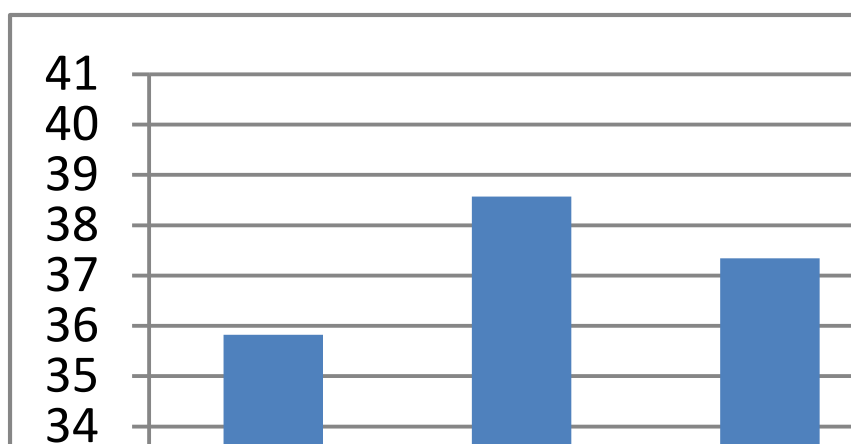
Pomiaru zaangażowania w pracę i rodzinę dokonano za pomocą opracowanej przez Lachowską polskiej wersji skali *The Utrecht Work Engagement Scale* (UWES), której autorami są Schaufeli, Salanova, Gonzalez-Roma i Bakker (2002). Skala obejmuje 17 pozycji. Badani dokonują samooceny zaangażowania w trzech wymiarach: wigor (6 pozycji), oddanie (5 pozycji) i zaabsorbowanie (6 pozycji) na siedmiopunktowej skali Likerta (od 0 – nigdy, do 6 – zawsze). Zgodnie z definicją Schaufeli'ego i współpracowników (2002, s. 74 za: Chirkowska-Smolak, 2012) zaangażowanie to "pozytywny stan umysłu odnoszący się do pracy, dający poczucie spełnienia. Jest dłużej utrzymującym się stanem afektywno-poznawczym, który nie dotyczy jakiegoś określonego zdarzenia, osoby czy zachowania". Zaangażowanie autorzy traktują jako wielowymiarowy konstrukt, na który składają się wigor, oznaczający wysoki poziom energii, elastyczności i chęci wkładania wysiłku w działanie, nawet w obliczu trudności; oddanie pracy, mówiące o poczuciu ważności, entuzjazmu, inspiracji i dumy z wykonywanej pracy, oraz o ocenianiu sytuacji pojawiających się w pracy w kategoriach wyzwania; zaabsorbowanie, przejawiające się w pełnej koncentracji jednostki na pracy, pełnym pochłonięciu pracą, poczuciu szybkiego upływu czasu, a także w trudnościach z oderwaniem się od wykonywanej pracy. Do badania zaangażowania w rodzinę użyto skali opracowanej na podstawie polskiej wersji skali UWES, w której treść poszczególnych stwierdzeń nieznacznie zmieniono, dostosowując do rzeczywistości życia rodzinnego. We wcześniejszych badaniach potwierdzono trafność i rzetelność obu wersji skali zaangażowania (w pracę i rodzinę). W tym badaniu w celu określenia trafności czynnikowej polskiej wersji kwestionariuszy przeprowadzono eksploracyjną analizę czynnikową (metoda wyodrębniania czynników: Głównych Składowych; rotacja: Varimax). Przeprowadzenie eksploracyjnej analizy czynnikowej pozwoliło na wyodrębnienie dwu składowych, wyjaśniających łącznie 71,50% wariancji wyniku. Pierwsza składowa obejmowała podskale zaangażowania w pracę i wyjaśniała 36,09% wariancji wyniku całej skali, zaś druga składowa, obejmująca podskale zaangażowania w rodzinę, wyjaśniała 35,41% wariancji wyniku całej skali. Wielkość ładunków czynnikowych waha się w granicach od 0,904 do 0,684 w przypadku skali zaangażowania w pracę, oraz w granicach od 0,841 do 0,813 w przypadku skali zaangażowania w rodzinę. Ocena rzetelności skali przeprowadzona metodą α Cronbacha wskazuje na satysfakcjonującą jednorodność próby pozycji tworzących skalę (wartość tego wskaźnika w przypadku skali zaangażowania w pracę wynosi α Cronbacha = 0,92, zaś w przypadku skali zaangażowania w rodzinę α Cronbacha = 0,91).

2.3. Metody analizy statystycznej

Analizę danych przeprowadzono za pomocą pakietu statystycznego IBM SPSS Statistics wersja 24. W celu określenia predyktorów analizowanych wskaźników subiektywnego dobrostanu zastosowano hierarchiczną analizę regresji wielozmiennowej. W przypadku tej procedury zmienne wyjaśniające wprowadzane są do modelu w kolejnych krokach w oparciu o preferencje badacza. Pozwala ona kontrolować wpływ pewnej grupy zmiennych na zmienną zależną, przy czym „regresja hierarchiczna pozwala stwierdzić, czy dodanie określonego zestawu zmiennych poprawia istotnie statystycznie jakość przewidywania w stosunku do typowych w danej dziedzinie predyktorów” (Bedyńska i Książek, 2012, s. 49). W przeprowadzonych analizach w pierwszym kroku wprowadzono zmienne demograficzne (płeć, czas pracy, dochód, czas poświęcany dzieciom) w celu kontroli ich wpływu na analizowane aspekty subiektywnego dobrostanu. W kolejnym kroku wprowadzono zmienną zaangażowanie: w pracę i w rodzinę. Zmienne wprowadzono stosując metodę wprowadzania.

2.4. Wyniki badań

Między zaangażowaniem mężczyzn w pracę i w rodzinę stwierdzono istotną statystycznie, ale słabą zależność dodatnią ($r = 0,28$, $p \leq 0,01$). Najsilniejszą zależność ($r = 0,47$, $p \leq 0,01$) stwierdzono między wielkością wigoru w pracy i w rodzinie, nieco słabszą między zaangażowaniem w pracę i w rodzinę, zaś między wielkością oddania pracy i rodzinie nie stwierdzono zależności istotnych statystycznie. Analizy (test t-Studenta dla grup zależnych) ukazały, iż zaangażowanie badanych mężczyzn w rodzinę – ujęte globalnie i w każdym z jego wymiarów – jest istotnie większe niż ich zaangażowanie w pracę. Analiza wyników w poszczególnych wymiarach dobrostanu (Ryc. 1) pozwala na stwierdzenie, iż badani mężczyźni uzyskali najwyższe wyniki w wymiarze akceptacji siebie (wynik w tej skali jest istotnie większy niż we wszystkich pozostałych skalach) zaś najniższy – w wymiarze autonomia (wynik ten jest istotnie niższy od wyniku we wszystkich pozostałych wymiarach dobrostanu) oraz w wymiarze rozwój osobisty (który jest wprawdzie istotnie wyższy niż wynik w wymiarze autonomia, ale istotnie niższy niż wyniki we wszystkich pozostałych wymiarach dobrostanu).



Ryc. 1. Dobrostan badanych mężczyzn

W celu weryfikacji hipotezy badawczej przeprowadzono sześć analiz regresji hierarchicznej oddzielnie dla każdego badanego wymiaru subiektywnego dobrostanu: samoakceptacja, cel życiowy, panowanie nad środowiskiem, pozytywne relacje, rozwój osobisty, autonomia. W związku z tym, iż celem analiz jest zbudowanie takiego modelu, który pozwoli za pomocą jak najmniejszej liczby predyktorów wyjaśnić jak największy procent wariacji zmiennej wyjaśnianej, za ostateczny przyjmowano ten istotny statystycznie model, w przypadku którego odnotowano - w porównaniu z modelem wcześniejszym, z mniejszą liczbą predyktorów - istotny wzrost wyjaśnionej wariacji. W przypadku wyjaśnianych zmiennych: autonomia (Tab. 1), rozwój osobisty (Tab. 3) i cel życiowy (Tab. 5) jest to model I, zaś w przypadku wyjaśnianych zmiennych: panowanie nad środowiskiem (Tab. 2), pozytywne relacje z innymi (Tab. 4) i akceptacja siebie (Tab. 6) jest to model II.

Tabela 1a. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej autonomia

Zmienna	<i>b</i>	<i>SE b</i>	β	<i>t</i>	<i>R</i>	<i>R</i> ²	ΔR^2
<i>Model 1</i>					0,35**	0,12	0,12**
Stała	46,95	5,22		8,99***			
Wiek	-0,16	0,12	-0,13	-1,35			
Czas pracy	-0,15	0,04	-0,34	-3,45**			
Dochód	0,31	0,99	0,03	0,31			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	0,07	0,69			

Tabela 1b. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej autonomia

Zmienna	b	SE b	β	t	R	R ²	ΔR^2
Model 2					0,37	0,14*	0,01
Stała	41,82	7,34		5,70***			
Wiek	-0,15	0,12	-0,13	-1,31			
Czas pracy	-0,14	0,05	-0,32	-3,12**			
Dochód	0,40	0,99	0,04	0,40			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	0,06	0,65			
Zaangażowanie w pracę	-0,30	0,69	-0,05	-0,43			
Zaangażowanie w rodzinę	1,12	0,96	0,12	1,17			

Przeprowadzone analizy ukazały, iż istotnym predyktorem zmiennej autonomia jest czas pracy ($\beta = -0,34$, $p < 0,01$) [$F(4, 95) = 3,316$, $p = 0,014$] (Tab. 1). Cztery zmienne niezależne, uwzględnione w modelu I, wyjaśniają łącznie 12% wariacji zmiennej autonomia. Wprowadzenie w modelu II zmiennej zaangażowanie w pracę i zaangażowanie w rodzinę nie zwiększyło wyjaśnionej wariacji zmiennej autonomia (zmiana R² nie była istotna statystycznie).

W efekcie analiz stwierdzono ponadto, iż w modelu wyjaśniającym wariację zmiennej panowanie nad środowiskiem, istotnym predyktorem jest jedynie zaangażowanie w rodzinę ($\beta = 0,39$, $p < 0,001$) [$F(6, 93) = 4,212$, $p = 0,001$] (Tab. 2a i b).

Tabela 2a. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej panowanie nad środowiskiem

Zmienna	b	SE b	β	t	R	R ²	ΔR^2
Model 1					0,20	0,04	0,04
Stała	41,52	4,05		10,25***			
Wiek	-0,13	0,09	-0,15	-1,42			
Czas pracy	-0,01	0,03	-0,03	-0,25			
Dochód	0,83	0,76	0,11	1,09			
Czas dla dzieci	-0,00	0,00	-0,09	-0,85			

Tabela 2b. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej panowanie nad środowiskiem

Zmienna	b	SE b	β	t	R	R ²	ΔR^2
<i>Model 2</i>					0,46***	0,21	0,18***
Stała	24,99	5,18		4,82***			
Wiek	-0,11	0,08	-0,12	-1,28			
Czas pracy	-0,00	0,03	-0,01	-0,08			
Dochód	1,04	0,70	0,14	1,48			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	-0,08	-0,88			
Zaangażowanie w pracę	0,40	0,49	0,08	0,84			
Zaangażowanie w rodzinę	2,71	0,67	0,39	4,01***			

Sześć zmiennych niezależnych, uwzględnionych w modelu II, wyjaśnia łącznie 21% wariacji zmiennej panowanie nad środowiskiem. Wprowadzenie w modelu II zmiennej zaangażowanie w pracę i zaangażowanie w rodzinę pozwoliło na wyjaśnienie dodatkowych 18% wariacji zmiennej panowanie nad środowiskiem a zmiana R² była istotna statystycznie.

Kolejne analizy ukazały, iż w modelu wyjaśniającym wariację zmiennej rozwój osobisty, istotnymi predyktorami są dochód ($\beta = 0,32$, $p < 0,01$) oraz czas pracy ($\beta = 0,16$, $p < 0,1$) i czas poświęcany dzieciom ($\beta = 0,16$, $p < 0,1$) [$F(4, 95) = 5,542$, $p < 0,001$] (Tab. 3a i b).

Tabela 3a. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej rozwój osobisty

Zmienna	b	SE b	β	t	R	R ²	ΔR^2
<i>Model 1</i>					0,44	0,19	0,19***
Stała	31,16	3,33		9,36***			
Wiek	-0,06	0,07	-0,07	-0,79			
Czas pracy	0,05	0,03	0,16	1,71t			
Dochód	2,14	0,63	0,32	3,41**			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	0,16	1,76t			

Tabela 3b. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej rozwój osobisty

<i>Model 2</i>					0,44**	0,20	0,01
Stała	28,08	4,69		5,99***			
Wiek	-0,05	0,07	-0,07	-0,73			
Czas pracy	0,05	0,03	0,17	1,69t			
Dochód	2,18	0,63	0,32	3,44**			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	0,17	1,75t			
Zaangażowanie w pracę	0,06	0,44	0,01	0,14			
Zaangażowanie w rodzinę	0,51	0,61	0,08	0,84			

Cztery zmienne niezależne, uwzględnione w tym modelu, wyjaśniają łącznie 19% wariacji zmiennej rozwój osobisty. Wprowadzenie w modelu II zmiennej zaangażowanie w pracę i zaangażowanie w rodzinę nie zwiększyło wyjaśnionej wariacji zmiennej rozwój osobisty.

W efekcie analiz stwierdzono także, iż w modelu wyjaśniającym wariację zmiennej pozytywne relacje z innymi, istotnymi predyktorami są wiek osoby badanej ($\beta = 0,22, p < 0,05$), czas pracy ($\beta = 0,16, p < 0,1$), dochód ($\beta = 0,27, p < 0,01$) oraz zaangażowanie w rodzinę ($\beta = 0,41, p < 0,001$) [$F(6, 93) = 6, 203, p < 0,001$] (Tab. 4).

Tabela 4a. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej pozytywne relacje z innymi

Zmienna	<i>b</i>	<i>SE b</i>	β	<i>t</i>	<i>R</i>	<i>R</i> ²	ΔR^2
<i>Model 1</i>					0,33	0,11	0,11*
Stała	25,77	4,23		6,09***			
Wiek	0,19	0,09	0,19	1,97*			
Czas pracy	0,05	0,04	0,13	1,35			
Dochód	1,97	0,80	0,24	2,46*			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	-0,03	-0,29			

Tabela 4b. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej pozytywne relacje z innymi

<i>Model 2</i>					0,54	0,29***	0,18***
Stała	7,74	5,36		1,44			
Wiek	0,21	0,09	0,22	2,43*			
Czas pracy	0,06	0,03	0,16	1,77t			
Dochód	2,21	0,73	0,27	3,05**			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	-0,03	-0,30			
Zaangażowanie w pracę	0,21	0,50	0,04	0,42			
Zaangażowanie w rodzinę	3,10	0,70	0,41	4,45***			

Sześć zmiennych niezależnych, uwzględnionych w modelu II, wyjaśnia łącznie 29% wariacji zmiennej pozytywne relacje z innymi. Wprowadzenie w modelu II zmiennej zaangażowanie w pracę i zaangażowanie w rodzinę pozwoliło na wyjaśnienie dodatkowych 18% wariacji zmiennej pozytywne relacje z innymi a zmiana R^2 była istotna statystycznie.

W modelu wyjaśniającym wariację zmiennej cel życiowy, istotnymi predyktorami są dochód ($\beta = 0,31, p < 0,01$) oraz czas poświęcany dzieciom ($\beta = 0,17, p < 0,1$) [$F(4, 95) = 2, 847, p = 0,028$] (Tab. 5).

Tabela 5a. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej cel życiowy

Zmienna	b	$SE b$	β	t	R	R^2	ΔR^2
<i>Model 1</i>					0,38**	0,14	0,14**
Stała	32,88	4,22		7,80***			
Wiek	-0,05	0,09	-0,05	-0,49			
Czas pracy	0,02	0,04	0,04	0,46			
Dochód	2,54	0,80	0,31	3,19**			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	0,17	1,75t			

Tabela 5b. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej cel życiowy

<i>Model 2</i>					0,42	0,18**	0,04
Stała	25,60	5,54		4,38 ***			
Wiek	-0,04	0,09	-0,04	-0,44			
Czas pracy	0,03	0,04	0,08	0,76			
Dochód	2,66	0,79	0,32	3,37**			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	0,16	1,71t			
Zaangażowanie w pracę	-0,32	0,55	-0,06	-0,58			
Zaangażowanie w rodzinę	1,52	0,76	0,20	2,00*			

Cztery zmienne niezależne, uwzględnione w modelu I, wyjaśniają łącznie 14% wariacji zmiennej cel życiowy.

Wprowadzenie w modelu II zmiennej zaangażowanie w pracę i zaangażowanie w rodzinę nie zwiększyło wyjaśnionej wariacji zmiennej rozwój osobisty.

Z kolei w modelu wyjaśniającym wariację zmiennej akceptacja siebie, istotnymi predyktorami są dochód ($\beta = 0,42, p < 0,001$), zaangażowanie w rodzinę ($\beta = 0,31, p < 0,001$) oraz zaangażowanie w pracę ($\beta = 0,17, p < 0,1$) ($[F(6, 93) = 3,345, p = 0,005]$) (Tab. 6).

Tabela 6a. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej akceptacja siebie

Zmienna	<i>b</i>	<i>SE b</i>	β	<i>t</i>	<i>R</i>	<i>R</i> ²	ΔR^2
<i>Model 1</i>					0,45	0,20	0,20***
Stała	35,49	4,18		8,50***			
Wiek	-0,13	0,09	-0,13	-1,38			
Czas pracy	0,03	0,04	0,07	0,74			
Dochód	3,42	0,79	0,40	4,34***			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	-0,15	-1,59			

Tabela 6b. Wyniki hierarchicznej analizy regresji dla zmiennej akceptacja siebie

Zmienna	<i>b</i>	<i>SE b</i>	β	<i>t</i>	<i>R</i>	<i>R</i> ²	ΔR^2
<i>Model 2</i>					0,59	0,35***	0,15***
Stała	18,69	5,33		3,51**			
Wiek	-0,10	0,08	-0,10	-1,20			
Czas pracy	0,02	0,03	0,06	0,71			
Dochód	3,59	0,72	0,42	4,99***			
Czas dla dzieci	0,00	0,00	-0,14	-1,62			
Zaangażowanie w pracę	0,93	0,50	0,17	1,86t			
Zaangażowanie w rodzinę	2,41	0,69	0,31	3,49**			

Sześć zmiennych niezależnych, uwzględnionych w modelu II, wyjaśnia łącznie 35% wariacji zmiennej akceptacja siebie. Wprowadzenie w modelu II zmiennej zaangażowanie w pracę i zaangażowanie w rodzinę pozwoliło na wyjaśnienie dodatkowych 15% wariacji zmiennej akceptacja siebie a zmiana *R*² była istotna statystycznie.

Wnioski

Wyniki przeprowadzonych analiz ukazują, iż zaangażowanie ma związek z trzema, spośród sześciu, aspektów dobrostanu psychologicznego badanych mężczyzn: panowanie nad środowiskiem, pozytywne relacje z innymi i akceptacja siebie. Spośród dwóch uwzględnionych form zaangażowania (w pracę i rodzinę) wariację tych zmiennych wyjaśnia głównie zaangażowanie w rodzinę. Większe zaangażowanie w rodzinę współwystępuje z wyższym poziomem dobrostanu w obszarze pozytywnych relacji z innymi, z lepszym panowaniem nad środowiskiem a także z większą akceptacją siebie. Większe zaangażowanie w pracę wiąże się natomiast z większą akceptacją siebie. Większe zaangażowanie w pracę wiąże się natomiast z większą akceptacją siebie. Po uwzględnieniu w analizach zmiennych, które zgodnie z przeglądem literatury przedmiotu mają istotne znaczenie dla dobrostanu jednostki (wiek osoby badanej, dochód, czas poświęcany na pracę i czas poświęcany dzieciom), zaangażowanie badanych mężczyzn w rodzinę wyjaśnia dodatkowe 18% wariacji zmiennej pozytywne relacje z innymi oraz zmiennej

panowanie nad środowiskiem, zaś zaangażowanie badanych mężczyzn w rodzinę i zaangażowanie w pracę wyjaśniają dodatkowe 15% wariacji zmiennej akceptacja siebie.

Wyniki analiz potwierdzają oczekiwania, iż zaangażowanie sprzyja dobrostanowi. Ujawniło się szczególnie duże znaczenie zaangażowania w życie rodzinne dla dobrostanu psychologicznego badanych mężczyzn. Stwierdzono bowiem, że większe zaangażowanie w obszarze rodziny oznacza większy dobrostan w wymiarze panowania nad środowiskiem, akceptacji siebie oraz pozytywnych relacji z innymi. Panowanie nad środowiskiem polega na aktywnym przystosowaniu się jednostki do otoczenia w różnych obszarach życia (pracy, rodzinie, w życiu społecznym) na przestrzeni całego życia (Ryff i Singer, 2008b). Życie rodzinne dostarcza jednakże także wielu wyzwań. Stawianie czoła tym wyzwaniom wymaga od jednostki rozwoju własnych cech charakteru i cnót, co pozwala jednostce kształtować własne otoczenie zgodnie z własnymi potrzebami i wartościami, dając jednocześnie poczucie panowania nad otoczeniem. Ponadto, pełne wymagań życie rodzinne, konfrontuje jednostkę z jej własnymi słabościami oraz słabościami jej bliskich, dając okazję do coraz lepszego i głębszego poznawania siebie i innych oraz ucząc umiejętności akceptacji słabości własnych i innych. Życie rodzinne to jednak przede wszystkim niezwykle ważne źródło radości wynikającej z bliskich, intymnych, pełnych zaufania, przyjaznych relacji z innymi osobami, kształtujące wymiar dobrostanu jednostki: pozytywne relacje z innymi. Zaangażowanie w pracę w niewielkim stopniu przyczynia się do ukształtowania tego wymiaru dobrostanu. Taki wynik świadczy o ogromnej roli rodziny, w kształtowaniu dobrostanu mężczyzn.

Spośród innych zmiennych uwzględnionych w analizach, wysokość dochodu badanych mężczyzn okazała się mieć stosunkowo duże znaczenie w wyjaśnianiu ich dobrostanu. Wyższy dochód sprzyja następującym wymiarom dobrostanu: akceptacja siebie, rozwój osobisty, cel życiowy i pozytywne relacje z innymi. Dla dobrostanu badanych mężczyzn znaczenie ma także czas poświęcany przez nich na pracę, przy czym rola tej zmiennej w wyjaśnianiu dobrostanu nie jest jednoznaczna. Wyraźny i ujemny jest związek czasu pracy z autonomią: większy czas pracy uszkadza ten wymiar dobrostanu. Większy czas pracy sprzyja jednak dobrostanowi w wymiarach: rozwój osobisty i pozytywne relacje z innymi. Stosunkowo duże znaczenie charakterystyk pracy w wyjaśnianiu dobrostanu mężczyzn nie zaskakuje, uwzględniając, iż role zawodowe uznawane są za ich główne role społeczne (Lachowska, 2012). Poświęcanie na pracę dużej ilości czasu może uszkadzać dobrostan jednostki, jednocześnie jednak dostarcza okazji do rozwoju zawodowego,

pozwała na realizację celów zawodowych oraz daje okazję do nawiązywania relacji interpersonalnych, sprzyjając dobrostanowi jednostki.

Rezultaty przeprowadzonych analiz nie pozwalają na potwierdzenie oczekiwań dotyczących zależności pomiędzy zaangażowaniem w pracę i zaangażowaniem w rodzinę a celem życiowym i rozwojem osobistym. Rezultaty analiz nie pozwalają także na potwierdzenie oczekiwań dotyczących zależności pomiędzy zaangażowaniem w pracę i rodzinę a autonomią, co być może związane jest ze specyfiką wymiaru autonomii, który silnie wiąże się z cechami osobowości (Krok, 2012), a więc może być względnie stałą cechą, niezależną od poziomu zaangażowania osoby.

Przeprowadzone badanie dostarczyło dodatkowych informacji. Stwierdzono, że większemu zaangażowaniu mężczyzn w obszarze pracy towarzyszy ich większe zaangażowanie w rodzinę, przy czym prawidłowość ta nie dotyczy wymiaru oddania. Najsilniejszy związek zachodzi natomiast między wigorem w pracy a wigorem w rodzinie: większemu wigorowi w rodzinie towarzyszy większy wigor w pracy. Wigor oznacza wysoki poziom energii i elastyczności, chęć wkładania wysiłku w podejmowane działania, nawet jeśli pojawiają się jakieś trudności (Schaufeli i in., 2002 za: Chirkowska-Smolak, 2012). Można przypuszczać, iż istnieje ogólny wymiar wigoru, swoistej siły witalnej, który kształtuje zachowanie w różnych obszarach aktywności jednostki. Literatura potwierdza związki zaangażowania z osobowością (Chirkowska-Smolak, 2012).

Stwierdzono ponadto związek między zaangażowaniem w pracę i w rodzinie. Absorpcja przejawia się w pełnej koncentracji na działaniu, zupełnym przez nie pochłonięciu, poczuciu szybkiego upływu czasu, a także w trudnościach z oderwaniem się od wykonywanej czynności (Schaufeli i in., 2002: za: Chirkowska-Smolak, 2012). Być może i ten związek wyjaśniają cechy osobowości, temperamentu lub konstrukcji psychicznej badanych. To, w jakim stopniu jednostka koncentruje się na wykonywanej czynności zdaje się być jej właściwością albo stylem jej pracy. Nie stwierdzono natomiast związku między oddaniem pracy a oddaniem rodzinie. Oddanie to poczucie ważności, entuzjazmu, inspiracji i dumy z działania wykonywanego w danym obszarze (pracy lub rodziny). To także ocena pojawiających się w tym obszarze sytuacji w kategoriach wyzwania (Schaufeli i in., 2002: za: Chirkowska-Smolak, 2012). Tak rozumiane oddanie badanych mężczyzn jest istotnie większe w obszarze rodziny niż pracy, zaś odniesienie się mężczyzn do tych dwóch obszarów w tym aspekcie jest niezależne. Badani mężczyźni swojemu życiu rodzinnemu przypisali większą niż życiu zawodowemu ważność, większe znaczenie jako źródło dumy, inspiracji, ocenili je jako większe wyzwanie.

Bibliografia:

- Bańka, A., Wołowska, A. (2007). Geneza i rozwój pojęcia przywiązania w koncepcjach funkcjonalności-dysfunkcjonalności przystosowania do środowiska oraz organizacji, (w:) M. Strykowska (red.). *Funkcjonalne i dysfunkcjonalne zjawiska organizacyjne*. (s. 41-87). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bedyńska, S. i Książek, M. (2012). *Statystyczny drogowskaz 3. Praktyczny przewodnik wykorzystania modeli regresji oraz równań strukturalnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Chirkowska-Smolak, T. (2012). *Psychologiczny model zaangażowania w pracę*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Czapiński, J. (2015). *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Czapiński, J. (2005a). Wstęp, (w:) *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. (s. 7-10). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Diener, E., Suh, E., Oishi, S. (1997). Recent findings on subjective well-being. *Indian Journal of Clinical Psychology*, Vol 24(1), Mar 1997, 25-41.
- Diener, E. i Suh, E. (1997). Measuring quality of life: Economic, social, and subjective indicators. *Social Indicators Research*, 40, 189-216.
- Diener, E., Suh, E., M., Lucas, R., E., and Smith, H., L. (1999). Subjective well-being: three decades of progress. *Psychological Bulletin*, Vol. 125, No. 2, 276-302.
- Duckworth, A. L., Steen, T. A. i Seligman, M. E. P. (2005). Positive psychology in clinical practice. *Annual Review of Clinical Psychology*, 1, 629-651.
- Karaś D. i Ciecuch J. (2017). Polska adaptacja kwestionariusza dobrostanu (Psychological well-being Scales) Caroll Ryff. *Roczniki Psychologiczne*, XX, 4, 815-835.
- Krok, D. (2009). *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Krok, D. (2012). Poczucie sensu życia jako mediator w związkach duchowości i eudajmonistycznego dobrostanu psychicznego. *Psychologia jakości życia*, 11(2), 145-147
- Lachowska, B. (2012). Konflikt i facylitacja między rolami rodzinnymi i zawodowymi a jakość życia pracujących rodziców. *Psychologia Społeczna* 7(4), 1896-1800. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ryff, C.D. (1985). Adult personality development and the motivation for personal growth, (w:) D. Kleiber, M. Maehr (wyd.), *Advances in motivation and achievement*, 4. *Motivation and adulthood* (s. 55-92). Greenwich, CT: JAI Press.

- Ryff, C.D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 1069-1081. DOI: 10.1037/00223514.57.6.1069.
- Ryff, C.D., Keyes, C.L. (1995). The structure of psychological well-being revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, 719–727.
- Schaufeli, W.B., Salanova, M., Gonzalez-Roma, V., Bakker, A.B. (2002). The measurement of engagement and burnout: A confirmative analytic approach. *Journal of Happiness Studies*, 3, 71-92.
- Seligman, M., E., P. and Csikszentmihalyi M. (2000). Positive psychology: an introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14.
- Tatarkiewicz, W. (1978). *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*. Tom pierwszy. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Trempała J. (2000). *Koncepcje rozwoju człowieka*, (w:) J. Strelau (red.). *Psychologia. Podręcznik akademicki*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Trzebińska E. (2008). *Psychologia pozytywna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne spółka z o.o.

Mgr Marta Gołuch

Wydział Prawa i Administracji

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Pieczna naprzemienna jako forma ochrony dobra dziecka w konflikcie okołorozwodowym

Joint-custody as a form of protection of the child's wellbeing in the divorce conflict

Abstrakt:

Celem artykułu jest przybliżenie zagadnienia pieczy naprzemiennnej jako jednej z dopuszczalnych form sprawowania opieki przez rodziców nad dzieckiem w czasie trwania postępowania rozwodowego oraz po jego zakończeniu. Przybliżona zostanie podstawa prawna do orzeczenia takiej opieki, uwarunkowania decydujące o możliwości jej zastosowania oraz walory jakie ze sobą niesie dla rozwoju dziecka, pod warunkiem prawidłowego jej wykonywania przez rodziców. W artykule omówione zostały badania i okoliczności potwierdzające, iż piecza naprzemienna stanowi formę opieki najbardziej zgodną z dobrem dziecka, co z kolei stanowi elementarną zasadę polskiego porządku prawnego. Pozwala bowiem wykluczyć wystąpienie głównego problemu, jakim jest alienacja dziecka od jednego z opiekunów, gdyż piecza nad dzieckiem sprawowana jest przez oboje rodziców w porównywalnych, odpowiednio długich okresach czasu. Zapewnia to małoletniemu stały kontakt zarówno z matką jak i z ojcem, a rodzicom pozwala na aktywny udział w wychowaniu dziecka.

Słowa kluczowe: piecza naprzemienna; opieka nad dzieckiem; opieka naprzemienna; konflikt okołorozwodowy; dobro dziecka

Abstract:

The aim of the article is to present joint-cusotdy as one of the acceptable forms of parental care over the child during the divorce proceedings and after its completion.

The legal basis for the decision of such care, the conditions determining the possibility of its use and the benefits that it brings for the child's development – provided that it is properly performed by parents - will be discussed. The article presents research confirming that joint-custody is a form of care that is the most compatible with the well being of the child, which in turn is an elementary principle of the Polish legal order. It allows to rule out the occurrence of the main problem, which is the alienation of the child from one of the guardians, because the care of the child is exercised by both parents in comparable, sufficiently long periods of time. This ensures that the minor is in constant contact with both mother and father, and allows parents to actively participate in raising their child.

Key words: joint-custody; childcare; alternating care; divorce conflict; child wellbeing

Najwyższą wartością zasługującą na ochronę w przepisach prawa polskiego jest dobro dziecka. Według Wandy Stojanowskiej (1979) może być ono rozumiane jako „kompleks wartości o charakterze niematerialnym i materialnym niezbędnych do zapewnienia prawidłowego rozwoju fizycznego i duchowego dziecka oraz do

należytego przygotowania go do pracy odpowiednio do jego uzdolnień, przy czym wartości te są zdeterminowane przez wiele różnorodnych czynników, których struktura zależy od treści stosowanej normy prawnej i konkretnej, aktualnie istniejącej sytuacji dziecka, zakładając zbieżność tak pojętego dobra dziecka z interesem społecznym” (s. 27). Potrzeba ochrony dobra dziecka była wielokrotnie wyrażana zarówno w literaturze przedmiotu, doktrynie, jak i bezpośrednio w treści orzeczeń sądów, w tym Sądu Najwyższego (1997, 2000, 2018). Szczególnie często zasada kierowania się potrzebami i dobrem małoletniego wskazywana jest w aspekcie postępowania rozwodowego. Przyjmuje się, że celowo w przepisach prawa nie zostało wyraźnie sprecyzowane na czym owa ochrona dobra ma polegać, tak, aby sąd orzekający w danej sprawie miał każdorazowo, przy uwzględnieniu okoliczności faktycznych, możliwość dokonania oceny indywidualnie dla każdej rodziny. Stojanowska (1979) wskazuje, iż „ochrona dobra dziecka w prawie rozwodowym polega więc na ustaleniu, za pomocą odpowiednio dobranych i zastosowanych środków dowodowych, wszystkich okoliczności faktycznych sprawy, a w szczególności charakteryzujących sytuację dziecka, i na prognozowaniu przez porównanie jego obecnej sytuacji z sytuacją po ewentualnym rozwodzie, oraz na dokonaniu wyboru rozstrzygnięcia (wariantu optymalnego) najbardziej korzystnego dla dziecka w wyniku przeprowadzonej analizy czynników determinujących jego dobro w ujęciu wieloaspektowym - przy założeniu wyczerpania wszelkich obiektywnie możliwych do zastosowania środków w celu pojednania rodziców i pewności co do istnienia zupełnego i trwałego rozkładu ich pożycia” (s.35).

Przepisy Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego (dalej: k.r.o.) nakładają na rodziców obowiązek wykonywania władzy rodzicielskiej tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny (art. 95 § 3 k.r.o.). Niestety praktyka sądowa pokazuje, że częstokroć dobro małoletniego nie jest zagrożone poprzez wydanie orzeczenia o rozpadzie związku małżeńskiego rodziców, a poprzez zachowania i postawy współmałżonków w trakcie trwania konfliktu okołorozwodowego. O ile rodzice nie popełniają podstawowego błędu polegającego na celowym wykorzystaniu dziecka jako karty przetargowej w procesie i prowadzenia „wojny pozycyjnej” o jego względy, to niestety częstokroć pochłonięci konfliktem przestają koncentrować się na dziecku, co w skrajnym przypadku może prowadzić to nawet do zaniedbania. Częstokroć zdarza się także, iż rodzice podejmują w dobrej wierze działania, które i tak w efekcie przynoszą skutek odwrotny od zamierzonego. Jak zwraca uwagę Renata Sikora i Elżbieta Trzęsowska-Greszta (2016) w początkowej fazie dziecko jest biernym (rzadziej czynnym) uczestnikiem agresji rodziców wobec siebie. Narastający pomiędzy rodzicami konflikt staje się stresorem chronicznym,

który stanowi bardzo silne obciążenie dla dziecka. W wyniku powyższego małeletni traci poczucie bezpieczeństwa, będące filarem uniwersalnych rozwojowych potrzeb ludzkich.

Wskazana powyżej „wojna pozycyjna” o względy dziecka może polegać na nastawianiu małeletniego przeciwko drugiemu ze współmałżonków, przekazywaniu mu nieprawdziwych i/lub przesadzonych informacji na temat tego rodzica oraz indoktrynowaniu małeletniemu własnych poglądów co prowadzi do emocjonalnego odrzucenia przez dziecko jednego z rodziców. Zjawisko to było przedmiotem badań amerykańskiego psychiatry dziecięcego i sądowego dr Richarda Gardnera (1999), który obserwując uczestnictwo dzieci w konfliktach okołorozwodowych stworzył koncepcję PAS (*parental alienation syndrome* - syndrom odosobnienia od jednego z rodziców). Wymaga podkreślenia, iż syndrom PAS może wystąpić wyłącznie wtedy, gdy odrzucany rodzic nie jest sprawcą przemocy seksualnej, fizycznej czy psychicznej w stosunku do dziecka. Wymaga zaznaczenia, iż koncepcja PAS wzbudza obecnie liczne kontrowersje. Krytycy podkreślają niewystarczającą ilość danych empirycznych na potwierdzenie istnienia wskazanego syndromu oraz brak uwzględnienia go w klasyfikacji zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* (DSM-5). Natomiast zwolennicy argumentują, iż możliwe jest rozpoznanie syndromu PAS, pomimo braku jego bezpośredniej kwalifikacji w DSM-5, przy pomocy uznawanych zaburzeń psychicznych, jak na przykład problem w relacjach rodzic – dziecko (V61.20: *Parent-Child Relational Problems*), dziecko dotknięte stresem wynikającym z relacji pomiędzy rodzicami (V61.29: *Child Affected by Parental Relationship Distress*), nadużycia psychologiczne wobec dziecka (V995.51: *Child Psychological Abuse*), zaburzenia urojeniowe ukierunkowane na partnera (V297.1: *Delusional Symptoms in Partner if Individual with Delusional Disorder*). (Bernet i in., 2010; Domitrovich, 2015; O'Donohue, Benuto, Bennet, 2016; Siracusano i in. 2015; Vilalta, Nogal, 2017).

Nie w każdej sprawie rozwodowej z udziałem małeletniego dochodzi do wystąpienia PAS. Decydujące znaczenie ma postawa rodziców, w tym brak wywierania wpływu na dziecko w postaci konieczności opowiedzenia się po jednej ze stron (Namysłowska, Heitzman, Siewierska, 2009). Możliwość prawidłowego rozwoju dziecka pomimo trwania konfliktu okołorozwodowego pomiędzy małżonkami, potwierdzają wyniki badań przeprowadzonych przez Instytut Ekspertyz Sądowych z Krakowa w 1992 r. Wykazano, że jedynie jedna z 9 obserwowanych form konfliktu między rodzicami - w postaci angażowania dziecka w konflikt - związana jest z prezentowanymi przez dziecko zaburzeniami w rozwoju psychicznym (Czerederecka, 2008). Jak podkreślają Justyna Kaczmarek, Hanna

Kotara, Tamara Pocent (2004) „angażowanie dziecka w konflikt między rodzicami, prowadzący do osłabienia lub zerwania jego więzi emocjonalnej z jednym z nich, jest formą przemocy emocjonalnej wobec dziecka” (s. 4). Jak pokazują badania Fundacji Dzieci Niczyje z 2012 r. przeprowadzone wśród dzieci w wieku 11-17 lat, aż 22% badanych kiedykolwiek doświadczyło przemocy psychicznej ze strony dorosłych, przy czym w 55% przypadków sprawcami byli rodzice. W 28% badani nie chcieli udzielić informacji o sprawcy, a jedynie w 17% wskazano, iż sprawcami przemocy były inne osoby (Włodarczyk, Makaruk, 2013).

Natomiast najczęstszym błędem rodzicielskim popełnianym pomimo chęci ochrony małoletniego jest tzw. „postawa maski”, czyli tworzenie dla dziecka swoistej fikcji dalej trwającego stanu szczęśliwej rodziny i próba odizolowania małoletniego od problemu, wykluczenia go z rozmów i ustaleń dotyczących miejsca zamieszkania, wyboru szkoły, przeprowadzki czy kosztów utrzymania. Powyższe kwestie są istotne także z punktu widzenia małoletniego, dlatego postawienie go przed faktem i brak odpowiedniej rozmowy dostosowanej do wieku i rozwoju emocjonalnego dziecka powoduje u niego większą niepewność, strach. Niewątpliwie negatywnie wpływa to na jego dobro. Prawidłowa komunikacja umożliwiająca dziecku poruszenie istotnych dla niego kwestii ma pozytywny wpływ na rozwój małoletniego (Sikora, Trzęsowska–Greszta, 2016). Konieczność uwzględnienia potrzeb i preferencji małoletniego została dostrzeżona i zabezpieczona przez ustawodawcę w obowiązujących przepisach, gdzie wskazał, iż rodzice przed powzięciem decyzji w ważniejszych sprawach dotyczących osoby lub majątku dziecka powinni je wysłuchać, jeżeli rozwój umysłowy, stan zdrowia i stopień dojrzałości dziecka na to pozwala, oraz uwzględnić w miarę możliwości jego rozsądne życzenia (art. 95 § 4 k.r.o.).

Natomiast odpowiedzią prawodawcy na powyżej opisane zjawisko, w którym rodzice przejawiają chęć współdziałania i porozumiewania się w kwestii małoletniego, aczkolwiek robią to w sposób nieumiejętny, jest możliwość skierowania przez sąd małżonków na warsztaty kompetencyjne w zakresie konfliktu okołorozwodowego lub zobowiązanie ich do realizowania innych form pracy z rodziną, z jednoczesnym wskazaniem sposobu kontroli wykonania wydanych zarządzeń (art. 109 § 2 pkt 1 k.r.o.).

Zgodnie z art. 58 § 1 i 2 k.r.o. w toku procesu rozwodowego sąd wydaje orzeczenie odnośnie władzy rodzicielskiej, miejsca zamieszkania małoletniego, jak i sposobu kontaktu dziecka z tym z rodziców, z którym nie zamieszkuje na stałe. O ile chodzi o władzę rodzicielską, to sąd może pozostawić pełną władzę rodzicielską obydwójgu z rodziców, pozbawić jej któregoś z rodziców lub ją ograniczyć do współdecydowania w istotnych kwestiach dziecka, takich jak wybór szkoły czy

wybór sposobu leczenia (art. 107 k.r.o.). Natomiast jeśli chodzi o miejsce zamieszkania, to może ono zostać ustalone zarówno przy matce, jak i przy ojcu, w zależności, od ustalenia które z nich daje większą rękojmię prawidłowego sprawowania opieki nad dzieckiem. Zależy również od ustalenia, na którego z rodziców ukierunkowana jest więź emocjonalna, kto jest w danym momencie dla małoletniego postacią dominującą, pierwszoplanową zaspakajającą jego potrzeby fizyczne i duchowe. Często podkreśla się, że kwestia preferencji dziecka może ulec zmianie chociażby wraz z wiekiem i rozwojem małoletniego, stąd w przepisach uregulowana została możliwość wydania orzeczenia zmieniającego dotychczasowe postanowienia odnośnie miejsca zamieszkania jak i władzy rodzicielskiej nad dzieckiem (art. 106 k.r.o.).

Przy zachowaniu pełnej władzy rodzicielskiej dla obojga rodziców istnieje jeszcze jedna, odmienna od opisanych powyżej, forma opieki nad małoletnim, która może zostać zastosowana przez sąd - opieka naprzemienna. Przyjmuje się, że ma ona miejsce gdy dziecko spędza od 30 % do 70% czasu pod pieczęą jednego z rodziców, a pozostałą część czasu pod opieką drugiego (Bastaits, Ponnet i Mortelmans, 2012). Prawidłowo wykonywana przez rodziców piecza naprzemienna jest najbardziej zgodna z dobrem małoletniego. Trafnie zauważają Sikora i Trzęsowska-Greszta (2016), że funkcjonowanie dzieci pozostających w opiece naprzemiennej, w porównaniu do dzieci mieszkających z jednym rodzicem jest korzystniejsze. Świadczą o tym m.in. wskaźniki zdrowia psychicznego i fizycznego dzieci pozostających w tej formie opieki i dzieci mieszkających tylko z jednym rodzicem, którym najczęściej jest matka (Fabricius i Luecken, 2007).

Choć praktyka orzekania przez sąd pieczy naprzemiennej, jako najbardziej zgodnej z dobrem dziecka, jest coraz wyraźniejsza, to nie została ona wprost wyrażona w przepisach k.r.o. W polskiej doktrynie prawa rodzinnego dominuje przekonanie o dopuszczalności orzeczenia przez sąd pieczy naprzemiennej domyślnie na podstawie art. 58 § k.r.o. (Bodnar i in., 2015; Gajda i in., 2012; Justyński, 2011; Zegadło, 2011). Niestety w obecnym stanie prawnym taka forma opieki nie została bezpośrednio zdefiniowana. Pojęcie „opieka naprzemienna” można odnaleźć jedynie w Ustawie o pomocy państwa w wychowywaniu dzieci. W Kodeksie Postępowania Cywilnego (dalej: k.p.c.) mowa jest o „orzeczeniu, w którym sąd określił, że dziecko będzie mieszkać z każdym z rodziców w powtarzających się okresach” (art. 598²² k.p.c.). Jak słusznie zauważył Rzecznik Praw Obywatelskich, brak systematyki pojęciowej i definicji, co do tej formy opieki powoduje dużą niepewność prawną, prowadzącą do różnego traktowania obywateli przez organy administracji publicznej oraz sądy. W związku z powyższym, w dniu 22 maja 2017 r. na podstawie art. 16 ust. 2 pkt 1 ustawy o Rzeczniku Praw Obywatelskich Adam

Bodnar (2017) zwrócił się do Ministra Sprawiedliwości z wnioskiem o podjęcie inicjatywy ustawodawczej, mającej na celu zdefiniowanie w polskim systemie prawnym instytucji opieki naprzemiennej.

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że warunkiem ustanowienia pieczy naprzemiennej jest współdziałanie rodziców. Opieka naprzemienna będąca w zgodzie z dobrem małoletniego może zostać zastosowana wyłącznie w sytuacji, gdy rodzice prezentują jednolity i spójny system wychowawczy, są zdolni uzgadniać szczegóły dotyczące codziennych czynności, mają do siebie zaufanie i potrafią zadbać o stworzenie pozytywnej atmosfery przy przekazywaniu sobie dziecka (Domański, 2015). W przeciwnym przypadku taka forma opieki mogłaby nieść jeszcze większą szkodę dla małoletniego, gdyż dużego wysiłku od dziecka wymaga przystosowanie się do nowych warunków, w tym akceptacja trudności związanych z koniecznością ciągłych przeprowadzek (Sikora i Trzęsowska–Greszta, 2016). Wyzwaniem jest też brak stabilności otoczenia (McInnes i in., 2003).

Bodnar i in. (2015) podkreślają, że „aby opieka naprzemienna mogła stać się korzystnym rozwiązaniem, spełnione muszą być szczególne warunki. Wymaga zatem poprawnej i bezkonfliktowej relacji między rodzicami, a więc w każdej sytuacji stawiania potrzeb dziecka na pierwszym miejscu w stosunku do ewentualnych personalnych animozji między rodzicami; zostawienia za sobą przeszłości; samokontroli; dobrej komunikacji na temat dziecka i w obecności dziecka. Niezbędna jest także bardzo sprawna organizacja: precyzyjny i przewidywalny plan zapewniający jednak łatwą reorganizację w przypadku potrzeby modyfikacji; systematyczne i zrównoważone monitorowanie postępów szkolnych przez oboje rodziców; dowożenie dziecka na zajęcia szkolne i pozaszkolne. Nie bez znaczenia jest również sytuacja finansowa rodziny, jako że opieka naprzemienna oznacza utrzymywanie dwóch domów, w których pełnoprawnym mieszkańcem jest dziecko (pokój dziecka, podwójny „komplet” rzeczy codziennego użytku dla dziecka)” (tamże, s. 464-465).

Dnia 27 marca 2018 r. Komisja Praw Człowieka, Praworządności i Petycji zgłosiła projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw, stanowiący realizację postulatów zawartych w petycji wielokrotnej „Stop alienacji rodzicielskiej” PW-9-01/17 wniesionej do Senatu Rzeczypospolitej Polskiej i popartej przez 1101 osób indywidualnych (Mamańtow, 2018). Jednym z głównych celów zmian było wskazanie orzekania przez sądy opieki naprzemiennej jako priorytetowego sposobu sprawowania władzy rodzicielskiej. Największa modyfikacja miałyby dotyczyć art. 58 § 1a k.r.o. poprzez nadanie mu następującego brzmienia: „W braku porozumienia, o którym mowa w § 1, sąd, uwzględniając prawo dziecka do wychowania przez oboje rodziców, może

powierzyć wykonywanie władzy rodzicielskiej obojgu rodzicom oraz określić wykonywanie opieki nad dzieckiem w ten sposób, że dziecko będzie mieszkało przemiennie z każdym z rodziców w porównywalnych okresach, z wyjątkiem przypadku, gdy jedno z rodziców zamieszkuje za granicą” (Mamałow, 2018, s. 2).

O ile samą ideę zmiany wskazanego przepisu należy ocenić jak najbardziej pozytywnie, gdyż zgodnie z oczekiwaniami pozwoli wyeliminować istniejącą niepewność prawną, to jednak wątpliwości budzi jego proponowane sformułowanie. Właściwym jest, że nowe brzmienie przepisu nie obliguje sądu do orzeczenia opieki naprzemiennnej, a jedynie daje taką możliwość, jednakże należałoby się zastanowić nad zasadnością proponowanego ograniczenia dotyczącego możliwości orzeczenia opieki naprzemiennnej w przypadku zamieszkiwania jednego z rodziców za granicą. Jak wskazano powyżej, jednym z decydujących warunków orzeczenia pieczy naprzemiennnej i okolicznością, która obligatoryjnie podlega badaniu przez sąd, jest realna możliwość realizacji takiej formy opieki przez rodziców, w tym także uwzględnienie odległości jaka dzieli ich miejsca zamieszkania. Opieka naprzemienna nie może nastręczać problemów w funkcjonowaniu dziecka w życiu codziennym. Przykładowo nie sposób uznać, aby wielogodzinna, powtarzająca się cyklicznie podróż z jednego miejsca zamieszkania do drugiego lub do placówki edukacyjnej była zgodna z dobrem małoletniego. Możliwą do wyobrażenia jest sytuacja, gdy jeden z rodziców mieszka za granicą, a jednocześnie odległość między miejscami zamieszkania opiekunów jest mniejsza, czas jej pokonania jest znacznie krótszy, a organizacja prostsza niż w przypadku rodziców mających miejsce zamieszkania na dwóch krańcach Polski. Czy zatem nie byłoby bardziej zasadne dodanie do proponowanej treści przepisu przesłanki, jaką jest organizacyjna możliwość realizacji tej formy opieki lub pozostawienie sądowi oceny nie tylko zasadności, ale i możliwości realizacji pieczy naprzemiennnej zamiast wprowadzenia ograniczenia co do zamieszkiwania poza granicą Polski przez jednego z rodziców?

Powyższe uwagi należy analogicznie odnieść do proponowanej treści art. 107 § 2 k.r.o., który miałby otrzymać brzmienie: „W braku porozumienia, o którym mowa w § 1, sąd, uwzględniając prawo dziecka do wychowania przez oboje rodziców, może powierzyć wykonywanie władzy rodzicielskiej obojgu rodzicom oraz określić wykonywanie opieki nad dzieckiem w ten sposób, że dziecko będzie mieszkało przemiennie z każdym z rodziców w porównywalnych okresach, z wyjątkiem przypadku, gdy jedno z rodziców zamieszkuje za granicą” (Mamałow, 2018, s. 2).

Zmiana w art. 97 k.r.o. poprzez dodanie § 3 o treści, „Rodzice, o których mowa w ust. 1, obowiązani są do wzajemnego informowania się o bieżących sprawach dziecka oraz przekazywania dokumentów dziecka, w szczególności dowodu

osobistego lub innego dokumentu potwierdzającego tożsamość, a także dokumentacji medycznej.” (Mamątow, 2018, s. 2) jest następstwem bezpośredniego wprowadzenia do ustawy opieki naprzemiennej. W przypadku tego przepisu powstaje pytanie już nad samą potrzebą jego wprowadzania, gdyż jak podkreślano ustanowienie pieczy naprzemiennej możliwe jest jedynie przy właściwej postawie i współpracy rodziców. Gdy dziecko przez dłuższy okres ma pozostawać pod opieką jednego z opiekunów, to naturalnym wydaje się konieczność posiadania przez niego dokumentów dziecka. Brak porozumienia współmałżonków w tej kwestii de facto eliminuje dopuszczalność pieczy naprzemiennej. Nawet gdyby uznać, że istnieje potrzeba wyrażenia *expressis verbis* obowiązku przekazywania dokumentów dziecka, to w proponowanym brzmieniu przepisu brak jest określenia, kiedy, w jakim celu i w jaki sposób dokumenty te mają zostać przekazane.

Projekt ustawy (Mamątow, 2018) przewiduje także zmiany w art. 598²² k.p.c. Jak wspomniano we wcześniejszej części artykułu, przepis ten jako jeden z niewielu zawierał już odniesienie do opieki naprzemiennej, a jego nowe brzmienie należy uznać jedynie za kosmetyczną zmianę związaną z ujednoliceniem nomenklatury.

Natomiast należy podkreślić, że już teraz, nawet bez bezpośredniego uregulowania w przepisach prawa opieka naprzemienna znajduje wielu zwolenników. Daje bowiem możliwość sprawowania pieczy nad dzieckiem przez obojga rodziców w zbliżonym zakresie. Dziecko w tym przypadku spędza porównywalne okresy czasu z każdym z opiekunów, co zapewnia mu stały kontakt zarówno z matką jak i z ojcem, a rodzicom aktywny udział w wychowaniu małoletniego. Nie mamy do czynienia z ustaleniem rodzica pierwszoplanowego. Pieczę naprzemienną wyróżnia równość pomiędzy rodzicami w relacjach z małoletnim, które przez to, że mieszka na zmianę u obojga rodziców, to są oni dla niego w tym samym stopniu dostępni oraz tak samo związani emocjonalnie.

Zalety opieki naprzemiennej w krajach zachodnich dostrzeżono już w latach 70-tych ubiegłego wieku. Było to ściśle związane ze zmianami w postrzeganiu tradycyjnego podziału ról w rodzinie na model partnerski, a w amerykańskim prawodawstwie pojawiło się pojęcie „*joint custody*” (wspólna opieka). Judith Wallerstein i Sandra Blakeslee (2006) stwierdzają, że w 1971 sądy sporadycznie przyznawały wspólną opiekę małżonkom rozwodzącym się. Natomiast w 2006 roku w 33 stanach uznano wspólną opiekę jako podstawową formę opieki nad dzieckiem po rozwodzie rodziców.

Przeprowadzone zostały w tym zakresie badania potwierdzające dobry wpływ tej formy opieki na rozwój dziecka. Z metaanaliz Roberta Bausermana (2002; 2012) wynika, że im mocniej oboje rodzice angażują się po rozwodzie w życie dziecka, tym dla niego lepiej. Rośnie jego poczucie własnej wartości, w szkole zbiera

lepsze oceny, sprawia mniej kłopotów wychowawczych. Ponadto stwierdził on, że dzieci, które po rozwodzie rodziców spędzają porównywalną ilość czasu zarówno z matką, jak i ojcem, są w większości przypadków lepiej społecznie przystosowane, niż dzieci po rozwodzie pozbawione kontaktu z jednym z rodziców. Poza tym ujawniają mniej problemów emocjonalnych, mają wyższe poczucie wartości i tworzą lepsze relacje w rodzinie i w grupie rówieśniczej (Bauserman, 2002; 2012).

Podsumowując, pomimo trudności jakie może nastroczać opieka naprzemienna zarówno dla rodziców jak i dla dziecka (w tym przede wszystkim brak stabilizacji otoczenia) to i tak obiektywnie należy ją uznać za formę pieczy najbardziej zgodną z dobrem małoletniego. Posiada ona wiele zalet w porównaniu do pozostałych typów opieki, gdzie małoletni pozostaje pod opieką jednego z rodziców a z drugim posiada ograniczony kontakt w sposób ustalony przez sąd lub pozbawiony jest tego kontaktu. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że niezależnie od tego czy opieka naprzemienna nad dzieckiem zostanie bezpośrednio zdefiniowana w polskich przepisach prawa, czy jak dotychczas będzie znajdować swoje źródło w sposób pośredni, to winna być stosowana ze szczególną ostrożnością i przy uwzględnieniu wszelkich okoliczności sprawy takich jak współpraca i kompetencje rodziców oraz realna możliwość jej wykonywania, choćby z uwagi na odległość pomiędzy miejscami zamieszkania. Natomiast każdorazowo kompasem i czynnikiem decydującym zarówno dla rodziców, jak i dla sądu zawsze powinno być dobro małoletniego.

Bibliografia:

- Bastaitis K., Ponnet K., Mortelmans D. (2012). Parenting of divorced fathers and the association with children's self-esteem. *Journal of Youth and Adolescence*, 41, 1643-1656.
- Bauserman, R. (2002). Child adjustment in joint-custody versus sole-custody arrangements: A meta-analytic review. *Journal of Family Psychology*, 16(1), 91-102. DOI: 10.1037/0893-3200.16.1.91.
- Bauserman, R. (2012) A Meta-analysis of Parental Satisfaction, Adjustment, and Conflict in Joint Custody and Sole Custody Following Divorce, *Journal of Divorce & Remarriage*, 53:6, 464-488, DOI: 10.1080/10502556.2012.682901.
- Bernet, W., von Boch-Galhau W., Baker A. J. L., Morrison S. L. (2010). Parental Alienation, DSM-V, and ICD-11, *The American Journal of Family Therapy*, 38:2, 76-187, DOI: 10.1080/01926180903586583
- Bodnar, A. (2017). *Wystąpienie do Ministra Sprawiedliwości w sprawie sprawowania przez rodziców pieczy naprzemiennnej nad małoletnim dzieckiem z 22 maja 2017 r.* Sygn. IV.7021.91.2017.MK. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.

- Bodnar, A., Gójska, A., Kuziak, L., Śledzińska-Simon, A., Zegadło, R. (2015). *Władza rodzicielska i kontakty z dzieckiem*. Warszawa: C.H. Beck Wydawnictwo Polska.
- Czerederecka, A. (2008). *Rozwód a rywalizacja o opiekę nad dziećmi*. Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis.
- Domański, M. (2015). *Orzekanie o pieczy naprzemiennnej w wyrokach rozwodowych*, Warszawa: Instytut Wymiaru Sprawiedliwości.
- Domitrovich, J. S. (2015). Two Opposing Views. *Judges' Journal*. 54(3), 21-22.
- Fabricius, W.V., Luecken, L.J. (2007). Post-divorce living arrangements, parent conflict, and long-term physical health correlates for children of divorce. *Journal of Family Psychology*, 21, 195-205.
- Gajda, J., Ignatowicz, J., Pietrzykowski, J., Pietrzykowski, K., Winiarz, J. (2012) *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*. Warszawa: C.H. Beck Wydawnictwo Polska.
- Gardner, R. (1999). Guidelines for assessing parental preference in child-custody disputes. *Journal of Divorce & Remarriage*, 30 (1-2); 1-9. DOI: 10.1300/J087v30n01_01.
- Justyński, T. (2011). *Prawo do kontaktów z dzieckiem w prawie polskim i obcym*, Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Kaczmarek, J., Kotara, H., Pocent, T. (2004). *Syndrom odosobnienia od jednego z rodziców. Mechanizmy psychologiczne występujące w konflikcie okołorozwodowym według koncepcji Richarda Gardniera*. Warszawa: Komitet Ochrony Praw Dziecka.
- Kodeks Postępowania Cywilnego (Dz.U. z 2018 r. poz. 1360, ze zm.).
- Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy (Dz.U. z 2017 r. poz. 682, ze zm.).
- Mamątow, R. (2018). *Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, ustawy – Kodeks postępowania cywilnego oraz ustawy – Kodeks karny z dnia 27 marca 2018, druk nr 776, Komisja Praw Człowieka, Praworządności i Petycji, Senat Rzeczypospolitej Polskiej IX Kadencji*.
- McInnes, E., Orkin, G., Flood M., Swinbourne, K. (2003). What's wrong with a presumption of joint custody? *Family Matters*, 65, 62-65.
- Namysłowska, I., Heitzman, J., Siewierska A. (2009). Zespół Gardniera – zespół oddzielenia od drugoplanowego opiekuna (PAS). Rozpoznanie czy rzeczywistość rodzinna? *Psychiatria Polska*, 43 (1), 5-17.
- O'Donohue, W., Benuto L. T., Bennett N. (2016). Examining the validity of parental alienation syndrome, *Journal of Child Custody*, 13(2-3), 113-125, DOI: 10.1080/15379418.2016.1217758
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 11 lutego 1997 r w sprawie II CKN 90/96.
- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 12 grudnia 2000 r., V CKN 1751/00.

- Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 31 stycznia 2018 r. w sprawie IV CSK 442/17.
- Sikora, R., Trzęsowska–Greszta, E. (2016). Opieka naprzemienna - w kontekście rozwodu rodziców i kosztów psychicznych ponoszonych przez dzieci, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1 (25), 288-298.
- Siracusano, A., Barone, Y., Lisi, G., Niolu C. (2015). Parental alienation syndrome or alienating parental relational behaviour disorder: a critical overview. *Journal of Psychopathology*, 21; 231-238.
- Stojanowska, W., (1979). *Rozwód a dobro dziecka*, Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Ustawa o pomocy państwa w wychowywaniu dzieci (Dz.U. z 2018 r. poz. 2134, ze zm.).
- Ustawa o Rzeczniku Praw Obywatelskich (Dz.U. z 2018 r. poz. 2179, ze zm.).
- Vilalta, R., & Nodal, M. W. (2017). On the myth of Parental Alienation Syndrome (PAS) and the DSM-5. *Papeles del Psicólogo*, 38(3), 224-231, DOI: 10.23923/pap.psicol2017.2843.
- Wallerstein, J.S., Blakeslee, S., (2006). *Druga szansa - mężczyźni, kobiety i dzieci dziesięć lat po rozwodzie*. Kielce: Charaktery.
- Włodarczyk, J., Makaruk, K. (2013). *Ogólnopolska diagnoza problemu przemocy wobec dzieci. Wyniki badania*. Warszawa: Fundacja Dzieci Niczyje.
- Zegadło, R. (2011). Miejsce zamieszkania, miejsce pobytu, miejsce zwykłego (stałego) pobytu dziecka oraz piecza naprzemienna. *Rodzina i Prawo*, 17-18/2011, 5-18.

Mgr Przemysław Kieźel
*Doktorant Instytutu Psychologii
Polskiej Akademii Nauk*

Ks. prof. UKSW, dr hab. Waldemar Woźniak
*Instytut Psychologii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Możliwości dochodzenia do prawdy poprzez zastosowanie badań poligraficznych

The possibility of getting to the truth by using polygraph examinations

Abstrakt:

Badania poligraficzne są znane i stosowane przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, ale także w innych krajach, w tym również w Polsce. Badania poligraficzne, które służą odkrywaniu tego, czy dana osoba mówi prawdę, czy nie, mogą wskazać w dużym stopniu na nieszczerłość danej osoby, albo też ukazać jej niewinność. Polskie Towarzystwo Badań Poligraficznych dba o wdrażanie wysokich standardów dotyczących tych badań. W badaniach poligraficznych istotne znaczenie mają podstawy teoretyczne odnoszące się np. do działania autonomicznego układu nerwowego, ale także wypracowane odpowiednie techniki badawcze oraz systemy oceny wyników badań. W Polsce obecnie badania te często są wykorzystywane w niektórych instytucjach, w związku z ubieganiem się o zatrudnienie, ale także ich stosowanie jest dopuszczone w procesie karnym. W Polsce obecnie padają postulaty, aby badania poligraficzne były stosowane również w oddziaływaniach terapeutycznych i resocjalizacyjnych.

Słowa kluczowe: prawda, nieszczerłość, autonomiczny układ nerwowy, psychofizjologiczne badania poligraficzne, zastosowanie badań poligraficznych w Polsce

Abstract:

Polygraph examinations are known and used mainly in the United States, but also in other countries, including Poland. Polygraph examinations serve to reveal the insincerity of a person but also his or her innocence. Polish Society for Polygraph Examinations takes care of enforcing high standards of polygraph testing. In polygraph examinations theoretical assumptions relating to, for example, autonomic nervous system, are very important but equally important are worked out appropriate testing techniques and also the system of assessing testing results. At present, in Poland these examinations are often used in some institutions in case of applying for a job and, moreover, they are allowed in criminal lawsuit. Currently in Poland there are demands to use polygraph examinations also in therapy and resocialization.

Key words: truth, insincerity, autonomic nervous system, psychophysiological polygraph examinations, using polygraph examinations in Poland

Wprowadzenie

Na dobro, prawdę i piękno, można patrzeć jako na trzy ponadczasowe, ogólne cele, a zarazem wartości konkretnego człowieka, jak i poszczególnych szeroko rozumianych społeczności. W niniejszym artykule podjęto problematykę prawdy. Zagadnienie to, może być przedmiotem refleksji filozoficznej, teologicznej, ale można też zadać nieco *techniczne* pytanie – jak rozpoznać, że ktoś przekazuje prawdę, albo jej nie przekazuje posługując się kłamstwem.

Nieszczerość (kłamstwo), w ujęciu psychologicznym, jest złożoną problematyką, co ukazuje np. wydana w języku polskim praca P. Ekmana (2006) pt. „Kłamstwo i jego wykrywanie w biznesie, polityce i małżeństwie”.

Można mówić o nieinstrumentalnych lub instrumentalnych technikach rozpoznawania nieszczerości, a do tych drugich zaliczają się badania poligraficzne (w Polsce nazywane też badaniami wariograficznymi).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenia badań poligraficznych w wykrywaniu prawdy, aczkolwiek będzie to jedynie częściowe ukazanie założeń odnoszących się do tych badań.

W 2017 roku została wydana książka autorstwa Jana Widackiego, zatytułowana – „*Historia badań poligraficznych*”. Praca ta, ukazuje historię tych badań w Stanach Zjednoczonych (gdzie są one obecnie często stosowane), ale także w innych krajach, w tym w Polsce. Profesor Paweł Horoszewski wprowadził nazwę „wariograf”, zamiast nazwy „poligraf”, ale nie sprecyzował dlaczego, być może z powodu wieloznaczności pojęciowej (Widacki, 2017). Dzisiaj jednak także w Polsce dąży się do używania nazwy „poligraf”, zgodnej z nazewnictwem amerykańskim.

Polskie Towarzystwo Badań Poligraficznych (PTBP) dba o wprowadzanie w Polsce wysokich standardów (w tym etycznych) dotyczących badań poligraficznych. Z polskich inicjatyw w zakresie tych badań, można przywołać powstanie (w 2015 roku) laboratorium zajmującego się tymi badaniami w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

1. Autonomiczny układ nerwowy jako podstawa w badaniach poligraficznych

W badaniach poligraficznych dokonuje się pomiarów reakcji fizjologicznych organizmu na bodźce. Tymi bodźcami najczęściej są zadawane pytania. Mogą nimi być również prezentowane zdjęcia osób, przedmiotów, miejsc czy zdarzeń lub też dźwięki.

Reakcjami fizjologicznymi zarządza autonomiczny układ nerwowy. Jest on częścią obwodowego, ruchowego układu nerwowego. Autonomiczny układ nerwowy wraz z układem hormonalnym pełni w organizmie bardzo ważną funkcję regulacji pracy narządów wewnętrznych. Realizuje ją poprzez reagowanie na bodźce płynące zarówno z zewnątrz, jak i z wnętrza organizmu. Oba te układy współdziałając ze sobą dążą do utrzymania równowagi parametrów fizjologicznych, czyli do utrzymania homeostazy czy raczej homeodynamiki jednostki. Poprzez regulację procesów wegetatywnych decydują o funkcjonowaniu całego organizmu. Z punktu widzenia badań poligraficznych najważniejsze jest to, że działanie autonomicznego układu nerwowego jest niezależne od naszej woli, ponieważ znajduje się poza kontrolą wyższych ośrodków mózgowych lub od nich zależy w sposób ograniczony i nie da się go w żaden sposób kontrolować. Przykładem działania autonomicznego układu nerwowego może być sterowanie wydzielaniem soku żołądkowego, ruchami perystaltycznymi jelit, rytmem serca, temperaturą ciała, poceniem się, parametrami, na które nie mamy żadnego wpływu siłą naszej woli, a przebiegają one w sposób zupełnie automatyczny (Kotwica, 2015, s. 17, 21-24).

Autonomiczny układ nerwowy dzieli się na układ współczulny nazywany układem sympatycznym oraz układ przywspółczulny nazywany układem parasympatycznym. Wszystkie narządy wewnętrzne organizmu są unerwione przez oba te układy, a ich działanie jest w stosunku do siebie przeciwne, antagonistyczne. Zadaniem układu współczulnego jest umożliwienie podjęcia przez organizm wysiłku fizycznego. Układ ten, odpowiada za rozszerzanie źrenic, zwężanie tętnic, rozszerzanie oskrzeli, przyspieszanie czynności serca, hamowanie procesów trawiennych, wzrost wydzielania glukozy przez wątrobę, pobudzanie procesów katabolicznych oraz zwiększanie koncentracji. Zadaniem układu przywspółczulnego jest dążenie do stanu relaksacji organizmu. Układ ten, odpowiada za zwężanie źrenic, rozszerzanie naczyń krwionośnych, zwężanie oskrzeli, zwalnianie czynności serca, pobudzanie procesów trawiennych, pobudzanie procesów anabolicznych. Oba te układy, działając przeciwstawnie, wzajemnie się uzupełniają dążąc do utrzymywania stosunkowo stałego stanu równowagi, do utrzymywania procesów życiowych organizmu na pewnym optymalnym poziomie, niezależnie od zmian środowiska wewnętrznego i zewnętrznego (Sokołowska-Pituchowa, 2011, s. 69-71; por. także: Całka, 2015, s. 64-65, 69-70). W sytuacjach stresowych działanie układu współczulnego przeważa nad działaniem układu przywspółczulnego.

W badaniu poligraficznym pytanie zadane badanemu podczas testu lub wyświetlone zdjęcie osoby, przedmiotu, miejsca lub zdarzenia czy prezentowany dźwięk, wywołuje większą lub mniejszą reakcję emocjonalną (zwykle stresową), która jest bodźcem dla organizmu powodującym znaczne odchylenie od stanu

optymalnego, czyli zaburza homeostazę. Odpowiedzią organizmu na bodziec (pytanie, obraz, dźwięk) jest reakcja fizjologiczna wywołana, za pośrednictwem podwzgórza, najczęściej przez układ współczulny autonomicznego układu nerwowego, a więc niezależna od woli badanego. Jeśli osoba badana podejmie jakąkolwiek świadomą próbę wprowadzenia kogoś w błąd, wywoła to niemożliwe do opanowania zmiany w reakcjach fizjologicznych (Gołaszewski, *Charakterystyka metod badawczych ...*, s. 1).

Poligraf pozwala zmierzyć taką fizjologiczną odpowiedź organizmu na zadane pytanie lub inny bodziec i przedstawić w postaci wykresów zmiany w cyklu oddechowym, zmiany ciśnienia krwi i tętna, zmiany w przewodności lub oporności elektrycznej skóry, zmiany w objętości krwi w krążeniu peryferyjnym dłoni, a także wszelkie zakłócenia spowodowane poruszaniem się w czasie badania, rejestrowane przez czujniki ruchu. Takie zmiany reakcji fizjologicznych oceniane są przez poligrafera, za pomocą wystandaryzowanych procedur. Zmianom reakcji fizjologicznych na pytania zadawane podczas testu przypisuje się odpowiednie wartości liczbowe według określonych kryteriów, a wyniki porównuje się do odpowiednich norm i progów statystycznych, aby móc stwierdzić czy osoba badana reagowała na pytania tak jak zwykle reagują osoby odpowiadające szczerze, czy tak jak zwykle reagują osoby odpowiadające nie szczerze (tamże, s. 1).

2. Inne czynniki ważne dla badań poligraficznych

W badaniach poligraficznych należy wziąć pod uwagę wiele czynników, które mają duże znaczenie w procesie przeprowadzania testów i mogą wpływać na ostateczne wyniki. Czynniki te, ze względu na ich szczególną rolę, zostały uwzględnione w precyzowaniu standardów badań poligraficznych. Mogą to być czynniki natury technicznej albo np. biologicznej związane z osobą badaną, miejscem i czasem przeprowadzania badań, sprzętem wykorzystywanym w badaniu, technikami badawczymi czy metodami oceniania poligramów (Gołaszewski, Widacki, 2014, s. 155).

Osoba poddawana badaniu przede wszystkim musi być w dobrej kondycji fizycznej i psychicznej. Nie zaleca się wykonywania badań, jeżeli osoba jest przemęczona, ma deficyty snu, prezentuje objawy upojenia alkoholowego, wyczerpania fizycznego i psychicznego. Podobnie jest w sytuacji, gdy osoba cierpi na stany psychozy i brak kontaktu z rzeczywistością lub ma aktywne i nieleczone stany psychotyczne albo poważne opóźnienie umysłowe lub jeżeli jej rozwój umysłowy jest na poziomie poniżej 12 roku życia lub poziom jej IQ jest niższy niż 55. Wszelkie zaburzenia określane, jako „ciężkie” lub „z cechami psychotycznymi”, ostry ból,

cierpienie, zauważalne upośledzenie czynności poznawczych z powodu leków lub środków odurzających, wykluczają osobę z możliwości poddania jej badaniu poligraficznemu (tamże, s. 168-169).

Nie powinno się również badać osób, które zgłaszają ekspertowi, że z jakiegoś powodu są przemęczone i takich, które cierpią aktualnie na dolegliwości górnych dróg oddechowych, takich jak np. przeziębienie, kaszel, duszność itp. (*Standard for Polygraphic Examinations in Criminal Cases ...*, 2007, s. 67).

Różne stany chorobowe, które zaburzają pracę układu oddechowego, pracę serca i układu krążenia, zażywane leki, mogą znacząco wpływać na zapisy przebiegów reakcji fizjologicznych organizmu rejestrowanych przez poligraf. W związku z tym ekspert musi przeprowadzić wnikliwy wywiad przed badaniem, aby uzyskać informacje dotyczące stanu zdrowia i zażywanych leków. Brak wiedzy na ten temat może doprowadzić do błędnej oceny zapisów poligrafu, a w konsekwencji do wydania niewłaściwej opinii z badania.

Warto w tym miejscu wspomnieć o sytuacji, w której może dojść do czynnościowego zablokowania reakcji (szczególnie elektroskórnych) u badanego, przy braku jakichkolwiek zmian patologicznych. Osoby, u których stwierdza się brak reakcji elektroskórnych na bodźce (ang. *non responders*), pozornie nie nadają się do badania. Może być jednak tak, że ów brak odpowiedzi na bodźce w kanale elektodermalnym spowodowany jest czynnościowym zablokowaniem reakcji. Rozwiązaniem sytuacji może być podjęcie próby przerwania takiej blokady bodźcem o wyjątkowym znaczeniu psychologicznym dla badanego, jeżeli taki bodziec istnieje. Jednak zidentyfikowanie takiego bodźca może być niezwykle trudne i czasochłonne, a efekt nie zawsze pewny, dlatego eksperci zazwyczaj nie podejmują prób tego rodzaju (Geras, 1996, s. 242-243).

Ponadto, należy także zdecydowanie odmawiać badania tych osób, wobec których na krótko przed badaniem stosowano środki przymusu bezpośredniego w postaci siły fizycznej (*Standard for Polygraphic Examinations in Criminal Cases ...*, 2007, s. 67).

Bardzo ważnym czynnikiem w przeprowadzaniu badań poligraficznych są warunki, w jakich prowadzi się testy. Powinny one być wolne od zakłóceń. Miejsce, w którym odbywa się badanie nie może być narażone na hałas, w badaniu nie mogą przeszkadzać żadne bodźce wizualne i nie mogą w nim uczestniczyć żadne osoby trzecie, nawet członkowie rodziny (American Polygraph Association, *Model policy for law ...*, s. 6).

Jedynym wyjątkiem gdy w pomieszczeniu może przebywać dodatkowa osoba jest sytuacja, kiedy potrzebny jest tłumacz. Inne osoby, które upoważnione są do „wedługładu” w badanie, mogą jedynie obserwować jego przebieg na monitorze w

innym pokoju, przez lustro weneckie lub obejrzeć nagranie badania zarejestrowanego wcześniej. Po rozpoczęciu wywiadu przedtestowego wszelki kontakt i interakcja badanego z innymi osobami niż egzaminator nie powinna mieć miejsca (American Polygraph Association, 2012, s. 2).

Badanie powinno być przeprowadzane w specjalnie przygotowanym pomieszczeniu, przewietrzonym, o temperaturze optymalnej do pracy biurowej czyli od 20 do 26°C. Nie powinno się przeprowadzać badania w pomieszczeniu, w którym badany był przesłuchiwany lub uczestniczył w innych czynnościach procesowych, takich jak okazanie, pobieranie odcisków itp. (Gołaszewski, Widacki, 2014, s. 171-173).

Innym ważnym czynnikiem jest dobór testów i pytań testowych wykorzystywanych w trakcie badania poligraficznego. Pytania muszą być odpowiednie do zdolności intelektualnych osoby badanej. Osoby, które posiadają niski poziom inteligencji mogą nie zrozumieć specyfiki czy treści pytań. W takiej sytuacji, nie będzie możliwe uzyskanie miarodajnych wyników (tamże, s. 170-171).

Ze względu na to, że badanie jest procesem skomplikowanym i wyczerpującym, nie powinno trwać dłużej niż 6 godzin. Ma to związek z kondycją badanego i jego zdolnością do reagowania na bodźce. Doświadczeni poligraferzy uważają, że optymalny czas badania to od 2 do 4 godzin, ale wszystko ostatecznie zależy od indywidualnych predyspozycji osoby badanej. Ważna jest również pora, w jakiej przeprowadza się badanie. Najlepiej, kiedy są to godziny przedpołudniowe, a nie powinno prowadzić się badań w porze nocnej, chyba że badany prowadzi nocny tryb życia i zdecydowanie lepiej funkcjonuje w nocy niż w dzień (tamże, s. 173).

Jeszcze jednym ważnym czynnikiem jest ilość badań w ciągu dnia przeprowadzonych przez jednego eksperta. Biorąc pod uwagę kondycję egzaminatora i to, że jego zmęczenie może mieć wpływ na jakość przeprowadzanego badania i jego wynik, w badaniach dowodowych ekspert może wykonać maksymalnie 3 badania dziennie. W innych przypadkach dopuszczalne jest wykonanie maksymalnie do 5 badań w ciągu dnia (tamże, s. 173).

3. Procedura badań poligraficznych i techniki stosowane w badaniach poligraficznych

Badanie poligraficzne oparte jest na ściśle określonej procedurze. Każdy ekspert, który wykonuje badanie poligraficzne zobowiązany jest do przestrzegania procedury w taki sposób, aby proces ten był przeprowadzony prawidłowo i profesjonalnie. Zasady te zostały określone na podstawie wielu lat badań naukowych i doświadczeń zbieranych w różnych krajach. Są one ogólnodostępne,

jako standardy profesjonalnych i normalizacyjnych organizacji o zasięgu międzynarodowym, takich jak American Polygraph Association czy American National Standard Institute (ASTM International), a także organizacji krajowych, jak np. Polskie Towarzystwo Badań Poligraficznych. Procedury te są również opisane w polskojęzycznych publikacjach naukowych, a dodatkowo istnieją jeszcze wewnętrzne zarządzenia i instrukcje w ramach różnych instytucji państwowych, w których przeprowadza się badania poligraficzne (Gołaszewski, 2016, s. 4-5).

Zbiór takich instrukcji wytycza ścieżkę postępowania egzaminatora w wykonywaniu badań poligraficznych. Na początku ekspert powinien zadbać o to, aby osoba badana została poinformowana o zamiarze przeprowadzenia badania, co najmniej 24 godziny przed badaniem. Ekspert powinien również poinstruować osobę badaną, że na badanie należy zgłosić się wypoczętym, po posiłku, z wodą do picia i na dobę przed planowanym badaniem nie spożywać alkoholu oraz jakichkolwiek leków – z wyjątkiem na stałe przepisanych przez lekarza (PTBP, *Kodeks etyki zawodowej ...*, s. 2).

Kiedy osoba zgłosi się na badanie, rozpoczyna się tak zwana faza przedtestowa. Należy wtedy zweryfikować tożsamość badanego, zapoznać go z celem badania, planowanym przebiegiem badania oraz poinformować o tym, że cały proces będzie rejestrowany audiowizualnie. Należy również zaznaczyć, że na każdym etapie badania poligraficznego badany może zrezygnować z dalszego udziału w badaniu. Badanie można przeprowadzić tylko wtedy, jeżeli osoba po zapoznaniu się z powyższymi informacjami wyrazi na nie zgodę (tamże, s. 2).

W fazie przedtestowej należy również zweryfikować stan fizyczny i psychiczny badanego, zapoznać go z procesami fizjologicznymi, jakie zachodzą w organizmie podczas badania, omówić wszystkie kwestie weryfikowane podczas testów i pozwolić badanemu na zaprezentowanie swojego stanowiska. Należy również przedstawić i omówić pytania, które mają być wykorzystane podczas testów. Pytania te muszą być formułowane zgodnie ze stosowanymi regułami, a ekspert powinien upewnić się, że badany rozumie procedurę badania, istotę pytań i konieczność współpracy z badającym (Gołaszewski, Widacki, 2014, s. 156).

Zasadniczą część badania należy rozpocząć od zwięzłego omówienia działania poszczególnych czujników poligrafu i przeprowadzenia testu demonstracyjnego, aby badany mógł przekonać się, jak działa urządzenie i jak będą wyglądały testy właściwe. Techniki i formaty testowe stosowane w głównej części badania muszą być zgodne z obowiązującymi standardami praktyki. Wybór konkretnej techniki zależy od preferowanej szkoły i instrukcji autorów danej techniki. Według obowiązujących standardów ekspert powinien przeprowadzić taką ilość testów zasadniczych, aby zebrać wystarczającą liczbę wykresów do

prawidłowej oceny. Rekomenduje się, aby rejestrować rutynowo 3 wykresy i w zależności od potrzeb – zwiększać ich liczbę do 5 (tamże, s. 157).

Po zakończeniu rejestrowania danych testowych należy przeprowadzić końcową rozmowę z badanym (faza potestowa). W trakcie takiej rozmowy (jak również po każdej serii pytań w zasadniczej części badania) ekspert ma obowiązek stworzyć takie warunki, aby badany miał możliwość swobodnego wypowiedzenia swojej opinii na temat kwestii poruszanych w trakcie testów czy też odczuć, jakie towarzyszyły mu w trakcie badania. Poligraferowi nie wolno ujawniać rezultatów badania, zanim nie zostanie przeprowadzona pełna analiza danych testowych. Do takiej analizy badający powinien zastosować odpowiednią dla danej techniki metodę ewaluacji poligramów. Po przeprowadzeniu pełnego opracowania danych testowych, ekspert powinien sporządzić opinię z badania poligraficznego, w której zaprezentuje szczegółową analizę przebiegu badania i wyniki testów wraz z uzasadnieniem (Gołaszewski, Widacki, 2014, s. 157; por. PTBP, *Kodeks etyki zawodowej* ..., s. 2).

Na przestrzeni lat powstało wiele testów przeznaczonych do wykorzystania w badaniach poligraficznych. W praktyce do użytku dopuszczone są tylko takie, których skuteczność została potwierdzona w badaniach naukowych.

Do przeprowadzenia badań w sprawach dowodowych mogą być użyte tylko takie techniki, których dokładność (trafność testu) wynosi, co najmniej 90%, a procent wyników nierozstrzygniętych nie może być większy niż 20. W badaniach konfrontacyjnych można zastosować techniki, których dokładność wynosi co najmniej 86%, przy maksymalnej wartości 20% wyników nierozstrzygniętych. Do badań wykrywczych można zastosować testy o dokładności co najmniej 80% przy maksymalnej wartości 20% wyników nierozstrzygniętych (Gołaszewski, 2013b, s. 57-58).

American Polygraph Association dopuszcza 17 rodzajów testów z wyżej wymienionych kategorii (The Committee on Validated Techniques, 2011, s. 202). Zestaw technik dopuszczonych do użytku jest otwarty. To znaczy, że może on zostać powiększony o nowe techniki pod warunkiem, że spełnią one naukowe kryteria walidacji oraz naukowo potwierdzone kryteria dotyczące minimalnych poziomów dokładności i maksymalnych poziomów wyników nierozstrzygniętych. Wszystkie inne techniki mogą być wykorzystywane pomocniczo pod warunkiem, że nie będą główną podstawą do wydania opinii na temat prawdomówności badanego (Gołaszewski, 2013a, s. 25).

Jednym z najbardziej popularnych obecnie i zarazem najbardziej wszechstronnych formatów testowych wykorzystywanych przez poligraferów na świecie jest test pytań porównawczych *Utah Zone Comparison Technique* (Utah ZCT).

Dokładność tego testu sięga ogółem 93% przy 10,7% wyników nierozstrzygniętych (The Committee on Validated Techniques, 2011, s. 202).

Test porównania stref Uniwersytetu w stanie Utah jest testem jednowątkowym. Oznacza to, że w badaniu z wykorzystaniem tego formatu, możemy użyć pytań dotyczących tylko jednego konkretnego zdarzenia, w odróżnieniu od testów wielowątkowych. Test Utah ZCT może też występować w formie testu wieloaspektowego. Wtedy, podczas badania, poligrafer może zadawać pytania dotyczące różnych aspektów tylko jednego, konkretnego zdarzenia. W takim teście reakcje fizjologiczne organizmu badanego na pytania związane z przedmiotem badania porównuje się z reakcjami na poprzedzające pytania kontrolne. W zależności od potrzeb przeprowadza się 3 lub 5 serii takich pytań. Pytania kontrolne w tym teście mogą występować w dwóch formach – jako pytania z prawdopodobnym kłamstwem (ang. *PLC – probable lie comparison*) oraz jako pytania z nakierowanym kłamstwem (ang. *DLC – directed lie comparison*), dlatego też test Utah ZCT występuje w dwóch odmianach Utah ZCT-PLT (ang. *Utah Zone Comparison Technique – Probable Lie Test*) oraz Utah ZCT-DLT (ang. *Utah Zone Comparison Technique – Directed Lie Test*) (Gołaszewski, 2013b, s. 49).

Innym popularnym testem stosowanym pomocniczo w badaniach poligraficznych jest test szczytowego napięcia (ang. *POT – peak of tension*). Jest to format z grupy testów rozpoznania i występuje w dwóch odmianach, jako test ze znanym rozwiązaniem POT-A lub jako test poszukujący rozwiązania POT-B. W testach POT, tak jak i w innych formatach, nie wprowadza się pytań z zaskoczenia. Wszystkie pytania powinny być omówione z badanym przed rozpoczęciem testu. Dla wzmocnienia oddziaływania bodźców (pytań) można dodatkowo posłużyć się przedmiotami, zdjęciami, związanymi z przedmiotem badania, które układa się przed badanym. Test składa się z minimum 3 sekwencji pytań. W pierwszych dwóch jest zachowana taka sama kolejność, w jakiej pytania były omawiane przed testem, w trzeciej serii kolejność jest odwrotna, o czym należy poinformować badanego. Jeżeli pierwsze trzy serie pytań nie przyniosą jednoznacznego rozstrzygnięcia, można przeprowadzić czwartą, w której jest dozwolona mieszana kolejność pytań. POT-A ze znanym rozwiązaniem składa się z pytań, które zawierają prawdziwe informacje o zaistniałym zdarzeniu (tzw. klucze prawdziwe) i informacje fałszywe (klucze fałszywe). Test pomaga stwierdzić czy badany rozpoznaje klucz prawdziwy, prawdziwą informację o zdarzeniu, mimo że w rozmowie zaprzecza, że nic nie wie na ten temat. W jednej sekwencji takiego testu może znajdować się od sześciu do dziewięciu pytań z kluczami prawdziwymi i fałszywymi. POT-B jest używany wtedy, kiedy nie wiadomo, jakie jest rozwiązanie. W serii pytań umieszcza się kilka prawdopodobnych odpowiedzi, a reszta to opcje, które z całą pewnością można

wykluczyć, ale badanemu wydaje się, że są równie prawdopodobne. Taki test może zawierać maksymalnie 10 pytań w sekwencji, które są w miarę możliwości wyczerpujące i wzajemnie się wykluczają. Na końcu testu umieszcza się pytanie ogólne, obejmujące wszystkie pozostałe opcje, na wypadek gdyby właściwa odpowiedź nie znajdowała się wśród zaprezentowanych pytań (tamże, s. 48-49).

Innym popularnym testem wykorzystywanym do badań przed zatrudnieniem (przesiewowych), głównie w procesie rekrutacji kandydatów do instytucji państwowych i służb specjalnych, jest test z rodziny testów pytań porównawczych DLST (ang. *Directed Lie Screening Test*). Jest to test wielowątkowy z ukierunkowanym kłamstwem, a wywodzi się on z testu na szpiegostwo i sabotaż Departamentu Obrony USA. Maksymalna dokładność testu DLST wynosi 85,8% przy 9% wyników nierozstrzygniętych (The Committee on Validated Techniques, 2011, s. 202). W tym teście przeprowadza się tylko jedną serię pytań. W sytuacji, gdy pojawią się zakłócenia lub nie można wydać jednoznacznej opinii wydłuża się serię o kolejne pytania lub przeprowadza się skróconą serię dodatkową. Oceny dokonuje się porównując reakcje fizjologiczne organizmu badanego na pytania związane z przedmiotem badania do otaczających pytań kontrolnych (Gołaszewski, 2013b, s. 51).

4. Praktyczne zastosowanie badań poligraficznych w Polsce

Obowiązujące w Polsce prawo dopuszcza stosowanie badań poligraficznych w kilku różnych obszarach. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że zarówno w aktach prawnych, jak i polskiej literaturze przedmiotu badania poligraficzne występują pod różnymi nazwami. Oprócz nazwy „badania poligraficzne” możemy również spotkać nazwy takie jak: „badania psychofizjologiczne”, „badania wariograficzne” oraz „stosowanie środków technicznych mających na celu kontrolę nieświadomych reakcji organizmu” (Widacki, 2014, s. 81).

W polskim procesie karnym dopuszczone jest stosowanie badań poligraficznych na każdym etapie postępowania sądowego, zarówno wobec podejrzanego, oskarżonego, jak również wobec świadka. Opinia biegłego z badania poligraficznego może posłużyć w swobodnej ocenie Sądu zarówno jako dowód odciążający, jak i obciążający. Badanie poligraficzne może również być wykorzystane do ograniczenia kręgu osób podejrzanych lub selekcji materiału dowodowego. W tym przypadku badanym może zostać osoba o nawet nieustalonym jeszcze statusie procesowym, kiedy to poddanie jej badaniu poligraficznemu uzasadniają okoliczności zdarzenia. Podstawą tych działań jest art. 192a § 2 oraz art. 199a *Kodeksu Postępowania Karnego*, a także postanowienie Sądu Najwyższego (I KZP 25/14) z dnia 29 stycznia 2015 r., które stanowczo rozwiewa wszelkie wątpliwości i reguluje

kwestie związane z dowodowym wykorzystaniem badań poligraficznych. Mimo że możliwości wykorzystania badań poligraficznych w postępowaniu karnym jest wiele, to w praktyce ilość badań zlecanych przez polskie sądy w ciągu roku jest śladowa (Gołaszewski, 2016, s. 1-2).

Badania poligraficzne mogą być wykorzystywane nie tylko w procesie karnym. Współcześnie znacznie więcej przeprowadza się ich w procedurach przed zatrudnieniem i kontrolnych, realizowanych w służbach mundurowych i agencjach rządowych oraz w ramach czynności operacyjno-rozpoznawczych wykonywanych przez te służby. W Polsce badania poligraficzne wykonuje się wobec kandydatów do pracy lub służby oraz wobec funkcjonariuszy i pracowników służb specjalnych, czyli Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego (ABW), Agencji Wywiadu (AW), Służby Wywiadu Wojskowego (SWW), Służby Kontrwywiadu Wojskowego (SKW), Centralnego Biura Antykorupcyjnego (CBA), Służby Ochrony Państwa (SOP) oraz Policji, Straży Granicznej RP, Żandarmerii Wojskowej i Krajowej Administracji Skarbowej – KAS (Szuba-Boroń, Widacki, 2016, s. 5; por. także: Gołaszewski, 2016, s. 2). Cele i zakres wykorzystania badań poligraficznych w wyżej wymienionych instytucjach określają przede wszystkim następujące akty prawne:

- Ustawa z dnia 24 maja 2002 r. o Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz Agencji Wywiadu,
- Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 29 listopada 2002 r. w sprawie wzoru kwestionariusza osobowego oraz szczegółowych zasad i trybu przeprowadzania postępowania kwalifikacyjnego wobec kandydatów do służby w Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego z późn. zm.,
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2006 r. o Centralnym Biurze Antykorupcyjnym,
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2006 r. o Służbie Kontrwywiadu Wojskowego oraz Służbie Wywiadu Wojskowego,
- Rozporządzenie Ministra Obrony Narodowej z dnia 26 lipca 2006 r. w sprawie postępowania kwalifikacyjnego wobec kandydatów do służby w Służbie Kontrwywiadu Wojskowego z późn. zm.,
- Rozporządzenie Ministra Obrony Narodowej z dnia 2 listopada 2017 r. w sprawie postępowania kwalifikacyjnego wobec kandydatów do służby w Służbie Wywiadu Wojskowego,
- Ustawa z dnia 12 października 1990 r. o Straży Granicznej,
- Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji,
- Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 20 marca 2007 r. w sprawie trybu i warunków ustalania zdolności fizycznej i

- psychicznej policjantów do służby na określonych stanowiskach lub w określonych komórkach organizacyjnych jednostek Policji z późn. zm.,
- Ustawa o Żandarmerii Wojskowej i wojskowych organach porządkowych z dnia 24 sierpnia 2001 r.,
 - Ustawa z dnia 16 listopada 2016 r. o Krajowej Administracji Skarbowej,
 - Wewnętrzne procedury i instrukcje wydawane w ramach działalności odpowiednich komórek wymienionych instytucji.

Pod szczególnymi warunkami dopuszcza się również przeprowadzenie badania poligraficznego wobec prokuratorów, kiedy istnieje podejrzenie o popełnieniu przewinienia dyscyplinarnego zawierającego znamiona przestępstwa ujawnienia informacji niejawnych o klauzuli tajności „tajne” lub „ściśle tajne” z postępowania karnego. Badanie to może być wykonane na zlecenie rzecznika dyscyplinarnego za zgodą Prokuratora Generalnego (art. 154 § 5 i 6 ustawy z dnia 28 stycznia 2016 r. Prawo o prokuraturze).

Teoretycznie istnieją również szanse na prowadzenie badań poligraficznych w cywilnych postępowaniach sądowych, ale jak dotąd taka sytuacja nie miała jeszcze miejsca (Widacki, 2014, s. 88).

W myśl zasady praworządności, w sektorze publicznym badaniom poligraficznym mogą być poddani tylko tacy pracownicy lub funkcjonariusze, co do których ustawy określają możliwość czy konieczność poddania ich takim badaniom. W odniesieniu do podmiotów prywatnych i osób fizycznych, zasada praworządności mówi, że mogą one czynić wszystko, czego prawo im nie zakazuje. W polskim prawie pracy nie ma zakazu stosowania badań poligraficznych wobec pracowników lub kandydatów do pracy sektora prywatnego. W związku z tym, tutaj również istnieje możliwość prowadzenia badań poligraficznych. Badania takie mogą mieć zastosowanie m.in. wobec pracowników, którzy mają dostęp do informacji związanych z tajemnicą bankową, ochroną danych osobowych, tajemnicą przedsiębiorstwa, dostęp do mienia o znacznej wartości, jak np. konwojenci, dostęp do systemów bezpieczeństwa, jak w przypadku pracowników lotnisk, informatyków sądowych czy dostęp do broni palnej, a także wobec kandydatów na te stanowiska (tamże, s. 97-98).

Zakończenie

Psychofizjologiczne badania poligraficzne mają swoje podstawy teoretyczne, odnoszące się między innymi do działania autonomicznego układu nerwowego. Badania te posiadają własną procedurę i wypracowane, specyficzne techniki badawcze. W Polsce badania poligraficzne wykorzystywane są w niektórych

instytucjach, w związku ze staraniem się o zatrudnienie. W Polsce badania te mogą być stosowane także w procesie karnym.

Badania poligraficzne można również wykorzystać w oddziaływaniu terapeutycznym, do monitorowania osób skazanych za przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i warunkowo zwolnionych. W ten sposób, można sprawdzać, jak takie osoby funkcjonują na wolności, czy nie zagrażają bezpieczeństwu innych, czy nie popełniają kolejnych przestępstw lub czy nie łamią zasad zwolnienia warunkowego (Gołaszewski, Markowicz, Jastrzębska, 2018, s. 157; por. także: Leszczyńska, Szajna, 2017).

Warto zwrócić uwagę także na możliwość i potrzebę zastosowania badań poligraficznych w Polsce, w procesie resocjalizacji wychowanków zakładów poprawczych. Badania takie można przeprowadzić po okresie próby, za który uważać można czas spędzony na przepustce z zakładu poprawczego. U wychowanków zakładów poprawczych zaobserwować można tendencje do ukrywania zaistniałych zachowań nieprzystosowawczych w czasie przepustki. Badania poligraficzne mogą odnosić się przykładowo do możliwości przyjmowania narkotyków w czasie przepustki, a wyniki tych badań odpowiednio omówione z wychowankiem, mogą stać się impulsem do podjęcia terapii, co w przyszłości może usprawnić readaptację społeczną, przebiegającą już w warunkach wolnościowych.

Bibliografia:

- American Polygraph Association, *Model policy for law enforcement/public-service pre-employment polygraph screening examinations*, [online] <https://apoa.memberclicks.net/assets/docs/records and data model policy.pdf> [dostęp: 05.09.2018].
- American Polygraph Association. (2012). *Model Policy for Release and Management of Polygraph Reports and Polygraph Data*, [online] <https://apoa.memberclicks.net/assets/docs/le screening model.pdf> [dostęp: 05.09.2018].
- Całka, J. (2015). Układ nerwowy, (w:) T. Krzymowski, J. Przała (red.), *Fizjologia zwierząt. Podręcznik dla studentów wydziałów medycyny weterynaryjnej, wydziałów biologii i hodowli zwierząt akademii rolniczych i uniwersytetów: praca zbiorowa* (s. 25-75). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.
- Ekman, P. (2006). *Kłamstwo i jego wykrywanie w biznesie, polityce i małżeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geras, G. (1996). *Psychologiczno-medyczna diagnostyka elektroskórna*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Gołaszewski, M. *Charakterystyka metod badawczych*. Niepublikowane opracowanie własne autora.

- Gołaszewski, M. (2013a). Podstawy badań poligraficznych, (w:) M. Gołaszewski (red.), *Współczesne standardy badań poligraficznych* (s. 9-44). Warszawa: Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego – Centralny Ośrodek Szkolenia w Emowie im. gen. dyw. Stefana Roweckiego „Grota” .
- Gołaszewski, M. (2013b). Standardy i procedury, (w:) M. Gołaszewski (red.), *Współczesne standardy badań poligraficznych* (s. 45-74). Warszawa: Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego – Centralny Ośrodek Szkolenia w Emowie im. gen. dyw. Stefana Roweckiego „Grota” .
- Gołaszewski, M. (2016). *Przestuchanie biegłego z zakresu badań poligraficznych (wariograficznych) w postępowaniu jurysdykcyjnym – tryb, najczęściej zadawane pytania i prawidłowe odpowiedzi*. Kraków: Polskie Towarzystwo Badań Poligraficznych.
- Gołaszewski, M., Markowicz, P., Jastrzębska, J. (2018). Postrzeganie badań poligraficznych w Polsce oraz ich użyteczność w służbach i innych obszarach działalności. *Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego*, 10, s. 151-167.
- Gołaszewski, M., Widacki, M. (2014). Aktualny standard badań poligraficznych a praktyka polska, (w:) J. Widacki (red.), *Badania poligraficzne w Polsce* (s. 151-217). Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- Kotwica, G. (2015). Wstęp do fizjologii, (w:) T. Krzymowski, J. Przała (red.), *Fizjologia zwierząt. Podręcznik dla studentów wydziałów medycyny weterynaryjnej, wydziałów biologii i hodowli zwierząt akademii rolniczych i uniwersytetów: praca zbiorowa* (s. 17-24). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.
- Leszczyńska, A., Szajna, A. P. (2017). Psychofizjologiczne badania poligraficzne (wariograficzne) w leczeniu i nadzorze osób popełniających przestępstwa seksualne w Wielkiej Brytanii. *Probacja*, 3, s. 5-18.
- PTBP. *Kodeks etyki zawodowej wraz z podstawowymi zasadami dobrej praktyki Polskiego Towarzystwa Badań Poligraficznych – projekt nr 4* (wewnętrzne materiały Polskiego Towarzystwa Badań Poligraficznych).
- Sokołowska-Pituchowa, J. (red.). (2011). *Anatomia człowieka. Podręcznik dla studentów medycyny*. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Standard for Polygraphic Examinations in Criminal Cases – passed at the Special Convention of the Polish Polygraph Association held on 6 January 2004 in Warsaw. (2007). *European Polygraph*, 1, s. 65-77.
- Szuba-Boroń, A., Widacki, J. (2016). Badania poligraficzne w procesie karnym w świetle postanowienia Sądu Najwyższego z dnia 29 stycznia 2015 r., sygn. I KZP 25/14. *Prokuratura i Prawo*, 2, s. 5-16.

- The Committee on Validated Techniques. (2011). Report Prepared For The American Polygraph Association Board of Directors Nate Gordon, President (2010-2011). *Polygraph*, 40, s. 193-305.
- Widacki, J. (2014). Obecny stan prawny oraz praktyka wykorzystania poligrafu w Polsce, (w:) J. Widacki (red.), *Badania poligraficzne w Polsce* (s. 81-100). Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- Widacki, J. (2017). *Historia badań poligraficznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

Dr nauk prawnych, lek. Med. Iwona Wrześniewska-Wal
*Zakład Ekonomiki, Prawa i Zarządzania Szkoły Zdrowia Publicznego
Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie*

Spotkanie z chorym: dobro, prawda i piękno. Przykłady z orzecznictwa sądów lekarskich

Meeting with the sick: good, truth and beauty.

Examples from the jurisprudence of medical courts

Abstrakt:

Artykuł porusza temat spotkania lekarza w trudnej dla człowieka sytuacji choroby, niepokoju i lęku o przyszłość. Lekarz wykonuje swoje obowiązki związane z postawieniem diagnozy i leczeniem. Obowiązki te winny być oparte na poszanowaniu pewnych wartości, które chronione są przepisami prawa i normami deontologicznymi. Jednak orzeczenia sądów lekarskich wskazane w artykule, ukazują pewne nieprawidłowości, które nie powinny zaistnieć. Spotkanie lekarz – pacjent powinno być przede wszystkim spotkaniem człowieka z człowiekiem.

Słowa kluczowe: chory, lekarz, sądy lekarskie

Abstract:

The article discusses the subject of a doctor's meeting in a difficult situation for a person, anxiety and fear for the future. The doctor performs his duties related to the diagnosis and treatment. These obligations should be based on respect for certain values that are protected by law and deontological standards. However, the judgments of the medical courts indicated in the article, which show some irregularities that should not exist. Meeting a doctor - the patient should be primarily a meeting with a human being.

Key words: patient, doctor, medical courts

Wprowadzenie

Medycyna to szczególna przestrzeń, gdzie człowiek chory, oczekujący pomocy spotyka się z lekarzem. Teodor Heiman, sława etyki medycznej, podkreślał, że medycyna ma za zadanie pomagać ludziom chorym oraz potrzebującym pomocy. Jej problemem właściwym jest i pozostanie nie choroba, lecz człowiek chory” (za: Muszala, 2013). W zależności od osobowości oraz stanu zdrowia, pacjent ma różne oczekiwania wobec spotkania z lekarzem oraz formy w jakiej przekaże mu diagnozę. Jedni widzą w lekarzu osobę posiadającą szczególną wiedzę, bo odnosząca się do najważniejszych wartości jak zdrowie i życie. Lekarz jest dla nich nauczycielem, doradcą. Zazwyczaj tacy pacjenci potrzebują informacji o metodach diagnostyki i leczenia. Niewiedza i niezrozumienie, co się wokół niego dzieje, wywołuje stan

napięcia i lęku, co utrudnia terapię (Orzeszyna, 2001). Z kolei inni pacjenci mają wątpliwości, co konieczności wdrożenia leczenia i oczekują od lekarza dodatkowych badań oraz konsultacji u innych specjalistów (Wrześniewska-Wal, 2017). Wielu pacjentów oczekuje, że lekarz będzie nie tylko autorytetem, ale i powiernikiem, partnerem w rozmowie (Zaborowski, 1990). Stąd w trakcie swojej praktyki lekarze oprócz diagnozy i terapii, powinni wykazywać dużo cierpliwości i wytrwałości. Należy w chorym znaleźć partnera, który oczekuje wsparcia pociechy i troski. Nie można zapominać, że decyzji o poszukiwaniu pomocy u lekarza towarzyszy lęk i niepokój (Zaborowski, 1990). Z tego powodu powinno opierać się na takich wartościach jak: dobro, prawda i piękno.

1. Wiedza i etyka

Spotkanie z człowiekiem chorym rodzi wobec lekarza szczególne zobowiązania, szczególnie, gdy człowiek oddany jego pieczy jest poważnie zagrożony przez śmierć, chorobę lub kalectwo (Olejnik, 1995). Nie bez powodu zatem fundament zawodu lekarza stanowi zasada: „*Primum non nocere*” („Przed wszystkim nie szkodzić”). Zawód lekarza wymaga określonych kompetencji i postawy etycznej.

W zakresie kompetencji fundamentalne znaczenie ma art. 4 Ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty. W myśl tego przepisu lekarz ma wykonywać swój zawód: „zgodnie ze wskazaniami aktualnej wiedzy medycznej, z dostępnymi mu metodami i środkami zapobiegania, rozpoznawania i leczenia chorób, zgodnie z zasadami etyki zawodowej oraz z należytą starannością” (Ustawa o zawodzie lekarza i lekarza dentysty, 1996). Powyższe obowiązki lekarza są dla pacjenta gwarancją fachowej i kompetentnej opieki. Nie jest łatwo sprostać tym obowiązkom. Z jednej strony lekarz jest zobowiązany wykonywać swój zawód stosując reguły wynikające z aktualnej wiedzy medycznej (a nie jakiegokolwiek) (Kopeć, 2016). Z drugiej, ciągły rozwój medycyny i technologii utrudnia samodzielne poszukiwanie przez lekarza uznanych przez środowisko medyczne i skutecznych metod diagnostyczno-terapeutycznych. Oznacza to, że obecnie same studia medyczne nie wystarczą. Lekarz jest prawnie zobowiązany do ciągłego doskonalenia zawodowego (art. 18 Ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty). Wiąże się to z regularnym czytaniem odpowiedniej literatury fachowej i wdrożenia jej w praktyce. Pomagają w tym tworzone przez ekspertów wytyczne, zalecenia, wskazówki oraz schematy, które dotyczą działań zapobiegawczych, diagnostycznych i leczniczych (Zieliński, 2016). Te zbiory rekomendacji oparte na obiektywnych dowodach (Evidence-Based Medicine -EBM) określane są mianem „standardów medycznych”. Równolegle

wprowadzone zostały standardy w formie rozporządzeń na podstawie delegacji z ustawy o działalności leczniczej (Ustawa o działalności leczniczej, 2011). Obejmują takie dziedziny jak: anestezjologia, opieka okołoporodowa, patomorfologia. Powyższe standardy określają poszczególne elementy opieki medycznej w danej dziedzinie m.in. zakres niezbędnych badań diagnostycznych, świadczeń profilaktycznych i leczniczych, a także miejsce ich udzielania (Rek, Hajdukiewicz, 2016).

Postawa etyczna lekarza winna przejawiać się w cechach i zachowaniach godnych, i zasługujących na powszechny szacunek. Ustawodawca często w sposób opisowy określa powyższe cechy jako: „nieskazitelny charakter” i „rękojmia prawidłowego wykonywania zawodu” (zakres tego pojęcia obejmuje również odpowiedni poziom kwalifikacji zawodowych), (TK, 2007).

Kompetencje do skodyfikowania zasad etyki lekarskiej zostały przyznane Krajowemu Zjazdowi Lekarzy (art. 38 ust. 1 Ustawy o izbach lekarskich, 2009). Na tej właśnie podstawie został uchwalony przez Nadzwyczajny Krajowy Zjazd Lekarzy obecnie obowiązujący Kodeks Etyki Lekarskiej (KEL, 2004). Ponadto przepisy tej ustawy nakładają na władze samorządu lekarskiego obowiązek upowszechniania zasad etyki oraz dbałości o ich przestrzeganie (Ustawa o izbach lekarskich, 2009).

Etyka i przepisy prawa mają pewne cechy wspólne. Obie te dziedziny dotyczą zachowań człowieka. Etyka lekarska jest ściśle związana z prawem. W większości państw istnieją przepisy prawa stanowiące o tym, jak lekarz powinien odnosić się do pacjenta (Williams, 2005). Jeden z najbardziej znanych polskich lekarzy, który był przeciwnikiem kodyfikacji etyki Władysław Biegański podkreślał, iż dobrym lekarzem nigdy nie będzie ten, kto nie jest dobrym człowiekiem. Do cnót dobrego lekarza zaliczał zarówno te, które wynikają z przepisów prawa, jak i zasad etycznych: wytrwałość, samodzielność, godność, sprawiedliwość, obowiązkowość, sumienność i życzliwość (Raniszevska-Wyrwa, 2013).

2. Styl pracy lekarza (piękno)

Spotkanie z chorym wymaga od lekarza dobrego i solidnego przygotowania, czyli kompetencji. Dobre wykonanie zadań stojących przed lekarzem zależy nie tylko od zdobytej wiedzy, ale również od jego pracy (Olejnik, 1995). Każdy lekarz podczas spotkań z chorymi, tworzy swój własny styl pracy, po części obserwując swoich nauczycieli akademickich, innych lekarzy oraz pod wpływem pierwszych doświadczeń zawodowych (Zaborowski, 1990). Lekarz winien być pracowity i sumienny. Pracuje rzetelnie, bo rozumie, że jego praca ma głęboki sens: niesie ludziom dobro (Olejnik, 1995). Na konieczność solidnej pracy zwraca uwagę art. 8

Kodeksu Etyki Lekarskiej (KEL): „Lekarz powinien przeprowadzić wszelkie postępowanie diagnostyczne, lecznicze i zapobiegawcze z należytą starannością, poświęcając im niezbędny czas”. Orzeczenia sądów lekarskich wielokrotnie wskazują, iż lekarze nie poświęcają pacjentom odpowiedniej ilości czasu. W jednej ze spraw pacjent został przywieziony do Szpitalnego Oddziału Ratunkowego (SOR) z powodu przejściowej utraty świadomości i towarzyszących zaburzeń oddechowych. Pacjent od wielu lat chorował na stwardnienie rozsiane, skutkiem czego był zaawansowany niedowład kończyn górnych i dolnych. Dyżur na SOR pełniła lekarz internista, która zdaniem Okręgowego Rzecznika Odpowiedzialności Zawodowej (OROZ) nie dopełniła należytej staranności podczas opieki nad pacjentem od godz. 10:23 do godz. 14:30. Pani doktor nie przeprowadziła pogłębionej diagnostyki, nie zainteresowała się wykonanymi wynikami badań, nie wezwała na konsultację specjalistów; podając płyny we wlewie dożylnym nie dopilnowała, aby został założony cewnik kontroli diurezy, nie wiedząc przy tym, czy pacjent nie cierpi na anurię (bezmocz). Ponadto, lekceważąc posiadane informacje o stanie pacjenta nie nadzorowała monitorowania pacjenta, w sposób niewłaściwy przekazała informację o stanie jego zdrowia innemu lekarzowi, co w konsekwencji doprowadziło do zgonu pacjenta. W trakcie rozprawy przed sadem lekarskim obwiniona lekarka przyznała się do popełnienia zarzucanych jej czynów. Wyjaśniła, że tego dnia brakowało jej czasu, opiekowała się wieloma pacjentami. Miała świadomość, że pacjent jest w bardzo złym stanie, lecz były również trudności organizacyjne związane z tym, że nie można było od razu przenieść pacjenta na Oddział Intensywnej Opieki Medycznej (OIOM). Obwiniona potwierdziła, że szybko i niestarannie przekazała informacje o pacjentach swojemu koledze, który rozpoczął dyżur. Wiązało się to z faktem, że śpieszyła się mając do załatwienia prywatnej sprawy poza szpitalem. Nie umiała również wytłumaczyć, dlaczego nie podała pacjentowi w tak ciężkim stanie antybiotyku. Okręgowy Sąd Lekarski (OSL) uznał lekarkę winną zarzucanych jej czynów. Orzekając o karze OSL w Warszawie wziął pod uwagę postawę obwinionej, która przyznała się do popełnienia zarzucanych jej czynów i wyraziła skruchę, przeprosiła żonę zmarłego (OSL, 2016).

Powyższy przykład pokazuje, że została naruszona fundamentalna zasada „*Salus aegroti suprema lex esto*” („Dobro chorego powinno być najwyższym nakazem”). Logicznym wnioskiem, jaki z niej wypływa, jest to, że pacjent nie powinien być nigdy pozbawiony opieki medycznej. Dobry lekarz unika pracy gorączkowej, czyli nieuzasadnionego pośpiechu (Olejnik, 1995).

Pośpiech, szczególnie w pracy lekarza, może prowadzić do dehumanizacji i automatyzacji. Tym niemniej, w medycynie często są sytuacje, gdy pośpiech jest usprawiedliwiony (np. w sytuacji zagrożenia życia). Jednak pośpiech nie może być

regułą w zwykłym trybie działań lekarskich (Olejnik, 1995). Poświęcając pacjentowi czas lekarz buduje zaufanie. Korzyści z takiego spotkania są obopólne: lekarz może dokładnie zebrać wywiad i zbadać pacjenta przedmiotowo, pacjent uspokaja się, bo może dokładnie opowiedzieć o swoich dolegliwościach i bólu (Muszala, 2014). Spotkanie lekarza z chorym, to - z jednej strony fachowość i kompetencja zawodowa, z drugiej zaś – poświęcenie pacjentowi swojej uwagi, odpowiedniego czasu (Wrześniewska-Wal, 2016).

3. Doskonalenie zawodowe (dobro)

Na spotkanie z chorym lekarz musi być przygotowany. Im mniejsza jest jego wiedza i doświadczenie, tym mniej wprawnie nawiązuje kontakt z chorym (Zaborowski, 1990). Sumienność i obowiązkowość lekarza to ważny element jego pracy. Niesumienne wykonywanie obowiązków przez lekarza może doprowadzić do wyrządzenia pacjentowi szkody (Olejnik, 1995). Młodzi lekarze składają przyrzeczenie lekarskie, zawarte w Kodeksie Etyki Lekarskiej, że będą „stale poszerzać swą wiedzę lekarską i podawać do wiadomości świata lekarskiego wszystko to, co uda mi się wynaleźć i udoskonalić” (KEL, 2004). W ten sposób przyrzekają stale aktualizować swoją wiedzę.

Postulat i obowiązek pogłębiania swojej wiedzy stawia przed lekarzami art. 56 „Powinnością każdego lekarza jest stałe uzupełnianie i doskonalenie swej wiedzy i umiejętności zawodowych (...)” (KEL, 2004). Doskonalenie wiedzy lekarskiej może odbywać się w drodze specjalizacji. Najlepiej w oparciu o relacje mistrz-uczeń. Art. 56 KEL podkreśla, że swoją wiedzę i umiejętności zawodowe lekarz powinien przekazywać współpracownikom. Ponadto art. 56 ust. 2 cytowanego Kodeksu wskazuje, że „lekarze w miarę możliwości, winni brać czynny udział w pracach towarzystw lekarskich” (KEL, 2004). W diagnozie czy leczeniu pacjentów lekarz nie może stosować metod przestarzałych i ogólnie przyjętych za nieracjonalne (KEL, art. 57). Droga pogłębiania wiedzy jest istotna z punktu widzenia art. 6 KEL, który daje lekarzowi swobodę w zakresie wyboru metod postępowania. Doktryna potwierdza, że „swoboda decyzji zawodowych podejmowanych przez lekarza nie stanowi wartości samej w sobie, ale jest podporządkowana ogólnej zasadzie troski o dobro chorego (Urbaniak, Cofta, 2015), ale również wyrazem zaufania do jego wiedzy (Olejnik, 1995). Dalsza część tego przepisu wskazuje na ograniczenia: po pierwsze lekarz powinien podejmować tylko takie czynności medyczne, które uzna za najskuteczniejsze dla chorego, po drugie są one rzeczywiście pacjentowi potrzebne zgodnie z aktualnym stanem wiedzy medycznej (Urbaniak, Cofta, 2015).

Sprawę wyboru skutecznej metody leczenia rozstrzygał sąd lekarski. We wniosku o ukaranie Okręgowy Sąd Lekarski wskazał, że lekarz bez specjalizacji z chirurgii, wybrał niewłaściwą metodę operacji żylaków odbytu przez co naraził pacjentkę na wznowę hemoroidów IV stopnia w odstępie kilku miesięcy po zabiegu. Pacjentka zgłosiła się do lekarza rodzinnego z powodu nawracających krwawień z odbytnicy. Zgodnie z zaleceniami wykonała badanie rektoskopowe, które wykazało konieczność przeprowadzenia operacji hemoroidów. Na skierowaniu na operację lekarz wykonujący badanie określił stopień zaawansowania choroby jako IV. Zabieg w znieczuleniu miejscowym, wykonał lekarz obwiniony. Podczas zabiegu nie usuwał żylaków zewnętrznych a wykonał jedynie zabieg wewnątrz bańki odbytnicy polegający na zmniejszeniu masy występującego tam splotu żylnego wewnętrzznego. Po tygodniu od zabiegu pokrzywdzona zgłosiła się do obwinionego z powodu bólu i krwawienia z odbytu. Podczas tego spotkania obwiniony zapewnił pacjentkę, że leczenie przebiega prawidłowo. Jednak po kilku dniach pacjentka została zawieziona do szpitala, gdzie z powodu dużego krwawienia z odbytu przetoczono jej krew w celu wyrównania znacznego ubytku morfologii. Kolejny krwotok z odbytnicy wymagał pilnej operacji z powodu żylaków odbytu w IV stopniu zaawansowania. W niniejszej sprawie została sporządzona opinia biegłego z której wynikało, że ponowne pojawienie się choroby hemoroidalnej IV stopnia w odstępie kilku miesięcy od operacji jest mało prawdopodobne. Oznacza to, że obwiniony wykonał zabieg o niższym stopniu radykalności niż wymagał to stan pacjentki. Zdaniem OSL (Okręgowy Sąd Lekarski) jednoznacznie udowodniono, że wybrana przez obwinionego metoda była nieskuteczna w tak dużym tj. IV stopniu zaawansowania choroby i nie powinna być zastosowana u skarżącej (OSL, 2015). Analizując powyższy przykład warto zwrócić uwagę, na fakt, że otrzymanie dokumentu „Prawo wykonywania zawodu” pozwala lekarzowi na wykonywanie zawodu, bez konieczności uzyskania dodatkowych kwalifikacji np. szkolenia specjalizacyjnego. Zdanie egzaminu specjalizacyjnego i posiadanie tytułu specjalisty jest jedynie warunkiem formalnym w przypadku objęcia niektórych stanowisk (np. ordynatora) oraz pełnienia funkcji (np. konsultanta wojewódzkiego). Nie jest warunkiem wykonywania zawodu lekarza. Oznacza to, że lekarz posiadający prawo wykonywania zawodu może wykonywać wszelkie czynności zgodne z art. 2 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Czy jednak we wszystkich sytuacjach takie przygotowanie do zawodu wystarczy na spotkanie a chorym? Pomocą w tych rozważaniach są zasady etyczne. Art. 10 Kodeksu Etyki Lekarskiej stanowi, że „lekarz nie powinien wykroczać poza swoje umiejętności zawodowe (..)” (KEL, 2004). Oczywiście nie dotyczy to nagłych wypadków i sytuacji zagrożenia życia. Trzeba jednak podkreślić, że lekarz każdym przypadku powinien rozważyć, czy posiada w

tym zakresie potrzebne umiejętności praktyczne oraz aktualną wiedzę medyczną do udzielania tego rodzaju świadczeń. Znakomity polski pediatra Władysław Szenajch w przemówieniu do studentów medycyny z okazji otwarcia Akademii Medycznej w Gdańsku powiedział: „Dwa czynniki tworzą dobrego lekarza: wiedza i etyka” (Olejnik, 1995).

4. Tajemnica lekarska (prawda)

Lekarz z racji swojego zawodu zbierając wywiad z pacjentem, poznaje jego historię życia, niekiedy bardzo osobiste szczegóły jego stanu zdrowia. Pacjent podczas spotkania z lekarzem, oczekując od niego pomocy, przekazuje mu informacje poufne, intymne i prawdziwe. Ta prawda o pacjencie objęta jest tajemnicą lekarską. W tradycyjnym sposobie wykonywania zawodu lekarza, w kontakcie dwóch osób: lekarza i pacjenta, słowa i spostrzeżenia pozostawały między nimi. Zachowanie lub niezachowanie tajemnicy lekarskiej zależało wyłącznie od przestrzegania przez lekarza zasad etyki (Brzeziński, 2011).

Normy deontologiczne wystarczały. Jednak postęp w medycynie, szczególnie w obszarze metod diagnostycznych i terapii sprawił, że człowiek chory ma obecnie kontakt z wieloma osobami wykonującymi różne zawody medyczne. Pacjentem zajmuje się nie jeden, lecz często kilku lekarzy zatrudnionych w podmiocie leczniczym. Praktyką stało się, że jeden lekarz stawia rozpoznanie, a inny (lub inni) przeprowadza leczenie. Do procesu leczenia włączony jest też inny personel: pielęgniarz, laboranci, rehabilitanci itp. (Zielińska, 2001). Ponadto nowe zagrożenia pojawiły się w związku z używaniem w praktyce medycznej urządzeń elektronicznych do przechowywania danych (Brzeziński, 2011).

Obecnie rozwiązania technologiczne pozwalają, aby dane pacjenta były: zbierane, gromadzone, przetwarzane i przechowywane w tzw. „chmurach” danych.

W związku z tym pojawiła się konieczność uregulowania tajemnicy lekarskiej na poziomie ustawowym. Zakres tajemnicy lekarskiej oraz zwolnienie z obowiązku jej zachowania reguluje art. 40. Ustawy o zwodzie lekarza i lekarza dentystry. Tajemnicą lekarską objęte są wszelkie informacje związane z pacjentem, jakie lekarz uzyska w związku z wykonywaniem zawodu. Powyższy obowiązek obejmuje nie tylko informacje odnoszące się do stanu zdrowia pacjenta (m.in. badań diagnostycznych, rozpoznania, metod leczenia czy rokowania), ale również jego sytuacji osobistej, zawodowej lub majątkowej. Szerzej definiuje tajemnicę lekarską Kodeks Etyki Lekarskiej. W art. 23. czytamy, że tajemnica ta dotyczy także otoczenia pacjenta (Sobczak, 2016). Nie ma znaczenia, w jaki sposób lekarz zdobył informacje o pacjencie (np. z dokumentacji medycznej, podczas konsultacji, podczas obchodu na

oddziale). Istotne, że w związku z realizacją określonych zadań wynikających pośrednio lub bezpośrednio z wykonywaniem zawodu lekarza, ma obowiązek dochowania tajemnicy lekarskiej (Wąsik, 2018).

Jednak zachowanie tajemnicy lekarskiej nie jest wartością bezwzględną. Niejednokrotnie lekarz stoi przed wyborem między dwiema wartościami. Z etycznego punktu widzenia jest konieczność wyboru większego lub mniejszego zła. Stąd KEL, ale i przepisy prawa przewidują sytuacje, w których tajemnica przestaje obowiązywać (Brzeziński, 2011). Powyższe sytuacje można podzielić na dwie grupy: pierwsza zawiera okoliczności, w których ujawnia się brak interesu pacjenta w dalszym zachowaniu poufności (np. wyrażenie przez pacjenta zgody na ujawnienie tajemnicy) albo w których zachowanie poufności może powodować niebezpieczeństwo dla jego zdrowia i życia; druga grupa, to okoliczności związane z istotnym interesem publicznym lub interesem osób trzecich w uchyleniu poufności (Safjan, 1998). W wymienionych przypadkach ujawnienie tajemnicy może nastąpić wyłącznie w niezbędnym zakresie (określonym przez pacjenta lub jego przedstawiciela ustawowego).

Opierając się na powyższych zasadach warto prześledzić na przykładzie orzeczenia OSL, jak nie powinien zachowywać się lekarz, odstępując od zasady bezwzględnego zachowania tajemnicy. W analizowanej sprawie zarzut OROZ (Okręgowy Rzecznik Odpowiedzialności Zawodowej) dotyczył naruszenia tajemnicy lekarskiej przez lekarzkę - dentystę, która przekazała dokumentację medyczną pacjenta (swojego męża) sądowi cywilnemu, przy czym sąd o wydanie tej dokumentacji wprost nie wnosił. Sąd cywilny jedynie zobowiązał lekarz dentystę do udzielenia odpowiedzi na pozew z podaniem wszystkich twierdzeń i dowodów pod rygorem pominięcia ich w toku postępowania. Lekarka, jako jeden z dowodów w sprawie złożyła w sądzie cywilnym dokumentację medyczną swojego pacjenta, który jednocześnie był jej mężem na okoliczność sprawowania nad nim opieki medycznej. OSL (Okręgowy Sąd Lekarski) stanął przed zadaniem rozstrzygnięcia czy zaistniały przesłanki wyłączające obowiązek zachowania tajemnicy lekarskiej. Liczne wątpliwości skłoniły sąd do zastosowania zasady *in dubio pro reo* - art. 5. § 2. k.p.k. (okoliczności niewyjaśnione sąd rozstrzyga na korzyść oskarżonego) i uniewinnił lekarzkę (OSL, 2018). Sprawa w wyniku odwołania trafiła do Naczelnego Sądu Lekarskiego (NSL), który uchylił ww. orzeczenie i przekazał lekarskiemu sądowi okręgowemu do ponownego rozpoznania.

Naczelny Sąd Lekarski zwrócił uwagę na fakt, że tajemnica lekarska obowiązuje bez względu na to czy dany pacjent jest osobą obcą, czy spokrewniony, powiązany rodzinnie z lekarzem (NSL, 2018). Powyższe orzeczenie dotyczy dwóch problemów. Pierwszy dotyczy zakresu podmiotowego tajemnicy lekarskiej. Nie ma

wątpliwości, że zawsze jest to pacjent, niezależnie od tego, jakie inne relacje łączą tego pacjenta z lekarzem (np. rodzinne, zawodowe, towarzyskie). Po drugie, sytuacje zwolnienia z zachowania tajemnicy są wyraźnie wymienione w art. 25. Kodeksu Etyki Lekarskiej a także precyzyjnie uregulowane w art. 40. ust. 2. Ustawy o zwodach lekarza i lekarza dentystry. Nie ma jednak przepisu, który jednoznacznie upoważniałby sąd cywilny do zwolnienia z tajemnicy lekarskiej. Jedyny przepis art. 261. § 2 k.p.c. dotyczy świadka: „Świadek może odmówić odpowiedzi na pytanie (...), jeżeli zeznanie miałooby być połączone z pogwałceniem istotnej tajemnicy zawodowej”. Natomiast w przedmiotowej sprawie lekarz dentysta, której OROZ (Okręgowy Rzecznik Odpowiedzialności Zawodowej) zarzucił naruszenie tajemnicy była w procesie cywilnym osobą pozwaną. Powstaje wówczas sytuacja, gdy lekarz zmuszony jest wyjawic tajemnicę pacjenta we własnej obronie. „Dobro pacjenta ustępuje wówczas interesowi lekarza, mającemu silniejsze uzasadnienie” (Sośniak, 1989).

Podsumowanie

Spotkanie lekarza i pacjenta jest pod pewnymi względami szczególne. Celem wizyty chorego jest chęć uzyskania pomocy a lekarz ma wolę niesienia tej pomocy (Zaborowski, 1990). Przytoczone w pracy orzeczenia sądów lekarskich wskazują na szereg uchybień, które nie powinny mieć miejsca podczas spotkania lekarz-pacjent. Przytoczone przykłady pokazują, że źródłem niezadowolenia pacjentów może być niekompetencja lekarza, naruszenie tajemnicy lekarskiej oraz rozczarowanie wynikające z niektórych postaw i zachowań lekarza. Chory potrzebuje pomocy i oparcia. Niezależnie od różnorodności tych oczekiwań, człowiek chory nie może być traktowany przedmiotowo. Spotkanie lekarza z chorym winno opierać się na trzech fundamentach: spotkanie dobrego, kompetentnego lekarza; spotkanie osoby, której mogą powiedzieć prawdę i powierzyć najskrytsze tajemnie i spotkanie osoby, która ukaże piękno tej relacji, bo będzie cierpliwa i wyrozumiała.

Bibliografia:

Brzeziński T. (2011), *Etyka lekarska*, Warszawa PZWL.

https://www.wma.net/what-we-do/education/medical-ethics-manual/ethics_manual_polish/

Kodeks Etyki Lekarskiej z dnia 2 stycznia 2004 r. Załącznik do obwieszczenia Prezesa Naczelnej Rady Lekarskiej Nr 1/04/IV z dnia 2 stycznia 2004 r., Warszawa, NRL 2004.

- Kopeć M. (2016), *Ustawa o zawodzie lekarza i lekarza dentystry. Komentarz*, Warszawa Wolters Kluwer.
- Muszala A. (2013), *Kodeks Etyki Lekarskiej. Odcinek 9: Jaki jest cel medycyny?*, *Medycyna praktyczna dla lekarzy* z 5.11.2013 r.
https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/91334,jaki-jest-cel-medycyny-kodeks-etyki-lekarskiej-odcinek-9#1
- Muszala A., Jaranowski P. (2014), Kodeks etyki lekarskiej – odcinek 15: Z należytą starannością, poświęcając swój czas. *Medycyna Praktyczna*, nr 5, s. 1-5
- Olejniki St. (1995), *Etyka lekarska*, Katowice: Wydawnictwo Unia.
- Orzeczenie Okręgowego Sądu Lekarskiego w Warszawie z 17 marca 2016 r., sygn. akt OSL 630. 57/2015, niepublikowane.
- Orzeczenie Okręgowego Sądu Lekarskiego w Warszawie z 19 lutego 2015 r., sygn. akt OSL.630. 34/2014, niepublikowane.
- Orzeczenie Okręgowego Sądu Lekarskiego w Warszawie z dnia 4 stycznia 2018 r., sygn. akt OSL.630.29/17, niepublikowane.
- Orzeszyna J. (2001), Człowiek jako pacjent [w:] *Antonii Kępiński, Sesja naukowa, 25-lecie Oddziału psychiatrycznego w Częstochowie i spotkanie Oddziału Śląskiego Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego*, Częstochowa.
- Raniszewska-Wyrwa A. (2013), Myśl etyczno-medyczna Władysława Biegańskiego (1857-1917), *Studia Philosophiae Christianae*, nr 49 (3), s. 58-59.
- Rek T, Hajdukiewicz D. (2016), *Lekarz a prawa pacjenta. Poradnik prawny*. Warszawa Wolters Kluwer.
- Rozprawa Naczelnego Sądu Lekarskiego z dnia 28 czerwca 2018 r., sygn. akt NSL Rep. 56/OWU/18
- Safjan M. (1989), *Prawo i medycyna, Ochrona praw jednostki a dylematy współczesnej medycyny*, Warszawa, Wydawnictwo Oficyna Naukowa
- Sobczak J. (2016), *Tajemnica lekarska*, *Medyczna Wokanda* nr 8, s. 66
- Sośniak M. (1989), *Cywilna odpowiedzialność lekarza*, Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Urbaniak M., Cofta Sz (2015), Zasady postępowania lekarzy wobec pacjenta – komentarz do art. 6 i 7 Kodeksu Etyki Lekarskiej, *Medyczna Wokanda*, nr 7, s. 54.
- Ustawa z 5 grudnia 1996 r. o zawodzie lekarza i lekarza dentystry (Dz. U. z 1997 r., Nr 28, poz. 152 z późn. zm.)
- Ustawa z dnia 15 kwietnia 2011 r. o działalności leczniczej (Dz. U. z 2016 r. poz. 1638 z późn. zm.)
- Ustawa z dnia 2 grudnia 2009 r. o izbach lekarskich (Dz. U. 2009 nr 219 poz. 1708 z późn. zm.)

- Wąsik D. (2018), Tajemnica lekarska w procesie karnym, *Prokuratura i Prawo*, nr 1, s. 128.
- Williams J.R. (2005), *Podręcznik etyki lekarskiej*, Światowe Stowarzyszenie Lekarzy.
- Wrześniewska-Wal I.(2016), *Wpływ Kodeksu etyki lekarskiej na wykonywanie zawodu lekarza. Analiza orzecznictwa i praktyka sądów lekarskich* (w:) A. Białek, M. Wróblewski (red.), *Wybrane aspekty praw człowieka a bioetyka*. Monografia. Warszawa: Rzecznik Praw Obywatelskich.
- Wrześniewska-Wal I.(2017), Troska o zdrowie w relacjach lekarz-pacjent, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 4, s. 33-45.
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 lipca 2007 r., sygn. K 41/05 (OTK ZU nr 7/A/2007, poz. 72)
- Zaborowski P., (1990), *Filozofia postępowania lekarskiego*, Warszawa: PZWL.
- Zielińska E., (2001) Wzajemne relacje w zespołowym działaniu medycznym w aspekcie odpowiedzialności karnej i zawodowej, *Prawo i Medycyna*, nr 9 (vol. 3), s. 39–40.
- Zieliński P. (2016), Kilka słów o pojęciu oraz rodzajach błędu medycznego, *Medyczna Wokanda*, nr 8, s. 191-192.

Mgr Iwona Besz
Doktorantka
Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Czy świadomość jest właściwym kryterium uznawania bytu za osobę?

Is consciousness the right criterion of recognizing being as a person?

Abstrakt:

Problem niniejszego artykułu dotyczy tego, czy świadomość jest właściwym kryterium do uznawania bytów za osoby. Problem ten jest szczególnie ważny, ponieważ od sposobu jego interpretacji zależy może życie ludzkie. Świadomość jako własność materii oraz przytomność umysłu jest funkcją mózgu i jako taka jest cechą wspólną ludziom i zwierzętom. Nie świadomość, lecz intelekt i wola są tymi cechami, które wyróżniają człowieka spośród innych bytów.

Słowa kluczowe: świadomość, intelekt, wola

Abstract:

The problem of the article is whether consciousness is the right criterion for recognizing beings as persons. The problem is particularly important because human life may depend on how it is interpreted. Consciousness as the property of matter is a function of the brain and as such it is a common feature of people and animals. Not consciousness, but intellect and will are the characteristics that distinguish human beings from other beings.

Keywords: consciousness, intellect, will

Wprowadzenie

Język jest narzędziem opisywania rzeczywistości. Jeżeli język zostanie zafałszowany, to zafałszowana zostanie również rzeczywistość opisywana za pomocą języka. Zdarza się, że korzystając z pewnych słów czy pojęć wchodzimy w określoną koncepcję bądź postawę, którą dany język nam narzuca. Za przykład posłużyć może tutaj stosowanie eufemizmów, takich jak chociażby słowo „eutanazja”¹, które używane bywa zamiast wyrazu „zabójstwo”. Celem stosowania eufemizmów w języku bywa stopniowe przyzwyczajanie człowieka do braku dobra

¹ *Eutanazja* rozumiana jest tutaj jako „zabójstwo człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego” (Łąkowski, 1982, s. 200).

lub innymi słowy – osvajanie ze złem. Podobne zjawisko zachodzi również na polu filozofii. Filozofowie niektórych nowych nurtów do opisywania swoich myśli posługują się neologizmami, pośród których znajdują się również neologizmy znaczeniowe, czyli tak zwane neosemantyzmy. Egzemplifikacją tego zachodzącego w języku fenomenu jest termin „świadomość”, który wraz z zakresem semantycznym, jaki ze sobą niesie stał się obecnie dla niektórych filozofów podstawowym kryterium służącym do rozstrzygnięcia o tym, czy dany byt jest osobą.

Problem niniejszego artykułu można wyrazić w następującym pytaniu: czy świadomość jest właściwym kryterium do uznawania bytów za osoby. Problem ten pojawił się wraz z powstaniem kontrowersyjnych koncepcji bioetycznych, których twórcami są filozofowie angielskiego obszaru językowego – Amerykanin Hugo Tristram Engelhardt (1941-2018) i Australijczyk Peter Singer (ur. 1946). Filozofowie ci traktują świadomość jako swoiste kryterium stanowiące o tym, czy dany byt jest osobą. Od czasów rzymskiego filozofa Boecjusza (ok. 480-524) (wyd. 1926, III, PL 64,1343C), który jako pierwszy sformułował definicję osoby: *persona est naturae rationalis individua substantia* (osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej) powstało wiele różnych definicji osoby. Jednakże definicje te nie odmawiały ludziom prawa do nazywania się osobami ani nie wywyższały zwierząt do rangi osób ze względu na kryterium świadomości. Problem ten jest szczególnie ważny, ponieważ od sposobu jego interpretacji zależy może życie ludzkie. Definiowanie osoby w oparciu o kryterium świadomości może posłużyć za fundament ideologii propagującej ideę odbierania życia ludziom. Hipoteza przyjęta dla potrzeb tego artykułu brzmi: świadomość nie jest właściwym kryterium uznawania bytu za osobę.

W niniejszym artykule ukazane zostaną bardziej właściwe kryteria, stanowiące o tym, że dany byt jest osobą: intelekt i wola. Praca ta została podzielona na trzy części. Część pierwsza poświęcona jest tłu problemu, czyli genezie pojęcia „świadomość” i jego niektórym rozumieniom. Część druga omawia dwie kontrowersyjne koncepcje osoby autorstwa H. T. Engelhardta i P. Singera w zestawieniu z zarysem arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji osoby ludzkiej. Część trzecia zaś przytacza argumentację, za i przeciw kryterium świadomości jako czynnika służącego za podstawę do uznawania bytu za osobę.

1. Tło problemu – geneza pojęcia „świadomość” i jego niektóre rozumienia

Termin „świadomość” reprezentowany w języku łacińskim przez słowo: *conscientia* pochodzi od dwóch leksemów: (1) *con* – „z” oraz (2) *scientia* – „wiedza, teoria” i stanowi etymologiczne podstawy słowa „świadomość” w wielu językach

europijskich (np.: hiszp. *conciencia*, wł. *coscienza*, fr. *conscience*, ang.: *consciousness*). Wyraz ten początkowo używany był w takim znaczeniu jak: wiedza, samowiedza, sumienie, wspólna wiadomość, przy czym bardzo interesującą rzeczą jest to, że często rozumiano je jako wiedzę tajną, dzieloną między konspiratorami (Kumaniecki, 1990; Serafin, 2009). Niemieckie słowo *Bewusstsein* zostało utworzone przez Christiana Wolffa (1719) jako tłumaczenie łacińskiego *conscientia*. To łacińskie słowo, oznaczające pierwotnie „sumienie” po raz pierwszy zostało użyte w filozofii w bardziej ogólnym sensie przez ojca filozofii nowożytnej – Kartezjusza (1596-1650)². „Kartezjusz dokonał oddzielenia pojęcia świadomości od pojęcia sumienia i zapoczątkował traktowanie świadomości jako centralnej kategorii antropologicznej. W ten sposób w czasach nowożytnych świadomość stała się najbardziej doniosłą cechą, która miała odróżniać człowieka od wszystkich innych istot i bytów. ‘Być świadomym’ znaczy ‘myśleć oraz reflektować własne myślenie’. Trzeba jednak podkreślić, że ‘myślenie’ Kartezjusz interpretował bardzo szeroko; pojęcie to obejmowało działania intelektu i woli, akty uczuciowe i inne świadome procesy. Teksty Kartezjusza uprawniają raczej do tezy, że świadomość rozumiał on jako osobny akt refleksji, odnoszący się do własnych stanów umysłu. Istnieją w nich jednak sformułowania świadczące za interpretacją świadomości jako świadomości towarzyszącej. Nie jest też jasne, czy Kartezjusz uważał, że wszystko, co należy do umysłu, jest tym samym introspekcyjnie świadome, czy też raczej sądził, że mogą istnieć nieświadome stany mentalne.

Wśród następnych generacji filozofów nowożytnych kartezjańskie rozumienie świadomości, jako refleksyjnej wiedzy o sobie samym, szybko stało się obowiązujące” (Judycycki, 2004, s. 24-25).

Podstawy analizie „świadomości” dał ojciec współczesnej filozofii europejskiej – Franz Brentano (1838-1917) w dziele z 1874 r., pt.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*³ (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*) (Tatarkiewicz, 1998; Maciejczak, 2007). Zauważyć trzeba, że w czasach F. Brentana psychologia traktowana była jako dyscyplina filozoficzna; obok metafizyki – rozpatrującej uniwersalne prawa o

² Kartezjusz dokonał rewolucji w filozofowaniu. Kartezjańskie *cogito, ergo sum* (myślę, więc jestem) zmieniło cały porządek filozofowania; w filozofii przedkartezjańskiej *esse* (być) było czymś pierwotnym; od Kartezjusza natomiast, pierwotnym stało się *cogito* (myślę), podczas gdy *esse* zaczęło pełnić funkcję wtórną względem *cogito*. Zmiana ta doprowadziła do radykalnego odejścia od tego, czym dawniej była filozofia. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tradycją filozofii św. Tomasza z Akwinu – z tradycją filozofii *esse*. Od Kartezjusza „Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią”. Filozofia *cogito* „staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości” (Jan Paweł II, 2005).

³ Psychologia w czasach F. Brantana była działem filozofii.

charakterze zarówno fizycznym, jak i psychicznym, psychologia była dziedziną wiedzy wykrywającą prawa odnoszące się do zjawisk psychicznych (Galewicz, 1999).

F. Brentano w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* „Sformułował przełomową w dziejach filozofii i psychologii tezę o intencjonalności zjawisk psychicznych. (...) Kontynuatorem badań nad intencjonalnością, jako kluczowym pojęciem dla zrozumienia świadomości i podstaw poznania był uczeń Brentana, Edmund Husserl” (1859-1938) (Maciejczak, 2007; Tatarkiewicz, 1998). Pojęcia takie jak „świadomość” i „intencjonalność” stały się przedmiotem zainteresowania filozofów i zaczęły wypierać dyskutowane do tej pory zagadnienia. Znaczący filozofowie, tworzący systemy filozoficzne przed tym okresem posługiwali się takimi terminami jak: dusza, rozum, intelekt, wola, wiedza, czy też pamięć. Obecnie termin „świadomość” zadomowił się w języku filozofów i psychologów na tyle, że wydaje się, że jest nazbyt często używany – że nie można się już bez niego obyć; i chociaż idea świadomości wyrasta z określonych, dziewiętnastowiecznych systemów filozoficznych, nazwa „świadomość” stosowana jest obecnie bardzo często wymiennie z przytoczonymi wyrazami (dusza, rozum, intelekt, wola, cel, wiedza, pamięć), mimo że w tradycji filozoficznej nie są one równoznaczne znaczeniowo.

Pojęcie „świadomość” w filozofii weszło do użycia i upowszechniło się w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX stulecia, czyli w okresie, w którym palącym problemem była kwestia (nie)naukowości filozofii. E. Husserl chciał oprzeć filozofię na naukowych fundamentach. Doszedł do przekonania, że takiej nauki nie ma i trzeba ją stworzyć – nazwał ją fenomenologią. Fenomenologia to nauka o czystej świadomości (Krokos, 1992)⁴. Również sam marksizm określany był mianem: „filozofia naukowa”. Zatem termin „świadomość” wprowadzony został do filozofii „pod tym samym sztandarem”, na którym wypisane było hasło: „filozofia naukowa”⁵.

⁴ „Świadomość” rozumiana była przez E. Husserla na trzy sposoby. Po pierwsze jako splot przeżyć psychicznych w jedności strumienia świadomości, a zarazem całościowa efektywna fenomenologiczna zawartość empirycznego Ja. Po drugie jako wewnętrzne uprzytomnianie sobie własnych przeżyć psychicznych. Po trzecie zaś jako zbiorcze oznaczanie wszelkich „aktów psychicznych” lub przeżyć intencjonalnych” (Husserl, 2000).

⁵ Kwestia naukowości filozofii znajdowała swój wyraz również w „teorii czterech faz” F. Brentana, inspiracją do powstania której było „prawo trzech stadiów” Augusta Comte’a (1798-1857). Zdaniem F. Brentana koncepcja A. Comte’a, zgodnie z którą gałęzie wiedzy przechodzą najpierw przez fazę „teologiczną”, później „metafizyczną”, a na końcu „pozytywną”, jest prawdziwa, pod warunkiem jednak, że myślenie „teologiczne” będzie rozumiane jako wyjaśnianie zjawisk przyrody za pomocą fantastycznych potęg osobowych, a myślenie „metafizyczne” – za odwołujące się do zmyślonych bytów abstrakcyjnych. Dodatkowo teoria A. Comte’a nie uwzględnia czasów upadku filozofii, które obok okresów świetności zaobserwować można we wszystkich trzech epokach kultury zachodnioeuropejskiej – w starożytności, średniowieczu i nowożytności. Błąd ten wyeliminował F.

Warto zwrócić uwagę, że termin „dusza” został wyparty z psychologii, mimo że psychologia była pierwotnie nauką o duszy (gr. *psyche* – dusza, *logos* – słowo, nauka) (Przetacznikowa, Makiełło-Jarża, 1982). Nowa psychologia eksperymentalna i fizjologiczna nie zajmowała się już duszą, lecz tylko zjawiskami świadomości. Behawiorysta John B. Watson (1878-1958) posunął się nawet o krok dalej i domagał się usunięcia „świadomości” z nauki, tak jak uprzednio została usunięta „dusza”. Pisał, że „Świadomość jest tylko innym wyrazem dla dawniejszej nazwy «dusza»” (Watson, za: Tatarkiewicz, 1998, s. 290) i zerwał z tym pojęciem, stawiając radykalną tezę, że takowa nie istnieje oraz przesuwał przedmiot zainteresowania psychologii na zachowanie (ang. *behaviour* – zachowanie). „Dusza” rozumiana przez jednych jako hipoteza, a przez innych wręcz jako fikcja nie mogła znaleźć miejsca w nauce empirycznej. Faktami są dla psychologii tylko stany świadomości i jedynie nimi psychologia winna się zajmować. Wiek XIX spełnił dezyderat postawiony po raz pierwszy prawdopodobnie w XVI wieku przez L. Vivesa, by psychologię uprawiać „bez duszy” (Tatarkiewicz, 1998).

Współcześnie w języku polskim słowo „świadomość” ma wiele znaczeń – może być rozumiane jako:

1. stan psychiczny, w którym człowiek zdaje sobie sprawę z tego, co się dzieje; stan czuwania, przytomności
2. zdolność do krytycznej, obiektywnej oceny rzeczywistości i umiejętność ustosunkowania się do niej, określenie w niej swojego miejsca; wiedza o swym istnieniu, o własnych czynach oraz o świecie zewnętrznym
3. to, że się coś wie; zdawanie sobie sprawy z czegoś (Dunaj, 2007).

Jak wynika w powyższej definicji, pojęcie to jest inaczej rozumiane w sensie medyczo-biologicznym, a inaczej w sensie filozoficzno-psychologicznym. Natrafić można również na inną definicję omawianego tu terminu, zgodnie z którą świadomość to:

«zdolność zdawania sobie sprawy w kategoriach pojęciowych z tego, co jest przedmiotem postrzegania, doznawania; najwyższy poziom rozwoju psychicznego charakterystyczny dla człowieka; zdolność umysłu do odzwierciedlania obiektywnej

Brentano w swoim ujęciu tego zagadnienia, ukazując że w każdej ze wspomnianych epok filozofia przechodziła przez cztery fazy: przez (1) fazę „rozkwitu” owocującą wzrostem zainteresowań teoretycznych, które jako zdumienie bytem miało być, zdaniem Arystotelesa, źródłem wszelkiego filozofowania, oraz przez trzy fazy coraz głębszego upadku: (2) nienaukowy „praktycyzm”, w którym zainteresowania teoretyczne przechodzą na dalszy plan, a na pierwszy wysuwają się życiowo ważne problemy, (3) „sceptycyzm”, będący reakcją na nienaukowość praktycyzmu, który odmawia zdolności poznawczych rozumowi ludzkiemu, i wreszcie (4) „mistycyzm”, będący dnem upadku filozofii i rozpaczliwymi próbami przezwyciężenia braku wiary w zdolności poznawcze poprzez uciekanie się do nadnaturalnych sposobów poznania (Galewicz, 1999).

rzeczywistości, uwarunkowana społecznymi formami życia człowieka i ukształtowana w toku jego historycznego rozwoju»: Świadomość bliskiego końca, krzywdy, niebezpieczeństwa, winy. Robić coś z całą świadomością. Budzić, obudzić, rozbudzić (w kimś) świadomość. Kształtować świadomość (narodową, społeczną). Coś dociera, dochodzi, nie dociera, nie dochodzi do czyjejś świadomości (Szymczak, 1981, s. 459).

Ta definicja wydaje się przedstawiać przede wszystkim znaczenie filozoficzno-psychologiczne pojęcia „świadomość” i jest ona nacechowana wpływami podejścia materialistycznego.

W medycynie „świadomość” rozumiana może być w szerszym bądź węższym znaczeniu. W szerszym znaczeniu „świadomość” to „stan czuwania, orientacji w tym, co się dzieje”, w węższym zaś – „najwyższy poziom rozwoju psychicznego charakterystyczny dla człowieka; zdolność umysłu do odzwierciedlania obiektywnej rzeczywistości, uwarunkowana społecznymi formami życia człowieka i ukształtowana w toku jego historycznego rozwoju” (Roźniatowski, 1990). „Świadomość” w ujęciu medycznym „zależy od kory mózgu, ponieważ zostają uświadomione tylko te bodźce, które dochodzą do kory. Przerwanie połączeń pomiędzy korą a ośrodkami niższego rzędu prowadzi do utraty świadomości (zespół apalliczny)” (Gołąb, 2004, s. 232).

W filozofii i psychologii „świadomość” to:

1) termin rozpowszechniony w XVIII w., początkowo jako odpowiednik łac. *conscientia* (w znaczeniu: „współwiedza” lub „samowiedza”, tj. spostrzegania własnych przeżyć psychicznych). Tak pojęte „bycie świadomym” (*Bewußtsein*) Wolff odróżniał od sumienia (niem. *Gewissen*); 2) każdy akt psychiczny lub przeżycie intencjonalne; 3) wewnętrzne spostrzeganie (niem. *Inneres Gewahrwerden*) własnych przeżyć psychicznych lub zdolność samospostrzegania; 4) odróżniana od samoświadomości i refleksji, zdolność do „przytomnego bycia-w-świecie”, czyli spostrzegania przedmiotów świata zewnętrznego i zarazem spostrzegania własnego spostrzegania (samospostrzegania, samoprzenikania się przeżyć); 5) przynależy do pewnego „Ja”, spłot wzajemnie powiązanych i wzajemnie przenikających się aktów, przeżyć i stanów psychicznych, ze względu na właściwy im charakter dynamiczny określanym mianem „strumienia świadomości”; 6) strukturalnie niesamodzielny, choć niezbywalny, moment każdego aktu lub przeżycia intencjonalnego, decydujący o przytomnym przeżywaniu spełnianych przez pewne „Ja” (jego własnych) aktów i przeżyć (czasem określanym jako świadomościowość – niem. *Bewußtheit*); 7) właściwa tylko człowiekowi cecha zjawisk i procesów psychicznych, przejawiająca się w przytomnym przeżywaniu doznawanych treści przedmiotowych (od wrażeniowo-

percepcyjnych po abstrakcyjno-pojęciowe). Tak określana (w psychologii), stanowi najwyższą formę integracji życia osobowego człowieka. Współorganizuje jego wszechstronną aktywność życiową i jest podstawowym regulatorem jego zachowania: poznania i działania.

Najbardziej znane koncepcje świadomości: asocjacionistyczno-doznaniowa, behawiorystyczna, identycznościowa (teoria identyczności), intencjonalna, przeżywaniowa (fosforencyjna), refleksyjna, negatywna (Dębowski, 1996, s. 460-461).

Bardzo ciekawie i oryginalnie przedstawił „świadomość” Antoni Bazyli Stępień (1997), bowiem wyjaśnił, że jest to termin pierwotny i niedefiniowalny, którego sens uwyrażnia powiedzenie, że świadomość (przytomność) jest poczuciem przeżywania lub doznawania, poczuciem obecności lub zachodzenia czegoś. Świadomość może być jasna i mglista, niewyraźna. Coś może wystąpić w jej centrum lub na peryferiach jako tło czegoś uświadomionego. Funkcja „świadomości” porównywana jest do światła, ponieważ świadomość jak światło wydobywa coś z mroku. Natomiast Józef Bremer (2005, s. 27) traktuje świadomość głównie jako „przeżyciowy stan *jak to jest być świadomym* oraz doznaniowo-jakościowe cechy stanów mentalnych. Termin świadomość może być zakresowo równy terminowi <<subiektywność>> wtedy, gdy wszystkie stany świadomości zjawiskowej są rozumiane jako stany przeżywane przez dany podmiot”. Trudno to zrozumieć.

Ponieważ niniejszy artykuł nawiązuje do koncepcji osoby H. T. Engelhardta i P. Singera, prezentujących materialistyczne rozumienie człowieka, warto wspomnieć o przedstawicielach materializmu, którzy wywarli duży wpływ na współczesne myślenie – Karolu Marksie i Fryderyku Engelsie.

Pojęcie „świadomość” w materializmie

Twórcy materializmu dialektycznego – Karol Marks (1818-1883) i Fryderyk Engels (1820-1895) posługiwali się pojęciem „świadomość” wcześniej niż ojciec współczesnej filozofii europejskiej. K. Marks już w pierwszej swojej filozoficznej pracy, jaką były *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, pisał:

Człowiek czyni samą swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości. Jego działalność życiowa jest świadoma. Nie jest czymś, z czym człowiek bezpośrednio stapia się w jedno. Świadoma działalność życiowa odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt (Marks, 1844⁶).

Wyraz „świadomość”, a w szczególności „samoświadomość” pojawia się także w pierwszej wspólnej pracy K. Marksa i F. Engelsa, jaką była *Święta rodzina*,

⁶ Marks (1844) Za:

<http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R10>

czyli krytyka krytycznej krytyki z 1845 r. Reprezentanci materializmu dialektycznego unikali scholastycznego nazewnictwa typu „substancja”, nie formułowali oni także swych materialistycznych twierdzeń w słowach: „istnieją tylko substancje cielesne”. Materialiści ci snuli raczej tezy, że materia jest pierwotniejsza od ducha, czyli życia psychicznego, które wyłoniło się w zaawansowanej fazie rozwoju materii (Ajdukiewicz, 2003). Charakterystycznym dla materialistów jest częste stosowanie terminu „świadomość” w odniesieniu do jednostek (świadomość indywidualna) czy społeczeństw (świadomość społeczna). Termin „świadomość” pojawia się, gdy mowa o rozumności, jednak rozumność ta ukazywana jest na zasadzie „wulgarnej biologizacji całego zagadnienia” i pojmowana jest jako sposób przejawiania się najbardziej złożonych czynności mózgu (Bassin, 1972; Marks, Engels, 1848⁷).

W materializmie zakłada się, że świadomość i świadome funkcjonowanie podmiotu jest efektem ewolucji z niższych form życia, które powstały z materii nieorganicznej. Teza o emergencji głosi, że jeżeli to, co mentalne wykracza poza to, co jest opisywane fizykalnie, to jest to obecne w świecie nieorganicznym lub też z tego świata Emergenowało (wyłoniło się). „Gdy w dalszych dziejach materii ożywionej rozgrywające się w niej procesy fizykochemiczne i biologiczne doszły do odpowiednio wysokiego stopnia rozwoju, pojawiła się znów nowa jakość – materia zdobyła świadomość” (Ajdukiewicz, 2003, s. 98).

Engels pisał:

cóż to jest myślenie i świadomość i skąd one pochodzą, okaże się, że są to wytwory ludzkiego mózgu i że człowiek sam jest wytworem przyrody, rozwijającym się w swym otoczeniu i razem z nim; rozumie się przy tym samo przez się, że wytwory ludzkiego mózgu, które w ostatniej instancji są przecież także wytworami przyrody, nie są sprzeczne, lecz zgodne z resztą kompleksu przyrody (Engels, 1876⁸).

Jak widać z powyższego, dla K. Marksa i F. Engelsa świadomość to postać materii. Podobnież życie. Zarówno życie, jak i świadomość stanowią twory materii (Tatarkiewicz, 1998). Nic dziwnego więc, że w *Podstawach filozofii marksistowskiej* Henryka Swienki (1980, s. 173-174) pojęcie „świadomość” zostało zdefiniowane jako: właściwość charakteryzująca jedynie wysoko zorganizowaną materię organiczną. W najbardziej wyrazistej formie świadomość występuje tylko u wysoko zorganizowanych przedstawicieli żywych organizmów mających rozwinięty centralny system nerwowy. Świadomość pojmowana jest także jako zdolność umysłu ludzkiego do odzwierciedlania obiektywnej rzeczywistości, uwarunkowana

⁷ Marks, Engels, 1848

Za: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>

⁸ Engels, 1876;

Za: http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/01.htm#08

specyficznymi formami życia człowieka i ukształtowana w procesie historycznego rozwoju społeczeństwa. Swoiste cechy świadomości ludzkiej wiążą się ze zdolnością człowieka do odróżniania samego siebie od otaczającej go rzeczywistości, do abstrakcyjnego myślenia i wzajemnego przekazywania myśli w słowach, do celowego działania i przewidywania jego skutków oraz kumulowania dorobku kulturowego.

Sam K. Marks, jak i F. Engels nie definiowali pojęcia „świadomość” w swoich pismach i z tego powodu ich poglądy na temat świadomości nie są klarowne ani jednolite. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* K. Marks za G.W. F. Heglem powiązał świadomość z myślącym podmiotem ludzkim:

Sposobem, w jaki świadomość istnieje i w jaki sposób dla niej istnieje, jest *wiedza*. Wiedza jest jej jedynym aktem. Dlatego też coś może zaistnieć dla świadomości o tyle, o ile *zna* ona to *coś*. Wiedza jest jej jedynym stosunkiem przedmiotowym (Marks, 1844⁹).

Świadomość jest tu postrzegana jako forma działalności poznawczej człowieka, odgrywającej czynną rolę w percepcji. Jednakowoż w *Ideologii niemieckiej* K. Marks (1932) wyraża pogląd, że przedmioty świadomości nie mogą ulegać zmianie za sprawą samej świadomości ze względu na wtórne pochodzenie świadomości oraz przez wzgląd na jej materialną naturę (Churchich, 1994).

W *Ideologii niemieckiej* K. Marks pisze, że świadomość nie może być niczym innym jak bytem świadomym. Koncepcja, że świadomość i byt świadomy są tożsame, zaczerpnięta została od L. Feuerbacha, który w książce, pt.: *O istocie chrześcijaństwa* skonstatował, że świadomość jest tym samym co byt, który jest świadomy sam siebie. Podczas gdy u G. W. F. Hegla, choć stanowią jedność, byt zawsze podporządkowany jest Idei, a przedmiot podmiotowi, u K. Marksa prym zawsze wiedzie byt, życie lub istnienie (Churchich, 1994).

Podsumowując powyższe rozważania, można się powołać na J. M. Bocheńskiego (1988) i skonstatować w jednym zdaniu, że podstawowa teza marksizmu brzmi: wszystko jest materią, bądź jest od niej pochodne i zależne; świadomość jest najwyższą formą materii.

2. Koncepcje osoby H. T. Engelhardta i P. Singera w zestawieniu z zarysem arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji osoby ludzkiej

Podstawowa teza marksizmu, głosząca, że świadomość to najwyższa forma materii stała się podwaliną filozofii H. T. Engelhardta i P. Singera. Filozofowie ci są autorami koncepcji osoby, które posuwają się jednak o krok dalej w ewolucji myśli

⁹ Marks, 1844;

Za: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R10>

posługującej się terminem „świadomość” – formułują oni bowiem definicje osoby w oparciu o aktualnie funkcjonującą świadomość poszczególnych osobników.

2.1. Koncepcje osoby H. T. Engelhardta i P. Singera

H. T. Engelhardt (1986) w książce, pt. *The Foundations of Bioethics* stawia kontrowersyjną tezę, że nie wszyscy ludzie są równi i nie wszyscy są osobami. Powołuje się on na medycynę jako na dziedzinę, która wyróżnia jednostki o zróżnicowanych możliwościach intelektualnych, pośród których są prawidłowo rozwinięte osoby dorosłe, lecz także ludzie upośledzeni intelektualnie, niemowlęta czy płody. Jego zdaniem różnice te są istotne moralnie, ponieważ tylko osoby piszą i czytają książki filozoficzne, tylko osoby przejmują się argumentami z zakresu moralności i tylko osoby mogą zostać przez takie argumenty przekonane. Ludzie upośledzeni umysłowo natomiast oraz pogrążeni w śpiączce, a także noworodki i płody stanowią przykłady przedstawicieli gatunku ludzkiego, które nie są osobami, ponieważ nie mają świadomości. Do podejmowania działań typowych dla osoby trzeba być bowiem świadomym tego, co się robi:

(...) not all persons need be humans. What distinguishes persons is their capacity to be self-conscious, rational, and concerned with worthiness of blame and praise. The possibility of such entities grounds the possibility of the moral community. It offers us a way of reflecting on the rightness and wrongness of actions and the worthiness or unworthiness of actors. On the other hand, not all humans are persons. Not all humans are self-conscious, rational, and able to conceive of the possibility of blaming and praising. Fetuses, infants, the profoundly mentally retarded, and the hopelessly comatose provide examples of human nonpersons. They are members of the human species but do not in and of themselves have standing in the secular moral community. Such entities cannot blame or praise or be worthy of blame or praise; they cannot make promises, contracts, or agree to an understanding of beneficence. They are not prime participants in the secular moral endeavor. Only persons have that status (Engelhardt, s. 138-139).

W tym typowym dla H. T. Engelhardta tekście można dopatrzeć się określenia, kim jest osoba. Bycie osobą łączy się z posiadaniem świadomości samego siebie i rozumności. Jednak nie wszyscy ludzie są samoświadomi i nie wszyscy są rozumni. Autor wyraźnie odróżnia bycie osobą od bycia człowiekiem. Poruszając zagadnienie świadomości, H. T. Engelhardt wspomina głównie o samoświadomości, czyli świadomości samego siebie. Rozumność jest tu traktowana nie jako cecha gatunkowa *homo sapiens* (łac. człowiek rozumny), lecz jako cecha indywidualna przedstawiciela gatunku „człowiek rozumny”.

Podobny punkt widzenia prezentuje autor wielu publikacji z dziedziny bioetyki Peter Singer (1980). Twierdzi on, że istnieje wiele bytów, obdarzonych czuciem i zdolnych do doświadczania bólu i przyjemności, które jednakowoż nie są osobami, ponieważ pozbawione są świadomości. Do kategorii tych bytów filozof ów zalicza zarówno osobniki niebędące przedstawicielami gatunku *homo sapiens*, jak i ludzi, pośród których wymienia noworodki i upośledzonych intelektualnie. Byty pozbawione samoświadomości nie mają, zdaniem P. Singera, takiego samego prawa do życia jak byty samoświadome. Płód ludzki ma niższy status moralny niż zwierzę na podobnym poziomie świadomości. Żaden płód nie jest osobą, a co za tym idzie, żaden płód nie ma takiego samego prawa do życia jak osoba. Aborcja, tak jak i eutanazja, przerywa jedynie egzystencję porównywalną do życia rośliny, a moment pojawienia się świadomości i zdolności do odczuwania bólu uzależniony jest od rozwoju mózgu i układu nerwowego. Terminu „osoba” autor proponuje używać w sensie rozumnego i samoświadomego bytu, aby uchwycić te elementy popularnego rozumienia „bytu ludzkiego”, których nie oddaje termin „przedstawiciel gatunku *homo sapiens*”:

„I propose to use ‘person’, in the sense of a rational and self-conscious being, to capture those elements of the popular sense of ‘human being’ that are not covered by ‘member of the species Homo sapiens’ (Singer, 1980, s. 87).

Osobami, według P. Singera (1980, s. 74), są nie tylko ludzie, lecz również przedstawiciele innych gatunków, którzy mają prawo do ochrony życia właśnie z tego powodu, że są osobami:

„This use of ‘person’ is itself, unfortunately, liable to mislead, because ‘person’ is often used as if it meant the same as ‘human being’. Yet the terms are not equivalent; there could be a person who is not a member of our species” (tamże, s. 74).

Siegając do koncepcji osoby P. Singera warto zwrócić uwagę na zasadniczy jego zdaniem problem – uważa on, że termin „osoba” nie powinien być używany wymiennie z terminem „człowiek”; bo jak uważa - terminy te nie są równoznaczne znaczeniowo. P. Singer podobnie do H. T. Engelhardta zakłada, że istnieją osoby, nie będące ludźmi. Obaj autorzy rozumieją „świadomość” na sposób Kartezjański – jako „refleksyjną wiedzę o samym sobie” (za: Judycki, 2004, s. 25) oraz na sposób charakterystyczny dla materializmu dialektycznej – jako „formę przejawiania się najbardziej złożonych rodzajów czynności mózgu” (za: Bassin, 1972, s. 30).

Koncepcje osoby H. T. Engelhardta i P. Singera nawiązują do filozofii dziewiętnastowiecznych, osadzone są w myśleniu charakterystycznym dla materializmu. Tak oto kategoria świadomości zaczęła być wyznacznikiem

klasyfikacji bytów osobowych i nieosobowych oraz stała się już nie tylko kwestią filozoficznych dywagacji, lecz miarą życia i śmierci.

2.2. Zarys arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji osoby ludzkiej

Zupełnie inaczej rzecz jest ujmowana w realistycznych koncepcjach człowieka Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. W arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji człowieka nie „świadomość”, lecz intelekt jest kluczową kategorią dla prawidłowego pojmowania człowieka jako osoby.

Intelekt jest władzą, dzięki której człowiek poznaje to, co jest istotne i konieczne w przedmiocie. Poznanie umysłowe wyróżnia człowieka spośród innych bytów. Intelekt więc jest w człowieku tym czynnikiem, który wyraża i konstytuuje odrębność osoby ludzkiej.

Obrona intelektu z tej racji, to także obrona ludzkiej osobowości, objawiającej się w umysłowym poznaniu człowieka i jego rozumnym, wolnym działaniu. Jeżeli intelekt jest zagrożony, to zagrożona jest odrębność, wyjątkowość i specyfika osoby ludzkiej. Zagrożony jest człowiek. Można krótko powiedzieć, że obrona intelektu jest obroną człowieka (Gogacz, 2012, s. 6).

Intelekt jest władzą duchową, a jego przedmiotem jest byt i prawda (Cyciura, 2001). Intelekt czynny wyseparowuje informacje o istocie i własnościach istnieniowych bytu z treści ujętych przez zmysły, aby następnie przekazać je intelektowi możliwościowemu, który je ujmuje. Nazywa się to rozumieniem. Człowiek jest osobą, która różni się od zwierząt, roślin i części materii ze względu na bytowe wyposażenie w intelektualność i akt istnienia. To wyposażenie osoby sprawia, że wśród zwierząt i roślin człowiek wyróżnia się jako substancja bytowo bogatsza, a jego wyjątkowa pozycja nazywana jest godnością (Andrzejuk, 1998).

Drugą władzą, w którą wyposażony jest człowiek jest wola. Wola jest równoległą do intelektu władzą dążeńiową. Reaguje ona, zgodnie ze swoją naturą, na ujęcia intelektualne rzeczywistości. Wola jest najwyższą instancją decyzyjną w człowieku (tamże, s. 73).

3. Problem przyjmowania świadomości za kryterium uznawania bytu za osobę

Argumentem używanym w przyjmowaniu świadomości za kryterium w definiowaniu osoby jest utożsamianie świadomości z rozumnością lub intelektualnością. Od czasu sformułowania definicji osoby przez Boecjusza, poprzez myśl średniowieczną powstawały definicje osoby (lub modyfikacje definicji osoby

Boecjusza) nawiązujące do rozumnej natury (*naturae rationalis*) podmiotu, przy czym *rationalis* opisuje czynność rozumowania, dowodzenia, wnioskowania, weryfikacji, liczenia (Bartnik, 2013).

Z czasem uwzględniano głębię osoby jako natury intelektualnej (*natura intellectualis*), i tak np. Ryszard od św. Wiktora (ok. 1110-1173) tworząc definicję osoby, określił ją jako: *persona est naturae intellectualis incommunicabilis existentia* (Possenti, 2014) (osoba to nieprzekazywalny byt natury intelektualnej)¹⁰. Przymiotnik *intellectualis* ma już szersze niż *rationalis* znaczenie i opisuje zarówno rozum, jak i poznanie rozumowe, sąd, wiedzę, a także cały intelekt, umysł, refleksję i intuicję (Bartnik, 2013).

Warto tu zaznaczyć, że już od pierwszych definicji osoby wskazuje się tę cechę podmiotu, jaką jest jego rozumność lub intelektualność. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy pojęciami *rozumności* i *intelektualności*, a użytym w definicjach osoby H. T. Engelhardta i P. Singera pojęciem *świadomości*. Pojęcia takie jak: „rozumność” i „intelektualność” wywodzą się z innej tradycji filozofowania niż „świadomość”. „Rozumność” i „intelektualność” to terminologia filozofii klasycznej, w myśl której cechy te wynikają z określonej struktury bytu – złożonego z formy i materii. „Świadomość” zaś, jak już wspomniano, jest terminem zaczerpniętym z uważanych za naukowe filozofii *świadomości*, których inicjatorem był Kartezjusz, zwłaszcza zaś z materializmu dialektycznego K. Marksa i F. Engelsa, według których struktura bytowa ogranicza się wyłącznie do materii.

Argument powołujący się przy definiowaniu osoby na kryterium *świadomości* z naukowego punktu widzenia jest nie do przyjęcia, ponieważ właśnie to kryterium i ten termin nie są wystarczająco ściśle i jednoznaczne, by mogły spełnić wymagania stawiane badaniom naukowym.

Istnieją co najmniej trzy powody, wskazujące na to, że „świadomość” nie jest ścisłym i jednoznacznym terminem naukowym. Po pierwsze „świadomość” jest słowem zbyt wieloznacznym, aby można je było jednoznacznie zrozumieć. Sama wieloznaczność słowa nie jest błędem, jednak może być źródłem błędu logiczno-językowego i zdaje się, że nazbyt często się zdarza, że wyraz „świadomość” jest źródłem błędów znaczeniowych. Przykładem takich błędów może być tzw. „chwiejność znaczeń”, polegająca na „niewyraźności wyrażen”. „Nazwa niewyraźna jest to taka nazwa, dla której ze względu na aktualny stan wiedzy nie potrafimy wskazać takiego zespołu cech, które można by było uznać za jej treść charakterystyczną (Kwiatkowski, 1992, s. 139, 151).

„Świadomość” to pojęcie plastyczne, które zmienia swe znaczenie w zależności od potrzeb i od użytkownika języka, który się tym pojęciem się posługuje.

¹⁰ Tłum. własne.

Jak powyżej wskazano, raz oznacza przytomność umysłu, innym razem myślenie, rozumienie, czucie, zdolność reagowania na bodźce czy też pamięć. Można powiedzieć, że wiele pojęć filozofii klasycznej wiążących się z władzami duchowymi człowieka (intelekt, wola) i z władzami zmysłowymi (jak pamięć czy wyobraźnia) zastąpionych zostało terminem: „świadomość”. Przykładem innego błędu znaczeniowego może być „wieloznaczność aktualna”, polegająca na wieloznaczności wypowiedzi spowodowanej wadliwym użyciem słowa lub wyrażenia potencjalnie wieloznacznego (tamże, s. 143-144).

Drugim powodem, dla którego stwierdzić należy, że termin „świadomość” nie jest ścisłym i jednoznacznym terminem naukowym to wewnętrzna sprzeczność, jaką ze sobą niesie z powodu swej wieloznaczności. Czy można być równocześnie świadomym i nieświadomym? Według zasad logiki nie. Praktyka posługiwania się terminem „świadomość” wykazuje jednak, że nie tylko można, co wręcz czasem nie ma innego wyjścia, jak np. w zdaniach: „*Mariola nie ma świadomości, że jako jedyna w grupie ma świadomość (zagrożenia)*”, „*Bohdan jest świadomy, że jest nieświadomy*”, „*Szkoda, że jedyna tak naprawdę świadoma osoba jest w tej chwili nieświadoma*”, „*Pacjent był nieświadomy, że tracił świadomość*”. Jak widać, słowo „świadomość” może źródłem błędów znaczeniowych, jakimi są „wypowiedzi nieinformujące”. Za przykład takiego błędu może posłużyć tu „wypowiedź sprzeczna”, czyli wypowiedź, którą można sprowadzić do pary takich twierdzeń, z których jedno zaprzecza temu, co stwierdza drugie, przy czym żadne z nich nie odwołuje drugiego. Wartość informacyjna takich zdań równa się zeru (Kwiatkowski, 1992, s. 139-142).

Po trzecie wreszcie termin ten zbyt często używany jest w znaczeniach potocznych. Zdarza się, i owszem, że jakiś wyraz używany bywa nieprawidłowo i że jego naukowe i potoczne znaczenie różni się diametralnie (z czego wynika szereg nieporozumień, a nawet groźnych zjawisk). W przypadku terminu „świadomość” kłopot ten jednak piętrzy się jeszcze bardziej, ponieważ termin ten nie ma jednego znaczenia naukowego i jednego potocznego, lecz ma o wiele więcej znaczeń, przy czym nie do końca wiadomo które są potoczne, a które naukowe.

Argumentem przemawiającym za kryterium świadomości przy definiowaniu osoby mogłoby być uczucie empatii, które porusza serca osób patrzących na ludzi terminalnie chorych, w śpiączce lub niepełnosprawnych intelektualnie. Ludzie ci często wiodą wegetatywny tryb życia, czym mogą wzbudzać uczucie litości i pragnienie skrócenia ich cierpień. Nie można jednak formułować definicji osoby na podstawie odczuć. Emocje są odpowiednim kryterium do opisywania dzieł sztuki, a nie do definiowania bytu. Definicja osoby sformułowana na podstawie odczuć nie jest ani rzetelna, ani naukowa, bo ma charakter uznaniowy, a nie obiektywny.

Argumentem podawanym jako kryterium świadomości przy definiowaniu osoby jest postawa wobec zwierząt, które często są traktowane jak członkowie rodziny, i którym są przypisywane rozliczne cechy, których nie mają, jak to, że rozumieją wszystko to, co do nich się mówi lub że są mądre¹¹. Ten argument ma charakter afektywny i z tego powodu nie ma wartości obiektywnej.

Zwolennicy argumentu za przyjęciem kryterium świadomości podczas definiowania osoby powołują się na stopień rozwoju mózgu, czy innych części układu nerwowego, a także na przyjęcie obiegowego rozumienia „świadomości” jako zdawania sobie sprawy z istnienia otoczenia, istnienia samego siebie poprzez świadomość istnienia swojego życia psychicznego aż do świadomości samego siebie. Ten sposób myślenia ma swe źródło w materializmie dialektycznym.

Zakończenie

Czy świadomość jest właściwym kryterium do uznawania bytu za osobę? Wiele argumentów wskazuje na to, że nie. Świadomość jako własność materii oraz przytomność umysłu jest funkcją mózgu i jako taka jest cechą wspólną ludziom i zwierzętom. Nie należy utożsamiać świadomości z rozumnością, ponieważ prowadzić to może do niewłaściwego klasyfikowania bytów jako osobowych, co widać na przykładzie filozofii P. Singera i H. T. Engelhardta.

Kryterium świadomości nie jest kryterium właściwym do uznawania bytów za osoby również z tego względu, że pojęcie „świadomość” niesie ze sobą liczne wieloznaczności, przez co bywa źródłem błędów w słownym wyrażaniu myśli. Termin ten zdaje się nie spełniać wymogów ścisłości i jednoznaczności stawianych językowi badań naukowych. Często też używany jest w znaczeniach kolokwialnych, co sprzyja tworzeniu definicji na podstawie odczuć lub cech mających charakter zmienny, nie zaś w oparciu o obiektywne stany rzeczy.

Przede wszystkim zaś nie można zgodzić się z twierdzeniem, że ludzie niezdolni z jakiegoś powodu do samoświadomości (osoby w fazie rozwoju prenatalnego, noworodki czy osoby w śpiączce) nie są osobami. Po pierwsze nie ma żadnych obiektywnych racji przemawiających za tym, jakoby niektórzy ludzie mieli być osobami, inni zaś ludzie mieliby osobami nie być. Twierdzenie to ma charakter wyłącznie uznaniowy i jest promocją nieludzkiego prawa silniejszego. Po drugie nie można uzależniać faktu bycia osobą od fazy rozwojowej lub kondycji mózgu, czy

¹¹ Żaden gatunek jednak, poza gatunkiem *homo sapiens*, nie może pochwalić się takimi osiągnięciami działalności intelektualnej, jak wystrzelenie satelity w kosmos, wynalezienie urządzenia do przesyłania obrazu i dźwięku na odległość, zaprojektowanie mostu w Alpach, wynalezienie szczepionki przeciwko śmiertelnej chorobie czy wynalezienie języka jako złożonego systemu gramatyczno-leksykalnego.

innych części układu nerwowego. Nie można odmawiać nazywania osobami płodów lub osób w śpiączce, dlatego tylko, że nie są świadome. O byciu osobą nie decydują zmienne cechy. Tak więc kryterium świadomości nie jest kryterium właściwym do uznawania bytów za osoby.

Bibliografia:

- Ajdukiewicz K. (2003), *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia.
- Andrzejuk A. (1998), *Człowiek i decyzja*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Navo”.
- Apanowicz J. (2002), *Metodologia ogólna*, Gdynia: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”.
- Bartnik C. S. (2013), *Personalizm*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bassin F. (1972), *Zagadnienie nieświadomości: o nieuświadomianych formach wyższej czynności nerwowej*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Bocheński J. M. (1988), *Marksizm-leninizm: nauka czy wiara?*, Lublin – Śląsk – Warszawa: Wydawnictwo Antyk.
- Boethius A. M. (1926), *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Ioannem diaconum Ecclesiae Romanae*, PL 64,1337-1354, (w:) *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz Traktaty teologiczne*, A. M. Boecjusz, s. 207-249, Poznań: Fiszer i Majewski.
- Bremer J. (2005), *Jak to jest być świadomym*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Brentano F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Churchich N. (1994), *Marxism and Morality: A Critical Examination of Marxist Ethics*, Cambridge: James Clarke & Co Ltd.
- Comte A. (1848), *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris: L. Mathias.
- Cyrciura P. (2001), Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu, *Filo – Sofia*, t. 1, nr 1, (109-126).
- Dębowski J. (1996), Świadomość, (w:) *Mała encyklopedia filozofii: pojęcia, problemy, kierunki, szkoty*, S. Jedynak (red.), (460-461), Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta
- Dunaj B. (red.), (2007), *Współczesny słownik języka polskiego na CD-ROMie*, Warszawa: Wydawnictwo Langenscheidt.
- Engelhardt H. T. (1986), *The Foundations of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Engels F. (1876), *Anty Dühring*,
Za: Marxists Internet Archive http://www.marxists.org/polski/marx-engels/1876/anty_dur/01.htm#08.

- Engels F. (1883), *Dialektyka przyrody*, Marxists Internet Archive (2003).
- Feuerbach L. (1855), *The Essence of Christianity*, New York: Calvin Blanchard.
- Galewicz W. (1999), Wstęp: Brentana anatomia życia psychicznego, (w:) *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, F. Brentano, (XIII-LXV), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gogacz M. (2012), *Obrona intelektu*, Warszawa: Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW.
- Gołąb B. K. (2004), *Anatomia czynnościowa ośrodkowego układu nerwowego*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Husserl E. (2000), *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Judycki S. (2004), *Świadomość i pamięć: uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krokos J. (1992), *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa: Katolicka Agencja Wydawnicza MAG.
- Kumaniecki K. (1990), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kwiatkowski T. (1992), *Logika ogólna*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Łąkowski R. (red.), (1982), *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Maciejczak M. (2007), *Świadomość i sens: Kant, Brentano, Husserl, Merleau-Ponty*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Marks K. (1844), *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*,
za: Marxists Internet Archive <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R10>
- Marks K. (1845), *Tezy o Feuerbachu*, Marxists Internet Archive (2002).
- Marks K. (1932), *The German Ideology*, (w:) *Marx & Engels Collected Works*, t. 5, Marxists Internet Archive (2001-2006).
- Marks K., Engels F. (1848), *Manifest partii komunistycznej*, Marxists Internet Archive
za: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>.
- Possenti V. (2014), *Nihilism and Metaphysics: The Third Voyage*, Albany: State University of New York Press.
- Przetacznikowa M., Makiello-Jarża G. (1982), *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Roźniatowski T. (red.), (1990), *Mała encyklopedia medycyny*, t. 3, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Serafin T. (2009), *Kształcenie specjalne w systemie oświaty: vademecum dla organu prowadzącego, dyrektora szkoły, nauczycieli i rodziców*, Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.
- Singer P. (1980), *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stępień A.B. (1997), Świadomość, (w:) *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), (s. 500-501), Lublin: TN KUL.
- Swienko H. (1980), *Podstawy filozofii marksistowskiej: wybór tekstów źródłowych i opracowanie*, Warszawa Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szymczak M. (red.), (1981), *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Tatarkiewicz W. (1998), *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolff C. (1719), *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Frankfurt am Main: Zufinden in der Bengerischen Buchhandl.

Dr Maria Jankowska
Akademia Pedagogiki Specjalnej
Warszawa

Psychologiczne aspekty postaw wobec śmierci

Psychological aspects of attitudes towards death

Abstrakt:

Celem artykułu było przedstawienie psychologicznych aspektów postaw człowieka wobec śmierci. Opisano w nim 3 podstawowe komponenty postawy: poznawczy, emocjonalny i behawiorystyczny. Komponent poznawczy obejmuje zagadnienie myślenia o śmierci, emocjonalny dotyczy lęku przed śmiercią (jego źródła) a behawioralny uwzględnia opis mechanizmów obronnych, a także procesów umierania w ujęciu Kubler-Ross i Pattisona. W artykule opisano pięć typów postaw wobec śmierci uwzględnionych przez J. Makselona: ambiwalentny, spokojny, religijny, unikowy i przerażony.

Słowa kluczowe: typy postaw wobec śmierci, aspekty postaw wobec śmierci

Summary

The article was to present the psychological aspects of man's attitude towards death. It describes three basic components of the posture: cognitive, emotional and behavioral. The cognitive component includes the issue of thinking about death, the emotional component concerns the fear of death (its sources), the behavioral component includes a description of defense mechanisms, as well as the processes of dying in terms of Kubler-Ross and Pattison. The article describes five types of attitudes towards death taken into account by J. Makselon: ambivalent, calm, religious, avoided and terrified.

Key words: the psychological aspects of man's attitude towards death, types of attitudes towards death

Wprowadzenie

Ograniczoność życia jest jednym z podstawowych wyznaczników ludzkiej egzystencji. Zatem wszelkie rozważania nad śmiercią człowieka są bardzo istotne z osobistego i społecznego punktu widzenia. Ludzie od zarania dziejów próbowali podejmować zagadnienia życia i śmierci oraz przemijania, choć nigdy te tematy nie były dla nich łatwe. Często zmagając się z codziennym życiem, człowiek nie myśli o śmierci i o niej nie rozważa, tymczasem jak twierdzi niemieckie przysłowie „Śmierć jeszcze o nikim nie zapomniała”.

Mimo wielu wysiłków, aby zapomnieć o śmierci, współczesny człowiek – świadomie lub podświadomie – z konieczności dokonuje prób konfrontacji swojej postawy z doświadczeniem własnego i cudzego przemijania, a także ze względnością wszelkiego istnienia (Levine, 2015). Tymczasem jedyna prawda, która dotyczy każdego człowieka, to fakt, że umrze. M. Heidegger (2010) podsumowując

swój stosunek do śmierci stwierdza, że pogodzenie się z nią stanowi podstawę autentycznego istnienia.

Refleksja nad śmiercią była długo nie podejmowana przez psychologiczną literaturę naukową i miała przede wszystkim charakter filozoficzno-religijny, choć można w niej znaleźć wątek psychologiczny. Systematyczne analizy z zakresu psychologii umierania i śmierci zostały podjęte dopiero w obecnym stuleciu. Wraz z zainteresowaniem naukowców psychologicznymi aspektami najrozmaitszych chorób człowieka, rozpoczęto także studia nad psychologią śmierci i umierania. Doprowadziło to do wyodrębnienia się nowej dziedziny psychologii nazwanej tanatopsychologią. Jednak, mimo wysiłku wielu badaczy, jeszcze za mało wiadomo na temat śmierci i stosunku człowieka do niej. Wiedza tanatologiczna jest wciąż nieuporządkowana, zwłaszcza ta, która dotyczy problematyki diagnozowania, definicji śmierci, problemu śmierci mózgowej, pojęcia nieodwracalności stanów głębokiej śpiączki, deontologicznych aspektów leczenia chorych w stanie terminalnym, opanowywaniu bólu w stadiach agonalnych oraz dylematów coraz częściej podejmowanej eutanazji (Ferruccio, 1995, s.15).

Analizując współczesną literaturę na temat fenomenu śmierci i umierania, należy podkreślić, iż problem śmierci, podobnie jak problem życia, stanowi jedno z najbardziej podstawowych zagadnień egzystencjalnych, wobec których człowiek przyjmuje określoną postawę. Istnieje wprawdzie jedno obiektywne zjawisko śmierci, jednak myślenie, odczuwanie i zachowanie wobec niego konkretnego człowieka jest specyficzne, subiektywne¹.

Różnorodność postaw człowieka wobec śmierci zależy nie tylko od osobistych przeżyć i doświadczeń człowieka, ale także od wpływów kulturalno-obyczajowych, cech osobowości i wyznawanego światopoglądu (Mkselon, 1990; Ziemiński, 2007).

1. Pojęcie i cechy postawy

Postawa jest strukturą świadomościową, która motywuje ustosunkowanie się człowieka do pewnej rzeczywistości. W. Prężyna (1981, s. 20) określa postawę jako względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu. W postawie wyróżnia się trzy jej istotne komponenty: poznawczy, emocjonalny i behawioralny. Stosunek

¹ Problem ten poruszają m.in: Mkselon (1980b, s. 172; 1981; 1984; 1988); Walden- Gałuszko (1992); Widera-Wysoczyńska (1992); Kolbuszewski (1997); Ostrowska (1997); Szaniawski (1998); Jastrzębski (2001); Wilczek-Rużyczka, Zajkowska, Wojtas (2008); Grzendzicki (2009); Krajewska-Kułak, Mickiewicz, Łukaszuk, i wsp. (2010); Guzowski, Krajewska-Kułak, Sarnacka, Cybulski (2013).

człowieka do otoczenia i samego siebie można bowiem realizować na trzech płaszczyznach: intelektualnej, gdy eksponuje się funkcję oceniania przedmiotu zainteresowania; emocjonalnej, gdy przedmiot jest wartościowany pod względem pozytywnych lub negatywnych uczuć i odniesień jakie wzbudza; motywacyjno-dążeniowej, gdy występuje wpływ postawy na ludzkie działanie (tamże, s.17; Mądrzycki, 1977). Jednakże tych trzech płaszczyzn aktywności ludzkiej nie można traktować oddzielnie, ponieważ postawa jest złożoną strukturą psychofizyczną nabytą, czyli wyuczoną, wyrażającą stosunek emocjonalny jednostki do jakiejś osoby, rzeczy, sytuacji, idei i stanowiącą jej gotowość do takiego czy innego zachowania się w stosunku do tej osoby, rzeczy, sytuacji, idei (Mika, 1998, s.65).

Postawę można ujmować równocześnie w dwóch wymiarach jako związek człowieka ze światem, albo jako pewnego rodzaju podmiotową organizację. W pierwszym wymiarze – zewnętrznym – postawę można określić jako złożony (intelektualno-emocjonalno-behawioralny) związek podmiotowy-przedmiotowy. Natomiast w drugim wymiarze – wewnętrznym – określa się postawę jako organizację elementów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych wywołanych odpowiednim przedmiotem (Mądrzycki, 1977, s. 22n; Makselon, 1984). Tak więc w psychologicznym aspekcie ujęcia postawy, wszystkie jej komponenty: poznawczy, emocjonalny i behawioralny są ze sobą funkcjonalnie powiązane. Komponenty postawy charakteryzują się zestawem następujących cech: zakres, kierunek, intensywność, centralność, trwałość, złożoność, zwartość, ambiwalencja i treść przedmiotowa (por: Szaniawski, 1998, s.18n).

Postawy mogą różnić się między sobą zakresem, czyli liczbą przedmiotów odniesienia, gdyż postawa może dotyczyć indywidualnego przedmiotu, a więc osoby lub rzeczy, albo też może obejmować więcej przedmiotów, których dotyczą. Ze względu na zakres, postawy można uszeregować wzdłuż określonego kontinuum: od postaw o jednym desygnacie do coraz bardziej ogólnych. Kierunek postawy natomiast wskazuje na dyspozycje człowieka ukierunkowującą go od lub ku jakiemuś przedmiotowi. Intensywność oznacza częstotliwość występowania dla danej postawy zachowań. Centralność postawy określa jej miejsce w całym systemie motywacyjnym zachowania się człowieka. Trwałość postawy jest jedną z wiodących cech samej postawy. Złożoność postawy ma odniesienie do przedmiotu postawy i w przypadku śmierci charakteryzuje się ogromną dozą złożoności. Zwartość postawy wynika z jej komponentów, które są w jakimś stopniu ze sobą zgodne, choć nie we wszystkich postawach są jednakowe. Ambiwalencja obejmuje niezgodność ocen i emocji zawartych w postawie i im wyższa ambiwalencja, tym większy w człowieku poziom konfliktu dążeniowo-unikowego (Mądrzycki, 1977, s. 27n; Szaniawski, 1998, s. 20). Najważniejszą i najbardziej charakterystyczną cechą dla danej postawy jest jej

treść przedmiotowa, czyli to, ku czemu kieruje się działanie, myślenie i odczuwanie człowieka. Przedmiotem postawy może być wszystko, co istnieje i ma jakieś znaczenie dla ludzi ze względu na zaspokojenie ich potrzeb oraz przedstawia dla nich określoną wartość – pozytywną lub negatywną (Mądrzycki, 1977, s. 23).

Przedmiot postawy może być również rozumiany jako wielowymiarowa rzeczywistość, która posiada wewnętrzną strukturę. To właśnie dzięki wielowymiarowości ludzie mogą mieć różne odniesienia do przedmiotu ich zainteresowań i w zależności od jego treści, przypisywać swojemu myśleniu i działaniu określone znaczenie. W zależności od tego, co i jak z owej przedmiotowej treści jest przez jednostkę postrzegane i przeżywane, można precyzować różne postawy człowieka. W odniesieniu do problematyki śmierci oznacza to, że istnieją różne postawy człowieka wobec śmierci, choć tak naprawdę istnieje tylko jeden fenomen przemijania człowieka i jego końcowy etap umierania. Stąd śmierć definiuje się jako poznawcze, emocjonalne i motywacyjno-dażeńiowe ustosunkowanie się człowieka do zjawiska (fonemu) śmierci (Makselon, 1984, s. 364).

Zatem śmierć, jako zjawisko złożone, jest przedmiotem ustosunkowania się człowieka. W wielu psychologicznych pracach dotyczących śmierci i umierania, używa się pojęcia postawa dla opisanego różnorodnych form reakcji na fenomen ludzkiego przemijania. Szereg autorów pod tym pojęciem rozumie lęk wobec śmierci, intensywność myślowego zajmowania się umieraniem i śmiercią oraz działanie mechanizmów obronnych w postawie tanatologicznej (Makselon, 1981). Chcąc możliwie integralnie omówić specyfikę postawy wobec śmierci, uwzględnione zostaną następujące jej komponenty: poznawcza, czyli myślenie o śmierci, emocjonalna obejmująca lęk wobec śmierci oraz behawioralna, opisująca mechanizmy obronne oraz perspektywę umierania i związane z nim przeżycia, odniesienia i zachowania. Jest to tym bardziej konieczne, że zdaniem J. Makselona (1980b; 1984; Ostrowska 1997; Aries, 1998; Jastrzębski, 2001) psychologiczne badania postaw wobec śmierci prawie zawsze ograniczają się do wyizolowanego zajmowania się myśleniem o przemijaniu człowieka przy niezbyt dokładnym odróżnieniu go od lęku. Prowadzi to często do nieuprawnionego utożsamiania intensywnego zajmowania się śmiercią z lękiem wobec niej. Natomiast trzeba podkreślić, że myślenie o śmierci i lęk wobec niej to różne, chociaż bez wątpienia wzajemnie na siebie oddziałujące, specyficzne aspekty postawy tanatologicznej, przy czym samo myślenie o śmierci stanowi komponent poznawczy postawy, a lęk przed śmiercią zawiera się w jej komponencie emocjonalnym.

2. Komponent poznawczy – myślenie o śmierci

Myślenie o śmierci jest częścią poznawczej aktywności ludzi. Dzięki niej, człowiek może być świadomy samego siebie oraz otaczającego go świata i tym samym w sposób charakterystyczny dla siebie ujmować rzeczywistość i zjawiska związane z nim samym czy innymi ludźmi. Nie ulega wątpliwości, że funkcje poznawcze człowieka są jedynie częścią postawy wobec śmierci, ale sposób myślenia o śmierci i przemijaniu, wyznacza także komponent emocjonalno-dążeńiowy i behawioralny. Człowiek zawsze pozostaje w perspektywie śmierci, którą może wewnątrznie akceptować lub odrzucać. Fakt śmierci jest problemem, którego nie da się usunąć z pola ludzkiej świadomości, choćby ze względu na to, że na co dzień spotyka się z informacjami o tragicznych wypadkach i nagłych zgonach ludzi, dlatego każdy człowiek odczuwa wewnętrzną potrzebę zajęcia określonej postawy wobec zjawiska śmierci (Kępiński, 1977; Makselon, 1983a; Aries, 1989; Widera-Wysoczyńska, 1992).

Śmierci nie można wyeliminować przez unikanie myślenia o niej. Unikanie przez jednostkę myślenia o śmierci jest działaniem samoobronnym, ale w konsekwencji przez to paradoksalnie wzmagającym u niej lęk i niepokój. Natomiast myślenie o śmierci jest korzystne dla psychiki człowieka, ponieważ to właśnie śmierć stanowi jedyną pewną rzeczywistość, która będzie udziałem każdego życia ludzkiego. A. Ferruccio (1995, s. 33) stwierdza, iż higiena umysłu wymaga „myślenia o śmierci” odpowiedzialnego, lecz pogodnego, głębokiego w nas zakorzenionego, lecz nie wypaczającego codziennego postępowania, mogącego natomiast sprzyjać każdej formie przystosowania, także tej wcale nie ostatniej – przystosowaniu do fatalnej rzeczywistości. Oczywiście, że nie należy dopuścić do tego, by myślenie o śmierci na tyle zdominowały sferę poznawczą człowieka, która uniemożliwiłaby codzienne funkcjonowanie i właściwy odbiór rzeczywistości. Nie można także utożsamiać myślenia o śmierci z lękiem o śmierci, ponieważ to są różne, aczkolwiek wzajemnie na siebie oddziałujące, specyficzne aspekty postawy tanatycznej (Ziemiński, 1993, s. 49; Szaniawski, 1998, s. 24n).

Myślenie o śmierci stanowi istotny aspekt aktywności poznawczej człowieka, ujawniający się w ujmowaniu przez niego zjawiska śmierci. Człowiek myśląc o śmierci, ma tendencję przyjmować założenie, że pojęcie śmierci ma ustalone znaczenie i odnosi się do czegoś poza empiryczną rzeczywistością. Tymczasem z psychologicznego punktu widzenia, pojęcie śmierci charakteryzuje się określonymi następującymi cechami: relatywnością, złożonością, ambiwalentnością, pośredniością (Makselon, 1980b; Walden-Gałaszko, 1992; Szaniawski, 1998, s. 25n; Kolek, 2009, s.

22).

Relatywność myślenia o śmierci oznacza, że pojęcie śmierci zawsze odnosi się do szerszej struktury poznawczej typowej dla danej jednostki. To zrelatywizowanie zdaniem J. Makselona (1981, s. 114) dokonuje się w kierunku horyzontalnym, czyli względem innych koncepcji śmierci obecnych w życiu psychicznym człowieka i wertykalnym, uwzględniającym ontogenetyczny rozwój koncepcji śmierci. Względność pojęcia śmierci polega również na tym, że podlega ono nieoczekiwanym zmianom i nie można określić, kiedy uzyskało ostateczną wersję dla danego człowieka. Ponadto proces konceptualizacji śmierci ma swe odniesienie do warunków otoczenia życia jednostki. Określona sytuacja życiowa bowiem niejednokrotnie w selektywny sposób uruchamia jeden typ pojmowania śmierci spośród innych, które de facto są obecne w psychice człowieka, albo też tworzy on nowe, bądź modyfikuje stare pojęcia śmierci.

Cecha złożoności wskazuje na to, że pojęcie śmierci jest u większości dorosłych osób zazwyczaj na tyle skomplikowane i niejednorodne, ponieważ wynika ono z niepowtarzalnej struktury psychicznej każdego człowieka (Kolek, 2009, s. 22).

Ambiwalentność oznacza zróżnicowany wpływ posiadanej koncepcji śmierci na zachowanie człowieka. Okazuje się, że podobne percepcje śmierci mogą prowadzić do odmiennych zachowań, tak samo jak odmiennie zachowania mogą być poprzedzane różnymi sekwencjami (stanami lub procesami) psychologicznymi. Koncepcja śmierci w różny sposób wpływa na zachowanie człowieka działając pobudzająco, motywując np. do zmiany swego życia i wartościowania, lub też może wpływać hamująco (Szaniawski, 1998, s. 25; Kolek, 2009, s. 22).

Cecha pośredniości poznawczego myślenia człowieka o śmierci, wiąże się z samoświadomością ja umrę, a także zdolnością do operacji logicznych, myślenia w kategoriach: abstrakcji, prawdopodobieństwa i przyczynowości, do przyjęcia linearnego wymiaru czasu. W tworzeniu się koncepcji śmierci, należy jakby przetrząsnąć pomost między tym, co „żywe” i tym, co „martwe”. Martwe jest spostrzegane tylko z zewnątrz, wówczas gdy obserwator rejestruje umieranie ludzi, zwierząt i roślin, a w szerszym znaczeniu także idei, kultur, obyczajów, itp. Dochodząc więc do pojęcia śmierci należy pokonać ogromną przepaść między tym, co jednostka doświadcza jako życie lub zjawiska jemu podobne i tym, co kojarzy ona z pojęciem „nieżycia”. Sposób tworzenia pojęcia własnej śmierci przedstawia się następująco: człowiek — uświadamiając sobie, że jest jednostkowym i osobowym bytem, którego jednym z najistotniejszych atrybutów jest jego śmiertelność. W konsekwencji wnioskuje, iż jego osobista śmierć jest pewna. Świadomość taka może się dokonać na skutek działania wielorakich przyczyn pozostających ze sobą w wielu strukturach i kombinacjach. Oczywiście nie muszą działać wszystkie równocześnie,

ale zaistnieje na pewno przynajmniej jedna przyczyna, która będzie powodem śmierci danego człowieka w przyszłości. Termin zadziałania tej przyczyny nie jest określony; nie podlega natomiast dyskusji jej bezwarunkowość, a więc że kiedyś nastąpi nieodwołalne przerwanie życia poprzez śmierć. Inaczej przebiega u człowieka myślenie i postrzeganie śmierci drugiego człowieka. Powstaje również w sposób pośredni i jest przeżywane jako utrata kogoś, kto był przedmiotem odniesienia i dlatego dominującym określeniem śmierci innego człowieka są słowa: utrata, brak, szkoda, niepowetowana strata, itp. Pojęcie śmierci innego człowieka kształtuje się u jednostki wcześniej niż pojęcie śmierci własnej, gdyż śmierć przedmiotu jest jedną z najwcześniejszych i najbardziej fundamentalnych protokoncepcji w długim marszu dziecka ku dojrzałości u funkcjonowaniu poznawczemu (Makselon, 1981, s.116).

Bardzo ważnym zagadnieniem dotyczącym poznawczego aspektu postaw wobec śmierci jest częstotliwość i intensywność myślenia o śmierci. Na podstawie intuicyjnego i przednaukowego poznania można przypuszczać, że częstotliwość zajmowania się śmiercią wzrasta z wiekiem, co miałyby się wiązać z coraz częściej w świadomości umysłu ludzkiego pojawiającym się pytaniem o skończoność życia i pozostały okres czasu do własnej śmierci. Nie bez znaczenia jest także fakt, że ludzie starsi często przeżywają i doświadczają śmierci swoich bliskich krewnych, współmałżonków, przyjaciół, które to zdarzenia niejako automatycznie zmieniają ich funkcjonowanie i treści myślenia o przemijaniu życia. Jednakże w świetle empirycznych badań teza o intensyfikowaniu się myślenia o śmierci wraz z wiekiem poddawana jest w wątpliwość, bowiem obok wyraźnych związków między starzeniem się i częstotliwością myślenia o śmierci, podkreśla się także brak wpływu wieku na częstotliwość i charakter refleksji o przemijaniu człowieka. Badania empiryczne wykazały bowiem, że częściej niż starsze osoby, o śmierci myślą ci studenci, którzy w niedalekiej przeszłości (do 5 lat) przeżyli śmierć kogoś bliskiego (tamże, s. 117).

Według I.E. Alexandra i A.M. Adlersteina myślenie o śmierci jest tym intensywniejsze, im bardziej podważona jest tożsamość jednostki. Ponadto wzrost poczucia własnej odrębności i samotności prowadzi do zajmowania się problematyką śmierci (za: Szaniawski, 1998, s. 27).

Ważnym uwarunkowaniem częstotliwości myślenia o śmierci jest stan zaspokojenia podstawowych potrzeb oraz rodzaj relacji międzyosobowych. Niewłaściwe włączenie się w strukturę społeczną i tzw. niestabilność przestrzeni życiowej, intensyfikują myślenie o śmierci (Makselon, 1983a, s.47). Intensywność myślenia o śmierci wiąże się także z religijnością. Na podstawie badań J. Makselona (1978) wynika, iż najczęściej o śmierci myślą osoby obojętne religijnie oraz wierzący,

którzy w swej postawie religijnej podkreślają szczególnie elementy intelektualne (tamże, s. 117n).

L.S. Dicksteina i S.J. Blalitta uważają, że skrócenie perspektywy przyszłości łączy się z intensywniejszą refleksją nad tematyką przemijania. Zdaniem J. Makselona (1981, s.118n) istnieją zasadniczo trzy hipotezy wyjaśniające kierunek tej zależności:

1. Intensywniejsze myślenie o śmierci jest skutkiem charakterystycznego dla danej jednostki sposobu przeżywania czasu. Osoby, które bardziej perspektywicznie planują swoją przyszłość mniej zajmują się śmiercią, ponieważ wydaje im się ona odległa. Zaś osoby żyjące przede wszystkim terażniejszością, dla których przyszłość jest jakoby pustą przestrzenią, śmierć przeżywają jako bliżej stojącą i dlatego częściej się nią interesują;

2. Zajmowanie się śmiercią powoduje zanik lub ograniczenie perspektywy przyszłości. Ze względu na to, iż z bliżej nieokreślonych motywów człowiek zajmuje się intensywnie skończonością własnego życia i śmierć posiada dla niego znamiona realności, planowanie przyszłości wydaje się nieistotne;

3. Zarówno zamknięcie się na przyszłość jak i intensywne zajmowanie się śmiercią sprowadzają się do jednej przyczyny: położenia uczuciowego określanego przez rozpacz. Ponadto intensywność myślenia o śmierci jest związana z subiektywnym poczuciem własnego zdrowia (por. Szaniawski, 1998, s. 28).

Istotnym czynnikiem intensywności i częstotliwości myślenia o śmierci przez człowieka, jest poczucie sensu życia. Według V. E. Frankla śmierć nie jest wydzielonym aspektem życia ludzkiego, lecz jego istotnym wymiarem istnienia. Człowiek nadając swemu życiu sens nie może pominąć śmierci, gdyż właśnie wobec niej życie jest sensownie spełnione (Makselon, 1983b, s. 74). Ponadto, zdaniem twórcy logopedii „człowiek, który nie dostrzega końca swojej tymczasowej egzystencji, nie był w stanie dążyć do jakiegokolwiek celu” (Frankl, 2009, s. 115). Nie wszyscy tanatolodzy mają zgodne stanowisko z V. E. Franklem. Stąd poszukując odpowiedzi na pytanie, czy istnieją związki pomiędzy poziomem poczucia sensu życia i postawą wobec śmierci, odwołam się do wyników badań J. Makselona (1983b) iż osoby z wysokim sensem życia w wyższym stopniu niż osoby z grupy przeciwnej uznają konieczność śmierci, nieco częściej o niej myślą, przypisują jej mniejszą tajemniczość i mniej się jej boją (tamże, s. 83).

Myślenie o śmierci jak i unikanie konfrontacji z nią, jest ważnym aspektem postawy wobec przemijania życia. Jednakże wiąże się zawsze z przeżywanym lękiem przed śmiercią, który stanowi emocjonalny aspekt omawianego zagadnienia.

3. Komponent emocjonalny – lęk przed śmiercią

Spośród wielu emocji i uczuć związanych ze śmiercią, najbardziej powszechnymi jest lęk i niepokój. Lęk jest to taki stan psychiczny, w którym człowiek nie potrafi dokładnie określić zagrożenia, ale ma przeświadczenie, że może wydarzyć się coś „straszego”, na co nie ma on absolutnie wpływu i co w sposób zasadniczy implikuje jego sposób zachowania (Carson, Butcher, Mineka, 2003, s. 252n). Lęk zatem to uczucie mocnego zaniepokojenia albo przestachu wobec faktycznego lub antycypowanego niebezpieczeństwa bądź bólu. Szczególnie trudnym do opisanego i zbadania jest lęk przed śmiercią. Wydawać by się mogło, że w toku rozwoju cywilizacji, postępu medycyny, śmierć przestanie budzić lęk u człowieka. Tymczasem obserwuje się coś przeciwnego, bowiem nie tylko ludzie starsi wiekiem lub chorzy boją się śmierci, ale także osoby młode, w pełni sił, a także ludzie sukcesu i znacznych perspektyw rozwoju. Zdaniem A. Kepińskiego (2004, s. 255) lęk przed śmiercią, nicością jest związany z egzystencją człowieka i nie można zaprzeczyć, że lęk przed śmiercią występuje chyba w całym świecie zwierzęcym, nawet na najniższych szczeblach rozwoju. Powstaje więc pytanie: skąd się ten lęk bierze i jakie są jego rodzaje.

Lęk przed śmiercią jest osadzony u człowieka na określonych biologicznych instynktach. Wśród nich odróżnia się dwa zasadnicze: instynkt zachowania gatunku i instynkt zachowania własnego życia. Pierwszym źródłem lęku człowieka przed śmiercią, jest wrodzona tendencja obronna własnego życia. Według A. Kepińskiego (1977, s. 53n) prawo zachowania własnego życia jest prawem egoistycznym, które wyzwalając ujemne uczucia, takie jak lęk czy agresja, sprzyja postawie „od” otoczenia. Rządzi ono zarówno wegetatywnymi procesami mobilizacji, jak i procesami rozpadu i destrukcji, wyrażające się w walce z otoczeniem, mające mu zapewnić przetrwanie. Śmierć niszczy życie w radykalny i drastyczny sposób, stąd wobec niej ludzie odczuwają trwogę, która jest lękiem biologicznym. Jednakże człowiek w przeżywaniu śmierci różni się od zwierząt, ponieważ może myśleć o niej wcześniej niż ona nastąpi lub wystąpi zagrożenie utraty życia. Natomiast zwierzę reaguje na bezpośrednie zagrożenie życia. Mimo to, życie dla człowieka stanowi tak wielką wartość, że jakakolwiek próba naruszenia go wywołuje gwałtowny protest, a także próbę samoobrony (Makselon, 1983a, s. 49). Człowiek jest co prawda włączony w świat przyrody, biologii, (stanowi część świata przyrody), ale jest zdolny do transcendowania jej. Jego ciało ulega niszczeniu, destrukcji, co w efekcie doprowadza do śmierci organizmu, jednak dzięki duchowości jest świadomy – przynajmniej w niektórych okresach życia – że umrze. Jest to jednak świadomość nieprecyzyjna i

niejasna, jakby zamazana. Jego doświadczenie śmierci, jej postrzegania zanim nastąpi u danej jednostki jest takie, że umiera ktoś bliski lub znajomy, ale nie on sam. Człowiek zatem nie doświadcza wówczas własnej śmierci bezpośrednio, ale poprzez obserwację drugiego człowieka, czyli warunki i otoczenie, w jakim żyje. Ponieważ to doświadczenie jest bliżej nieokreślone, budzi lęk. Większość ludzi jest przekonana, że życie nie jest stabilne, lecz przebiega pod presją lęku egzystencjalnego, który kryje się we współczesnej kulturze (Kolek, 2009). Niektórzy obserwatorzy życia społecznego twierdzą, że jest to tzw. lęk nuklearny, wynikający z zagrożenia całego istnienia przez potencjał militarny. Echa tego lęku odnajduje się w licznych protestach przeciw zbrojeniom. W każdym bowiem proteście objawia się bojaźń przed śmiercią i troska o życie (Makselon, 1981; Szaniawski, 1998, s.32). Człowiek w perspektywie śmierci, a czasem w jej momencie, zastanawia się nad tym co rzeczywiście jest dobre w jego życiu, a co złe, co godne, a co jemu uwłaczające. Pojawiają się wówczas pytania o prawdziwe wartości i zasady życia oraz postępowania. W perspektywie śmierci często te dawne, czy dotychczasowe wartości ulegają weryfikacji i zmianie. Wiąże się to z sumieniem, które „wyrzuca” człowiekowi nieprawidłowe zachowania, postępowania i nie wykorzystane okazje do czynienia dobra drugiemu. W ten sposób perspektywa rozliczenia się z życia, staje się następnym źródłem lęku przed śmiercią (Szaniawski, 1998, s. 32).

Analizując problematykę tanatologii należy wskazać, że istotne cechy lęku, to obawa przed nieznanym i niekontrolowanym. Zdaniem M. Chadwick śmierć jest dobitnym przejawem mocy, nad którą nie mamy żadnej kontroli, jest jak olbrzym, w którego objęciach jesteśmy słabi, którego bliskość może być łagodna, ale którego wezwanie musi być wykonane. Jest ona niewidzialna, nieuchwytna, niezrozumiała i stąd w pewnej mierze nieznaną, podburzającą do lęku, jest czymś, co zawsze prowadzi do zatrwożenia (za: Makselon, 1981, s. 121).

Istotne jest tu rozróżnienie pomiędzy lękiem przed własną i cudzą śmiercią, a także lękiem przed umieraniem własnym i innych ludzi. Zdaniem J. Makselona (1983a, s. 51n) w świadomości człowieka pierwotny wydaje się lęk przed własną śmiercią i lęk przed śmiercią drugiej osoby. Wówczas to śmierć jest postrzegana przez człowieka jako wydarzenie będące radykalnym i zazwyczaj szybkim zakończeniem życia. Umieranie natomiast jest procesem, dlatego parametr czasu stanowi czynnik różnicujący lęk przed śmiercią od lęku przed umieraniem.

Lęk przed własną śmiercią pojawia się wówczas, gdy osoba uświadomi sobie nieodwracalność jej fizycznego wygasania oraz wymazanie wszystkich wewnętrznych i zewnętrznych związków ze światem. Ponadto lęk ten może się zwrócić ku przyszłości i ulec konkretyzacji w formie obawy przed odrzuceniem i ukaraniem przez Boga. W niektórych kulturach i okolicznościach bardzo istotnym

czynnikiem wyzwającym lęk przed własną śmiercią jest troska o los pozostawionych bliskich osób. Natomiast lęk przed śmiercią innego człowieka, koncentruje się wokół natury powiązań interpersonalnych. Kiedy odchodzi ktoś bliski, w odniesieniach międzyosobowych powstaje wyłom, a u osoby pozostawionej jeszcze przy życiu niejednokrotnie zanika częściowo lub czasowo, albo też musi ulec reinterpretacji cel i treść życia, które dotąd swe znaczenie posiadało w łączności ze zmarłym człowiekiem. Lęk przed śmiercią bliskiego człowieka jest w gruncie rzeczy lękiem przed własnym przemijaniem, co łączy się z depresją, żałobą oraz unikaniem śmierci. Unikanie śmierci oznacza charakterystyczne zachowania człowieka wyrażające się m. in. w odrzucaniu okazji bycia bliżej umierającego, lęk przed dotykaniem ciała zmarłego (Szaniawski, 1998, s. 33).

Lęk przed własnym umieraniem koncentruje się wokół cierpienia i odczuwania bólu związanego z doświadczeniem rzeczywistego umierania, a także nieporadnością, zależnością, odczuwaną jako utratą własnej godności. Lęk przed umieraniem innego człowieka, który w znacznym stopniu jest identyczny z lękiem przed zmarłym, można tłumaczyć bojaźnią współcierpienia, jak również często spotykaną bezradnością w towarzystwie z ciężko chorymi i umierającymi. Lęk przed umierającym w dużym zakresie zmienia stosunek otoczenia do pacjenta lub domownika, prowadząc najczęściej do postawy unikowej i swoistego kompleksu śmierci (tamże, s. 34).

Opisując dostępne w literaturze podziały lęku przed śmiercią można za R. Kasttenbaumem i R. Aisenbergiem (za: Makselon, 1981, s. 45n) wyróżnić 6 elementów strachu przed śmiercią. Są to: strach przed umieraniem, przed dalszym losem oraz lęk przed zapomnieniem, które każdorazowo wiążą się albo z własną albo z cudzą śmiercią.

Natomiast J. W. Hoelter i J. A. Hoelter przedstawiając reakcję człowieka wobec śmierci wyróżnili lęk:

1. przed procesem umierania;
2. przed wczesną śmiercią;
3. o kogoś, kto cierpi po śmierci;
4. przed zniszczeniem istnienia;
5. o ciało po śmierci;
6. przed nieznanym;
7. przed zwłokami;
8. przed wszystkim, co przypomina śmierć (za: Szaniawski, 1998, s. 34).

Jednakże J. Makselon (1983a, s.57) zaproponował, aby te różne podziały lęku uprościć przyjmując, że lęk przed śmiercią obejmuje trzy podstawowe zagadnienia: 1 – lęk przed własną śmiercią, 2 – lęk o śmierć bliskiej osoby, 3 – zaniepokojenie wobec

ogólnego zjawiska śmierci. Ponadto w analizie i badaniach lęku przed śmiercią psychologowie często odwołują się do rozróżnienia między lękiem świadomym i nieświadomym. Świadomy i nieświadomy lęk przed śmiercią są wprawdzie lękami oddzielnymi, ale wzajemnie powiązаныmi w taki sposób, że jeżeli poziom jednego wzrasta, to wiąże się to z obniżeniem poziomu drugiego. Ponadto ludzie na różnych poziomach świadomości z różną siłą reagują na fakt śmierci. Powszechnie przyjmuje się, że werbalnie wyrażony lęk tanatyczny sięga większych poziomów świadomości człowieka (Makselon, 1988, s. 18) .

Lęk przed śmiercią jest zjawiskiem dynamicznym i podlega rozwojowi wraz z wiekiem (Makselon, 1988; Walden-Gałuszko, 1992; Widera-Wysoczyńska, 1995, 1992). W okresie wczesnego dzieciństwa (2-3 r. ż.) procesy poznawcze dziecka opierają się na myśleniu konkretnym i obrazowym. Poznając w ten sposób zjawisko śmierci, małe dziecko koncentruje się głównie na takich jej cechach jak, brak ruchu, niezdolność jedzenia i picia oraz brak odczuwania. Zasadniczo w okresie tym lęk przed śmiercią nie występuje. W okresie średniego dzieciństwa (4-7 r. ż.) pojawia się nowa cecha śmierci: jej nieodwracalność, choć nadal samo pojęcie śmierci jest niejasne. Istotne zmiany w kształtowaniu się postawy tanatycznej następuje u dziecka w 8-9 roku życia (Wysoczańska, 1990). Dziecko wówczas dostrzega wszystkie zewnętrzne objawy śmierci, które postrzega jako objawy biologiczne. Zauważa też już ostatni, istotny jej element - powszechność (Walden-Gałuszko, 1992). Później, między 9 i 10 rokiem życia, utrwała się strach przed śmiercią. Dziecko ujmuje śmierć jako proces, który obejmuje wszystkich ludzi (Widera-Wysoczyńska, 1995, s. 98). W okresie dorastania zaniepokojenie śmiercią koncentruje się na lęku przed utratą bliskich osób, karze po śmierci i przeżywaniu własnej ograniczoności i skończoności. W okresie podejmowania samodzielnego życia i przy całkowicie już rozwiniętych podstawowych operacjach logicznych, pojawia się lęk przed unicestwieniem, przed utratą własnego „ja”, które tak intensywnie formowało się w okresie młodzieńczym. W okresie tym lęk przed śmiercią staje się tym intensywniejszy, im mocniej zachwiana jest samoocena. Osoby w okresie największej aktywności życiowej przeżywają śmierć bardziej jako niesprecyzowane zjawisko ludzkie, aniżeli coś bezpośrednio zagrażającego. Najmniejszy poziom lęku przed śmiercią wykazały osoby po 60. roku życia (Makselon, 1988, s. 33).

Lęk przed śmiercią jest zjawiskiem powszechnym i nieuchronnym. Może się on przejawiać na różnych poziomach psychiki ludzkiej. Lęk przed umieraniem jest wyrazem obawy przed samotnością, bólem, który towarzyszy umieraniu. Zawiera obawę przed wyrzutami sumienia, utratą świadomości i kontroli własnych procesów fizjologicznych, co wiąże się z poczuciem wstydu. Lęk przed śmiercią rozumiany jest po pierwsze, jako lęk przed faktem śmierci, czyli przed utratą siebie i własnej

tożsamości; i po drugie, jako lęk przed skutkami śmierci. Zaniepokojenie skutkami śmierci wydaje się związane z troską o tych, którzy zostają przy życiu, oraz lękiem przed nieznaną przyszłością. Jeśli zaś chodzi o lęk przed umieraniem i śmiercią innych, to wiąże się on z obawą przed utratą znaczącej dla siebie osoby i wycofaniem się z uczestnictwa w procesie jej umierania (Makselon, 1988, s.17; Jastrzębski, 2001, s.86; Kolek, 2009, s.32).

4. Komponent behawioralny – motywacyjno-dążeniowe podejście do śmierci

Współcześnie dość często można spotkać się z poglądem, że śmierć jest tematem tabu, czyli czymś o czym nie należy mówić, a nawet wręcz czymś zakazanym. Informacja o śmierci bywa często wypierana i ukrywana zarówno przed umierającym jak i jego krewnymi. Człowiek chory terminalnie zazwyczaj umiera w szpitalu samotnie, bez udziału najbliższych. Obecnie, dzięki opiece paliatywnej i hospicjom, coraz częściej człowiek ciężko chory i umierający jest objęty należytą opieką medyczną, psychologiczną i duchową, które pomagają mu godnie przeżyć ostatnie chwile życia?

Jednakże analizując stosunek człowieka do śmierci w aspekcie sfery dążeniowej i behawioralnej zauważa się powszechnie tendencję do stosowania różnych mechanizmów obronnych. Termin „mechanizm obronny” wywodzi się od Z. Freuda i oznacza psychodynamiczne procesy, których celem jest zapewnienie jednostce dobrego funkcjonowania. Stanowiąc system obronny „ja” mechanizmy te spełniają kilka funkcji: redukują lęk, chronią poczucie godności, pozwalają utrzymać względnie wysoką samoocenę (Carson, Butcher, Mineka, 2003, s.114) Jednakże jako półśrodki nie likwidują one konfliktów motywacyjnych i interpersonalnych. Podczas gdy w psychoanalizie mechanizmy obronne były postrzegane prawie wyłącznie w kontekście neurotycznych zachowań jednostki, współcześnie wskazuje się na to, że nieświadoma obrona „ego” jest cechą także normalnej, względnie zdrowej osobowości człowieka.

Tanatopsychologowie są przekonani, że w „spotkaniu człowieka ze śmiercią i umieraniem” towarzyszą bardzo często mechanizmy obronne. Działanie tych mechanizmów ma przede wszystkim na celu zmniejszyć lęk przed śmiercią. Wobec śmierci nie działa tylko jeden mechanizm obronny, ale zazwyczaj kilka pozostających ze sobą we wzajemnych powiązaniach. Można również wskazać na różne czynniki określające ilość i sposób pojawiania się tych mechanizmów. Do czynników tych należą m. in.:

- wiek chronologiczny człowieka spotykającego się z fenomenem śmierci i umierania;
- czasowy dystans do własnej śmierci, — aktualna kondycja fizyczna i psychiczna;
- wpływ jakichś innych, bardziej złożonych, zmiennych, np. religijności;
- osobiste doświadczenie ze śmiercią i umieraniem;
- stopień osobowej dojrzałości jednostki (Makselon, 1981, s.129).

Zdaniem J. Makselona (tamże) w związku z postawą wobec śmierci należy uwzględnić następujące mechanizmy obronne: wypieranie, zaprzeczanie i racjonalizacja, jako te, które są najbardziej typowe dla reakcji człowieka na śmierć.

Wyparcie jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych mechanizmów obronnych i polega na usuwaniu ze świadomości myśli o takich sytuacjach i rzeczach, które wywołują niepokój, poczucie winy i lęk (Carson, Butcher, Mineka, 2003, s.208). Aby uniemożliwić powrót wypartych treści, człowiek podejmuje często dodatkowe czynności, niemniej jednak wyparte myśli ukierunkowują jego działanie. W dyskusji na temat wyparcia problematyki śmierci spotyka się dwa przeciwstawne stanowiska. obrońcy hipotezy wyparcia wywodzą się głównie spośród psychologów, psychiatrów, filozofów i teologów, natomiast socjologowie i antropologowie kulturowi są odmiennego zdania. Wypieranie problematyki śmierci istnieje u człowieka podobnie jak chęć zapomnienia o sprawach związanych z własną chorobą czy upływem wieku. Zdaniem J. Makselona i innych badaczy problematyki tanatologii, współczesnemu człowiekowi z kręgu kultury zachodniej, pozostają dwie możliwości ustosunkowania się do zjawiska śmierci: 1) akceptacja przemijania człowieka dokonująca się w spokoju, obojętności lub sceptycyzmie lub 2) wyparcie myśli o śmierci (Makselon, 1981, s.130; Kolbuszewski, 1997; Feifel, 1990; Matuszewski, 2002; Levine, 2015).

Obniżenie się znaczenia treści religijnych oraz rozpowszechnienie przyrodniczego obrazu świata sprawiają, że człowiek popada w sprzeczności. Z jednej strony powątpiewa w nieśmiertelność, ale z drugiej strony jeszcze nie chce podlegać śmiertelności. Psychoanalicy uważają, że bez wiary w przyszłe pozagrobowe życie, człowiekowi pozostaje jedynie unikanie śmierci, czego rozliczne świadectwa są powszechnie dostępne. Jednym z nich jest socjopsychologiczny fenomen tabuizacji (Tabuierung), czyli wyeliminowanie rozmów dotyczących tematów związanych w tym przypadku z dziedziną śmierci i umierania. Wyrazem tabuizacji śmierci są także formy ukrywania jej i manipulowania nią, co znacznie umożliwiają osiągnięcia współczesnej medycyny i techniki. R. May, dowód na represjonowanie problematyki śmierci widzi w obsesji seksu, gdyż tam, gdzie mamy do czynienia z obsesją, możemy przyjąć, że istnieje równoważąca ją represja (za:

Makselon, 1981, s. 122).

Podsumowując - mechanizm wypierania w postawie wobec śmierci stanowi możliwą, ale niekonieczną i jedyną modalność postawy tanatologicznej.

Następnym, często stosowanym mechanizmem wypierania w postawie wobec śmierci, jest jej negacja. Zaprzeczanie polega na niedostrzeganiu tych aspektów rzeczywistości, które człowiekowi kojarzą się z lękiem, koniecznością wysiłku, zmniejszeniem komfortu życiowego (Carson, Butcher, Mineka, 2003, s.145).

Człowiek będąc bezsilny wobec własnej i cudzej śmierci, interesuje się śmiertelnymi wypadkami, katastrofami, wyrokami śmierci w tym celu, by w ten sposób potwierdzić swą integralność i zanegować śmierć u siebie. Również upiększanie trumien i grobów można tłumaczyć mechanizmem samoobniżania się grozy śmierci, który polega na tym, że śmierć stając się mniej groźna na skutek owych zabiegów, budzi mniejszy sprzeciw. Negowanie własnej śmierci, a przynajmniej jej możliwości, odzwierciedla się w wyrażeniach „mnie to nie dotyczy”, „mnie to nie może spotkać” itp. (Makselon, 1981, s.131; Matuszewski, 2002).

Konsekwencją negacji śmierci są zakłócenia w percepcji świata i siebie, a szczególnie w koncepcji własnego ciała (body image). Bezradność i zależność, uzasadnione częściowo przez podeszły wiek oraz warunki życia, a głównie przez oczekiwanie procesu umierania, stają się źródłem zaprzeczania śmierci. Negowanie śmierci jest ujmowane w badaniach klinicznych jako jedna z podstawowych potrzeb umierającego człowieka, która przejawia się w pierwszym etapie zbliżania się ku śmierci. Zaprzeczanie, przynajmniej częściowe, występuje prawie u wszystkich pacjentów, nie tylko w pierwszych fazach choroby czy zaraz po postawieniu diagnozy, ale czasem również i później (Makselon, 1981; Jastrzębski, 2001; Levine, 2015).

Następnym zjawiskiem w postawie wobec śmierci jest racjonalizacja stosunku do śmierci. Racjonalizacja jest nieświadomym procesem psychodynamicznym, który polega na nieadekwatnym wyjaśnianiu przyczyn i motywów własnego zachowania. W racjonalizacji zachodzi więc zjawisko samooszukiwania, co jest – podobnie jak we wszystkich pozostałych mechanizmach obronnych – nieświadomą próbą ochrony przed lękiem i poczuciem winy (Carson, Butcher, Mineka, 2003, s.145). Badania wykazały, iż intelektualizacja jako aspekt racjonalizacji częściej i wyraźniej ujawnia się u neurotyków niż u osób zdrowych lub chorych na raka bądź na serce. Te osoby, które są bardziej świadome swej skończoności usprawiedliwiają śmierć, a nawet uznają ją za wydarzenie pożyteczne (Makselon, 1981, s.133). Podobne stanowisko przyjmował V. E. Frankl, który sam będąc przez kilka lat w różnych obozach koncentracyjnych i obserwując przeżycia i zachowania innych więźniów w obliczu nieuchronnej śmierci, tak pisze o przypadku młodej kobiety. Młoda kobieta,

wiedziała, że umrze w ciągu kilku najbliższych dni. A jednak kiedy z nią o tym rozmawiałem, sprawiała wrażenie radosnej. - Jestem wdzięczna losowi za to, że tak ciężko mnie doświadczył – oznajmiła mi. - W poprzednim życiu byłam zepsuta i za nic miałam rozwój duchowy (Frankl, 2009, s.113).

Umierający człowiek może posługiwać się różnymi formami racjonalizacji próbując w ten sposób wyjaśnić niepokojące go stany emocjonalne, które doświadcza w związku z trudną swoją sytuacją. Wówczas to racjonalizacja jest mechanizmem wspierającym i podtrzymującym zaprzeczanie. Podobną rolę pełni mechanizm depersonalizacji, kiedy to człowiek uznaje, że to traumatyczne przeżycie, które jest aktualne nie należy do przeżywającego i stąd nie powinno być dla niego zagrażające i przerażające (Szaniawski, 1998, s.46; Matuszewski, 2002).

Zatem w postawie wobec śmierci nieświadome mechanizmy obronne odgrywają istotną rolę. Są one sposobami, które zmniejszają napięcie i odsuwają od człowieka wizję śmierci. Wiele kontrowersji wokół działania tych mechanizmów wynika z niewystarczająco precyzyjnie przeprowadzonych badań, które są bardzo trudne z metodologicznego punktu widzenia. Dla niektórych autorów fakt, że nie mówi się zbyt często o śmierci i umieraniu, co nazywają tabuizacją problematyki przemijania człowieka, ma wskazywać na działanie mechanizmów wypierania lub zaprzeczania (Makselon, 1981, s.133). Istnieje przecież wiele przypadków osób chorych i zdrowych, młodszych i starszych wiekiem, które chcąc zmierzyć się z prawdą o końcu życia człowieka, podejmują rozmowę na temat śmierci, przemijania i umierania.

Choroba, szczególnie nieuleczalna, terminalna wiąże się z procesem umierania i śmierci. Tym niezwykle trudnym i bolesnym przeżywaniem wydarzenia przez osobę chorą, jak i jej najbliższych zajęła się amerykańska lekarka E. Kübler-Ross (1979) charakteryzując zachowania samego chorego jak i rodziny. Wyróżniła 5 etapów, przez które przechodzić może człowiek dotknięty chorobą terminalną.

Pierwszy etap to zaprzeczenie, które jest zasadniczą i natychmiastową reakcją człowieka na wiadomość o śmiertelnej chorobie. Przekonanie, że to nie może być prawda lub, że lekarz na pewno się pomylił. Jest to forma opisanych mechanizmów obronnych wypierania i zaprzeczania ludzkiej psychiki przed ogromnym wstrząsem, jakim jest świadomość zbliżającej się śmierci i wówczas na krótki czas jest prawidłową, obronną reakcją człowieka.

Drugim etapem jest faza gniewu i buntu, kiedy chory i osoba bliska nie mają już wątpliwości, że diagnoza jest postawiona właściwie i choroba zmierza ku śmierci. Wówczas pojawiają się dręczące pytania: Dlaczego ja, dlaczego mnie to musiało spotkać?, budzące uczucie gniewu i głębokiego rozżalenia. Powyższa faza przejawia się również w postaci pretensji nie tylko do innych, ale także do Boga, że dopuścił do

takiej sytuacji, a także do samego siebie, że za mało się dbało o siebie, że ignorowało się pojawiające zwiastuny i objawy choroby.

Trzeci etap to targowanie się, który stanowi próbę odroczenia w czasie śmierci. Chory negocjuje swój stan zdrowia z losem, ale przede wszystkim z Panem Bogiem. Składa różne obietnice, że jeśli wyzdrowieje, to podejmie określone działanie i będzie wdzięczny Bogu za cudowne wyzdrowienie...

W czwartej fazie – depresji człowiek przechodząc ten etap pogrąża się w głębokim smutku na myśl, że wkrótce rozstanie się z najbliższymi i nie zdąży już zrealizować powziętych planów.

Pogodzenie się ze śmiercią jest ostatnim etapem umierania. Człowiek dokonuje wówczas - najczęściej w bólu cierpienia fizycznego - własnej akceptacji śmierci. Bardzo istotne dla jego psychiki i bardzo skomplikowanych przeżyć jest obecność innych ludzi, bliskich choremu. Potrzebuje kogoś z kim mógłby porozmawiać o tym, nawet w sposób niewerbalny, by w miarę spokojnie oderwać się od tego życia i przejść w inny wymiar (tamże).

Mimo, że koncepcja etapów umierania E. Kübler-Ross jest bardzo rozpowszechniona i znana, to jednak badania niektórych psychologów, psychiatrów i socjologów nie potwierdziły istnienia wyraźnych opisanych etapów. Występują one, ale są ze sobą wymieszane, mogą współwystępować, a także pojawiać się kilkakrotnie. Prowadzono badania, które także negują tę koncepcję (Ostrowska, 1991). Według E. M. Pattisona (za: Szaniawski 1998, s.39) umierający człowiek świadomie przechodzi przez inne niż podane przez E. Kübler-Ross etapy lub fazy umierania. Różnią się one stopniem odczuwanego niepokoju. Są one następujące:

1. ostra faza kryzysu;
2. przewlekła faza życia-umierania;
3. faza terminalna.

W ostrą fazę kryzysu wchodzi człowiek, gdy uświadamia sobie zbliżającą się śmierć. Występuje u niego wysoki poziom niepokoju, który się wzmacnia aż do osiągnięcia pewnego szczytu. Po uruchomieniu przez osobę różnych mechanizmów obronnych, poziom niepokoju zaczyna opadać. W ostrej fazie kryzysu możliwe są różne reakcje: paniki, poczucie bezradności, a także poczucie depersonalizacji. Wszystkie te stany psychiczne dynamizują i są zależne od tego czy zagrożenie życia jest wysoce prawdopodobne i czy znany jest domniemany czas końca życia. Po tej ostrej fazie osoba znajduje się w fazie przewlekłej, w czasie której chory jest poddawany różnym zabiegom medycznym ratującym i przedłużającym życie. Ta faza jest konstelacją współwystępujących uczuć nadziei i rezygnacji. W ostatnią, terminalną fazę chory wchodzi, gdy ostatecznie już zaakceptuje nieodwracalność swojej sytuacji. Jest to moment bardzo trudny do określenia, ale wówczas osoba

chora zamyka się w sobie, zagłębia się w sygnały płynące z ciała, jakby chciała chronić uciekającą z niej energię życiową. Zarówno w sensie psychicznym, jak i fizycznym odwraca się od świata zewnętrznego w kierunku swego wnętrza (tamże).

Jednakże przedstawione zarówno przez E. Kübler-Ross jak i E.M Pattisona etapy umierania odnoszą się do chorych, którzy chorowali i umierali dostatecznie długo, by przejść przez wyróżnione fazy (Ostrowska, 1991, s.117). Ludzie jednak dokonują rozważań nad śmiercią człowieka i mimo podejmowanych wysiłków, aby zapomnieć o śmierci, współczesny człowiek – świadomie lub nawet podświadomie, konfrontuje swoją postawę z doświadczeniem własnego i cudzego przemijania, a także ze względnością wszelkiego stworzonego istnienia. Postawa człowieka wobec śmierci i przemijania zawiera w sobie wszystkie trzy komponenty: poznawczy, emocjonalny i behawioralny.

5. Typy postaw wobec śmierci

W zależności od tego, jak człowiek myśli o śmierci, tak będzie się do niej ustosunkowywać. Postawa wobec śmierci rzadko jest ustosunkowaniem się do abstrakcyjnego pojęcia śmierci, zazwyczaj bywa ukonkretniona. Można za A. Matuszewskim (2002, s. 33n) wyróżnić trzy wymiary postaw wobec śmierci:

1. Postawa wobec śmierci obcego człowieka. Na tę postawę wpływ ma okoliczność, w jakiej człowiek otrzymuje informacje o śmierci (czy ze środków masowego przekazu, czy np. będąc świadkiem wypadku).

2. Postawa wobec śmierci bliskiej osoby. Duże znaczenie ma tutaj stopień bliskości, stopień pokrewieństwa, łączące więzi emocjonalne. W przypadku bardzo bliskich osób śmierć ich jest przeżyciem traumatycznym, wpływającym na psychikę i często dotychczasowe życie.

3. Postawa wobec własnej śmierci. Jest bardzo zróżnicowana w zależności od antycypowanej śmierci i okoliczności jej towarzyszących, zależy także od religijności, dojrzałości osoby, struktury wartości poczucia sensu życia (Kolek, 2009, s.23).

Śmierć jest zatem zjawiskiem wielowymiarowym, stąd ludzie wobec niej przyjmują różne postawy. J. Makselon (1981, s. 113) stwierdza, że w wielu psychologicznych pracach dotyczących śmierci i umierania używa się pojęcia „postawa”, dla opisanego różnorodnych form reakcji na fenomen ludzkiego przemijania. Autor ten tworząc metodę do badania postaw ludzkich wobec śmierci wyróżnił 8 wymiarów i 5 typów postaw. Do wymiarów postaw wobec śmierci należą:

1. Konieczność – uświadomienie sobie podstawowej prawdy o nieuniknioności śmierci, która jest udziałem każdego człowieka i każdej istoty żywej;

2. Centralność – wyrażająca stopień zainteresowania człowieka problematyką śmierci. Ludzie mają różny poziom rozważania i myślenia o śmierci. Dla niektórych śmierć i jej konieczność jest wyznacznikiem ich działań i podejmowanych decyzji, dla innych stanowi peryferyczne zagadnienie, o którym nie chcą w ogóle myśleć;

3. Tajemniczość – śmierć jest zjawiskiem, które trudno sobie wyobrazić i objąć rozumem, nawet wobec tych osób, które towarzyszą innym w odchodzeniu i umieraniu;

4. Wartość – śmierć jest traktowana jako wartość, po której człowiek może spotkać się z Bogiem, co może implikować konkretne działania ludzkie, by być gotowym na spotkanie ze Zbawicielem;

5. Groza – wymiar postawy wobec śmierci budzący emocje i uczucia niepokoju i bólu na samą myśl o śmierci;

6. Tragiczność – śmierć zawsze jest końcem życia i przejściem w inny wymiar, co często wiąże się z rozpaczą;

7. Destrukcyjność - wymiar ten wskazuje na traktowanie śmierci jako rzeczywistości wyłącznie negatywnej i niszczącej życie;

8. Absurdalność – śmierć traktowana jest jako koniec istnienia człowieka zaprzeczający sensowność życia i podejmowanych w nich działań.

J. Makselon scharakteryzował 5 typów postaw wobec śmierci: ambiwalentny, spokojny, religijny, unikowy i przerażony.

Osoby o postawie ambiwalentnej podchodzą do śmierci jako do pewnej wartości, ale równocześnie pojmują śmierć jako koniec nadziei i największą niepewność. Z jednej strony zgadzają się z twierdzeniem, że śmierć jest zjednoczeniem z Bogiem oraz drogą do odrodzenia i oczyszczenia, a z drugiej uważają ją za największą tragedię. Są przekonani, że w życiu człowieka nie ma nic bardziej przerażającego niż śmierć, ponieważ niszczy ona możliwość osobistego rozwoju i przerywa drastycznie i nieodwołalnie wszelką możliwość planowania przyszłości i działania. Dla tych osób śmierć jest najtrudniejszym problemem i tragiczną koniecznością, stąd nie mogą uniknąć własnej śmierci myślą o niej z wielkim lękiem i obawą, a także smutkiem. Śmierć bliskich uważają za najgorsze zło dla człowieka i trudno im się z nią pogodzić (Szaniawski, 1998, s.118n; Dąbrowski, 1981).

Typ spokojny natomiast nie boi się zasadniczo śmierci jako zjawiska ogólnego dotyczącego wszystkich ludzi, jak i śmierci własnej. Do śmierci podchodzi spokojnie rozumiejąc, że śmierć jest pewną tajemnicą i momentem prawdy o sobie, a także

momentem przejścia do lepszego życia. Natomiast, ponieważ śmierć uważają za coś nieuniknionego, dlatego nie przeraża ich śmierć bliskich, choć jest to wydarzenie obciążające emocjonalnie i smutne. Są przekonani, że śmierć najbliższych przeżyta we właściwy sposób może człowieka hartować i udoskonalać. W obliczu śmierci bliskich budzi się w nich refleksja nad tym, żeby lepiej żyć i dobrze wykorzystać czas dany im jeszcze w tym życiu. Podobny sposób postawy wobec śmierci ma typ religijny, który patrzy na zagadnienie śmierci poprzez pryzmat wiary. Osoby takie nie boją się śmierci, ponieważ wierzą w życie pozagrobowe i są pełni nadziei na spotkanie z Bogiem. Fakt śmierci własnej i drugiego człowieka nie napawa ich lękiem ani przerażeniem i nie przeszkadza im z optymizmem i nadzieją patrzeć na życie. Śmierć ich zdaniem nie przekreśla myśli, dążeń i planów człowieka, ponieważ wierzą, że po śmierci spotkają się z Bogiem (Szaniawski, 1998, s. 108).

Negatywne postawy do śmierci mają typ unikowy i typ przerażony. Osoby należące do typu unikowego starają się nie myśleć o śmierci, choć traktują ją jako smutną konieczność, nad którą nie chcą się zastanawiać i o niej myśleć. Natomiast typ przerażony myśli o śmierci bardzo często, a perspektywa śmierci budzi w nich lęk, duży niepokój i ból. Śmierć uważają za centralny problem w swoim życiu dlatego, że na tym świecie dla człowieka nie ma nic bardziej przerażającego niż własna śmierć lub najbliższych. Osoby te co prawda w większości są przekonane, że śmierć nie jest końcem nadziei, jednak uważają, że śmierć wiąże się z dużą dozą niepewności i tragizmu (tamże, s.127; por. także: Matuszewski, 2002).

Podsumowanie

Podsumowując należy stwierdzić, że śmierć jest kategorią wielowymiarową i egzystencjalną, ponieważ należy do podstawowych właściwości ludzkiego losu. Niezależnie od zapatrywań jednostki na sprawę życia duchowego po śmierci, sam fakt umierania i odejścia jest głęboko egzystencjalny zarówno dla umierającego jak i środowiska, w którym przebywa. Dodatkowo fakt odejścia kogoś bliskiego lub zbliżająca się nieuchronnie własna śmierć, zawiera w sobie tendencje do refleksji lub prowokuje do podjęcia zachowań takich jak, podejmowanie ostatecznych decyzji, odkłamywanie mechanizmów obronnych, weryfikacja wartości, poszukiwanie sensu życia, nastawienie na realizowanie ważnych celów i porządkowanie własnych spraw i relacji (Levinee, 2015). Dla niektórych osób śmierć na płaszczyźnie osobowości jawi się jako absurd, ponieważ całe życie psychiczne człowieka nastawione jest na rozwój, doskonalenie siebie, wykorzystanie swojego potencjału, jakby kres nigdy nie miał nastąpić. Postrzeganiu śmierci towarzyszy duża ambiwalencja uczuć, z jednej strony traktowana jest jako coś naturalnego, z drugiej jako całkowite zaprzeczenie kierunku

rozwoju człowieka. Śmierć jest dla człowieka zawsze zjawiskiem nieuniknionym i tajemniczym. Dla jednych będzie przejściem do świata nadnaturalnego, dla innych końcem wszystkiego i bezsensownym unicestwieniem. Nikt z ludzi żyjących nigdy w pełni nie poznał tego zjawiska, dlatego budzi ono często przerażenie, a także niepewność i lęk. Różnego rodzaju postawy wobec przemijania towarzyszyły ludzkości od zawsze, tak jak sama śmierć (Grzendzicki, 2009, s. 79n).

Tanatologia jako dziedzina wiedzy psychologicznej pozostaje w ciągłym zainteresowaniu przede wszystkim teologów, socjologów i filozofów zajmujących się sferą sacrum, ale także poruszana jest przez pisarzy i poetów. Śmierć zawsze stanowiła miejsce centralne w systemach religijnych jako moment prawdy i ostatecznego zrealizowania i rozstrzygnięcia życia każdego człowieka. Nic więc dziwnego, że dość szybko rozwijająca się refleksja teologiczna i społeczna chrześcijaństwa korzysta z opracowań tanatopsychologicznych. Materia tego tematu jest trudna do zbadania i mało uchwytna, a jednocześnie powszechna i dotycząca każdego człowieka bez wyjątku. To czyni temat śmierci tematem wyjątkowym, trudnym, niepokojącym. Konieczne jest jednak ciągle podejmowanie go wbrew tendencjom do ignorowania i wypierania tego problemu. Powaga i groza śmierci sprawia bowiem, że człowiek, stykając się z nią, odrywa się na moment od spraw doczesnych, nabiera dystansu do siebie, do wszelkich trudności i osiąga według w prawdziwy sens swojego życia. Taka refleksja jest człowiekowi współczesnemu bardzo potrzebna, by mógł nadać właściwy sens swojemu życiu i podejmować odpowiednie decyzje i działania zapewniające mu wszechstronny rozwój oraz przyczyniając się tym samym do poprawy ogólnospołecznego dobra zapewniając wszystkim potrzeby fizycznego i psychicznego poczucia bezpieczeństwa.

Bibliografia:

- Antonelli, F., (1995), *Oblicza śmierci*, Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Aries, P., (1989), *Człowiek i śmierć*, Warszawa; PIW.
- Carson, R.C., Butcher, J.N., Mineka, S., (2003), *Psychologia zaburzeń*, Gdańsk: GWP.
- Dąbrowski, K., (1981), Śmierć jako problem człowieka, *Zdrowie Psychiczne*, nr 1, R. 22, s. 7-10.
- De Walden-Gałuszko, K., (2004), *Psychospołeczne aspekty opieki paliatywnej*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Feifel, H., (1990), Psychologia a śmierć, *Nowiny Psychologiczne*, 5-6, s. 3-16.
- Ferruccio, A., (1995), *Oblicza śmierci. Jak kształtować właściwą postawę wobec śmierci?*, Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Frankl, V. E., (2009), *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa: Czarna Owca.
- Grzendzicki, Ł. (2009), Postawy człowieka wobec śmierci, *Studia Koszalińsko-*

- Kołobrzescie*, 14, s. 63-80.
- Guzowski, A., Krajewska-Kułał, E., Sarnacka, E., Cybulski, M., (2013), Współczesne postawy wobec śmierci i umierania, *Medycyna Paliatywna*, 5(4), s. 163–170.
- Heidegger, M., (2010), *Bycie i czas*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jastrzębski, J., (2001), Emocjonalne i religijne uwarunkowania lęku przed śmiercią u młodzieży akademickiej, *Studia Psychologica*, 2, s. 83-102.
- Kępiński, A., (1977), *Lęk*, Warszawa: PZWL.
- Kępiński, A., (1978), *Rytm życia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kępiński, A., (1985), *Melancholia*, Warszawa: PZWL.
- Kolbuszewski, J. (1997), *Problemy współczesnej tanatologii*, Wrocław: Wydawnictwo WTN.
- Kolek, B., (2009), *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Kraków: Impuls.
- Krajewska-Kułał, E., Mickiewicz, I., Łukaszuk, C., i wsp. (2010), Samoocena postaw pielęgniarek wobec śmierci, *Pielęgniarstwo XXI wieku*, 1-2, s. 43-49.
- Kübler-Ross, E., (1979), *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa: PAX.
- Kübler-Ross, E., (2005), *Życiodajna śmierć*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Levine, S., (2015), *Kto umiera? Sztuka świadomego życia i świadomego umierania*, Poznań: Media Rodzina
- Mądrzycki, T., (1977), *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa: PZWS.
- Makselon, J., (1979), Egzystencjalny wymiar religijności i postawy wobec śmierci. *Summarium*, 8, s.81-88.
- Makselon, J., (1980a), Niektóre aspekty lęku wobec śmierci w świetle badań psychologicznych, *Ateneum Kapłańskie*, t. 95, z. 2, s.298-302.
- Makselon, J., (1980b), Problem postaw wobec śmierci. *Roczniki Filozoficzne KUL*, t. 28, z. 4, s. 172-181.
- Makselon, J., (1981), Specyfika postaw wobec śmierci, *Studia Philosophiae Christianae ATK*, 17/2, s.114-119.
- Makselon, J., (1983a), *Struktura wartości a postawa wobec śmierci*, Lublin: KUL.
- Makselon, J., (1983b), Poczucie sensu życia a postawa wobec śmierci, *Analecta Cracoviensia*, 1 (15), s. 73-91.
- Makselon, J., (1984), Przedmiotowy aspekt postaw wobec śmierci, *Analecta Cracoviensia*, 16, s. 359-378.
- Makselon, J., (1988), *Lęk wobec śmierci*, Kraków: PTT.
- Makselon, J., (1990), Antropologiczne implikacje badań tanatopsychologicznych, *Przegląd Psychologiczny*, t. 33, z. 1, s. 29-38.
- Makselon, J., Religijność a postawa wobec śmierci, *Analecta Cracoviensia*, 10, s. 117-

131.

- Matuszewski, A., (2002), *Poziom neurotyczności, a postawa wobec śmierci*, Pelplin: Bernardinum.
- Mika, S., (1998), *Psychologia społeczna dla nauczycieli*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Ostrowska, A., (1997), *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa: IFiS PAN.
- Prężyna, W., (1981), *Funkcja postawy religijnej a osobowość człowieka*, Lublin: KUL.
- Szaniawski, T., (1998), *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków: PAT.
- Walden-Gałuszko, K., (1992), *Wybrane zagadnienia psychoonkologii i psychotanatologii*, Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Widera-Wysoczyńska, A., (1992), Rola zjawiska śmierci w poszukiwaniu wartości życiowych, *Acta Universitatis Vratislaviensis*, t. 27, s. 9-21.
- Widera-Wysoczyńska, A., (1995), Świat dziecięcych doświadczeń związanych ze śmiercią. *Nowiny Psychologiczne*, nr 2, s. 93-104.
- Wilczek-Rużyczka, E., Zajkowska, E., Wojtas, K., (2008), Postawy lekarzy i pielęgniarek wobec cierpienia, *Psychoterapia*, nr 1(144), s. 79-89.
- Wysoczańska, A., (1990), Spojrzenie dziecka na zagadnienia umierania i śmierci, *Przegląd Psychologiczny*, 33, s. 585-593.
- Ziemiński, I., (1993), Człowiek w obliczu śmierci, *Znak*, 3, s. 148-152.
- Ziemiński, I., (2007), Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci, *Diametros*, 11, s. 111-141.

Mgr Natalia Czyżowska
Katedra Psychologii
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN
w Krakowie

W poszukiwaniu atrybutów dobrej śmierci

In search of attributes of a good death

Abstrakt:

W ostatnich latach można zaobserwować wzrost zainteresowania problematyką związaną z opieką paliatywną i hospicyjną, jednak wciąż stosunkowo niewiele uwagi poświęca się dobrej śmierci. Celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytania jak rozumiane jest pojęcie dobrej śmierci (jakie są jej atrybuty) i czy jest ono w ten sam sposób definiowane przez pacjentów, ich rodziny oraz personel medyczny. Chociaż dotychczasowe wyniki badań wskazują na istnienie pewnych wspólnych atrybutów, koncepcja dobrej śmierci jest dynamiczna i indywidualna. Wydaje się, że osiągnięcie dobrej śmierci jest możliwe w przypadku rozpoznania i pogodzenia potrzeb obu zaangażowanych stron – zarówno pacjentów jak i członków ich rodzin.

Słowa kluczowe: pojęcie dobrej śmierci, atrybuty dobrej śmierci

Abstract:

In recent years, there has been an increase in interest in issues related to palliative and hospice care however, still relatively little is said of a good death. The aim of this article is to try to answer the question how the concept of good death is understood and if it is defined in the same way by patients, their families and medical staff. Although studies indicate some common elements, the concept of a good death is dynamic and individual. It seems that achieving a good death is possible in the case of recognizing and reconciling the needs of both parties (patients and their families).

Key words: a good death, attributes of a good death

Wprowadzenie

W ostatnim latach można zaobserwować wzrost zainteresowania problematyką dotyczącą opieki paliatywnej i hospicyjnej, a co za tym idzie potrzebami osób u kresu życia i choć co raz więcej wiadomo na temat możliwości zapewnienia pacjentom jak największego komfortu w ostatnim okresie życia, to wydaje się, że wciąż stosunkowo niewiele mówi się dobrej śmierci, której zapewnienie jest przecież jednym z najważniejszych zadań opieki paliatywnej. Jak rozumiane jest pojęcie dobrej śmierci? Czy jest ona tak samo definiowana przez pacjentów, ich rodziny oraz personel medyczny, czy może każda z tych grup ma inne oczekiwania w tym zakresie? Jakie działania powinny zostać podjęte, aby zapewnić danej osobie dobrą śmierć? Zwraca się uwagę, iż nawet w środowisku

badawczym nie ma pełnej zgody dotyczącej tego czym jest lub jaka powinna być dobra śmierć. W niektórych artykułach można się spotkać z tym, iż pojęcie dobrej śmierci występuje zamiennie z takimi określeniami jak: dobre umieranie (*dying well*), spokojna śmierć (*peaceful death*), godna śmierć (*dignified death*) czy pożądana śmierć (*desired death*), w innych natomiast terminy te mają odmienne znaczenia i nie można ich traktować jako synonimicznych (Kehl, 2006).

Wydaje się, że dobra śmierć może być również nieco odmiennie rozumiana przez samych pacjentów, a inaczej np. przez personel hospicyjny. W badaniach z 1996 roku, pacjenci mówiąc o dobrej śmierci, zwracali uwagę na to, że chcieliby umierać bez bólu, a spora grupa osób biorących udział w badaniu przyznała, że chciałaby odejść we śnie. Dla większości personelu dobra śmierć była związana z odpowiednim opanowaniem objawów oraz zaangażowaniem rodziny (także prezentowaniem przez bliskich pacjentów postawy akceptacji dla sytuacji) (Payne, Langley–Evans, 1996).

W 1997 roku Institute of Medicine, Committee on Care at the End of Life zaproponował definicję przyzwoitej/dobrej śmierci, w której podkreślił, iż jest to taka śmierć, która jest wolna od niepokoju i cierpienia zarówno dla pacjentów, ich rodzin jak i osób sprawujących nad nimi opiekę, jest ona zgodna z życzeniami pacjenta i jego bliskich oraz ze standardami klinicznymi, kulturowymi i etycznymi. Zła śmierć utożsamiona została natomiast z niepotrzebnym cierpieniem, lekceważeniem życzeń i wartości, które są ważne dla pacjenta i jego rodziny oraz z sytuacją, w której uczestnicy lub obserwatorzy mają poczucie, iż przekroczone zostały normy przyzwoitości (Field, Cassel, 1997). W 1999 roku w trakcie debaty zorganizowanej w Wielkiej Brytanii przez Age Concern (grupę organizacji pożytku publicznego zajmujących się przede wszystkim potrzebami osób starszych) sformułowano 12 zasad dobrej śmierci, które zebrane zostały w tabeli nr 1.

Badacze zwracają uwagę, iż zaproponowane zasady niewątpliwie są godne uwagi i powinny być uwzględniane przez instytucje zajmujące się opieką nad osobami u kresu życia oraz całą służbę zdrowia (Smith, 2000).

W ostatnich latach pojawia się jednak coraz więcej danych dotyczących tego jak może być rozumiana dobra śmierć i jakie elementy się na nią składają. Warto zatem bardziej szczegółowo przyjrzeć się temu problemowi, aby jak najpełniej zrozumieć oczekiwania osób znajdujących się u kresu życia oraz ich rodzin w kontekście możliwości zapewnienia im dobrej śmierci.

Tabela 1. Zasady dobrej śmierci

Zasady dobrej śmierci
Wiedzieć kiedy nadchodzi śmierć i rozumieć czego można się spodziewać.
Móc zachować kontrolę nad tym co się dzieje.
Mieć zapewnioną godność i prywatność.
Mieć kontrolę nad bólem i innymi objawami.
Mieć wybór i kontrolę nad miejscem, w którym następuje śmierć (w domu lub w innym miejscu).
Mieć dostęp do informacji i wszelkiego rodzaju potrzebnych ekspertyz.
Mieć dostęp do wszelkiego potrzebnego wsparcia duchowego i emocjonalnego.
Mieć dostęp do opieki hospicyjnej w dowolnym miejscu (nie tylko w szpitalu).
Mieć kontrolę nad tym kto jest obecny i kto będzie towarzyszył w odchodzeniu.
Móc wydawać z wyprzedzeniem dyrektywy, które zapewnią poszanowanie życzeń osoby umierającej.
Mieć czas na pożegnanie.
Być w stanie odejść, kiedy nadejdzie czas i nie mieć bezcelowo przedłużanego życia.

Źródło: Debate of the Age, The Millennium Papers, *The future of health and care of older people: the best is yet to come*, (1999), London: Age Concern England.

Warto podkreślić, iż jest to istotne nie tylko ze względu na osoby umierające, ale również ma to ogromne znaczenie dla członków ich rodzin. Jak pokazują badania nawet po 8 latach od śmierci bliskiej osoby krewni potrafią określić czy umieranie ich bliskich było pełne godności czy też ich potrzeby nie były zaspokojone w wystarczający sposób (np. objawy nie były opanowane w stopniu, który pozwalałby na spokojne odchodzenie) jak również dokładnie pamiętają postawę personelu medycznego, a nawet konkretne wypowiedzi jego członków (Krajnik i in. 2008).

1. Atrybuty dobrej śmierci – przegląd badań

W 2006 roku przeprowadzono analizę ponad 40 artykułów odwołujących się do pojęcia dobrej śmierci, w wyniku której udało się wskazać jej kilkanaście atrybutów (Kehl, 2006). Warto podkreślić, iż w analizie uwzględniono badania opisujące zarówno perspektywę pacjentów i personelu medycznego (lekarzy, pielęgniarek) jak również literaturę socjologiczną. Wydaje się, że najważniejszy

wniosek płynący z tej analizy dotyczy tego, że rozumienie pojęcia dobrej śmierci jest kwestią mocno indywidualną i może zmieniać się w czasie (Patrick i in. 2001; Vig i in. 2002), co oznacza, że to co byłoby preferowane w sytuacji odchodzenia przez jedną osobę (np. śmierć we śnie), dla innej może być czymś niepożądanym (Pierson i in. 2002). Drugi istotny problem, na który zwrócono uwagę, to kwestia postrzegania śmierci jako procesu (*process*) lub jako zdarzenia (*event*). Niektórzy autorzy traktują śmierć jako proces, a co za tym idzie, zakładają, iż jakość umierania może się zmieniać w czasie tego procesu (Steinhauser i in. 2002).

Atrybutem dobrej śmierci, co do którego zgadzali się zarówno lekarze, pielęgniarki jak i pacjenci i który został uznany za najważniejszy, było sprawowanie kontroli (*being in control*). Chodziło tutaj zarówno o kwestię poszanowania wyborów i życzeń pacjenta (Cohen i in. 2001), jasnego podejmowania decyzji (Patrick i in. 2002) jak również możliwość sprawowania kontroli nad miejscem odchodzenia oraz decydowania o tym, kto będzie przy tym obecny bądź nie (Grogono, 2000). Bycie w komforcie (*being comfortable*) okazało się kolejnym istotnym atrybutem dobrej śmierci, co do którego panowała największa zgodność pomiędzy pacjentami i lekarzami. Obejmowało ono leczenie objawów fizycznych (takich jak ból czy duszność), emocjonalnych (niepokój, lęk), poznawczych (możliwość pozostawania świadomym) oraz duchowych. W dalszej kolejności wskazywano na: poczucie domknięcia (*sense of closure*) związane z możliwością pożegnania się, dokończenia różnych spraw (np. uczestnictwo w zbliżających się wydarzeniach rodzinnych; uporządkowanie kwestii prawnych i finansowych; zajęcie się testamentem) oraz przygotowania się do śmierci (Tong i in. 2003); uznanie wartości osoby umierającej (*value of dying person recognized*), które obejmowało traktowanie pacjenta z godnością (Steinhauser, Clipp i in. 2000), całościowo – uwzględniając fizyczne, emocjonalne, społeczne i duchowe aspekty jego funkcjonowania, z poszanowaniem jego indywidualności (Pierson i in. 2002) oraz dbałość o to, aby do końca mógł żyć pełnią życia (Gazelle, 2001); zaufanie do osób sprawujących opiekę (*trust in care providers*), które odnosiło się do dostępności odpowiedniej opieki (Pierson i in. 2002), dobrej komunikacji oraz dobrej relacji personelu z pacjentem i jego rodziną, a także nieoceniającego podejścia personelu do decyzji podejmowanych przez pacjenta i jego najbliższych (Tong i in. 2003); uznanie zbliżającej się śmierci (*recognition of impending death*) obejmujące zarówno świadomość zbliżającej się śmierci jak i jej akceptację (Smith, 2000); poszanowanie przekonań/wierzeń i wartości (*beliefs and values honored*) – co może mieć szczególne znaczenie dla osób należących do różnego rodzaju mniejszości, zminimalizowanie obciążenia (*burden minimized*) – chodziło tutaj przed wszystkim o odciążenie rodziny, która sprawuje opiekę nad osobą umierającą, wolność od kłopotów finansowych (Patrick i in. 2001) oraz o zachowanie

niezależności przez samego pacjenta (Tong i in. 2003); dobre relacje (*relationships optimized*) – pojawiły się tutaj takie aspekty jak: spędzanie wystarczającej ilości czasu z członkami rodziny i przyjaciółmi oraz dobra komunikacja z ważnymi osobami (Kristjanson i in. 2001), a także otrzymywanie odpowiedniego wsparcia od najbliższych oraz szerszej społeczności (McNeil, 1998); stosowność śmierci (*appropriateness of death*) - obejmowała kwestie związane z wiekiem, w którym jest osoba umierająca oraz adekwatnym stosowaniem bądź nie sprzętu medycznego oraz zabiegów medycznych; pozostawienie dziedzictwa (*leaving a legacy*), czyli zostanie zapamiętanym oraz to w jaki sposób zostanie się zapamiętanym (Steinhauser, Clipp i in. 2000; Vig i in. 2002), a także pozostawienie po sobie spuścizny emocjonalnej/ finansowej bądź społecznej; opieka rodziny/opieka nad rodziną (*family care*) obejmująca zaangażowanie rodziny w opiekę nad osobą umierającą zgodnie z ich własnym wyborem, a także fakt, iż obok pacjenta również rodzina powinna zostać objęta właściwą opieką (Steinhauser, Clipp i in. 2000).

W japońskich badaniach, w których wzięła udział bardzo duża grupa osób – 2548 z populacji ogólnej oraz 513 członków rodzin, którzy przeżyli w ostatnim czasie śmierć bliskiej osoby - za pomocą analizy czynnikowej udało się wyodrębnić 18 komponentów dobrej śmierci, z czego 10 okazało się być uznanych za bardzo ważne przez obie badane grupy (Miyashita i in. 2007):

1) *Komfort fizyczny i psychiczny* (przy czym warto zwrócić uwagę, iż zarówno osoby badane z populacji ogólnej jak i osoby w żałobie za bardziej istotne uznały bycie wolnym od dyskomfortu psychicznego niż fizycznego);

2) *Umieranie w ulubionym miejscu*;

3) *Dobre relacje z personelem medycznym* (na które składają się takie elementy jak: zaufanie do lekarza i omawianie z nim szczegółów swojego leczenia; posiadanie pielęgniarki, z którą chory czuje się komfortowo; posiadanie wokół siebie ludzi, którzy mogą wysłuchać chorego; otrzymywanie opieki od tego samego lekarza i pielęgniarki; posiadanie lekarza lub pielęgniarki, z którym/którą można porozmawiać o swoich obawach związanych ze śmiercią);

4) *Utrzymywanie nadziei i przyjemności* (rozumiane jako: doświadczanie przyjemności w życiu codziennym; życie z nadzieją i pozytywnym nastawieniem)

5) *Nie bycie ciężarem dla innych* (wolność od kłopotów finansowych; nie bycie ciężarem dla członków rodziny oraz problemem dla innych osób);

6) *Dobre relacje z rodziną* (na które składają się takie elementy jak: spędzanie wystarczającej ilości czasu z rodziną; posiadanie członków rodziny, z którymi można porozmawiać o swoich uczuciach; wsparcie ze strony rodziny; wiara, że nasza rodzina dobrze poradzi sobie po śmierci; obecność rodziny w momencie odchodzenia);

7) *Sprawność poznawcza i fizyczna* (bycie świadomym i kompetentnym poznawczo; możliwość samodzielnego jedzenia oraz wykonywania codziennych czynności);

8) *Komfort środowiskowy* (życie w spokojnych warunkach i w miejscu, w którym czujemy się jak w domu);

9) *Bycie szanowanym jako osoba* (jednostka nie jest traktowana jak przedmiot ani jak dziecko, a jej wartości są szanowane przez innych);

10) *Poczucie spełnionego życia/poczucie, iż życie zostało „domknięte”/ „ukończone”* (ani osoba umierająca ani jej rodzina nie odczuwa żalu w związku z zaistniałą sytuacją, a sama jednostka uważa swoje życie za spełnione i niczego nie żałuje).

Do ciekawych wniosków doszli badacze z Singapuru, którzy przeprowadzili wywiady z członkami rodzin pogrążonych w żałobie, prosząc ich o wskazanie czym była dobra śmierć dla bliskich im osób, a czym dla nich samych jako opiekunów (Lee i in. 2013). Zwrócili oni uwagę, że osoby w żałobie podkreślały, iż u kresu życia ich bliskich ważne było dla nich udzielenie pacjentowi zgody na śmierć - tak aby pacjent nie musiał się o nich martwić - jak również to, aby osoba umierająca doceniła opiekę, którą była przez nich otaczana, co oznacza, iż proces umierania obejmuje nie tylko osobę odchodzącą, ale również jej bliskich. Zatem dobra śmierć to taka, która będzie odpowiadała potrzebom zarówno pacjenta jak i jego rodziny/przyjaciół. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, iż potrzeby te nie zawsze się pokrywają. Z przytoczonych powyżej badań wynika, iż osoby u kresu życia preferowały szybką śmierć lub śmierć we śnie, podczas gdy członkowie rodzin zwracali uwagę na to, iż nie chcieli, aby śmierć ich ukochanych była dla nich zaskoczeniem i potrzebowali czasu na odpowiednie pożegnanie. Opiekunowie zgłaszali także, iż ważna była dla nich obecność przy śmierci bliskiej osoby natomiast część pacjentów preferowała odchodzenie bez udziału dzieci. Jeśli chodzi o najważniejsze kategorie określające dobrą śmierć, to w przypadku pacjentów były to kwestie związane z przygotowaniem do śmierci (czyli psychiczna gotowość na śmierć oraz możliwość zabrania głosu w sprawie własnej śmierci oraz pochówku – określenie przez pacjenta gdzie i w jakich warunkach chciałby umrzeć czy gdzie chciałby zostać pochowany), a dla opiekunów największe znaczenie miały relacje rodzinne i społeczne.

Warto także zwrócić uwagę na to, w jaki sposób dobra śmierć rozumiana jest przez lekarzy, pielęgniarki oraz inne osoby zaangażowane w opiekę nad pacjentem (wolontariuszy, kapelanów, pracowników socjalnych), gdyż oprócz rodziny, to ich działania w znacznym stopniu odpowiadają za to jak wygląda proces odchodzenia pacjenta. W amerykańskich badaniach pytanie o to, co jest postrzegane jako szczególnie ważne u kresu życia skierowano do czterech grup: pacjentów, członków

rodzin w żałobie, lekarzy oraz innych osób sprawujących opiekę nad osobami terminalnie chorymi, a następnie porównano ich odpowiedzi (Steinhauser, Christakis i in. 2000). Przeprowadzone analizy wykazały, iż wśród 44 kwestii związanych z jakością życia u jego kresu były takie, które uznane zostały za ważne przez wszystkie badane grupy (ponad 70% osób ze wszystkich badanych grup uznało je za ważne), ale były również takie, które okazały się być istotne z perspektywy pacjentów, ale nie z perspektywy lekarzy. Wśród atrybutów, które zostały uznane za ważne przez wszystkie grupy pojawiło się m.in.: *bycie utrzymanym w czystości* (99% badanych ze wszystkich grup uznało to za ważne); *wskazanie osoby podejmującej decyzje* (99% lekarzy i po 98% badanych z grup pacjentów, osób w żałobie oraz opiekunów uznało to za ważne); *posiadanie pielęgniarki, przy której pacjent czuje się komfortowo* (było to ważne dla 97% pacjentów; 98% osób w żałobie oraz opiekunów i 91% lekarzy); *wiedza dotycząca tego, czego można się spodziewać po swoim stanie fizycznym* (było to ważne dla 96% pacjentów, 94% opiekunów, 93% osób w żałobie oraz 88% lekarzy); *posiadanie osoby, która nas wysłucha* (99% lekarzy i opiekunów, 98% osób w żałobie i 95% pacjentów oceniło to jako ważne); *zachowanie godności* (było to ważne dla 99% lekarzy i opiekunów, 98% osób w żałobie i 95% pacjentów); *zaufanie do lekarza* (99% lekarzy, 97% osób w żałobie i opiekunów oraz 94% pacjentów oceniło to jako ważne); *uporządkowanie spraw finansowych* (94% pacjentów oraz osób w żałobie, 91% opiekunów i 90% lekarzy uznało to za ważne); *bycie wolnym od bólu* (było to ważne dla 99% lekarzy, 97% opiekunów, 95% osób w żałobie i 93% pacjentów); *zachowanie poczucia humoru* (zostało to uznane za ważne przez 93% pacjentów, 87% osób w żałobie, 85% opiekunów i 79% lekarzy), *możliwość pożegnania się z ważnymi osobami* (99% opiekunów, 95% lekarzy, 92% osób w żałobie i 90% pacjentów oceniło to jako ważne); *bycie wolnym od lęku/niepokoju* (91% osób w żałobie oraz 90% pacjentów, lekarzy i opiekunów uznało to za ważne). Niektóre z zaproponowanych przez badaczy atrybutów zostały jednak odmiennie ocenione przez pacjentów u kresu życia, a inaczej przez lekarzy (uznawali je oni za mniej ważne, a różnice te były istotne statystycznie). W tej kategorii pojawiły się takie atrybuty jak: *bycie świadomym* (92% pacjentów vs 65% lekarzy); *bycie pogodzonym z Bogiem* (89% pacjentów vs 65% lekarzy); *nie bycie ciężarem dla rodziny* (89% pacjentów vs 58% lekarzy); *możliwość pomocy innym* (88% pacjentów vs 44% lekarzy); *modlitwa* (85% pacjentów vs 55% lekarzy); *zaplanowanie pogrzebu* (82% pacjentów vs 58% lekarzy); *nie bycie ciężarem dla otoczenia/społeczeństwa* (81% pacjentów vs 44% lekarzy); *poczucie spełnionego życia* (80% pacjentów vs 68% lekarzy). W trakcie badań wszyscy uczestnicy zostali także poproszeni o uszeregowanie 9 - wybranych wcześniej przez badaczy w oparciu o wyniki w grupach fokusowych - atrybutów dobrej śmierci od najważniejszego do najmniej ważnego. W oparciu o średnią ocenę rangową

stworzono ranking ważności poszczególnych atrybutów dla każdej z czterech badanych grup. Wyniki przedstawia poniższa tabela.

Tabela 2. Ranking ważności atrybutów dobrej śmierci w grupie pacjentów, osób w żałobie, lekarzy i opiekunów

	Pacjenci	Osoby w żałobie	Lekarze	Opiekunowie
1.	Bycie wolnym od bólu	Bycie wolnym od bólu	Bycie wolnym od bólu	Bycie wolnym od bólu
2.	Bycie pogodzone z Bogiem	Bycie pogodzone z Bogiem	Obecność rodziny	Obecność rodziny
3.	Obecność rodziny	Obecność rodziny	Bycie pogodzone z Bogiem	Bycie pogodzone z Bogiem
4.	Bycie świadomym	Możliwość wyboru leczenia/postępowania	Poczucie, że życie miało sens (było znaczące)	Poczucie, że życie miało sens (było znaczące)
5.	Możliwość wyboru leczenia/postępowania	Bycie świadomym	Możliwość wyboru leczenia/postępowania	Możliwość wyboru leczenia/postępowania
6.	Uporządkowane sprawy finansowe	Poczucie, że życie miało sens (było znaczące)	Rozwiązanie konfliktów	Rozwiązanie konfliktów
7.	Poczucie, że życie miało sens (było znaczące)	Uporządkowane sprawy finansowe	Bycie świadomym	Bycie świadomym
8.	Rozwiązanie konfliktów	Rozwiązanie konfliktów	Uporządkowane sprawy finansowe	Śmierć w domu
9.	Śmierć w domu	Śmierć w domu	Śmierć w domu	Uporządkowane sprawy finansowe

Opracowano na podstawie: E.K. Steinhauser, N.A. Christakis, E.C. Clipp, M. McNeilly, L. McIntyre, J.A. Tulsky (2000), Factors Considered Important at the End of Life by Patients, Family, Physicians, and Other Care Providers, *Journal of the American Medical Association*, 284, 19, p. 2476–2482.

Podsumowanie

Choć dotychczasowe wyniki badań wskazują na to, iż istnieją pewne uniwersalne atrybuty dobrej śmierci takie jak: komfort fizyczny i psychiczny, dobre relacje z rodziną i personelem medycznym czy możliwość sprawowania kontroli i podejmowania decyzji dotyczących własnej śmierci, to należy pamiętać, iż oczekiwania konkretnych osób dotyczące ich własnej śmierci mogą się różnić. Oznacza to, iż każda osoba u kresu życia powinna mieć możliwość określenia własnych preferencji co do tego gdzie, w czyjej obecności i w jakich okolicznościach chciałaby umierać. Badacze zwracają uwagę, iż konieczne jest również podjęcie otwartego społecznego dialogu dotyczącego śmierci i umierania, gdyż jeśli społeczeństwo zacznie przywiązywać większą wagę do tego jak ludzie chcą umierać

i czego potrzebują pod koniec życia, to być może uda się umożliwić większej liczbie osób osiągnięcie dobrej śmierci, a tym samym zrealizowanie ich pełnego potencjału jako osoby (Meier i in., 2016). Drugi istotny wniosek płynący z refleksji nad wynikami badań nad atrybutami dobrej śmierci dotyczy pewnych różnic w zakresie oczekiwań między osobami u kresu życia a członkami ich rodzin. Konieczne jest tutaj rozpoznanie, poszanowanie jak również, szczególnie w niektórych przypadkach, pogodzenie różnych potrzeb, tak aby wszystkie zaangażowane strony mogły mieć dobre doświadczenia pod koniec życia danej osoby. Warto także zwracać uwagę na rozbieżności pojawiające się pomiędzy preferencjami pacjenta, jego rodziny i personelu medycznego, który powinien uważać, aby nie narzucać osobom u kresu życia, pozostającym niejednokrotnie silnie lub zupełnie od niego zależnym, swojej własnej wizji dobrej śmierci. Wiedza i doświadczenie personelu medycznego, jak również wolontariuszy, pracowników socjalnych czy kapelanów, jest oczywiście trudne do przeceniania przy stwarzaniu pacjentom i ich rodzinom jak najbardziej komfortowych warunków, jednak nie mogą one zastępować uważnego wsłuchiwania się w ich potrzeby.

Bibliografia:

- Cohen L.M., Poppel D.M., Cohn G.M., Reiter G.S. (2001), A very good death: measuring quality of dying in end-stage renal disease, *Journal of Palliative Medicine*, 4, p. 167–172.
- Debate of the Age, The Millennium Papers, *The future of health and care of older people: the best is yet to come*, (1999), London: Age Concern England.
- Field M. J., Cassel C. K. (1997), *Approaching Death: Improving Care at the End of Life*, Washington, DC: National Academy Press.
- Gazelle G. (2001), A good death: not just an abstract concept, *Journal of Clinical Oncology*, 19(3), p. 917-918.
- Grogono J. (2000), A good death: sharing control in death – the role of an “amicus mortis”, *British Medicine Journal*, 320, p. 1205.
- Kehl K. A. (2006), Moving Towards Peace An Analysis of the Concept of a Good Death, *American Journal of Hospice and Palliative Care*, 23 (4), p. 277–286.
- Krajnik M., Szymanowska A., Adamczyk A., Kozaka J., Skrzypski M., Szostakiewicz B., Jassen E. (2008), Jak najbliżsi pamiętają umieranie chorych na raka płuca po 2 – 8 latach? Badanie jakościowe oparte na wywiadach z członkami rodzin, *Medycyna Paliatywna w Praktyce*, 2(3), str. 121–130.
- Kristjanson L.J., McPhee I., Pickstock S., Wilson D., Oldham L., Martin K. (2001), Palliative care nurses’ perceptions of good and bad deaths and care

- expectations: a qualitative analysis, *International Journal of Palliative Nursing*, 7(3), p. 129-139.
- Lee G. L., Woo I. M. H., Goh C. (2013), Understanding the concept of a “good death” among bereaved family caregivers of cancer patients in Singapore, *Palliative & supportive care*, 11(1), p. 37-46.
- McNeil C. (1998), A good death, *Journal of Palliative Care*, 14(1), p. 5.
- Meier E. A., Gallegos J. V., Thomas L. P. M., Depp C. A., Irwin S. A., Jeste D. V. (2016), Defining a good death (successful dying): literature review and a call for research and public dialogue, *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, 24(4), p. 261-271.
- Miyashita M., Sanjo M., Morita T., Hirai K., Uchitomi Y. (2007), Good death in cancer care: a nationwide quantitative study, *Annals of Oncology*, 18(6), p. 1090-1097.
- Patrick D.L., Engelberg R.A., Curtis J.R. (2001), Evaluating the quality of dying and death, *Journal of Pain Symptoms Management*, 22, p. 717-726.
- Payne S. A., Langley – Evans A. (1996), Perception of a “good” death: comparative study of the views of hospice staff and patients, *Palliative Medicine*, 10, p. 307-312.
- Pierson C.M., Curtis J.R., Patric D.L. (2002), A good death: a qualitative study of patients with advanced AIDS, *AIDS Care*, 14, p. 587-598.
- Smith R. (2000), A good death. An important aim for health services and for us all, *British Medicine Journal*, 320(7228), p. 129-30.
- Steinhauser K.E., Clipp E.C., McNeilly M., Christakis N.A., McIntyre L.M., Tulsky J.A. (2000), In Search of a Good Death: Observations of Patients, Families, and Providers, *Annals of Internal Medicine*, 132, p. 825-832.
- Steinhauser K.E., Christakis N.A., Clipp E.C., McNeilly M., McIntyre L., Tulsky J.A. (2000), Factors Considered Important at the End of Life by Patients, Family, Physicians, and Other Care Providers, *Journal of the American Medical Association*, 284, 19, p. 2476-2482.
- Steinhauser K.E., Clipp E.C., Tulsky J.A. (2002), Evolution in measuring the quality of dying, *Journal of Palliative Medicine*, 5, p. 407-414.
- Tong E., McGraw S. A., Dobihal E., Baggish R. (2003), What is a good death? Minority and non-minority perspectives, *Journal of Palliative Care*, 19(3), p. 168-175.
- Vig E.K., Davenport N.A. Pearlman R.A. (2002), Good deaths, bad deaths and preferences for the end of life: a qualitative study of geriatric outpatients, *Journal of American Geriatric Society*, 50, p. 1541-1548.

Mgr Sonia Pajor
IPC Paryż

Eutanazja a dobro i godność człowieka Problem eutanazji w perspektywie historycznej

Euthanasia and the good and dignity of the human being The issue of euthanasia in a historical perspective

Abstract:

W artykule przedstawiono problem dobra i godności eutanazji w perspektywie historycznej. Z analiz tych wynika, że problem zrozumienia eutanazji zależy od zrozumienia istoty ludzkiej. Artykuł koncentruje się na zagadnieniu relacji między eutanazją a dobrem i godnością człowieka. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy eutanazji wykorzystują autonomię i godność ludzką jako argumenty uzasadniające ich postawy. Stąd stawiając problem eutanazji trzeba poruszyć kwestie dobra człowieka i jego godność. Okazuje się, że od tego, jak ktoś rozumie człowieka i jego godność zależy sposób, w jaki traktuje się go w teorii i praktyce. Eutanazja w większości krajów jest zabroniona. Można jednak, jak wskazują na to badania opinii publicznej, dostrzec tendencję do poszerzania dopuszczalności prawnej eutanazji.

Słowa kluczowe: eutanazja, prawo do śmierci, zasada autonomii, godność człowieka

Abstract:

This paper reveals a brief history of euthanasia proving that the problem of understanding euthanasia resembles the notion of understanding a human an entity. The article concentrates on the question of relations between euthanasia and the principle of human and his dignity. Both supporters and opponents of euthanasia exploit autonomy and human dignity as arguments justifying their statements. The question about euthanasia, the question about man and his dignity is equally important. It turns out that from how one understands a person and his dignity depends on how he is treated in theory and practice. Still, euthanasia in most countries is forbidden. However, one can see the trend to extending its legal admissibility, as the opinion polls confirm.

Key words: euthanasia, right to die, the principle of autonomy, human dignity, living will.

Wprowadzenie

Refleksja dotycząca dopuszczalności eutanazji i tego kim jest człowiek oraz jego godność jest niezwykle istotna w dzisiejszych czasach¹.

Rozważania nad wartością ludzkiego życia, nad problemem śmierci, także tzw. „dobrej śmierci”, która dopuszcza eutanazję, stają się coraz powszechniejsze,

¹ http://www.revolucao-contrarevolucao.com/polski_rcr.asp?id=124 (22 luty 2015);

H. Skłodowski, *Człowiek w kryzysie – psychospołeczne aspekty kryzysu*,

w: *Przedsiębiorstwo i zarządzanie*, Tom XI, Zeszyt 1 <http://www.piz.san.edu.pl/docs/e-XI.1.pdf>

(Dostęp 22 luty 2015) ; por. także: M. A. Krąpiec (1991-1992), z. 2, s. 39-51.

szczególnie po zalegalizowaniu eutanazji w Holandii, co przyczyniło się do podjęcia prób jej legalizacji także i w innych krajach.

Kwestia eutanazji jest związana z przyjmowaną w danym środowisku koncepcją osoby ludzkiej. Stąd też spór o dopuszczalność eutanazji jest w rzeczywistości sporem o antropologię człowieka, w tym także o rozumienie godności, wolności i autonomii ludzkiej oraz prawa do wolnej decyzji. Od tego jak rozumiany jest człowiek (osoba) i jego godność, zależy sposób jego traktowania i w teorii i w praktyce.

Ważne jest więc, aby w toku toczących się debat, odpowiedź była udzielana na podstawie dogłębnego, rzeczowego przemyślenia przytaczanych argumentów.

Analizę kwestii eutanazji utrudnia istniejący zamęt terminologiczny (por. np. Krajewski, 2004, s. 142; Machinek, 2001, s. 46–47). Do dziś istnieją trudności w jednoznacznym jej zdefiniowaniu.

Większość dostępnych w literaturze definicji wiąże ją z decyzjami o skróceniu życia, podejmowanymi w ramach opieki medycznej, przez lekarzy, w oparciu o przekonanie, że śmierć dla pacjenta stanowi mniejsze zło niż życie w aktualnym stanie. Oszczędza ona choremu nieznośnych cierpień lub pozwala mu umrzeć z „godnością” (za: Malczewski, 2012, s. 83-84).

Historia rozwoju praktyki eutanazji obejmuje w szerokim sensie cztery znaczenia: śmierci łagodnej, dobrej i samobójczej; eutanazji utylitarystycznej; eutanazji eugenicznej i współczującej (por. np. Aurenche, 1999; Aumonier, Beignier i Letellier, 2003).

1. Eutanazja od starożytności do współczesności

Idea eutanazji nie jest czymś nowym (Malczewski, 2005). Uśmiercanie jednostek „niewygodnych” społecznie, chorych, upośledzonych, nieprzydatnych, a nawet dzieci, stosowane było powszechnie w starożytności (za: Dziedzic, 2005, s. 153; Malczewski, 2005).

Etymologicznie słowo *eutanazja* złożone jest z gr. *eu* - dobra, *thanatos* – śmierć² (Słownik Wyrazów Obcych, 1993, s. 250; por. także: np. Tarnowski, 1981; Tokarczyk, 2000). W tłumaczeniu literalnym oznacza „dobrą śmierć”, łagodną, bez cierpień (Dictionnaire de Trévot, 1771).

Samo pojęcie może występować w trzech formach: rzeczownika, przymiotnika i czasownika w celu oznaczenia sytuacji, stanu czy podejmowanej czynności (Lidell, Scott, 1968).

² Etymologicznie określa « dobrą śmierć » lub też « śmierć łatwą, łagodną, bezbolesną ».

Za najstarsze świadectwo występowania eutanazji (*euthanatôs*) w znaczeniu „dobrej, pięknej śmierci”, uznaje się fragment komedii greckiego poety Kratinosa z V w p.n.e. (za: Krajewski, 2004, s. 141; por. także: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 37; Malczewski 2005, s. 18).

Menander, pod koniec IV w. przed Chrystusem, użył terminu „łatwa śmierć” (za: tamże; Citowicz, 2006, s. 29). Z kolei Posejdippos (ok. 300 p.n.e.) określił eutanazję zarówno jako dobrą i łagodną śmierć (za: Malczewski, 2005, s. 18). Swetoniusz (63 p.n.e. - 14 n.e.) w utworze „*Życie dwunastu Cezarów*” opisuje koniec życia Augusta, który kona w ramionach Livii. Określa tym samym *euthanasie* jako śmierć szybką i bezbolesną (za: Malczewski, 2005, s. 20-21; por. także: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 37-38).

Znaczenie eutanazji jako „dobrej i łagodnej śmierci” pozwalającej uniknąć śmierci niehonorowej, agonii i cierpienia utrzymuje się aż do początku I w p.n.e. (za: Czarnecki, 2008, s. 109; Benzenhöfer, 1999, s. 16n). Grecki historyk Polibiusz (202-120 p.n.e.), ukazuje pragnienie samobójstwa króla Sparty Kleomenessa po jego przegranej bitwie (za: Aumonier, Beignier, Letellier, 2003, s. 38; Muszala, 2005, s. 153). Samobójstwo jawi się u niego jako śmierć piękna i honorowa - *euthanatestai, euthanateō* (za: Malczewski 2005, s. 22).

Wydaje się, że Cynceron (106-43 p.n.e.) też pragnął śmierci w znaczeniu dobrej i łagodnej *euthanasian* (za: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 38; por. także: Wawrzyniak, 2015, s. 264-265; Malczewski, 2005, s. 22-23).

Pod koniec I w p.n.e. pojawia się jednak alternatywa do wyżej wymienionego znaczenia. Nie chodzi już tyle o dobrą i bezbolesną śmierć, co o uniknięcie okrutnej śmierci, jak to widać w utworze Flawiusza „*Antiquités Juives*” - „*Starożytności Żydowskie*” (Księga 9, Rozdział 4, 5), gdzie cztery osoby dotknięte trędem, aby nie umrzeć z głodu, wybierają śmierć zadaną przez ich wroga (za: Aurenche, 1999, s. 188; por. także: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 38).

Z powyższego widać, że eutanazję rozumiano w dwóch odmiennych znaczeniach: śmierci łagodnej i samobójstwa, uważanego za *lepsze* od śmierci okrutnej (za: Malczewski, 2005, s. 23; por. także: Aumonier, Beignier, Letellier, 2003, s. 38).

W tamtym okresie zaczęto nawet dyskutować o możliwości używania trucizn (za: Citowicz, 2006, s. 32). I tak Tharsydes z Martinei stworzył mieszanekę, która miała przyspieszyć śmierć osób umierających w cierpieniu³. Każdy mieszkaniec Keosu w wieku 60 lat miał obowiązek wypicia trucizny na bazie cykuty (za: Aumonier, Beignier, Letellier, 2003, s. 40-41).

³ file:///C:/Users/User/Downloads/70-ŚMIGACZ%20KAROLINA.pdf, s. 775, (Dostęp 15 grudzień 2018).

Podobnie władze Marsylii i Cei posiadały zapasy trucizny⁴ (tamże). Każda osoba, która z powodów sobie znanych pragnęła zadania sobie śmierci, mogła wystąpić w Senacie z prośbą o realizację jej pragnienia (za: tamże, s. 40-41).

Jak widać, eutanazja była już praktykowana w antycznej Grecji i Rzymie (np. Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 37-38; por. także: Humphry i Wickett, 1986, s. 1-18; Szeroczyńska, 2004, s. 22-24; Malczewski 2005, s. 15-28), gdzie także dopuszczano nawet, aby w określonej sytuacji, wspomóc człowieka w zadaniu sobie śmierci⁵.

Nie dysponowano jednak jeszcze odpowiednim pojęciem, które miałyby znaczenie porównywalne z zadaniem śmierci drugiej osobie w celu uwolnienia jej od spowodowanego nieuleczalną chorobą cierpienia lub z „zabójstwem z litości” (za: Cooper, 1989, s. 11).

W Sparcie zabijano dzieci, których zdrowie oceniano jako słabe i wątłe (patrz: Gazdulska, 2008, s. 282; Aumonier, Beignier, Letellier, 2003 s. 40; Dziedzic, 2005, s. 153).

Dla stoików „miarą wolności mędrca była śmierć pozwalająca uniknąć groźby zniewolenia duszy” (za: Karłowicz, 1997, s. 100). Ich zdaniem „dobra śmierć” to zakończenie życia przez mędrca, w odpowiedni sposób i w odpowiednim momencie, z powodu nieuleczalnej choroby, jak i z różnych często niezależnych od siebie okoliczności (za: Szeroczyńska, 2004, s. 24).

Antyczni lekarze nie podejmowali leczenia cierpiących pacjentów (Malczewski, 2005). Platon uważał, że należy eliminować dzieci, urodzone z tzw. «gorszych» obywateli i tym samym pozbawionych nadziei na odpowiednią „jakość” życia (patrz: Platon, Państwo III, 409e-410a; V, 459de, 461 b c). Natomiast przedłużanie życia osób nieuleczalnie chorych, jak uważał, nie ma sensu (za: Malczewski, 2005, s. 42-49; Dziedzic, 2005, s. 153; Muszala, 2005). W swoim dualizmie antropologicznym przedstawił negatywne odniesienie do ludzkiej cielesności, które nazywa wprost „złem” (za: Witwicki, 1982, s. 385), a odebranie sobie życia ukazuje jako najprostsze rozwiązanie ograniczeń narzuconych przez doczesność (patrz: Platon, Państwo III, 406, 407 d-c; Karłowicz, 1997, s. 97; Malczewski, 2005, s. 42-49).

Także Arystoteles zalecał, aby nie wychowywać chorych ani kalekich dzieci (patrz: Polityka, VII, 1335 b 19 sq; Arystoteles, 1964, s. 33; Muszala, 2005)⁶, a osoby niepełnosprawne traktował wręcz z pogardą (za: Czerniawska, 2002, s. 12–13).

⁴ Cykuta przepisywana była jak lekarstwo.

⁵ <http://compilhistoire.pagesperso-orange.fr/euthanasie.htm>, (Dostęp 22 luty 2015).

⁶ Ponadto w ok. 500 r. p.n.e. wprowadzono prawo zatwierdzające nakaz zabijania niemowląt z deformacjami - „Dziecko, które urodzi się zniekształcone, ma zostać szybko zabite”, http://romanum.historicus.pl/prawo_dwunastu_tablic_tresc.html (Dostęp 01 luty 2019).

Widać tu podejście utilitarно-społeczne (Szeroczyńska, 2004, s. 101) i eugeniczne ze względu na korzyści społeczne (Carrick, 1987, s. 113-115).

W cywilizacjach antycznych była również praktykowana eutanazja osób starszych⁷ i kalekich (za: Czachorowski, 2007, s. 322). Kleopatra i Marek Antoniusz utworzyli tak zwaną „Akademię” mającą na celu przeprowadzanie eksperymentów nad sposobami bezbolesnego zadawania śmierci⁸.

Przeciwny eutanazji był Hipokrates, który sprzeciwiał się zabijaniu lub pomocy w uśmiercaniu osób (za: Benzenhöfer, 1999, s. 38-42). Jak twierdził: „nie podam nikomu, choćby żądał, śmiertelnego leku, ani nie udzielę mu pomocy w tym względzie”⁹ (za: Machinek, 2011, s. 327).

Zasadnicza zmiana w podejściu do eutanazji dokonała się dzięki judaizmowi i chrześcijaństwu, głoszącym absolutny zakaz eutanazji ze względu na szacunek dla życia (Sikora, Szczepański, 2005, s. 62-63; Machinek, 2011, s. 327-328). Życie ludzkie posiada największą wartość i tym samym wszelki akt eutanatyczny jest wyrazem braku szacunku wobec Boga, dawcy wszelkiego życia (za: Baelz, 1980).

Święty Augustyn i św. Tomasz z Akwinu zdecydowanie sprzeciwiali się samobójstwu, jak i eutanazji, w rozumieniu zabicia osoby ludzkiej, uznając je jako pogwałcenie praw boskich objawionych w Dekalogu (za: Cackowski, 1985, s. 159; por. także: Czachorowski, 2007, s. 323).

Podobnie, Kant uznawał eutanazję za sprzeczną z samą naturą człowieka (za: Ślipko, 1978, s. 362). Człowiek nie może dysponować życiem, które ma wymiar najwyższej wartości (za: Pietrzykowski, 2005; Ślipko, 2008). Osoba jest bezcenna i nie może być ani wartością wymienną ani też sumą wartości niższych (Biesaga, 2005, s. 127). Człowiek, „jako absolutny podmiot moralności”, jest celem samym w sobie, a nie jakąś wartością wymienną i nie może być traktowany jako środek do innego celu (por np. Ślipko, 2008; Sambuc, Le Coz, 2012).

W czasach nowożytnych wprowadzono pierwsze rozróżnienie eutanazji na czynną i bierną, w znaczeniu wspólnie obowiązującym (za: Pietrzykowski, 2007, s. 12, por. także: Ochmański, 2007). Pojawiła się również postać osoby wspomagającej łagodzenie cierpienia chorych - lekarza, przy *excitus finalis* (za: Pietrzykowski, 2007, s. 12).

Bacon (X 7 II księgi *The Advancement of Learning*, 1900 - „Postęp w nauce”, zatytułowanego *De euthanasia exteriore* - „Zewnętrzna powierzchnia eutanazji”), sformułował postulat, w którym moralnym obowiązkiem lekarza jest wspomóc chorego (za: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 38; por. także: Malczewski 2005,

⁷ <http://compilhistoire.pagesperso-orange.fr/euthanasie.htm>, (Dostęp 22 luty 2015).

⁸ <http://euthanasiecegavi.e-monsite.com/pages/i.html>, (Dostęp 22 luty 2015).

⁹ <http://adonai.pl/life/?id=110> (Dostęp 02 luty 2019).

s. 32). Wyróżnił eutanazję wewnętrzną, kojarzoną z duchowym przygotowaniem do śmierci (za: Citowicz, 2006, s. 33–34; Malczewski, 2005, s. 29–37) i zewnętrzną, w znaczeniu leczenia paliatywnego (za: Aumonier, Beignier i Letellier 2003, s. 39).

W XVI-XVII wieku następuje ponowne odkrywanie godności człowieka (za: Grzybowski, 2005, s. 211–395) i zwrot w zrozumieniu leczenia cierpiących osób. Podkreśla się konieczność pomocy choremu i łagodzenia jego bólu, by zapewnić mu spokojne i łagodne skonanie (za: Śledzianowski, 2010, s. 11–12).

Przejawia się to w różnego rodzaju formach wsparcia proponowanych chorym przez zakony. Śmierć była tutaj zatem jedynie „skutkiem ubocznym” środków medycznych używanych w celu złagodzenia bólu i cierpienia (za: Tokarczyk, 1984, s. 279). Wielu lekarzy i filozofów traktowało eutanazję jako proces naturalnej śmierci w chorobie, a nawet wsparcie psychiczne (Śledzianowski, 2010).

Do zmiany podejścia do eutanazji przyczyniło się oddzielenie pojęcia człowieka i osoby. Według Johna Locke świadomość własnej tożsamości ma jedynie osoba (patrz: Locke, 1984, s. 215). Tylko „osoba” według niego jest obdarzona tymi atrybutami (przede wszystkim świadomością), które nadają jej tożsamość i przysługujące jej prawa i wolności (za: Rau 2008, s. 96).

Zwolennicy eutanazji wykorzystali ten argument, uznając, że zasada poszanowania życia odnosi się jedynie do jednostek świadomych własnej tożsamości i egzystencji, w odróżnieniu od ludzi egzystujących jedynie „biologicznie”. W takim ujęciu pacjent przestaje być podmiotem działań medycznych, lecz staje się obiektem (za: tamże).

Pod wpływem nurtów naturalistycznych, utylitarystycznych i hedonistycznych zaczęła odradzać się starożytna apoteoza wolności oraz powrót do manicheizmu (Ochmański, 2007). Samobójstwo staje się wyrazem władzy człowieka nad samym sobą i jego wolności¹⁰. Wolność jest uznawana za najwyższy atrybut człowieka (za: Hołyst, 2002, s. 86).

Naturaliści wprowadzili rozróżnienie na człowieka i osobę wykazując, iż życie ludzkie jest wartościowe tylko w pewnych sytuacjach (za: Hołub, 2014, s. 269–271). Tym samym człowiek – w takim ujęciu - nie zawsze jest osobą (za: tamże).

Zdaniem Hume (1962) człowiek jest mało znaczącym elementem przyrodniczym, a umierając, oszczędza sobie jedynie kilku lat niedołęstwa (tamże, s. 246).

Utylitaryzm uznał prymat prawa ustanowionego nad prawem naturalnym oraz relatywizm moralny (Ochmański, 2007). Użyteczność, korzyść czy interes społeczny staje się jedyną zasadą – kryterium dobra (za: Hołub, 2006, s. 17–18). W doktrynie hedonistycznej człowiek dąży jedynie do osiągnięcia szczęścia przy

¹⁰ Np. D. Hume, J. Bentham, J.S. Mill.

jednoczesnym unikaniu cierpienia, przykrości i bólu (Ochmański, 2007). Jeśli cierpienie lub ból dominuje w życiu człowieka, tym samym staje się ono bezużyteczne i należy je zakończyć (za: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 40; Góralski, 2007, s. 75). Bycie „osobą” oraz ludzkie życie uzależnia się od pewnych posiadanych cech stopnia i przydatności jednostki dla społeczeństwa (patrz: Ochmański, 2007; Muszala, 2005, s. 153).

Doprowadza to do dehumanizacji człowieka i wykluczenia pewnych jednostek ze świata osób. Dochodzi wręcz do odwrócenia porządku wartości, w którym widać, że to odpowiednia jakość organizmu decyduje o wartości osoby (za: Biesaga, 2005, s. 127). W świetle wyżej wymienionych założeń dochodzi się do przekonania, że o byciu człowiekiem decydują pewne posiadane wartości i cechy, o których z kolei decyduje społeczeństwo (Ochmański, 2007).

Aż do połowy XIX wieku termin „eutanzja” występował w omawianym wyżej sensie etymologicznym bądź do niego zbliżonym (za: Malczewski, 2004, s. 38). Zaczynają też wtedy rozprzestrzeniać się koncepcje, postulujące dopuszczalność samobójstwa osób, których życie nie ma żadnej wartości.

Artur Schopenhauer (1970, s. 271-272) określił „eutanzją naturalną” łagodną śmierć ze starości (por. także: Schopenhauer, 1995, s. 669). W swoim pesymizmie głosił etykę rezygnacji z życia i twierdził, że dobrowolny akt samouniżenia nadaje mu właściwy sens (Schopenhauer, 1970, s. 43-46; por. także: Chwin, 2010, s. 507).

Z kolei dla Heideggera istnienie człowieka już w momencie narodzin jest powolnym konaniem¹¹.

W drugiej połowie XIX wieku eutanzja przybiera postać czynnej pomocy w uwolnieniu od cierpienia nieuleczalnie chorych pacjentów (za: Kucharska, 2013, s. 307). Eutanzję zaczęto wiązać z aktywną pomocą lekarzy w ich bezbolesnym uśmiercaniu (za: Pietrzykowski, 2007, s. 13). I tak „dobra śmierć, lekka i bez przykrych cierpień”, zaczyna oznaczać śmierć spowodowaną, wywołaną współczuciem, z litości, która ma oszczędzić pacjentowi uporczywych cierpień (*Słownik Języka Polskiego*, 2006, s. 199).

Od końca XIX w. eutanzję zaczęto rozumieć jako czynne działanie w celu przyśpieszenia śmierci (patrz: Aniszewska, 2009, s. 18). Zaczyna dominować eutanzja rozumiana w znaczeniu pozostawienia człowiekowi swobodnej decyzji względem swojej śmierci - człowiek jest wolny i nie może na nim wymuszać obowiązku życia (teza o moralnej dopuszczalności eutanzji). Do najważniejszych argumentów zaliczono współczucie oraz poszanowanie wolności i autonomii osoby proszącej o śmierć. Te formy eutanzji uzyskują aprobację i poparcie (za: Kuhse,

¹¹ <http://www.metta.lk/polish/Sartre-Filozof-Ludzkiej-Egzystencji-pl.html>, (Dostęp 23 wrzesień 2013).

2002, s. 337-338). Równocześnie pojawia się przekonanie, że człowiek chory, upośledzony, niepełnosprawny wręcz powinien mieć prawo proszenia o szybką śmierć.

Na rozwój myśli proeutanazyjnej wpłynęły dyskutowane w kierunkach hedonistyczno-utilitarystycznych pojęcia wartości i jakości życia. Człowiek sprowadzony do pewnych cech (właściwości), posiada godność jedynie w znaczeniu pewnej jakości (por np. Vovelle, 1978; Andorio, 1997, s. 47) i jest wartościowy do czasu, kiedy jest użyteczny dla społeczeństwa¹². Tym samym życie jednostek niewartych życia winno być zakończone bez ich woli, a nawet wbrew ich woli (za: Szeroczyńska, 2004, s. 29).

Widać to w koncepcji „nadczłowieka” stworzonej przez Fryderyka Nietzschego (1844-1900), w której nie może być miejsca dla jednostek słabych i upośledzonych (za: Machinek, 2011, s. 329). Nietzsche uważał człowieka za twórcę i pana swojego życia. Głosił wolność absolutną, zatem i wolność do odebrania sobie życia w chwili, gdy uzna to za stosowne (za: Hołyst, 2002, s.103), i kiedy uzna własne życie za bezwartościowe (za: Machinek, 2011, s. 329). Lekarze stają się wobec osób - które nie zdają sobie sprawy z swojej „nędznej” egzystencji - wyrazicielami „społecznej pogardy” (za: Benzenhöfer, 1999, s. 88-91).

Podobnie Adolf Jost (ur. 1874) w swoim dziele „Prawo do własnej śmierci” (*Das Recht auf den eigenen Tod* z 1895), opowiada się za radykalnym rozwiązaniem problemu osób nieproduktywnych lub chorych, poprzez wprowadzenie prawa do ich uśmiercenia (za: Machinek, 2011, s. 330). Jost przytacza społeczne aspekty problemu osób chorych, słabych i bezużytecznych (za: tamże, s. 330; por. także: Sonnenberg, 2006, s. 29). Argumentację oparł na pojęciu „wartości życia” w ujęciu filozofii utilitarystycznej. W niektórych przypadkach wartość życia jest tak niska i stanowi tak duże obciążenie finansowe dla społeczeństwa, że jego eliminacja powinna zostać dopuszczona (za: Machinek, 2011, s. 330).

Alfred Ploetz¹³ (1860-1940), jako zwolennik społecznego darwinizmu, wskazywał na obniżanie się „jakości” ludzi poprzez odejście od naturalnych mechanizmów selekcyjnych (za: Machinek, 2011, s. 330; por. także: Ploetz, 1895, s. 13). Wprowadził po raz pierwszy termin „higiena rasowa” (*Rassenhygiene*) w 1895 roku w rozumieniu „*próby utrzymania gatunku o dobrym zdrowiu i doskonalącej jego dziedziczne usposobienie*” (za: Ploetz, 1895, s. 13). Medycynę, która opiekuje się jednostkami słabymi, chorymi i upośledzonymi określa „kontraselekcją” – której trzeba zaprzestać (za: Machinek, 2011, s. 330). Prawomocność eliminacji poważnie

¹² <http://lespritdelavocat.hautetfort.com/archive/2013/02/17/l-evolution-historique-de-l-euthanasie-et-l-avortement.html> (Dostęp 22 lutego 2015).

¹³ Psychiatrya i dyrektor Instytutu Psychiatrii Stowarzyszenia Cesarza Wilhelma w Monachium.

upośledzonych dzieci uzasadnia tym, że niedorozwój mózgu nie kwalifikuje ich w ogóle do grona istot ludzkich (za: Sonnenberg, 2006, s. 28). W tym celu głosił wprowadzenie tak zwanych zasad, opartych na regułach eugenikii, określających ilość i jakość urodzeń (za: Ploetz, 1895, s. 13).

Ernest Haeckel¹⁴ (1834-1919) natomiast nawoływał do skrócenia bezsensownych cierpień nieuleczalnie chorych ludzi, stawiając jako wzór współczucie dla zabijanych starych i chorych zwierząt. Wskazywał wartości wprowadzenia eutanazji oszczędnościowej w celu zaoszczędzenia wielu cierpień, jak i zbędnych kosztów finansowych (za: Szeroczyńska, 2004, s. 31). W założonym przez niego czasopiśmie „*Monistyczne Stulecie*” (*Das monistische Jahrhundert*) zaczęto publikować propozycję prawnej legalizacji eutanazji na życzenie i po wyrażeniu zgody sądu (za: Machinek, 2011, s. 331).

2. Eutanazja w XX wieku – eutanazja eugeniczna

W wieku XX doszło do wielu modyfikacji znaczenia terminu *eutanazja*, co przyczyniło się do wprowadzenia jeszcze większego chaosu terminologicznego. Zanika ostatecznie jej pierwotny sens, m.in. pod wpływem przyjmowanego darwinizmu i utylitaryzmu.

Zwolennicy eutanazji często powołują się na wolność, autonomię osoby, współczucie, a także na ciężar dla społeczeństwa, nieprzydatność ekonomiczną oraz niską jakość życia. Stopniowo dąży się do formułowania argumentów przemawiających wręcz za koniecznością usuwania ludzi nieprzydatnych i nieużytecznych, chorych, zbyt „kosztownych” ekonomicznie, a w konsekwencji niegodnych dalszego życia.

Życie człowieka ciężko cierpiącego, oceniane jest coraz częściej przez jego jakość. Dochodzi do zatarcia różnicy między pozbawieniem kogoś życia, a pozwoleniem na jego śmierć. Śmierć staje się wyższym dobrem niż samo życie (za: McMahan, 2002, s. 456, 461).

Utworzony w 1883 przez F. Galtona termin „eugenizm” (*eugenics*, oparty na gr. *eu* – dobre, i „*gennân*” lub „*genos*” - poczęcie, narodziny) określający naukę dążącą do ulepszania gatunku ludzkiego, otwiera drogę dla nowego ruchu zwanego *eugenizmem* (por. np. Galton, 1869, 1883; Aumonier, Beignier, Letellier, 2003, s. 43).

Dla idei eugenizmu szybko pozyskano zwolenników np. w Anglii, Ameryce, Europie i Niemczech (za: Machinek, 2011, s. 331). Utworzono uniwersytety i stowarzyszenia promujące idee selekcji eugenicznej np. *Eugenics Society* (za: Aumonier, Beignier, Letellier, 2003, s. 43).

¹⁴ Znany zwolennik teorii ewolucji i autor tzw. prawa biogenetycznego.

Rok 1912 uznano za rok utworzenia Francuskiego Stowarzyszenia popierającego eugenizm. Charles Richet¹⁵ postulował selekcję naturalną w celu poprawy gatunku ludzkiego. W tekście z 1914 roku pisze "... pozwólmy na naturalną selekcję i miejmy odwagę jej dokonać (...) tak jak człowiek był w stanie doskonalić gatunki zwierząt, tak i będzie mógł udoskonalić swój gatunek (...) konieczne będzie stosowanie tzw. selekcji specyficznej w celu wyeliminowania jakiegokolwiek mieszanki rasowej (...) po eliminacji gorszych i niższych ras, pierwszym krokiem na ścieżce selekcji będzie wyeliminowanie osób nienormalnych ... (Richet, 1919)¹⁶.

W latach 1907-1940 w wielu krajach (Stany Zjednoczone, Kanada, Niemcy, Dania, Finlandia, Norwegia, Szwecja, Szwajcaria) zostało poddanych dobrowolnej lub przymusowej sterylizacji i kastracji około 9 tysięcy ludzi dotkniętych chorobami genetycznymi, uznawanymi za „niebezpieczne dla społeczeństwa”, cierpiących na takie choroby jak: choroby umysłowe, dewiacje seksualne, zachowania oceniane jako niebezpieczne (za: Kevles, 2001, s. 99-106)¹⁷.

Życie ludzkie coraz bardziej uzależniane jest od stopnia przydatności danej osoby. Dobra i łagodna śmierć przyjmuje zatem postać śmierci zadanej z przyczyn ekonomicznych (oszczędnościowych) bądź też w celu „ulepszenia” ras ludzi. Formułuje się argumenty prawne, a nawet biologiczno-medyczne przemawiające za „niszczeniem życia tych, których uzna się za niegodnych dalszego życia” (za: Schank, Schooyans, 2002, s. 22; por. także: Hołub 2006, s. 203-225; Galewicz 2009, s. 51).

Rozwijające się i przyjmowane koncepcje darwinizmu społecznego i panujące przekonania o eutanazji, jak i eugenizm prowadzą do zastosowania pojęcia eutanazji w odniesieniu do teorii selekcji naturalnej (patrz: Schank, Schooyans, 2002, s. 38-39). Tym samym dochodzi do formalnego sprowadzenia wartości człowieka, jego godności i życia do użyteczności i przydatności dla społeczeństwa, a samą eutanazję zrównuje się z eugenizmem (za: tamże, s. 39; por. także: Maret, 2000, s. 394).

A. Hoch i K. Binding w dziele „Przyzwolenie na niszczenie życia niegodnego życia” (*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*) z 1920 roku postulują uśmiercanie psychicznie i nieuleczalnie chorych będących – ich zdaniem - drastycznym przeciwstawieniem tego, co stanowi o istocie człowieka (za: Schank, Schooyans, 2002, s. 37-41). Dążą do rozróżnienia klas wartościowych ludzi i bezwartościowych nie-ludzi, wskazując na konieczność usuwania tych ostatnich

¹⁵ Lauret Nagrody Nobla w 1913 r.

¹⁶ Opublikowanym dopiero w 1919 r.

¹⁷ 14 lipca 1933 w Niemczech wprowadzono prawo o obowiązkowej sterylizacji w/w osób. W ten sposób w latach 1933-1945 przeszło 1% społeczeństwa niemieckiego w wieku od 16 do 45 lat zostało wysterilizowanych - 14 razy więcej niż w Stanach Zjednoczonych, <http://aphgcaen.free.fr/cercle/eugen.htm> s. 2.

rozumianych jako nieprzydatnych społeczeństwu, chorych a nawet zbyt kosztownych (za: tamże). I tak zaproponowali przeprowadzanie eutanazji na ludziach przeżywających cierpienia spowodowane chorobą, okaleczeniami, proszących o przyspieszenie im śmierci; względem pacjentów umysłowo chorych stanowiących jedynie ciężar moralny oraz finansowy oraz względem osób zdrowych, ale takich, które z licznych powodów utraciły świadomość i skazane są na tak zwane życie nieszczęśliwe (za: tamże, s. 45-49). Ich zdaniem pacjentów, którzy utracili wszelką wartość „osoby” (za: tamże, s. 22n) stanowiąc balast (*Balastexistenz*) dla siebie samych, jak i dla całego społeczeństwa (za: Machinek, 2011, s. 331; por. także: Bogusz 1985, s. 2) należy wyeliminować (za: Schank, Schooyans, 2002, s. 38-44).

Człowiek jest zatem rozumiany jako byt „przypadłościowy”, który nabywa pewien status w społeczeństwie, jedynie będąc użytecznym i tym samym wartościowym. Z chwilą, kiedy przestaje być wartościowy w oczach innych, traci prawo do dalszego życia. Godność człowieka jest również sprowadzona do przypadłości i niczym się nie różni od zwykłej cechy: nabywalnej i utracalnej.

Wizja tak rozumianego człowieka, zredukowanego do własności nabywalnych i utracalnych w dalszym ciągu jest dziś obecna. Większość aktualnych opinii proeutanatycznych opiera się na argumentach podawanych już przez Alfreda Hocha i Karla Bindinga, którzy również powoływali się na: szacunek dla wolności i autonomii jednostki, godność, współczucie, ciężar dla społeczeństwa, przydatność i nieprzydatność ekonomiczną, jakość życia, itp. (Schank, Schooyans, 2002, s. 22-26, s. 30-31, s. 45-53; Machinek, 2011, s. 332).

Realizacja takich założeń przyczyniła się do przeprowadzenia przez Niemców tak zwanej operacji „miłosiernej śmierci”, w której zabito przeszło 200 tysięcy dzieci i osób nieuleczalnie chorych, posiadających różne deformacje ciała i chorych umysłowo, zagazowano tysiące osób umysłowo chorych lub w podeszłym wieku w ramach tzw. operacji „eutanzja” (za: Katolo, 2012). Wprowadzono również tak zwaną *eutanazję eugeniczną*, likwidując ludzi uznanych za istoty niższej kategorii (Schank, Schooyans 2002, s. 38-39).

W latach trzydziestych XX w. zaczęły powstawać pierwsze organizacje popierające eutanazję z litości, jak np. *Society for the Right to Die* (SRD) w USA, *Voluntary Euthanasia Society* (VES) w Wielkiej Brytanii, *World Federation of Right-to-Die Societies i Association pour le droit à mourir dans la dignité* (ADMD) we Francji (za: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 47; por. także: Machinek, 2011, s. 331).

W 1989 roku, powstały w Luksemburgu dwa stowarzyszenia ADMD-L¹⁸ i

¹⁸ Association pour le droit de mourir en dignité – Luxemburg/ Stowarzyszenie na rzecz prawa do umierania w godności – Luksemburg.

Omega 90¹⁹ zajmujące się problematyką końca życia człowieka, a w szczególności łagodzenia cierpienia i towarzyszenia umierającym.

Od połowy XX w. eutanazja omawiana jest w kontekście różnych nauk (zwłaszcza biotechnologii), moralności (bioetyka), prawa, polityki i religii. Wskutek zmian społecznej świadomości moralnej, jak i oddmiennego rozumienia wolności, godności i cierpienia (za: Bortkiewicz 1996, s. 85) rośnie liczba zwolenników eutanazji, a nawet kryptoeutanazji (z gr. *kryptos* – ukryty, tajny) mającej na celu pozbawienie życia człowieka wbrew jego woli (patrz: Aniszewska, 2009, s. 18).

Od lat 80-tych tworzone są kliniki udzielające pomocy w zadaniu sobie tzw. godnej śmierci (np. Eusebios w Monachium), (za: Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 49).

W 2002 roku Belgia wprowadziła ustawę o eutanazji przy zachowaniu ścisłych warunków (za: Szeroczyńska, 2004, s. 221). Eutanazja osób chorych i cierpiących zostaje rozszerzona o osoby psychicznie chore - prośba o eutanazję nie dotyczy już tylko sytuacji terminalnej (patrz: Machinek, 2011, s.335).

W 2009 podobne prawo wprowadzono w Luksemburgu – depenalizując eutanazję i pomoc w samobójstwie, zarówno dla mieszkańców, jak i obcokrajowców przebywających na jego terenie²⁰. I tak na chwilę obecną eutanazja jest legalna w Holandii (rozważa się nawet możliwość zalegalizowania tzw. „pigułki ostatniej woli”), Luksemburgu, Belgii, Albanii (eutanazja jest możliwa bez zgody pacjenta, ale na życzenie trzech członków rodziny), Japonii (bierna i aktywna eutanazja), w amerykańskich stanach – Teksas (odłączenie od aparatury podtrzymującej życie), Oregon, Waszyngton, Kalifornia, Vermont (ustawa legalizująca medycznie wspomaganą samobójstwo tzw. «prawo do godnej śmierci» przez podanie śmiertelnej dawki leku), w Indiach (eutanazja bierna), Australii (eutanazja pasywna), Quebec (wspomagane samobójstwo), Szwajcaria (wspomagane samobójstwo), Niemcy (wspomagane samobójstwo), Kolumbia (eutanazja jest legalna na mocy ustawy z maja 1997 roku i dotyczy dorosłych osób, którym zostało mniej niż 6 miesięcy życia), Argentyna (prawo do dobrej śmierci), Australia (w stanie Wiktorii zalegalizowano eutanazję w znaczeniu śmierci na życzenie).

Obecnie prawie wszystkie stany USA, jak i Francja, uznają prawną wartość tzw. testamentu życia²¹ (za: Benzenhöfer, Hack-Molitor, 2009; Aumonier, Beignier i Letellier, 2003, s. 116-118). Pacjent wyraża swoją wolę względem tego, jak ma wyglądać jego leczenie, gdy znajdzie się w stanie terminalnym, wegetatywnym lub

¹⁹ Proposition de loi sur le droit de mourir en dignité, No 4909, Chambre des députés, Session ordinaire 2001–2002.

²⁰ Loi du 16 mars 2009 sur l'euthanasie et l'assistance au suicide, <http://www.legilux.public.lu/leg/a/archives/2009/0046/a046.pdf#page=7> (Dostęp 10 czerwiec 2011).

²¹ Twórcą idei testamentu życia jest prawnik Luis Kutner, pochodzący z Chicago.

gdy równocześnie utraci zdolność do podejmowania świadomych decyzji (za: Benzenhöfer, Hack-Molitor, 2009).

Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy opowiedziało się w 1999 za całkowitym zakazem eutanazji czynnej (rozumianej jako celowe zabijanie przez działanie lub zaniechanie pewnych działań, w celu uzyskania przez daną osobę domniemanych korzyści), ale wyraziło aprobatę dla eutanazji pośredniej i biernej (za: Aniszewska, 2009, s. 19; Aumonier, Beignier, Letellier, 2003, s. 63-64).

25 stycznia 2012 Zgromadzenie Parlamentarne uchwaliło rezolucję²², aby chronić osoby nieuleczalnie chore przed intencjonalnym uśmiercaniem. Celem wyżej wymienionej uchwały było określenie zasad rządzących praktyką tzw. testamentów życia stosowanych w 47 państwach członkowskich Rady Europy.

W Polsce eutanazja uznawana jest za przestępstwo przeciwko życiu i zdrowiu i jest karalna²³. Zakazane są: zabójstwo eutanatyczne oraz pomoc w samobójstwie czy namawianie do niego (art. 150 i 151 KK²⁴). Kodeks Etyki Lekarskiej²⁵ zabrania eutanazji lub pomocy w samobójstwie (art. 31), a jednocześnie nie zobowiązuje lekarza do tzw. terapii uporczywej (art. 32). Wspomniany artykuł 150 KK, oparty na konstytucyjnej zasadzie ochrony życia, podkreśla, że: „kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do 5 lat” (za: Góral, 1996, s. 175–176; Huzik, 1973, s. 6). Prawo do życia w polskiej Konstytucji zajmuje wartość nadrzędną i jest gwarantem realizacji poszanowania godności człowieka, która jest nienaruszalna, niezbywalna i przyrodzona²⁶.

3. Eutanazja w nauczaniu Kościoła Katolickiego

Kościół zwraca uwagę na prawdę o życiu, które jest darem Bożym (za: Graczyk 1998, s. 19; Dyk, 2002, s. 17–18, Ochmański 2007, s. 68; Kongregacja Nauki Wiary 1980, s. 544). Człowiek jest stworzony z miłości na obraz i podobieństwo

²² Rezolucja 1859 (2012) została zatytułowana: „Ochrona praw i godności człowieka poprzez zwracanie uwagi na wcześniej wyrażone życzenia pacjentów”.

²³ Kodeks Karny (KK) z dnia 6.06.1997, <https://www.niebieskalinia.pl/attachments/article/4115/KK.pdf>

²⁴ <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970880553/U/D19970553Lj.pdf>, s. 62-63 (Dostęp 02 luty 2019).

²⁵ https://www.nil.org.pl/__data/assets/pdf_file/0003/4764/Kodeks-Etyki-Lekarskiej.pdf, s. 6-7 (Dostęp 02 luty 2019).

²⁶ Trybunał Konstytucyjny, w orzeczeniu K 44/07, wyraził, że życie ludzkie nie podlega wartościowaniu. Zobacz również Sroka T., Komentarz do art. 38 Konstytucji RP [w:] Konstytucja. Komentarz, red. M. Safjan, L. Bosek, <https://sip.legalis.pl/document-view.seam?documentId=mjxw62zogizdkmjsha2tsmroobqxlrsqu4dsnq>, (Dostęp 15 styczeń 2017).

Boga.

W nauczaniu Kościoła Katolickiego podstawowym zagadnieniem rozważań jest godność osoby ludzkiej, które jest pojęciem nadrzędnym w postępowaniu względem człowieka (za: Galarowicz, 2006, s. 149–150).

Sobór Watykański II apeluje o szacunek dla drugiego człowieka, który nie może być czymś abstrakcyjnym. Eutanazję uznaje za wykroczenie przeciwko życiu ludzkiemu (Sobór Watykański II 1966, s. 1047-1048), za świadomą manifestację niezależności wobec Stwórcy (za: Ratzinger 1996, s. 269; Dyk, 2002, s. 17-18) oraz za *poważne naruszenie Prawa Bożego* (patrz: Jan Paweł II, *Evangelium Vitae „EV”*, s. 123). Katechizm Kościoła Katolickiego podaje, że my *„jesteśmy tylko zarządcami, a nie właścicielami życia, które Bóg nam powierzył”* (KKK 1994, s. 518). Tym samym Kościół Katolicki określa eutanazję jako moralnie niedopuszczalną (za: Ślipko 2005, s. 253; Bołosz 1997, s. 194). Mimo, iż eutanazja bierna jest dla niektórych przejawem dobrego umierania (za: Szeroczyńska, 2004, s. 79), w prawie kanonicznym, każde działanie eutanatyczne, jak i pomoc w jego realizacji, to przestępstwo, zabójstwo, mimo, że dokonane pod wpływem współczucia (za: EV, 66; Syryjczyk, 2003, s. 172; Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary 1980, s. 545-546; KKK n. 74). Eutanazja jest zakwestionowaniem życia i wolności będących darem Bożym, jak i znieważeniem godności osoby ludzkiej (Sobór Watykański II, 1966, s. 1047-1048; Jan Paweł II, 1993; por. także: Ochmański, 2007, s. 68; Szeroczyńska, 2004, s. 71).

Zakończenie

Stopniowo rozwijający się proces degradacji wartości życia swymi początkami sięga czasów starożytności. Dzisiaj współczesne systemy społeczne uczyniły człowieka i ludzkie życie wartością wymienną. Widać to już np. w utylitarystycznej wizji ludzkiego życia, w której jakość organizmu ludzkiego decyduje o wartości osoby (Aumonier, Beignier, Letellier, 2003).

Zaburzony porządek wartości prowadzi do zagubienia sensu rozumienia człowieka, a to z kolei sprawia, iż pewne drugorzędne atrybuty decydują o wartości ludzkiego życia (Fenigsen, 1997, s. 91–92; Fromm, 1995, s. 53).

Zagubienie prawdy o osobie ludzkiej prowadzi do zagubienia podstawowego prawa, jakim jest prawo do bycia człowiekiem (za: Machinek, 2005, s. 219). Dochodzi wręcz do zaprzeczenia samemu pojęciu osoby (Nodé-Langlois, 2012, p.303).

Tak więc nie tyle sama eutanazja jest przedmiotem sporu, lecz sam człowiek i to, co jest jego godnością (Nagórny, Gocko, 2004).

Można więc powiedzieć, że stawiając problem eutanazji najpierw trzeba postawić pytanie o człowieka i jego godność. W tym znaczeniu antropologia

filozoficzna powinna stanowić podstawę podejmowanych debat, a punktem wyjścia rozważań winno być pojęcie osoby i jej godności.

Bibliografia:

- Andorio R. (1997), *Bioéthique et dignité de la personne. Médecine et société*, Paris: PUF.
- Aniszewska M. (2009), *Eutanazja to krzyk o pomoc* (w:) Prace i Materiały Powiślańskiej Szkoły Wyższej w Kwidzynie, Edukacja i nauka naszą wspólną przyszłością, Referaty Seminarium Naukowych, Kwidzyn – Sztum – Grudziądz – Malbork, Kwidzyn.
- Arystoteles (1996), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska (w:) *Arystoteles. Dzieła wszystkie* t. V. s. 132-133, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2007), *Etyka nikomachejska*. tłum. D. Gromska, (w:) *Arystoteles*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles, *Polityka*, VII, 16, 1335b, 19.
- Aumonier N., Beignier B., Letellier P. (2003), *Eutanazja*, tłum. E. Burska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Aurenche S. (1999), *L'euthanasie, la fin d'un tabou?* Paris: ESF éditeur.
- Bacon F. (1900), *The Advancement of Learning*, Oxford: Clarendon Press.
- Baelz P.R. (1980) *Suicide: some theological reflections*. In *Suicide: The Philosophical Issues* M.P. Battin, D. Mayo (eds.), St Martin's Press.
- Bayle F. (1950), *Croix gammée contre caducée. Les expériences humaines en Allemagne pendant la deuxième guerre mondiale*, Impremrie Nationale, Neustadt-Palatinat, Commission scientifique française des crimes de guerre, s. 1 151, 1425.
- Benzenhöfer U. (1999), *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, München.
- Benzenhöfer U., Hack-Molitor G. (2009), *Luis Kutner and the development of the advance directive (living will)*, (w:) *Frankfurter Studien zur Geschichte und Ethik der Medizin Bd. 3 hrsg. von U. Benzenhöfer*, s. 7-48, Wetzlar: GWAB-Verlag.
- Biesaga T. (2005), *Samobójstwo aktem wyzwolenia czy samounicestwienia?* (w:) *Bioetyczne Zeszyty Pediatrii*, Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego UJ, Vol. 2, nr 2, s. 124-127, Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy.
- Bogusz J. (1985), *Eutanazja*, *Problemy*, 6 (437), s. 2-6.
- Bołoz W. (1997), *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Bortkiewicz P. (1996), *Mentalność eutanatyczna w świetle Encykliki Evangelium Vitae*, *Collectanea Theologica*, 66, nr 3, s. 83-93
- Bortkiewicz P. (1999), *W służbie życia*, Niepokalanów.
- Cackowski Z. (1985), *Samobójstwo*, *Akcent*, nr 2-3, s. 157.
- Carrick P. (1987), *Medical Ethics in Antiquity. Philosophical Perspectives on Abortion and*

- Euthanasia*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Chwin S. (2010), *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk: Wyd. Tytuł.
- Citowicz (2006), *Prawnokarne aspekty ochrony życia człowieka a prawo do godnej śmierci*, Warszawa: Kodeks.
- Cooper J.M. (1989), *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, (w:) *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, B.A. Brody (red.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Cycon (44 p.n.e.), *Listy do Atticusa*, VII N°3; XVI, 7, 3.
- Czachorowski M. (2007), *Eutanazja* (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 322-323, Lublin: Wyd. Polskie, Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Czarnecki P. (2008), *Dylematy etyczne współczesności*, Warszawa: Difin.
- Czerniawska O. (2002), *Starość wczoraj, dziś i jutro*, (w:) *Ludzie starsi w trzecim tysiącleciu. Szanse – nadzieje – potrzeby*, W. Wnuk (red.), s. 12–13, Wrocław: Atlas 2.
- Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary*, Iura et bona, 5.09.1980, AAS 72 (1980), s. 545-546.
- Dictionnaire de Trévot*, éd. de 1771.
- Dyk W. (2002), *Etyczny wymiar człowieka*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US.
- Dziedzic J. (2005), *Eutanazja* (w:) *Encyklopedia Bioetyki*, A. Muszala (red.), s. 153, Radom: Polwen.
- Fenigsen R. (1997), *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań: W Drodze.
- Flawiusz J. (1926), „*Starożytności Żydowskie*”, tłum. franc. J. Weil, Paris, Księga 9, Rozdział 4, 5.
- Fromm E. (1995), *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Galarowicz J. (2006), *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Galewicz W. (2009), *Decyzje o zakończeniu życia*, (w:) *Wokół śmierci i umierania*, W. Galewicz (red.), s. 9-82, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Galton F. (1869), *Hereditary Genius. An Inquiry into Its Laws and Consequences*, London: Macmillan & Co.
- Galton F. (1883), *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, London: Macmillan & Co.
- Gazdulska M. (2008), *Postawy społeczeństwa wobec osób z niepełnosprawnościami w ujęciu historycznym i współczesnym*, *Seminare*, nr 25; s. 281-288.
- Góral K. (1996), *Kodeks Karny. Praktyczny komentarz*, Warszawa: Wydawnictwo Zrzeszenia Prawników Polskich.
- Góralski R. (2007), *Prawne i społeczne aspekty eutanazji*, Kraków: Wydawnictwo EGIS.
- Graczyk M. (1998), *Kontrowersje wokół eutanazji*, *Ateneum Kapłańskie*, 131, s. 13-14.
- Grzybowski S. (2005), *Odkrywanie człowieka*, (w:) *Wielka historia świata*, s. 211–395, Warszawa, Kraków: Oficyna Wydawnicza Fogra.
- Hołub G. (2006), *Personalizm a inne propozycje bioetyki* (w:) *Bioetyka*

- personalistyczna*, T. Biesaga (red.), s. 9-29, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej.
- Hołub G. (2006), *Życie niewarte przeżycia? Wokół zasady wrongful life*, (w:) *Bioetyka personalistyczna*, T. Biesaga (red.), s. 203-225, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej.
- Hołub G. (2014), *Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej*, Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM
- Hołyst B. (1999), *Na granicy życia i śmierci*, Warszawa: Wydawnictwo Kodeks.
- Hołyst B. (2002), *Suicydologia*, Warszawa Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis.
<http://adonai.pl/life/?id=110> (Dostęp 02 luty 2019).
- <http://compilhistoire.pagesperso-orange.fr/euthanasie.htm>, (Dostęp 22 luty 2015).
- <http://lespritdelavocat.hautetfort.com/archive/2013/02/17/l-evolution-historique-de-l-euthanasie-et-l-avortement.html> (Dostęp 22 luty 2015).
- <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970880553/U/D19970553Lj.pdf>, s. 62-63, (Dostęp 02 luty 2019) .
- http://romanum.historicus.pl/prawo_dwunastu_tablic_tresc.html (Dostęp 01 luty 2019).
- <http://www.legilux.public.lu/leg/a/archives/2009/0046/a046.pdf#page=7> (Dostęp 10 czerwiec 2011).
- <http://www.metta.lk/polish/Sartre--Filozof-Ludzkiej-Egzystencji-pl.html>, (Dostęp 23 wrzesień 2013).
- http://www.revolucao-contrarevolucao.com/polski_rcr.asp?id=124 (22 luty 2015).
- <https://sip.legalis.pl/document-view.seam?documentId=mjxw62zogizdkmjsha2tsmroobqxalrsgu4dsnq>, (Dostęp 15 styczeń 2017).
- <https://www.niebieskalinia.pl/attachments/article/4115/KK.pdf> (Dostęp 22 luty 2019).
- https://www.nil.org.pl/_data/assets/pdf_file/0003/4764/Kodeks-Etyki-Lekarskiej.pdf, s. 6-7 (Dostęp 02 luty 2019).
- Hume D. (1962), *Mój żywot*, tłum. A. Hochfeldowa, (w:) *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, D. Hume (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Humphry D. Wickett A. (1986), *The Right to Die: Understanding Euthanasia*, London: The Bodley Head.
- Husset E. (2007), *La conception de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa découverte phénoménologique*, Paris: PUF.
- Huzik Z. (1973), *Kilka uwag o przestępstwie eutanazji*, Prawo i Życie, nr 9, s. 6.
- Jan Paweł II (1993), *Encyklika Veritatis Splendor*, Poznań: Pallotinum.
- Jan Paweł II (1995), *Encyklika Evangelium Vitae, O wartości i nienaruszalności ludzkiego życia*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana
- Jost A. (1895), *Das Recht auf den Tod*. Göttingen.

- Kant E. (1863), *Antropologie du point de vue pragmatique*, tłum. Tissot, Księga 1, § 1, p. 9, Paris: Librairie Philosophique Ladrangue.
- Kant E. (1973), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. V. Delbos, Paris: Editions Delagrave.
- Kant E. (2003), *Critique de la raison pratique*, I, 1, rozdz. 3, France: Frammarion.
- Karłowicz D. (1997), Problem samobójstwa. Refleksje nad oceną moralną samobójstwa u starożytnych filozofów, *Znak*, 12, (511), s. 96-101
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), Poznań: PALLOTINUM.
- Katolo A.J. (2012), *Eugenika i eutanazja. Doświadczenia hitlerowskie*, Gliwice: Instytut Globalizacji.
- Kevles D.J. (2001), *In the Name of Eugenics*, Londyn: Berkeley.
- Kodeks Karny z dnia 6. 06. 1997 roku*,
- Kongregacja Nauki i Wiary* (1980), Deklaracja o eutanazji, *Acta Apostolicae Sedis*, 72, s. 544.
- Krajewski K. (2004), *Prawne kontrowersje ochrony życia człowieka: studium z prawa polskiego i prawa kanonicznego*, Płock: Wydawnictwo Naukowe „Novum”.
- Krąpiec M.A. (1991-1992), Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka, *Roczniki Filozoficzne*, XXXIX-XL, z. 2, s. 39-51.
- Kucharska E. (2013), Eutanazja – zabójstwem czy miłosierdziem? Perspektywa kliniczna, *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, Tom XI, s. 305-317, Kraków–Sosnowiec: Poligrafia Salezjańska.
- Kuhse H. (2002), Eutanazja, (w:) *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), s. 337-338, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kutner L. (1969), *Due Process of Euthanasia: The Living Will, A Proposal*, (w:) *Indiana Law Journal*: Vol. 44: Iss. 4, Article 2, s. 539-554
- Lidell HG. Scott R. (1968), *Greek-English lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Locke J. (1984), *An Essay Concerning Human Understanding*. Glasgow: Ed. A. D. Woolley.
- Loi du 16 mars 2009 sur l'euthanasie et l'assistance au suicide,
- Machinek M. (2004), *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, II wydanie uzupełnione, ss. 199, Olsztyn: Wydawnictwo Hosianum.
- Machinek M. (2005), Godność osoby ludzkiej, (w:) J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Jan Paweł II, Encyklopedia Nauczania Moralnego*, s. 217-220, Radom.
- Machinek M. (2011), *Życie niegodne życia? Krótka historia eutanazji*, *Studia Warmińskie* 48, s. 325 - 337, Olsztyn: MSF Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurski.
- Malczewski J. (2005), *Eutanazja: z dziejów pojęcia eutanazji*, (w:) *Etyka i eutanazja. Eutanazja: Prawo do życia - Prawo do wolności*, B. Chyrowicz SSpS (red.), s. 11-59, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- Malczewski J. (2012), *Eutanazja. Gdy etyka zderza się z prawem*, Warszawa: Wolters

- Kluwer Polska.
- Maret M. (2000), *L'euthanasie, alternative sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne*, Paris : Édition Saint-Augustin.
- McMahan J. (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of life*, s. 456-472, Nowy Jork: Oxford University Press.
- Monge M. A. (red.), (2012) *Etyka w Medycynie, Ujęcie Interdyscyplinarne*, Warszawa: Wydawnictwo MediPage.
- More T. (1954), *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa: PAX.
- Nagórny J., Gocko J., (red.) (2004), *Spór o człowieka – Spór o przyszłość świata, Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, Lublin: Towarzystwo Salezjańskie.
- Nodé-Langlois M. (2012), *Persona non grata. Les raisons méconnues du respect de la personne*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Juillet-Septembre 2012, CXIII/3, Institut catholique de Toulouse, p.303.
- Ochmański W. (2007), *Eutanazja nie jest alternatywą*, Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Pietrzykowski T. (2007), *Spór o eutanazję: etyczne problemy prawa*, Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Platon (1982), *Uczta, Fedon*, tł. W. Witwicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon, *Oeuvres Complètes – République (Państwo III)*, Paris: Librairie Garnier Frères, 459e-460 a-c, 406, 407 d-c, 409e-410a; V, 459de, 461 b c.
- Ploetz A. (1895), *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen*. Berlin: S. Fisher.
- Polibiusz (202-120 p.n.e.), *Historie*, V, 38, 9.
- Ratzinger J. (1996), *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rau Z. (2008), *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Richet C. (1919), *La Sélection humaine*, Paris: Alcan.
- Sambuc C., Le Coz P. (2012), *La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organes? Raison Publique*, 17(2), 219-238, <https://www.cairn.info/revue-raison-publique1-2012-2-page-219.htm>.
- Schank K., Schooyans M. (2002), *Euthanasie. Le dossier Binding & Hoch*, Traduction de l'allemand, présentation et l'analyse de *Libéraliser la destruction d'une vie qui ne vaut pas être vécue*, Texte intégral de l'ouvrage publié en 1922 à Leipzig, France: Le Serment.
- Schopenhauer A. (1970) - *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Schopenhauer A. (1995) - *Świat jako wola i przedstawienie*, tom II, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sikora M., Szczepański M.S. (2005), *Eutanazja w świadomości społecznej: między odrzuceniem a akceptacją*, (w:) *Etyka i eutanazja. Eutanazja: Prawo do życia* -

- Prawo do wolności*, B. Chyrowicz (red.), s. 61-91, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Singer (1998), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Skłodowski H. (2007), *Człowiek w kryzysie – psychospołeczne aspekty kryzysu*, (w:) *Przedsiębiorstwo i zarządzanie*, Tom XI, Zeszyt 1, Łódź: SWSPiZ,, <http://www.piz.san.edu.pl/docs/e-XI.1.pdf> (Dostęp 22 luty 2015).
- Słownik Języka Polskiego PWN* (2006), L. Drabik, A. Kubiak-Sokół, E. Sobol, L. Wiśniakowska (oprac.), s. 199, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sobór Watykański II (1966), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 27, AAS 58, s. 1047-1048.
- Sonnenberg R. (2006), *Von der Sterbepflege zur Vernichtung des Lebens. Zum Wandel des „Euthanasie” Begriffs im 20. Jahrhundert - ein Rückblick*, Die Drei 11.
- Sroka T. (2016), Komentarz do art. 38 [w:] *Konstytucja RP. Komentarz*, t. I, Art. 1-86, M. Safjan, L. Bosek (red.), s. 941, Warszawa; <https://sip.legalis.pl/document-view.seam?documentId=mjxw62zogizdkmjsha2tsmroobqxlrsqu4dsnq> (Dostęp 15.01.2017)
- Syryjczyk J. (2003), *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa: Uniw. Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Szeroczyńska M. (2004), *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie: studium prawnoporównawcze*, Kraków: Universitas.
- Śledzianowski (2010), *Eutanazja – dobra śmierć czy zabójstwo człowieka*, Kielce: Jedność.
- Ślipko T. (1980), *Eutanazja – śmiercią godną czy niegodną człowieka*, „Antenium Kapłańskie” 72/95, nr 1/429, s. 78-90.
- Ślipko T. (2008), *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków: Wydawnictwo PETRUS.
- Śmigacz, *Pojęcie i rodzaje eutanazji*, file:///C:/Users/User/Downloads/70-ŚMIGACZ%20KAROLINA.pdf, s. 774-795; (Dostęp 15 grudzień 2018).
- Tarnawski (1981), *Zabójstwa uprzywilejowane w ujęciu polskiego prawa karnego*, Poznań: Wydawn. Nauk. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Tokarczyk R. (1984), *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Tokarczyk R. (2000), *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków: ZAMYKACZE.
- Vovelle M. (1978), *Mourir Autrefois*, Paris : Édition Archives Gallimard-Julliard.
- Wawrzyniak J. (2015), *Etyka eutanazji. Studium filozoficzno aksjologiczne*, Seria Badania Interdyscyplinarne nr 39, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Dr o. Michał Ziółkowski MI
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

**Próba przezwyciężenia śmierci człowieka.
Wokół myśli Nikołaja Fiodorowa i transhumanizmu**
**An Attempt to Overcome the Death of Man.
Concerning the Thoughts of Nikolai Fedorov and Transhumanism**

Abstrakt:

Celem artykułu jest wskazanie źródeł tej postawy, którą promuje kulturowo–intelektualny nurt zwany transhumanizmem. Transhumaniści lokują argument wiary chrześcijańskiej, którym jest życie nieśmiertelne, w zasięgu racjonalnego doczesnego projektu. Ich podstawowa teza wygląda następująco: dzięki rozwijającej się technologii współczesny człowiek wszedł w fazę transczłowieka, która stanowi jedynie pomost do osiągnięcia – dzięki jeszcze doskonalszej technice – statusu postludzkiego. Napięcie powstałe pomiędzy teorią, dotyczącą nowego człowieka, a praktyczną realizacją tego projektu, jest dziś jednym z elementów szerokiej interdyscyplinarnej debaty na temat przyszłego kształtu ludzkości.

Myślicielem szczególnie wyróżniającym się na polu technologicznego wizjonerstwa był rosyjski XIX wieczny prawosławny filozof, Nikołaj Fiodorow. Był on autorem najbardziej anty-tanatycznego naukowego projektu, z którego czerpią - zarażeni ideą immortalizmu – transhumaniści. Główną ideą na której budowany jest światowy transhumanizm jest sprzeciw wobec śmierci. Ze względu na coraz doskonalsze technologie granica śmierci ma być drastycznie przesunięta, a ostatecznie zniesiona. Dzięki technice przyszły człowiek (*postczłowiek*) ma osiągnąć nieśmiertelność. W obecnym artykule będziemy więc sięgać do koncepcji tego filozofa, który pragnął udowodnić, że pokonanie siły natury i jej najbardziej absurdałnego owocu, którym jest śmierć, leży w zasięgu działań rozumnego człowieka. Według Fiodorowa, pokonanie śmierci to nie tylko fantastyczna teoria, czy argument wiary. To praktyczne zadanie, które winien zrealizować rozumny człowiek.

Choć podstawowa teza Fiodorowa, którą jest niezgoda na śmierć, stała się źródłem postawy prezentowanej przez transhumanistów, to jednak łatwo dostrzec pomiędzy nimi wyraźną różnicę. Transhumanizm chcąc doprowadzić człowieka do statusu post-ludzkiego promuje czystą techno–transcendencję. Wyklucza w ten sposób jakiegokolwiek wsparcie ze strony nadprzyrodzoności, którą po prostu odrzuca jako element zagrażający racji istnienia swojego systemu. Tu rzeczywiście praktyka musi poradzić sobie sama z najśmielszymi teoriami, a ludzkie *ratio* wydaje się być przedmiotem jakiejś nowej *fides*. Tymczasem Fiodorow widzi w rozwoju ludzkich zdolności do kierowania przyrodą szansę na coraz ściślejszą współpracę ludzkiego *ratio* z wszechmocą Boga. Nie projektuje on również jedynie futurystycznej wizji, ale sięga do faktu już dokonanego: Chrystus wskrzeszał zmarłych i takie same polecenie wydał swoim uczniom. Teoria o wskrzeszeniu ma więc dla Fiodorowa charakter *ex post*, czyli opisuje to, co już się dokonało. Tym samym praktyka wskrzeszania została już potwierdzona, chociaż jeszcze nie została rozpowszechniona.

Słowa kluczowe: Fiodorow, transhumanizm, teoria, praktyka, nieśmiertelność, śmierć, przyroda, wskrzeszenie.

Abstract:

The aim of this article is to indicate the sources of the stance which the cultural and intellectual current called Transhumanism promotes. The Transhumanists situate the immortality argument for the Christian faith within the range of rational and worldly design. Their basic thesis is as follows: thanks to technological development, modern man has entered the *transhuman* phase which stands only as a bridge to the achievement - thanks to even more perfected technology - of the *post-human* status. The tension that has arisen between the theory concerning the new human and the practical realization of this project is today one of the elements of the wide interdisciplinary debate about the future shape of humankind.

A thinker who particularly stood out as a technological visionary was the 19th century Russian Orthodox philosopher Nikolai Fedorov. He was the author of the most anti-Thanatotic scientific project from which the Transhumanists, infected by the idea of immortality, derive their beliefs. The main idea on which world Transhumanism is built is an opposition to death. Because of ever more perfected technology, the boundaries of death are to be drastically shifted and ultimately lifted. Through technology the future human (*posthuman*) is supposed to attain immortality. In this article I will thus refer to the concept of this philosopher who wanted to prove that defeating the forces of nature and her most absurd fruit, which is death, lie not only in fantastic theory or argument of faith. It is a practical task which a rational man should accomplish.

In spite of the fact that the basic thesis of Fedorov, which is disagreement with death, became the source of the position presented by the Transhumanists, it is easy to notice a definitive difference between them. In Transhumanism's attempt to lead the human being to the post-human status, it promotes pure techno-transcendence. In this way it excludes any support on the part of supernaturalism which it simply refuses as an element that threatens the *raison d'être* of its system. Here in fact practice must manage by itself with the boldest theories and human *ratio* appears to be the subject of some new *fides*. But, in fact, in the development of the ability to direct nature Fedorov sees a chance on ever tighter cooperation between the human *ratio* and the omnipotence of God. He similarly doesn't only project a futuristic vision but reaches for an already accomplished fact: Christ raised the dead and he instructed his disciples to do the same. The theory of raising the dead thus has for Fedorov an *ex-post* nature. In other words, it describes that which has already been achieved thereby rendering the practice of raising the dead already confirmed, although it has not yet been disseminated.

Key words: Fedorov, transhumanism, theory, practice, immortality, death, nature, raising the dead.

Wprowadzenie

Teoria i praktyka odzwierciedlają dwa różne aspekty ludzkiej aktywności. Posługując się dość ogólnym stwierdzeniem możemy orzec, że sformułowanie teorii wymaga aktywności umysłowej, a praktyka to wykonywanie określonych czynności. Istnieją teorie o czasowej charakterystyce *ex post*, które powstały na skutek pewnej praktyki: np. obserwacji naturalnych zjawisk w przyrodzie. Takie teorie możemy nazwać opisującymi. Jednak obok teorii, które coś opisują istnieją również teorie o czasowej charakterystyce *ex ante*, które coś proponują. To właśnie w przypadku tych teorii, które są wyrazem kreatywności ludzkiego ducha, rodzą się pewne napięcia w związku z ich praktycznymi zastosowaniami.

Pomiędzy teorią, a praktyką zachodzą różnego rodzaju relacje. Na przykład relacja dotycząca zgodności, bądź jej brak. Możemy stwierdzić, czy praktyka była zgodna oraz czy jest zgodna z teorią. Nie możemy natomiast orzec, czy praktyka będzie zgodna z teorią, jeżeli praktyczne zadania wynikające z teorii są obecnie niewykonalne. Kolejny problem rodzi pytanie: czy praktyczne zastosowanie danej teorii przyniesie pozytywny skutek? W szczególny sposób odnosi się to do nowych technologicznych rozwiązań, gdzie nie zawsze można przewidzieć wszystkie konsekwencje wprowadzonych działań (Jonas, 1996, s. 170 n). Pomimo to - w związku z niezwykle dynamicznym rozwojem techniki - zauważa się dzisiaj silną tendencję redukującą ową „próżnię” powstałą pomiędzy teoretyczną bazą danego projektu, a jego praktycznym zastosowaniem.

Liczne teoretyczne projekty, pochodzące z połowy XX wieku, a zamieszczone wówczas w książkach pisarzy science - fiction, dzisiaj, wydają się być zdeaktualizowane. Technika wyprzedziła niektóre najśmielsze pomysły. Nabierający przyspieszenia rozwój technologiczny stał się swoistym *spiritus movens* dla różnych teorii dotyczących przyszłości człowieka i ludzkości. Coraz bardziej obecny w naszej przestrzeni życia, intelektualno - kulturowy nurt zwany transhumanizmem jest dziś najbardziej radykalnym reprezentantem tego technologicznego trendu (Gałuszko, Ptaszek, Żuchowska-Skiba, 2016).

Aktualna tendencja techno – transformacji rzeczywistości ma oczywiście swoich ideowych prekursorów. Celem artykułu jest ukazanie pewnych aspektów anty – tanatycznej i jednocześnie niezwykle pragmatycznej koncepcji XIX – wiecznego rosyjskiego filozofa Nikołaja Fiodorowa wraz z jej wpływem na transhumanistyczny techno - immortalizm. Wskażę również, że pomimo konceptualnej zbierności, oba te stanowiska zasadniczo różnią w realizacji immortalistycznego projektu.

Napięcie powstałe pomiędzy teorią, dotyczącą nowego człowieka - w przypadku transhumanistów nieśmiertelnego *postczłowieka* - a praktyczną realizacją tego projektu, jest dziś jednym z elementów debaty na temat przyszłego kształtu ludzkości. Skrajny techno – optymizm, objawiający się jako wiara w przeobstwienie człowieka przez technikę, wydaje się być dla wielu elementem dyskwalifikującym transhumanizm z poważnego dyskursu dotyczącego przyszłości (Bobryk, 2016). Natomiast są i tacy, dla których jest on jedyną nadzieją, na której można budować nowy lepszy świat. Dla jednych, gwałtownie rozwijająca się technika – a szczególnie pewne symptomy wydostawania się jej spod kontroli człowieka – wskazują na wielkie zagrożenie dla całej ludzkości. Tymczasem dla drugich, którzy widzą w niej szansę na prawdziwy cywilizacyjny progres, lęk przed wprowadzaniem nowych technologii jest całkowicie irracjonalny (More, 2005, s. 258-267).

Historia ludzkości pokazuje jak owo napięcie starano się rozładować, przede wszystkim, stosując ściśle określone procedury bezpieczeństwa, oraz wskazując na praktyczne korzyści płynące z nowych technologii. Szczególne zdolności człowieka, który realizował nawet najśmielsze teoretyczne projekty, łatwo adoptując się do nowo zaistniałych warunków sprawiały, że coraz mniej obawiano się kolejnych technicznych wynalazków. Niestety historia również poucza, że często nowe technologie nie były używane do ochrony wspólnego dobra ludzkości, ale stawały się narzędziami zagłady. Tak więc pytanie: czy daną teorię powinno się wprowadzać w praktykę?... wciąż rodzi napięcia szczególnie na polu techniki, która bezpośrednio wpływa na jakość życia człowieka (Beck, 2012, s. 174).

1. Nikołaj Fiodorow i myśl rosyjska XIX wieku

Myślicielem szczególnie wyróżniającym się na polu technologicznego wizjonerstwa był rosyjski XIX – wieczny prawosławny filozof, Nikołaj Fiodorow (1829 – 1903). Będąc prekursorem rosyjskiego kosmizmu, był jednocześnie autorem najbardziej anty - tanatycznego naukowego projektu, z którego czerpią – zarażeni ideą immortalizmu – transhumanści. Istotną cechą myśli transhumanistycznej jest skrajne eksponowanie ludzkiej rozumności, przy jednoczesnym braku odniesienia do transcendencji. Tendencja ta czyni prawdziwe bóstwo właśnie z ludzkiego *ratio*. Rozum, czy też ludzki umysł, stają się niemalże przedmiotem kultu i stąd możemy dziś mówić o nowej *fides*. To właśnie wiara w ludzki umysł jest dla transhumanistów - z jednej strony - motorem do tworzenia najbardziej wyrafinowanych teorii dotyczących nowego człowieka - z drugiej zaś - gwarantem ich praktycznej realizacji (Bortkiewicz, 2015).

Transhumanizm lokuje argument wiary chrześcijańskiej, którym jest życie nieśmiertelne, w zasięgu racjonalnego doczesnego projektu. Jego podstawowa teza brzmi następująco: dzięki rozwijającej się technologii współczesny człowiek wszedł w fazę *transczłowieka*, która stanowi jedynie pomost do osiągnięcia – dzięki jeszcze doskonalszej technice – statusu *postludzkiego* (Kurzweil, 2016). Przedstawiciele tego nurtu w swoich wypowiedziach oraz na łamach różnych publikacji bardzo często zaznaczają, że główną ideą, na której budowany jest światowy transhumanizm jest sprzeciw wobec śmierci (Kurzweil, 2016). Ze względu na coraz doskonalsze technologie (bio-, nano-, info-) granica śmierci ma być drastycznie przesunięta, a ostatecznie zniesiona. Dzięki technice przyszły człowiek (*postczłowiek*) ma osiągnąć nieśmiertelność (Klichowski, 2014, s. 139n).

W obecnym artykule będę więc sięgał do koncepcji tego filozofa, który również pragnął udowodnić, że pokonanie siły natury i jej najbardziej absurdalnego

owocu - którym dla Fiodorowa była śmierć - leży w zasięgu działań rozumnego człowieka. Według rosyjskiego wizjonera, pokonanie śmierci to nie tylko fantastyczna teoria, czy argument wiary. To praktyczne zadanie, które winien zrealizować rozumny człowiek (Milczarek, 2013, s. 20).

Nikołaj Fiodorow, zwany przez współczesnych sobie „moskiewskim Sokratesem” jest przedstawicielem myśli znacząco odcinającej się od takiego ujęcia świata i człowieka, które charakteryzowało nowożytną filozofię zachodnią (Tamże, s. 10). Człowiek jest dla niej obrazem Boga, a jego prawdziwą naturą jest bycie istotą przeobstwoną. Będąc osobą jest zarazem obrazem Boga osobowego. Stworzenie człowieka *ex nihilo* jest odczytywane przez przedstawicieli tej myśli jako jednoczesne samostwarzanie (Špidlík, 2000, s. 40n). Istota ludzka posiada w sobie boski potencjał i dlatego sama wynurza się ze świata natury, aby stać się naturą inną - uprzywilejowaną. Bycie „osobą” oznacza więc niesprowadzalność do świata przyrody (tamże, s. 18).

XIX – wieczna myśl rosyjska jest wyjątkowo antropocentryczna. To wszechświat jest częścią człowieka, a osoba ludzka nadaje mu wartość, przenikając go swym geniuszem. Człowiek posiadając rozumną naturę jest wezwany ku pełnej wolności, lecz aby ją osiągnąć musi przekroczyć granicę człowieczeństwa i stać się boskim (tamże, s. 35). Dlatego też, winien wciąż się doskonalić, aby doprowadzić do stanu podobieństwa z obrazem samego Boga, który jest w nim ukryty (tamże, s. 40).

Poza radykalnym antropocentryzmem i koncepcją bogoczułowieczeństwa charakterystyczną cechą XIX - sto wiecznej myśli rosyjskiej jest „wpisanie” kultury oraz filozofii w ramy teologiczne, a ściślej mówiąc - w rozważania dotyczące Trójcy Św. Wiara i rozum przeplatają się w nich niczym nici w wielobarwnym kobiercu. Badacze tej myśli są nawet zdania, że kierunek ówczesnej rosyjskiej filozofii zależał właśnie od - posiadanej przez danego autora - koncepcji Trójcy Św. (tamże, s. 66). Znany prawosławny rosyjski myśliciel, Władimir Sołowjow, twierdził wprost, że prawdziwie rosyjską ideą jest odbudowanie na ziemi wiernego obrazu Trójcy. Duchową matrycą otaczającej człowieka rzeczywistości jest więc troista wszechjedność na którą składają się takie elementy jak chociażby: trójwymiarowa przestrzeń, trzy aspekty czasu, czy język zbudowany na gramatycznej zasadzie trzech osób: ja, ty, on (tamże, s. 67).

Św. Augustyn, będący znamienitym reprezentantem myśli zachodniej, szukał odbicia Trójcy Św. w człowieku (*De Trinitate*, księgi: VIII-XV). Tymczasem przedstawiciele XIX - wiecznej myśli rosyjskiej odkrywają troistość w otaczającym ich świecie, który staje się zrozumiały tylko dzięki współistotnej Trójcy (Špidlík, 2000, s. 68). Wybitny prawosławny filozof i teolog, Paweł Fłorenski, twierdził, że prawdziwy sens natury można zrozumieć tylko wówczas, gdy uzna się

współistotność, gdyż tylko dzięki niej, można zachować postawę właściwą dla prawdziwych badań naukowych. Wstępnym warunkiem uprawiania nauki jest więc uznanie zasady, że jedność wszystkiego co stworzone, jest jednością organiczną o określonej strukturze (tamże, s. 70).

Tak silne sprzężenie *fides et ratio* było niezwykle istotną cechą duchowo - intelektualnego klimatu, z którego wyłania się myśl Nikołaja Fiodorowa. Jednakże Fiodorow jawi się na tym tle, jako myśliciel niezwykle oryginalny. Współistotność wszystkiego, co stworzone, to dla niego, współistotność żywych ze zmarłymi, którą po prostu trzeba realnie uobecnić przez czyn wskrzeszenia. Według opinii Michała Milczarka (2013, s. 50), współczesnego autora opracowania dotyczącego Fiodorowa, idee tego myśliciela powstały na skutek protestu – o niespotykanej dotąd sile! - wobec śmiertelnej natury człowieka. Najistotniejsze jest jednak to, że protest ten nie został ubrany jedynie w szaty filozoficzne, po to, by stać się kolejną teoretyczną refleksją na temat tęsknot człowieka za nieśmiertelnością. Rosyjski wizjoner nazwie swoją główną ideę projektem „wspólnego czynu” (общее дело). Z tego względu, niektórzy badacze jego myśli określą ów projekt, nie tyle, jako koncepcję filozoficzną, co raczej, jako aktywistyczną eschatologię (Żylińska-Chudzik, 2008).

Antytytanatyczny, czyli wypływający z buntu wobec śmierci, charakter filozofii Fiodorowa, a także bardzo praktyczny plan realizacji jego projektu, są dziś wykorzystywane przez nurt transhumanistyczny. Transhumaniści również w sprzeczności wobec śmiertelnej natury człowieka, widzą źródło swych intelektualnych inspiracji. Nacisk Fiodorowa na bardzo racjonalne i pragmatyczne rozwiązanie sprawy nieśmiertelności, czyli argumentu chrześcijańskiej wiary, przejawia się w ich proaktywnym nastawieniu wobec wszelkich teorii dotyczących psycho-fizycznego wzmocnienia człowieka oraz maksymalnego wydłużenia życia (Grabińska, 2015, s. 52-76).

2. Elementy wiary religijnej w filozofii Nikołaja Fiodorowa

Przewodnia myśl prawosławnego wizjonera jest naznaczona konkretnymi odniesieniami do wiary chrześcijańskiej. Jego ulubiony cytat pochodził z 1 Listu Św. Pawła Apostoła do Koryntian: *Ponieważ bowiem przez człowieka przysła śmierć, przez człowieka też dokona się zmartwychwstanie* (15, 21). Także wydarzenie, którym było pokonanie śmierci przez Chrystusa, oraz dany Jego uczniom nakaz wskrzeszania zmarłych (Mt 10, 8), którego Fiodorow nigdy nie traktował jako duchowej metafory, były dla niego bez wątpienia ważną inspiracją. Jednak – jak zauważa Milczarek (2013, s. 51) – „moskiewski Sokrates” projektował raczej swoistą odnowę chrześcijaństwa, niż wiernie czerpał z jego przesłania.

Swietłana Siemionowa, autorka najważniejszej rosyjskiej publikacji o Fiodorowie pt: *Filozof przyszłego wieku* (2004), opisując jego dzieło, pokazuje w jaki sposób używał on metafory „świątyni”. Świątynia jest wszechświatem, a wszechświat świątynią. Idea „wspólnego czynu” to liturgia, która dokonuje się w świątyni. Liturgia mająca na celu przeobrażenie całego wszechświata poprzez zwycięstwo człowieka nad śmiercią. Autorka wskazuje, że „liturgia” (gr. λειτουργία) oznacza właśnie „wspólny czyn”.

Racjonalizm Fiodorowa przejawia się natomiast w jego naukowym i pragmatycznym nastawieniu wobec projektu kierowania przyrodą. Myśliciel prezentuje wizję świata, jako wspólnego gospodarstwa, gdzie regulacja procesami meteorologicznymi miałyby zapewnić całej kuli ziemskiej trwały dobrostan. Natomiast pełne wykorzystanie energii pozwoliłoby wytworzyć większość tych cudownych zjawisk, które do tej pory były wyłączną domeną przyrody. Fiodorow nazywa liturgią działanie człowieka, polegające na regulacji sił przyrody, które określa, jako ślepe. Liturgia ma posiadać zasięg kosmiczny. Od regulacji chmurami deszczowymi, człowiek, używając mocy swego rozumu, dojdzie do regulacji deszczami meteorów. Filozof często w swoich rozważaniach wskazuje na następującą zależność: odtwarzanie wskaże przyczynę powstawania, co odnosił niejednokrotnie do kwestii odtwarzania ciała ludzkiego. Uważał, że człowiek podejmujący się tego zadania, dzięki swej rozumności, będzie obcował ze stwórczą mocą samego Boga i dlatego ma szansę zrealizować ten projekt (Fiodorow, 2012).

Omawiany filozof wyklucza jakoby stwórcą ślepej siły był Bóg. Bóg stworzył siłę rozumną i tylko ze względu na jej bierność, siła ślepa dominuje i dokonuje dzieła zniszczenia (tamże, s. 135). Dla Fiodorowa szczególnym miejscem, w którym objawia się działanie rozumnej siły jest nauka. Nauka ludzka bierze jednak swój początek z nauki o Świętej Trójcy, która wskazując drogę zjednoczenia, wiedzie ludzkość do wspólnego czynu wskrzeszenia. Celem tej nauki jest realne uobecnienie współistotności żywych i zmarłych pokoleń. Dlatego też, jej warunkiem jest odkrycie w nas samych wiedzy o przodkach oraz wiedzy o przyrodzie, jako środka przywracania życia. Fiodorow nie chce walczyć i sprzeciwiać się siłą natury, ale chce je uregulować za pomocą rozumnej siły oraz podporządkować dziełu wskrzeszenia. „Przeobrażenie siły rodzącej w odradzającą i uśmiercającą w ożywiająca” - to bardzo często powtarzane przez niego motto (tamże, s. 529).

„Moskiewski Sokrates” nie odbiera więc Bogu mocy stwórczej wobec człowieka. Człowiek nie jest wytworem przyrody, ale pochodzi od Boga, który stworzył nas, przez nas samych. Używając scholastycznej filozoficznej nomenklatury, można powiedzieć, że bosko - ludzkie współdziałanie, które rosyjski myśliciel nazywa teo – antropo - urgią, polegało na tym, że Stwórca umieścił w

przyrodzie byt ludzki, będący w stanie potencjalności. Tymczasem owa „przedludzka” istota, dzięki własnemu wysiłkowi, sama się urzeczywistniła, czyli poprzez konkretne akty, uczyniła aktem swe człowieczeństwo (Krapiec, 1986, s. 145). W ten sposób powstał człowiek. Trzeba zaznaczyć, że słowo „powstał” rozumiane jest w koncepcji Fiodorowa również jako zmiana postawy ciała z horyzontalnej na wertykalną, oraz jako nowa jakość istnienia, polegająca na transcendowaniu przyrody (Fiodorow, 2012, s. 748).

Według Fiodorowa to człowiek, właśnie dlatego, że w świecie przyrody jest jedyną istotą rozumną, jest w stanie wyzwolić się spod jej panowania. Dokonuje się to poprzez odrzucenie kłamstwa o konieczności śmierci, która jest skutkiem działania ślepych sił natury i dlatego nie może panować nad rozumnym człowiekiem. To uświadomienie ma prowadzić do podjęcia konkretnych działań w celu przewyciężenia śmierci. Z tego względu wskrzeszenie jawi się jako powszechny imperatyw całej ludzkości. Wszyscy bowiem należymy do gatunku *homo sapiens* i wszyscy żyjemy za cenę śmierci naszych przodków. Wskrzeszenie jest więc spłaceniem podwójnego długu: wobec otrzymanego daru rozumności jak i wobec zmarłych przodków, którym pozwoliliśmy umrzeć (tamże, s. 156).

Człowiek wyodrębnia się ze świata przyrody nie tylko poprzez uświadomienie własnej skończoności oraz moralny akt sprzeciwu wobec śmierci. Przekracza porządek natury właśnie przez swoją *praxis*, przez to, że jest istotą działającą i twórczą oraz potrafiącą zmieniać i kształtować świat według własnej woli (tamże, s. 61). Jednak wydaje się, że najbardziej istotną antropologiczną tezę Fiodorowa, jest teza o autokreacji. W procesie wyodrębniania się ze świata przyrody człowiek osiągnął postawę wertykalną tylko i wyłącznie dzięki własnej pracy. W akcie samostwarzania stanął na nogach i tym samym przestał być zwierzęciem, stał się człowiekiem. Właśnie to, było pierwszym czysto ludzkim aktem. Dla Fiodorowa, nad ślepyim porządkiem przyrody panuje Bóg, do którego myśliciel niejednokrotnie czyni odniesienia. Jednak wyodrębnienie się z tego porządku, człowiek zawdzięcza tylko sobie. Akt sprzeciwu wobec śmierci bliźniego jest bowiem aktem czysto ludzkim. Dlatego też, tylko sobie człowiek zawdzięcza, że jest człowiekiem. W akcie autokreacji wyzwolił on swoje człowieczeństwo, wyznaczając tym samym dalszy kierunek swego rozwoju (Gaczewa, 2017, s. 151).

Skutkiem przekroczenia ewolucyjnego progu było wytworzenie doskonałych organów, czyli rąk, służących do twórczego przekształcania świata oraz do tego, by nie niszczyć niczego, odtwarzać wszystko, co zostało zniszczone. Dlatego też, najbardziej fundamentalnym sensem ludzkiego działania, poza oddalaniem od siebie i swoich bliźnich faktu śmierci, winno być pragnienie przywracania życia (Fiodorow, 2012, s. 63). Fiodorow zaznacza, że tylko wówczas, gdy człowiek będzie potrafił

stwarzać (odtworzać) samego siebie z najbardziej elementarnych substancji, atomów i molekuł, będzie również zdolny do zasiedlania i przeistaczania najdalszych rejonów wszechświata (tamże, s. 523).

Omawiany filozof, swoje intuicje dotyczące realizacji projektu, opiera na bardzo praktycznych przesłankach. Na przykład, odnosi się do faktu klęski głodowej z 1891 roku, kiedy to za pomocą środków militarnych, a dokładnie kanonad armatnich skierowanych w deszczowe chmury, wywołano zjawisko opadów. Uważał wówczas, że środki niosące śmierć przyniosły życie. Interesujące jest to, że rosyjski wizjoner widzi w tym dowód na istnienie Boga i działanie Opatrzności Bożej. Bóg działa bowiem przez człowieka. Im doskonalszy człowiek, tzn. człowiek, który opanował przyrodę, tym skuteczniejsze działanie Boga. To od ludzkiego działania zależy, czy Bóg obejmie daną sytuację rządami swej Opatrzności. Filozof postuluje więc odwrócenie porządku panującego w świecie i proponuje, by używać środków wojskowych nie do zabijania, ale do przywracania życia (tamże, s. 42).

Jedna z istotnych tez Fiodorowa głosi, że w nowym żyje stare (tamże, s. 433). Nasze „dzisiaj” już żyje w jakimś „jutrze”, którego nie znamy. Nasze „jutro” jest więc realne, gdyż już teraz antycypuje w „dzisiaj”. To, co jest dzisiaj badane, już teraz jest tym, co jutro będzie znane. Jego zdaniem przyroda pozostanie siłą niszczącą dopóki zostanie w niej cokolwiek nieznanego i niezbadanego, cokolwiek niepodporządkowanego rozumnej woli człowieka (tamże, s. 437). Ostatecznie będzie się to wiązało z panowaniem nad czasem, który zostanie pozbawiony swego liniowego charakteru, a uzyska przestrzenną realność. Gdy człowiek będzie panem czasu, myśli staną się rzeczywistością, a skrzydła duszy uzyskają cielesną formę (tamże, s. 450).

Fiodorow wciąż podkreśla łączność, która zachodzi pomiędzy nauką i wiarą, jednakże zauważa, że Kościół - choć nie wyklucza więzi ze zmarłymi - to jednak popełnia błąd nadając tej relacji charakter wyłącznie duchowy (tamże, s. 434). Także mówienie tylko o duchowym zmartwychwstaniu jest wprowadzaniem w doktrynę chrześcijaństwa *Deus ex machina*, czyli próbą rozwiązania problemu nieśmiertelności poprzez nieudowodnioną hipotezę. Tymczasem Chrystus dał dowód swego zmartwychwstania i dlatego zapowiedział realne zmartwychwstanie. Wskrzeszanie jest więc powszechnym - a nade wszystko - realnym zadaniem chrześcijan (tamże, s. 439).

Zdaniem omawianego filozofa głoszone przez chrześcijaństwo dzieło Odkupienia nie jest jeszcze dziełem kompletnym, gdyż odpuszczenie grzechów nie miało funkcji w pełni naprawczej. Dopiero wskrzeszenie, do którego prowadzi przemiana przykazań w działanie oraz przeistoczenie porządku rodzenia w tworzenie i odtwarzanie, będzie wypełnieniem do końca woli Bożej. Z poglądów

rosyjskiego wizjonera wynika, że powszechne wskrzeszenie jest odtworzeniem wszystkiego, co na niebie wysoko i na ziemi nisko. Przeistoczenie całego stworzenia dokona się w doczesności, a będzie zapoczątkowane wyzwoleniem człowieka od fizycznej śmierci (tamże, s. 358). Myśliciel twierdzi, że ogród Eden można zacząć przywracać za pomocą regulacji zjawisk zachodzących w przyrodzie i proces ten będzie miał zasięg nieograniczony. Gdy ślepa siła - dzięki człowiekowi - uzyska świadomość, wówczas sama zwróci się ku nieskończonemu życiu (Gaczewa, 2017, s. 151).

Filozof podkreśla, że w doczesnej technologii uobecnia się kult wrogiej człowiekowi siły. Kult, który jest negacją prawdziwej religii. Poprzez doczesną technologię ludzkość tylko pozornie panuje nad ślepa siłą, gdyż eksploatacja i utylizacja przyrody w żadnym razie nie spełniają warunku panowania nad nią człowieka. Prawdziwym panowaniem jest rozumna regulacja tej siły. Fiodorow nie jest przeciwny rozwojowi technologicznemu, a nawet jest jego wielkim entuzjastą, jednakże rozróżnia cele, ku którym dąży rozwój technologiczny. Cele doczesne wyrażają się w pragnieniu człowieka, aby przyjemniej żyć i tym celom podporządkowany jest postęp, który filozof uważa za ślepy. Tymczasem technologia powinna usytuować swoje cele poza doczesnością i skupić się nad kwestią przywrócenia do życia zmarłych pokoleń. Wówczas byłby to postęp prawdziwy, objawiający komplementarność *fides et ratio*, a tym samym, prawdziwą dojrzałość rodzaju ludzkiego (Fiodorow, 2012, s. 99).

Istocie ludzkiej pozostał jeszcze jeden ewolucyjny próg, który zostanie przekroczony, gdy dokona dzieła wskrzeszenia. Z rozważań Fiodorowa wynika, że rozumne kierowanie ślepa siłą przyrody jest służbą samemu Bogu, która ma doprowadzić do uobecnienia Trójjedynego Boga we wspólnocie ludzkiej. Człowiek stanie się wówczas istotą nieśmiertelną, boską. Być może przeobrazi się w istotę, którą transhumaniści nazywają *post – ludzką* (Kurzweil, 2013). Rosyjski myśliciel jest zdania, że urzeczywistnienie tego projektu nie będzie się rozciągało w nieskończoność. Przywrócenie życia i świadomości rozłożonym ciałom uznaje on bowiem za skutek działania Boga przez człowieka. Objawi to wówczas wyższy stopień zdolności człowieka w kierowaniu materią oraz samokierowaniu. Kiedy odtworzenie życia z martwej materii stanie się nie tylko możliwym, ale rzeczywistym, wówczas samo życie otrzyma wyższą gwarancję. Zostanie usunięty antagonizm pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Wizjoner twierdzi, że wskrzeszanie zmarłych uczyni z samych wskrzesicieli, istoty niezniszczalne (Fiodorow, 2012, s. 180).

3. Postulat Fiodorowa łączenia teorii z praktyką

W opinii rosyjskiego filozofa największym grzechem ludzkości jest oddzielenie myśli od czynu (poznania od działania), czyli rozerwanie kontekstu ludzkiego życia na dwa odrębne wymiary: teoretyczny i praktyczny. Czyn bez myśli to po prostu ślepotą, a myśl bez czynu to puste marzenie niedojrzałego człowieka. Niedojrzałość ludzkości polega właśnie na tym, że nie wyrosła jeszcze z pogaństwa, uznając dominację przyrody nad człowiekiem, jako przejaw działania boskiej siły (tamże, s. 95). Tym samym teoria o nieśmiertelności została „pogrzebana” przez obcą jej praktykę śmierci.

„Moskiewski Sokrates” zaznacza, że człowiek nie odkrywa sensu życia w relacji do przyrody, ale w relacji z bliźnim. Człowiek nie może bowiem istnieć bez drugiego, ponieważ istnieje tylko z drugim. Tym samym ludzka wola winna być nieustannie ukierunkowana ku wskrzeszaniu. Świadomość absurdu śmierci nie może być odseparowana od woli wskrzeszenia, tak jak myśl nie może być oddzielona od działania. Im większa świadomość straty, spowodowana śmiercią bliźniego, tym większa wola wskrzeszenia, aby urzeczywistnić utracone pokrewieństwo. Filozof podkreśla, że człowiek żyjący według delfickiej maksymy „poznaj samego siebie”, nie tylko oddziela się od innych, ale dokonuje rozłamu wewnątrz siebie. Jego pierwotne „Ja”, osadzone w prawdzie o powszechnym braterstwie i pokrewieństwie, buntuje się wobec „Ja” egoistycznego. Skoro ład zewnętrzny zależny jest od ładu wewnętrznego, to ukierunkowanie poznania jedynie na własne „ego” niszczy wspólnotę. Fiodorow zauważa, że ten zaistniały w człowieku rozłam jest chorobą współczesności, która pozbawia jednostkę woli wspólnego działania na rzecz wejścia w iluzję bezowocnego, abstrakcyjnego myślenia. Zamiast poznawać samego siebie, trzeba poznać to, co jest poza nami – poznać ślepą siłę i sprzeciwić się jej (tamże, s. 212).

Krytyczny stosunek Fiodorowa do filozofii Sokratesa i Platona opiera się na wskazaniu błędu, którym było - według niego - ubóstwienie idei. Rosyjski myśliciel nazywa to ideolatrią, której skutkiem było rozmiłowanie się w teoretycznych dywagacjach oraz skupienie na iluzorycznym świecie idei. Tymczasem zadaniem filozofa winno być wskazanie i usunięcie realnych przyczyn wrogości, istniejących w świecie zewnętrznym, czyli doprowadzenie ludzkości do realizacji projektu wspólnego czynu. Fiodorow wypowiada się natomiast pozytywnie o realizmie Arystotelesa, choć wskazuje, że jego dzieło nie zostało w pełni zakończone. Dla rosyjskiego myśliciela realizm osiąga swoją pełnię w czynie wskrzeszenia, czyli w przywróceniu zmarłych do realnego świata (tamże, s. 331).

Rosyjski wizjoner w swych wywodach niejednokrotnie odnosi się do myśli Immanuela Kanta. To, co Kant uznał w *Krytyce czystego rozumu* za niedostępne dla poznania, czyli Boga, on uznaje za warunek realizacji czynu. Filozof jest zdania, że Kant w swej analizie transcendentальной nie mógł tego dostrzec, gdyż stawiał myśl ponad czynem i dlatego umieścił Boga - tylko i wyłącznie - jako postulat w swoim systemie (Copleston, 2005, s. 292-299). Tymczasem Fiodorow odnosi się do tezy bardzo charakterystycznej dla XIX – wiecznej myśli rosyjskiej, mówiącej o możliwości działania Boga we wspólnocie ludzkiej. Według rosyjskiego myśliciela dokonuje się to przede wszystkim przez wspólny czyn zjednoczonej ludzkości. Uobecnienie działania Trójcy Św. ostatecznie objawi się we wspólnocie synów ze zmarłymi ojcami, we wspólnocie wskrzesicieli i wskrzeszonych (Špidlík, 2000, s. 69).

Fiodorow stawia zarzut wobec *Krytyki rozumu praktycznego* twierdząc, że Kant opierał ją na nieświadomym uznaniu niemożliwości braterstwa oraz na zasadzie bierności. Według rosyjskiego myśliciela filozof z Królewca, konstruując swój system moralny, niejako zmusza Boga do powiedzenia: „Wszystko dla ludzi i nic dzięki ludziom”. Tymczasem tylko dzięki świadomemu działaniu zjednoczonej ludzkości ślepa siła przyrody stanie się siłą rozumną i ostatecznie zwróci się ku życiu. Na podobnej zasadzie oddzielenia teorii od praktyki Kant opiera *Krytykę władzy sądowniczej*. Także wobec niej Fiodorow wydaje negatywną ocenę, gdyż nie tłumaczy ona jak odtwarzać i tworzyć, ale jak – z punktu widzenia estetyki – oceniać wytwory przyrody i dzieła sztuki (Fiodorow, 2012, s. 59).

Rosyjski filozof utożsamia ludzi wykształconych z kantowskim rozumem teoretycznym. Natomiast ludzie niewykształceni, którzy stawiają działanie ponad myśleniem, są przykładem rozumu praktycznego (tamże, s. 47). Tym samym twierdzi, że jednym z głównych źródeł zaniku braterstwa – niezbędnego kryterium do realizacji wspólnego czynu - jest po prostu podział na ludzi myśli (wykształconych) i ludzi czynu (niewykształconych). Gdy zamknięci w miastach ludzie myśli zaczną działać na rzecz regulacji ślepych sił przyrody, wówczas ludzie czynu – obcujący na co dzień ze ślepą siłą - będą mieli udział w prawdziwym poznaniu i będą wiedzieli jak działać. Dzięki odpowiedniemu poznaniu i rozumnym czynom ludzkość jest zdolna podporządkować sobie przyrodę (tamże, s. 47-49).

Zdaniem Fiodorowa naukę o wskrzeszeniu można pod pewnym względem nazwać pozytywizmem. Tak jak pozytywizm zastępuje poznanie mityczne poznanem pozytywnym, tak nauka o wskrzeszeniu jawi się jako przejście od mitycznego działania do działania pozytywnego, czyli rzeczywistego. Rosyjski myśliciel zaznacza, że pozytywizm poznania jest filozofią uczonych, a jego rezultatem są jedynie nowe teorie. Natomiast pozytywizm działania posiada charakter ludowy, a więc powszechny i praktyczny. Pozytywizm poznania jest

ograniczony zdolnością poznawczą człowieka, a pozytywizm działania nie stawia działaniu żadnych granic i potrafi dostrzec w rezultatach, te same prawa, które konstytuowały pierwotne przyczyny danego zjawiska. Według Fiodorowa, we wskrzeszonym ciele uobecni się bowiem prawda o pierwotnej nieśmiertelności ciała. Natomiast pozytywizm poznania jest pozytywizmem jedynie teoretycznym, zbudowanym na przesądzie o konieczności śmierci i dlatego zastępuje rzeczywiste działanie, szukaniem rozkoszy w doczesności. Filozof nazywa taką postawę czołobitnością wobec ślepej siły przyrody (tamże, s. 72).

Rosyjski myśliciel zauważa, że pozytywizm teoretyczny doprowadził do rozdarcia wewnątrz samej warstwy uczonych. Przede wszystkim, uczynił podział na pozytywistów i metafizyków, a więc przyczynił się do zaniku jedności na bardzo istotnej dla wskrzeszenia płaszczyźnie. Choć pozytywizm bada fakty, to wskrzeszenie nigdy nie stanie się faktem bez działania pierwszej duchowej przyczyny, którą jest Bóg. Zdaniem Fiodorowa także ci uczeni, którzy głoszą, że otaczająca człowieka rzeczywistość jest jedynie wyobrażeniem oraz postawili poznanie nad działaniem, zapomnieli, że takie rozumienie świata jest wyłączną własnością tylko jednej warstwy. W ten sposób warstwa ta odizolowała się od reszty ludzkości i w imię rozwoju nauki doprowadza do coraz większego podziału. Głoszony przez pozytywistów mechanistyczny światopogląd nie może być ostatnim słowem nauki, tym bardziej, że próbuje on w sposób czysto mechanistyczny podchodzić do ludzkiej woli, rozumu i uczucia. Tymczasem to właśnie akt świadomości, wynikający z konkretnej sytuacji egzystencjalnej, oraz poczucie winy i pragnienie woli, a nie samodoskonalący się mechanizm, ukonstytuowały człowieczeństwo zdolne do przekroczenia ewolucyjnego progu. Fiodorow podkreśla, że tak jak pierwotna ludzkość materializowała ducha i uduchowiała materię, tak ludzkość współczesna, winna uporczywie dążyć do zapanowania nad ślepych siłami przyrody. Właśnie na tym polega prawdziwe przekształcenie wymiaru mitycznego w pozytywny. Najbardziej fundamentalnym przeznaczeniem człowieka jest bycie istotą działającą - działającą na rzecz pokonania śmierci (tamże, s. 73n).

Filozof zgadza się z poglądem, że celem natury jest człowieczeństwo, które jest owocem pełnego i wszechstronnego rozwinięcia sił tkwiących w istocie ludzkiej. Prawdziwy postęp ludzkości polega na coraz pełniejszym wykorzystaniu potencjału, który tkwi w człowieku i który wynosi go ponad świat zwierzęcy. Rzeczywisty postęp dąży ostatecznie do uczłowieczenia natury, czyli do objęcia jej najgłębszych i najdalszych elementów geniuszem ludzkiego intelektu. Dzięki człowiekowi przyroda stanie się siłą świadomą i rozumną i dlatego sama odrzuci absurd śmierci. Fiodorow za przykład jednostki wynoszącej się ponad świat zwierzęcy uważa średniowiecznego mnicha, którego w nowożytności zastąpił fachowiec od groma-

dzenia wiedzy, czyli uczonej. Niestety w ludzkiej świadomości postęp jawi się właśnie jako pomnażanie wiedzy i dlatego dotyczy tylko płaszczyzny teoretycznej. Fiodorow zauważa, że taki postęp nie pozwala wyzwolić się spod panowania ślepej przyrody i paradoksalnie zmierza w kierunku uznania jedności natury ludzkiej i zwierzęcej. Dlatego postęp, opierający się jedynie na powiększaniu wiedzy jest postępem iluzorycznym. Zamiast tego winien stać się projektem działania, projektem przemiany przyrody organicznej i nieorganicznej, zgodnie z wymaganiami ludzkiej natury, która powołana jest do nieśmiertelności (Milczarek, 2013, s. 74).

„Moskiewski Sokrates” zauważa, że ludzie wykształceni traktują zmarłe pokolenia jako historię, czyli jako wyobrażenie tego, co minęło. Jest to świadomość, która znowu przejawia się tylko na gruncie teoretycznym - świadomość pozbawiona działania. Tymczasem to, co dla ludzi wykształconych jest wyobrażeniem, dla niewykształconych staje się życiem. Poczucie bliskości zmarłych jest dla nich czymś naturalnym. Niestety brak odpowiedniego poznania u warstwy niewykształconej sprawia, że jej działanie nie przyczynia się do zapanowania nad śmiertelnością przyrody. Skutkiem tego, powszechne wskrzeszenie ma dla ludu charakter jedynie mityczny, a dla warstwy uczonych – myślowy. Dlatego też, zjednoczenie tych warstw we wspólnym czynie jest konieczne. Wówczas poznanie stanie się projektem, a działanie wskrzeszeniem (Fiodorow, 2012, s. 209).

Fiodorow uznaje za bardzo szkodliwe te nurty teoriopoznawczego krytycyzmu, które twierdzą, że owocem myśli są jedynie wyobrażenia. Odmawiają one myśli mocy dowodowej, czyli tego, że jest ona w stanie nadać swoim wyobrażeniom waloru realności i obiektywności. Tym samym, sprowadzają tezę o nieśmiertelności człowieka jedynie do poziomu fantazji. Rosyjski myśliciel twierdzi, że jest to pokłosie filozofii kantowskiej, gdyż *Krytyka praktycznego rozumu* zrekonstruowała jedynie na drodze teoretycznej i pozornej to, co zniszczyła *Krytyka rozumu teoretycznego*. Skutkiem tego człowiek, który cały czas pozostaje we władaniu ślepej siły, może wyłącznie wyobrazić sobie, że jest wolny. Może wyłącznie wyobrazić sobie zmarłych jako żywych i to, czym jest doskonałość Boga. Teoriopoznawcze nurty, które przenoszą wszystko ze sfery doświadczenia do sfery wyobraźni, nie potrafią jednak unicestwić w człowieku treści jego świadomości. Fiodorow wskazuje, że pomimo przemijania wszystkiego, co jest wokół, w samym człowieku, istnieje brak zgody na przemijanie. Tym samym, powołanie do nieśmiertelności jest podłożem świadomości istoty ludzkiej oraz jej realnym projektem (tamże, s. 307).

Teoria i praktyka oddzieliły się od siebie i wcieliły w odrębne warstwy społeczne. Dlatego ludzkość nie jest świadoma swojego fundamentalnego zadania, którym jest wprowadzenie celewości do całego wszechświata. Fiodorow uważa, że

przyczyniło się do tego wielu myślicieli, którzy wręcz idealizowali tego rodzaju podział. Chodzi o wpływy filozofii kartezjańskiej, czyli oddzielenie *res cogitans* od *res extensa* (Copleston, 2009, s. 100n). Rosyjski wizjoner jest również zdania, że praktycznym celem nauki nie może być wyłącznie wybawianie od cierpień i zwiększanie przyjemności. Winno nim być zapewnienie konsubstancjalnego stosunku przyrody do wszystkiego, co istnieje. Przyroda, jako siła ślepa, niesie ze sobą śmierć i w tym sensie jest anty – substancjalna. Natomiast rozumne pokierowanie przyrodą, czyli objęcie jej wszystkich praw mocą ludzkiego intelektu, nada jej waloru konsubstancjalnego wobec istnień ludzkich, rozumianego jako - spójne z naturą ludzką - dążenie do nieśmiertelności. Wówczas, dzięki człowiekowi, nabyta rozumność ukierunkuje przyrodę na ten jedyny istotny cel, którym jest zabezpieczenia życia, gdyż nie ma nic bardziej absurdalnego od śmierci (tamże, s. 320n).

Powszechne wskrzeszenie – rozpoczęte wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa - jest dziełem, które wciąż się dokonuje, choć nie brakuje sił, które wciąż są temu przeciwne (tamże, s. 365). Fiodorow wskazuje na różne płaszczyzny tzw. wskrzeszenia pozornego. Jedną z takich płaszczyzn jest nauka rozumiana jako zbiór abstrakcyjnych teorii. Filozof zauważa, że historyczne studia nad minionymi epokami, tylko na sposób teoretyczny uobecniają zmarłych. Także nauki empiryczne muszą najpierw zabić roślinę, czy zwierzę, aby otrzymać praktyczne poznanie na temat ich życia. Tą samą drogą poszły nauki spekulatywne, które wciąż wyodrebniały nowe dziedziny i w ten sposób uczyniły przedmiot swego poznania jeszcze bardziej martwym. Na przykład, oddzielone od siebie psychologia i fizjologia, odseparowały duszę od ciała. W ten sposób same stworzyły sobie „śmierć” jako realny przedmiot badań. Jednakże dla rosyjskiego myśliciela najbardziej martwymi naukami są metafizyka i ontologia, gdyż stosując metodę abstrakcji i traktując – w przypadku wersji platońskiej - o duchowych ideach, a nie o realnych bytach, same stały się naukami o najwyższym poziomie odrealnienia. Fiodorow stwierdza, że dla takich nauk pojęciem najbardziej filozoficznym jest „śmierć”, gdyż filozofia, która wszystko wyabstrahowuje, tym samym, wszystko uśmierca. Tymczasem zmartwychwstanie gromadzi, odradza i ożywia. Pozwala to także zrozumieć dlaczego „zmartwychwstanie” jest najmniej filozoficznym pojęciem (tamże, s. 366-368).

Teoretyczne rozważania Fiodorowa na temat możliwości wskrzeszenia były zawsze przeniknięte głęboką wiarą w ludzki rozum i działanie Boga, a tym samym w możliwość ich praktycznego zastosowania. Nie można oprzeć się wrażeniu, że gdy rosyjski myśliciel mówi o poznawaniu i badaniu siebie w ojcach, bądź poznawaniu i badaniu ojców w sobie, a także o poznawaniu i badaniu siebie w

blizszych i dalszych krewnych, to nie używa metafory przez którą chciałby wyrazić jakąś duchową zasadę jednoczącą ludzi. Wydaje się, że Fiodorow nawiązuje do konkretnych teorii oraz eksperymentów z zakresu dziedziczenia. Badania, których autorem był Grzegorz Mendel były po raz pierwszy opublikowane w 1866r., a więc trzydzieści siedem lat przed śmiercią Fiodorowa, chociaż on sam nie wspomina czeskiego zakonnika. Nie wiemy czy rosyjski filozof mógł się z nimi zapoznać, a skoro nie, to należałoby stwierdzić „kongenialność” obydwu uczonych. Tym bardziej, że jedna z tez Fiodorowa głosi, iż ludzkość będzie mogła się zrozumieć, gdy odtworzy się z najprostszycy elementóy. Na myśl przychođą nam geny, biorące udział w procesie dziedziczenia, choć słowo „gen” zostało po raz pierwszy użyte dopiero 2 lata po jego śmierci, czyli w 1905 roku. Wydaje się więc, że Fiodorow traktował swoje intuicje dotyczące praw dziedziczenia, jako teoretyczną bazę dla projektu wspólnego czynu, którym miało być przywrócenie do życia zmarłych pokoleń (tamże, s. 432n).

Zakończenie

Analiza koncepcji Fiodorowa, z filozoficznego punktu widzenia, bez wątpienia rodzi wiele pytań. Co dokładnie przewidywał rosyjski myśliciel zapowiadając zmianę porządku rodzenia w porządek wskrzeszania? Czy pozbawienie płodności wszystkich istot, czyli transhumanistyczny postgenderyzm, miałyby skłonić ludzkość do odtwarzania wymarłych gatunków metodą inżynierii genetycznej i klonowania (Klichowski, 2014, s. 131)? Zamiast przekazać witalną siłę pokoleniom przyszłym, ludzkość przekazałaby ją tym przeszłym, które paradoksalnie stałyby się gwarancją dalszego istnienia świata. W jaki sposób miałoby to jednak wpłynąć na nieśmiertelność osób, które by tego dokonywały oraz na nieśmiertelność istot w ten sposób odtworzonych? Nawet gdyby ten proces można by było nieustannie powielać, to i tak „klon” byłby tożsamy z „oryginałem” tylko i wyłącznie pod względem morfologicznym. Nigdy jednak nie byłby tą samą osobą (Kurzweil, 2016, s. 376). Również koncepcja kosmicznej ekspansji, która miałaby się dokonowywać w imię przekształcania nowych planet w środowisko życia dla wskrzeszonej ludzkości, wydaje się być mocno przeidealizowana. Taki podbój dawałby przecież tylko relatywne panowanie nad czasem. Zegar biologiczny zdobywców wszechświata wciąż niubłagalnie poruszałby się do przodu, a powrót do relacji z tymi, którzy pozostali na Ziemi, byłby już niemożliwy. Uderzałoby to we wspólnotę, ktorej tak bardzo bronił rosyjski myśliciel (Milczarek, 2013, s. 135).

Wydaje się więc, iż pomimo tego, że Fiodorow w ciekawy sposób eksponuje ludzkie *ratio*, to jednak jego inspirację siegają raczej przestrzeni *fides*. To

chrześcijańska wizja nowego świata, gdzie ludzie już nie będą się rozmnażać, ale będą podobni aniołom (Mk 12, 25) i w którym to świecie realnie zaistnieje komunია wszystkich żyjących od stworzenia świata (1 Tes 4, 16n) i gdzie oczywiście już śmierci nie będzie (Ap 21, 4), najbardziej odpowiada wizji tego myśliciela. Fiodorow jednakże umieszcza tę rzeczywistość przed progiem śmierci. Teoria, która należy do chrześcijańskich prawd wiary, zdaje się być dla niego racjonalnym projektem, który ludzki rozum jest w stanie zrealizować jeszcze w doczesności. Fiodorow, uznając śmierć za absurd i wierząc w zdolności tkwiące w człowieku, jakby pragnął przemiany doczesności w nieskończoność. Bardzo wierzy w to, że zjednoczona ludzkość, używając swej rozumności i jednocześnie będąc narzędziem wszechmocnego Boga, zdoła całkowicie podporządkować ślepią siłę przyrody i wreszcie pokona śmierć.

Być może właśnie dlatego, że jego racjonalizm tak naprawdę czerpie z wizji należących do rzeczywistości poza - empirycznej, nie zgadza się on również z tezami współczesnych mu naturalistów. Zapowiadali oni, że w przebiegu ewolucji przyroda wytworzy istotę wyżej rozwiniętą od człowieka. Istota ta miałaby być wyposażona w doskonalsze organy, a nade wszystko w doskonalszy mózg. Fiodorow uważa to za absurd, gdyż sprawność ludzkiego mózgu – według niego – nie zależy wyłącznie od materialnych struktur tego organu. Tak rozumiana ewolucja byłaby postępowaniem ślepych i zrównałaby się z przemysłem, wytwarzającym sztuczne tkanki (Fiodorow, 2012, s. 442). Fiodorow reprezentuje tezę mówiącą o wewnętrznym gatunkowym substracie, czyli świadomości, który decyduje o stopniu doskonałości w miarę wysiłku podejmowanego przez istotę go posiadającą. Tą istotą jest jedynie człowiek (gatunek *homo sapiens*). Akt rozbudzenia świadomości, czyni z istoty przedludzkiej człowieka, a działanie w kierunku pokonania śmierci, wynosi go ponad kolejne ewolucyjne progi.

Co więc powiedziałaby „moskiewski Sokrates” o inteligentnych maszynach, czy – tak bardzo promowanym przez transhumanistów - rozwoju sztucznej inteligencji? Prawdopodobnie nie nazwałby procesów w nich zachodzących „myśleniem”, lecz jedynie obliczaniem (Różanowski, 2007, s. 113). Dla Fiodorowa jedyną istotą prawdziwie rozumną jest człowiek. Rozumność polega m.in. na uświadomieniu sobie własnej śmiertelności przy jednoczesnym moralnym braku zgody na ten stan. Dzięki temu człowiek wydobywa się spod panowania przyrody. Tymczasem maszyna nie należy do porządku natury, a imitująca człowieka jest – według Fiodorowa – najbardziej odrażającym produktem ślepego postępu i protezą cywilizacji (Gaczewa, 2017, s. 156). Z tego względu nigdy nie może stać się świadomą siebie, choć zapewne może być świadomą swych obliczeń.

Pomimo tego, że podstawowa teza Fiodorowa, którą jest niezgoda na śmierć, stała się źródłem postawy prezentowanej przez transhumanistów, to jednak łatwo dostrzec pomiędzy nimi wyraźną różnicę. Transhumanizm chcąc doprowadzić człowieka do statusu „boskiego” (*post - ludzkiego*) promuje czystą techno – transcendencję. Wyklucza w ten sposób jakiegokolwiek wsparcie ze strony nadprzyrodzoności, którą po prostu odrzuca jako element zagrażający racji istnienia swojego systemu. W tym przypadku praktyka musi poradzić sobie sama z najśmielszymi teoriami, a ludzkie *ratio* wydaje się być przedmiotem jakiejś nowej *fides* (Klichowski, 2014, s. 159). Tymczasem Fiodorow widzi w rozwoju ludzkich zdolności do kierowania przyrodą szansę na coraz ściślejszą współpracę ludzkiego *ratio* z wszechmocą Boga. Nie projektuje on również jedynie futurystycznej wizji, ale sięga do faktu już dokonanego: Chrystus wskrzeszał zmarłych i takie same polecenie wydał swoim uczniom. Panowanie człowieka nad przyrodą uobecni więc tę moc Ducha, która była w Chrystusie. Natomiast zjednoczenie ludzkości potrzebne jest do urzeczywistnienia w wymiarze powszechnym działania wszechmocnej Trójcy.

Teoria o wskrzeszeniu ma dla Fiodorowa charakter *ex post*, czyli opisuje to, co już się dokonało. Tym samym praktyka wskrzeszania została już potwierdzona, chociaż jeszcze nie została rozpowszechniona. „Moskiewski Sokrates” czerpie swój entuzjazm po prostu z faktu, że wszechmocny Trójjedyny Bóg działa przez zjednoczoną ludzką wspólnotę. Dlatego tak istotną sprawą jest dla niego zjednoczenie ludzkości, którego szczególnym przejawem winno być zjednoczenie myśli i czynu, czy teorii i praktyki. Rosyjski filozof głęboko wierzy w to, że Bóg wesprze swą mocą realizację każdej teorii, która poprowadzi ludzkość ku Niemu. Ku Temu, który jest Życiem (J 11, 25), nie ma przecież innej drogi jak pokonanie śmierci. Dla Fiodorowa teoria o śmierci człowieka nasączona jest pseudo - racjonalizmem, ponieważ wynika z bezrozumnej zgody na ten stan. Rzeczywistą jest natomiast prawda, będąca owocem uświadomienia absurdu śmierci, czyli prawda o nieśmiertelności. Z tego względu omawiany myśliciel bardzo pragmatycznie podchodzi właśnie do tego argumentu wiary, którym jest życie nieśmiertelne i jest głęboko przekonany o możliwości naukowej realizacji projektu wskrzeszenia zmarłych pokoleń.

Bibliografia:

- Augustyn z Hippony, (1996) *O Trójcy Świętej*, tłumaczenie: M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Beck U. (2012), *Spoleczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, tłumaczenie B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Bobryk J., (2016), Redukcjonizm, kognitywistyka, transhumanizm. *Czasopismo Psychologiczne. Psychological Journal*, nr 1, s.7–13.
- Bortkiewicz P., (2015), Religia i Bóg w świecie transhumanizmu, *Ethos*, nr 111, s. 114–127.
- Семенова С. (2004), *Философ будущего века: Николай Федоров*, Москва.
- Copleston F., (2005), *Historia Filozofii, tom 6*, tłumaczenie: J. Łoziński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Copleston F., (2009), *Historia Filozofii, tom 4*, tłumaczenie: J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Fiodorow N., (2012), *Filozofia wspólnego czynu*, tłumaczenie: C. Wodziński, M. Milczarek, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gaczewa A., (2017), Fiodor Dostojewski i Nikołaj Fiodorow w zwierciadle dialogu rosyjskiej filozofii i literatury, tłumaczenie: P. Sury, *Kronos*, nr 2, s. 148–161.
- Gałuszko D., Ptaszek G., Żuchowska-Skiba D., (2016), *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Grabińska T.,(2015), Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego w ideologii transhumanizmu, *Kultura bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje*, nr 18, s. 52–73.
- Jonas H., (1996), *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłumaczenie M. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Klichowski M., (2014), *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Krapiec A., (1986), *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Kurzweil R., (2016), *Nadchodzi osobliwość*, tłumaczenie: E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa: Wydawnictwo Kurhaus.
- Milczarek M., (2013), *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- More M., (2013), The Proactionary Principle, (w:) *The Transhumanist Reader*, M. More, N. Vita-More, 258 – 267, Chichester: John Wiley&Sons.
- Różanowski K. (2007), Sztuczna inteligencja: Rozwój, szanse, zagrożenia, *Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki*, nr 2, s. 109 - 135.
- Špidlík T., (2000), *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Żylina-Chudzik J., (2008), *Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, Kraków: Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (praca magisterska dostępna na stronie: www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl)

Dr Bogusława Filipowicz
Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji
Uniwersytet Warszawski

**Pamiętając o dobru.
Ścieżka dydaktyczna w Warszawie
szlakiem Zagłady i Sprawiedliwych
Remembering good.
Educational trail in Warsaw
along the route of the Shoah and the Righteous.**

Abstrakt:

Trzeba uczyć wszystkiego, co wartościowe, trzeba uczyć o dobru. To refleksja A. Czachowskiej, nauczycielki jęz. polskiego z Warszawy. To również refleksja, która jest meritum artykułu zatytułowanego „Pamiętając o dobru. Ścieżka dydaktyczna w Warszawie szlakiem Zagłady i Sprawiedliwych”. Rok 2018 obchodzony jest w Polsce jako Rok Ireny Sendlerowej. 2014 rok poświęcono, uchwałą Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej Janowi Karskiemu, zaś rok 2012 dedykowano Januszowi Korczakowi. Dydaktyka instytucji państwa zbiega się z wolą reprezentantów społeczeństwa by uhonorować w ten sposób postaci i praktyki pożądane dla dobra wspólnego, dla Narodu. I. Sendlerowa i J. Karski uznani jako Sprawiedliwi wśród Narodów Świata zaświadczyli swoim życiem, że dobro trzeba realizować poprzez ratowanie Żydów poddanych eksterminacji przez III Rzeszę Niemiec. I. Sendlerowa współpracowała w tym celu, m. in. z Żegotą, z katolickimi zakonami żeńskimi, z księżmi wystawiającymi fałszywe metryki chrztu. Korczak, wraz z innymi, mniej znanymi współpracownikami, np. ze Stefanią Wilczyńską, realizował dobro w wierności dzieciom do końca ich wspólnego życia. Zagadnieniom tym poświęcone są części artykułu zatytułowane „Znaki pamięci *in situ*”, „Pamięci Janusza Korczaka”, „Drzewa rosnące na szlaku życia”.

Słowa kluczowe: wartość dobra, dobro społeczne, pamięć, praktyki pamiętania, edukacja, Zagłada, Sprawiedliwi, J. Korczak, J. Karski, I. Sendlerowa, S. Lockhart.

Abstract:

It is important to teach everything what is valuable and learn about good. This is a reflection of A. Czachowska, a teacher of Polish literature from Warsaw. It is also a reflection which is the merits of the article entitled "Remembering good. Educational trail in Warsaw along the route of the Shoah and the Righteous". The year 2018 is celebrated in Poland as Irena Sendler's Year. 2014 was devoted, through the resolution of the Parliament of the Republic of Poland, to Jan Karski, a courier of the Polish Underground State, and the year 2012 was dedicated to Janusz Korczak. The didactics of the institution of the state coincides in this way with the will of the representatives of society to honor the forms and practices desirable for the common good, for the Nation. I. Sendler and J. Karski, acknowledged as Righteous Among the Nations, testified with their lives that good must be carried out by saving Jews subjected to extermination by the III Reich of Germany. I. Sendlerowa cooperated for this purpose, among others with Żegota, with Catholic women's orders, with priests displaying false baptismal certificates. Korczak, along with other, less well-known collaborators, such as Stefania Wilczyńska, did good in fidelity to children until the end of their life together. These issues are

devoted to the parts of the article entitled "Signs of *in-situ* memory", "In memory of Janusz Korczak", "Trees growing on the trail of life".

Key words: good value, social good, memory, remembrance practice, education, Shoah, Righteous, J. Korczak, J. Karski, I. Sendlerowa, S. Lockhart.

Wprowadzenie

Na pierwszym piętrze biblioteki Pałacu Krasińskich – Pałacu Rzeczypospolitej w Warszawie znajduje się pod opieką Biblioteki Narodowej książka zamknięta w szklaną kulę. Książka ta stała się symbolem kultury i cywilizacji łacińskiej rozwijającej się w Polsce na przestrzeni wieków. Pochodzi ona z jednego z wielu zbiorów warszawskich bibliotek, które nie uległy zniszczeniu w czasie bombardowania stolicy przez Niemcy we wrześniu 1939 r. W ramach odwetu za Powstanie Warszawskie, Niemcy zniszczyli ostatecznie po bombardowaniach w sierpniu i wrześniu 1944 r. budynki. Ich wnętrza wypalano tą samą metodą co domy na terenie warszawskiego getta po Powstaniu w Getcie w 1943 r. Książka w kuli rozsypałaby się pod dotknięciem. Wypalona temperaturą ognia jest realna i... metafizyczna. Własność tę posiada wartość dobra. Przekazywane, uczone, zachowane w pamięci i praktykowane przez ludzi (Znaniński, 1973b), transcendentalne dobro jest źródłem humanizmu (Znaniński, 1971, 1973a; 1984).

Ze względu na jedność fizyczno-duchową ludzi dobro obejmuje całego człowieka, jego ciało, umysł, duszę. Jest we wzorze cywilizacji łacińskiej zbudowanej na filozofii klasycznej. Jedno z jej ogniw stanowi kształcenie: zarówno uczenie logicznego myślenia, transmisja danych ale i uczenie rozpoznawania wartości (Znaniński 1974; Filipowicz, 2018, s. 2-3), w tym dobra, i życie nimi. Dobre postawy ludzi są wskazywane jako istotne dla trwania społeczeństwa, gdzie „domem człowieka jest drugi człowiek i świat wartości” (Znaniński, 2011).

O dobru warto świadczyć i trzeba uczyć¹. W kontekście II Wojny Światowej, zapaści cywilizacyjnej przez wprowadzenie w praktykę ideologii totalitarnych przez

¹ Warto tutaj sięgnąć do wielu publikacji ukazujących postaci i kontekst historyczny. Np. Bereś, Burnetko (2013), Bikont (2017), Chiger (2011), Grynberg (1993), Jurandot (2014), Kicińska, Sznajderman (2018), Kicińska (2015), Krall (2017a), Krall (2017b), Krall (2017c), Engelking (2001), Engelking i Leociak (2001), Leociak (2001), Meloch (2008), Mieszkowska (2009), Olczak-Ronikier (2011), Szarota (2007), *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci* (2016).

Filmy i spektakle:

Noc całego życia, (2012). Spektakl teatralny, scenariusz R. M. Groński, reżyseria i inscenizacja Sz. Szurmiej, muzyka T. Wrońska, w roli Starego Doktora J. Walczak.

Stokrotka z Treblinka. (2013-2017). Dokument filmowy, prod. TV Campera 2013-2017. Reżyseria, scenariusz, zdjęcia i montaż: W. Ziółkowski; współpraca reżyserska: T. Pawlicki; operator kamery: W. Kania; lektor: E. Kamiński; grafika: rysunki A. Wróbel; komentarze M. Rusiniak-Karwat Instytut

III Rzeszę Niemiec i Związek Radziecki, ucząc o faktach historycznych, podając daty i liczby strat ludzkich i materialnych, słusznym jest wyłożenie prawdy, że dobro, przy banalizowaniu zła, nie uległo zatarciu (Maryniarczyk, Stępień, Gondek, 2012). Przeciwnie, zostało ochronione przez ludzi, którzy go nie porzucili, ale chroniąc człowieka, niezależnie od swojej i jego sytuacji, wcielili dobro w życie.

W przypadku kształcenia o znakach pamięci o Zagładzie i Sprawiedliwych w Warszawie, słuchacze przemierzają z nauczycielem przewodnikiem terytorium miasta, doświadczają realnego kontaktu z ziemią, na której doszło do napaści Niemiec na Polskę, obrony Warszawy, pacyfikacji ludności cywilnej w kolejnych latach okupacji, walki z ruchem oporu. Wędrowce edukacyjnej towarzyszą doświadczenia uczenia się w oparciu o źródła archiwalne, mapy, zdjęcia, lekturę fragmentów pamiętników, opracowań historycznych, obcowanie z pomnikami pamięci ustawionymi *in situ*, w miejscach ważnych dla historii.

1. Znaki pamięci *in situ*

Miejscem odwiedzanym – w ramach programu edukacyjnego pamięci o Zagładzie – jest w Warszawie Umschlagplatz. Pomnik, *in situ* znajduje się przy dzisiejszej ul. Stawki 10. Od 1988 r. jest tu miejsce pamięci niemieckich wywózek żydowskich mieszkańców stolicy do obozu zagłady w Treblince. Pomnik został zaprojektowany przez Hannę Szmalenberg i Władysława Klamerausa (ilustracja 1 i 2). Stoi na końcu Traktu Pamięci Męczeństwa i Walki Żydów. Jego początek to erygowany w 1948 r. Pomnik Bohaterów Getta przy ul. Zamenhoffa 9/11 (ilustracja 3) projektu Natana Rapaporta. Socrealistyczny, reprezentatywny dla historii rozwoju Zagłady, monument ukazuje dwa równoległe oblicza losu Żydów. Z jednej strony

Historyczny Uniwersytet Warszawski i E. Kopówka kierownik Muzeum Walki i Męczeństwa w Treblince.

Treblinka. Ocaleni z obozu zagłady/Death Camp Treblinka. Survivor Stories. (1974). Dokument filmowy. Written and Produced by Adam Kemp, komentarz: Prof. David Cesarani, Uniwersytet Londyński i Dr Silberklang, Międzynarodowy Instytut Badań nad Holokaustem Yad Vashem; narrator: Richard Lintern. Podziękowania dla: Stephen Smith, Shoah Foundation, Rodziny Taigman, Rodziny Willenberg. Wykorzystane zbiory archiwalne: Bundesfilmarchiv / Transit Film GmbH, Footage Farm 'Into That Darkness' by Gitta Sereny, c1974, The Stephen Spielberg Jewish Film Archives of the Hebrew University of Jerusalem and the World Zionist Organisation, Yad Vashem Photo Organisation. Research dr Katarzyna Person. Production Executive: Letitia Knight, Executive Producer for BBC: Nick Shearman.

W ciemności, (2011). Film, prod. Polska-Niemcy-Kanada, reżyseria A. Holland, scenariusz D. F. Shamoon, zdjęcia J. Dylewska, muzyka: A. Łazarkiewicz.

Konferencje:

„Sztuka edukacji. Projekty kulturalne dla Młodzieżowych Ośrodków Socjoterapii i Wychowawczych.” Ogólnopolska konferencja, Warszawa: Zachęta, 30 listopada – 1 grudnia 2017 r.

jest to podążanie wygnanych z domów rodzin ku śmierci (ilustracja 4) podczas *Einsatz Reinhardt*, z drugiej zaś postępujący w obliczu eksterminacji bunt żydowskich bojowników i wybuch „machabejskiego” powstania, w kwietniu 1943 r. (ilustracja 5).

W miejscach, gdzie wznosiły się mury ograniczające getto Warszawa naznaczona jest od 2008 r. pomnikami wrytymi w ziemię. To żeliwne pasma graniczne. Zatopione w chodniku noszą napis w jęz. polskim i angielskim „Mur getta/Ghetto wall 1940 – 1943” (ilustracja 6, 6.1 i 6.2). Jest ich dwadzieścia dwa - tyle ile pierwszych bram getta. Tekst na szklanej tablicy umieszczonej na ścianie kamienicy stojącej na skrzyżowaniu ul. Franciszkańskiej z ul. Freta informuje:

W ślad za zarządzeniem niemieckich władz okupacyjnych getto zostało odcięte od reszty miasta dnia 16 listopada 1940 r. Otoczony murem obszar miał z początku 307 ha, potem był zmniejszany; od stycznia 1942 r. dzielił się na tzw. duże i małe getto. Stłoczono tu około 360 tys. Żydów z Warszawy i około 90 tys. z innych miejscowości. Około 100 tys. osób zmarło z głodu. W lecie 1942 r. Niemcy wywieźli i zamordowali w komorach gazowych Treblinki około 300 tys. osób. 19 kwietnia 1943 r. wybuchło powstanie; do połowy maja powstańcy i ludność cywilna ginęli w walce i w płomieniach systematycznie palonego getta; resztę Niemcy zamordowali w listopadzie 1943 r. na Majdanku, w Poniatowej i Trawnikach. Przeżyli nieliczni. Pamięci tych, którzy cierpieli, walczyli, zginęli. Miasto Warszawa 2008 r.

2. Pamięci Janusza Korczaka

Pomnikową postacią Warszawy międzywojnia, autorytetem dla pedagogów, patronem powojennych domów dziecka w Polsce był Janusz Korczak (1878 lub 1879 – 1942) – doktor Henryk Goldszmit. O wychowawczyniach, lekarkach, pielęgniarkach i nauczycielkach mniej się pamięta (Kicińska, Sznajderman, 2018). J. Korczak zorganizował i prowadził przed wojną Dom Sierot dla dzieci żydowskich. Instytucja mieściła się w Warszawie przy ul. Krochmalnej 92, teraz jest to ul. Jaktorowska 6. W czasie okupacji, sierociniec przeprowadzano na objęte granicami getta ul. Chłodną 33, później ul. Sienną 16 i ul. Śliską 9. Kwintesencja lekcji pedagogiki wobec dzieci podniesionych do statusu dorosłych została ujęta od 1926 r. w „Małym Przeglądzie”. Korczakowskie pismo wychodziło od 1926 r. jako cotygodniowy dodatek do żydowskiego pisma „Nasz przegląd”. Ostatni numer tygodnika ukazał się w piątek, 1 września 1939 r. Motyw redagowania pisma przez podopiecznych Doktora znalazł się we współczesnym programie edukacyjnym przygotowanym przez Barbarę Piwowarską we współpracy z Sharon Lockhart. Objął młode kobiety, wychowanki z Młodzieżowego Ośrodka Socjoterapii z Zielonca. Internat znajdował się w Rudzienku, niedaleko Warszawy. Współczesny „Mały Przegląd”, z datą 20 listopada 2017 r., wzorowany na przedwojennym numerze 283

(ilustracja 7 i 8) został pokazany w Pawilonie Polskim podczas 57. Międzynarodowej Wystawy Sztuki La Biennale di Venezia (13 maja – 12 listopada 2017). Projekt przeszedł ścieżkę konkursową i wygrał konkurs we wrześniu 2016 r. (Sztuka edukacji, 2017)². Zorganizowała go Zachęta - Narodowa Galeria Sztuki.

O ostatnim marszu Korczaka z podopiecznymi na Umschlagplatz wspomina wielu świadków, m.in. Irena Sendlerowa (za: Mieszkowska, 2009, s. 133-137). Podkreślała, że dzieci nie mogły wiedzieć, że idą na śmierć. W innej analizie życia Siostry Jolanty (Bikont, 2017, s. 105-108) Korczak, który dbał o uczciwość w stosunku do dzieci, nie mógł im kłamać. Doktorowi proponowano ratunek (relacja Nachuma Remby; za: Engelking, 2001, s. 678), mógł opuścić getto, ukryć się po aryjskiej stronie, ale nie chciał z tego typu szansy skorzystać.

Korczaka uczczono w siedemdziesiątą rocznicę śmierci. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, drogą uchwały z dnia 16 września 2011 r. ustanowił rok 2012 Rokiem Janusza Korczaka. W uzasadnieniu uchwały ogłoszono: *realizował w praktyce ideę respektowania praw i interesów dzieci, ich samostanowienia i emancypacji. Wierność tym poglądom potwierdził własnym życiem. Zginął w komorze gazowej niemieckiego nazistowskiego obozu zagłady w Treblince wraz ze swoimi 192 wychowankami* (Uchwała Sejmu, 2011). W marcu 2015 roku sądownie przyjęto 7 sierpnia 1942 r. jako oficjalną datę śmierci Doktora.

W pobliżu ostatniej siedziby Domu Sierot, na skrzyżowaniu ul. Mariańskiej 34 z ul. Pańską 1 mieściła się w czasach getta Szkoła Pielęgniarstwa kierowana przez Lubę Blum-Bielicką (ilustracja 11 i 12). Po 10 sierpnia 1942 r. Niemcy nakazali przenieść ją na ul. Gęsią 33. Getto w części Śródmieścia nie miało już dla kogo być (Weszpiński, 2001; Leociak, 2001, s. 106-111).³ Niemieckie transporty do Treblinki zredukowały ludność getta do ok. 60 tysięcy. Kolejną falę zniszczenia populacji okupowanej Warszawy Niemcy uruchomili w ramach represji za wybuch dwóch powstań w stolicy: Powstania w Getcie w 1943 r. i Powstania Warszawskiego w 1944 roku.

² Historia wznowionego w 2017 r. „Małego Przeglądu” wystawianego na La Biennale di Venezia została omówiona podczas ogólnopolskiej konferencji „Sztuka edukacji. Projekty kulturalne dla Młodzieżowych Ośrodków Socjoterapii i Wychowawczych. Zachęta, 30 listopada – 1 grudnia 2017 r. Warszawa.

³ Zob. mapę opracowaną, na podstawie materiałów pochodzących m. in. ze zbiorów Archiwum Państwowego m. st. Warszawy, przez Pawła E. Weszpińskiego „Getto Warszawskie. Getto szczątkowe po wielkiej akcji likwidacyjnej”.

3. Drzewa rosnące na szlaku życia

Znakiem pamięci o doświadczeniu dobra są drzewa, które rosną na szlaku życia. Sadzone w ogrodach pamięci świadczą o ocaleniu Żydów, o zachowaniu świata wartości.

Dla Profesora Hirszfelda (1884-1954) istotne były prace ogrodnicze Towarzystwa Popierania Rolnictwa (Toporol), których nie przerwano nawet po zamianie dzielnicy w obóz koncentracyjny (Hirszfeld, 2011, s. 380-381). Przed opuszczeniem getta, Profesor wraz z rodziną mieszkał na plebanii Kościoła Wszystkich Świętych (o znaczeniu tego miejsca w pracy pedagogicznej Prof. Hirszfelda dla lekarzy i personelu medycznego w getcie zob. Filipowicz, 2017a) (ilustracja 9). Miejsce to było azylem fizycznym i duchowym dla wielu Żydów (Hirszfeld, 2011, s. 384).

O możliwość przebywania na skrawku przyrody w getcie prosiły dzieci Korczaka w liście do proboszcza parafii, ks. Godlewskiego: *Tęsknimy za trochę powietrza i zieleni. Duszno u nas i ciasno. Chcemy zapoznać się i zaprzyjaźnić z przyrodą.* Wizyty w ogrodzie odbywałyby się w soboty, w godzinach od 6.30 do 10 (Leociak, 2001, s. 623; Olczak-Ronikier, 2011).

W pobliżu, już po wojnie, w dawnym kwartale ulicy Pańskiej, Komitetowej, Śliskiej i Wielkiej, założono Park Świętokrzyski. W nim stanął jeden z trzech warszawskich pomników Janusza Korczaka w otoczeniu dzieci (ilustracja 9). Postawiono go w 2006 r. na skwerze parku od północnej ściany Pałacu Kultury i Nauki⁴.

W 2015 roku lauretami konkursu „Ratującym – Ocaleni” zostali m.in. Łukasz Przybyłowicz i Łukasz Wolf (Odnous, 2015). Przedstawiając swój projekt upamiętnienia Polaków ratujących Żydów podczas Zagłady uzasadnili m.in., iż w kontekście represji okupanta niemieckiego, mimo osamotnienia i działania w ukryciu, Ratownicy podjęli decyzję o ochronie Żydów i trwali w działaniu. Ratownicy byli świadomi ryzyka utraty życia:

⁴ Architekt Zbigniew Wilma i rzeźbiarz Bohdan Chmielewski pozostawili w dłoni jednego z dzieci laleczkę, wspomnienie współpracy z Domem Sierot profesora Władysława Witwickiego. Prof. Witwicki przysyłał laleczki swoim dwóm asystantkom: doktor Romanie Wyszackiej i doktor Esterze Markinównie. Postaci Korczaka towarzyszy kobieta: pośród współpracownic doktora była m. in. Stefania Wilczyńska (1886-1992) (Kicińska, 2015). Siedmiometrowe drzewo z marmuru jest pracą rzeźbiarza Zbigniewa Mikielewicza. 5 lub 6 sierpnia 1942 r. razem z Korczakiem i Wilczyńską do Treblińki Niemcy wywieźli wielu innych wychowawców. Do refleksji Korczaka o życiu w getcie i pracy z dziećmi nawiązuje opowieść „Noc całego życia”. Spektakl wystawiono jesienią 2012 r. w Teatrze Żydowskim im. Estery Rachel i Idy Kamińskich w Warszawie (Noc całego życia, 2012).

Projekt zakłada posadzenie kilku gatunków drzew na skwerze przy Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, które mogą rozwijać się podczas polskiego lata, ale nie są przystosowane do warunków zimowych. Przed nastaniem zimy, drzewa byłyby otoczone ochronną warstwą, która pozwalałaby im przetrwać. Symbolem pamięci nie byłby więc jednorazowy gest „stworzenia pomnika”, ale stały, niezmienny, wytrwały trud utrzymania drzew przy życiu. Podczas wojny ochrona rodzin żydowskich także nie była jednorazowym gestem, ale codziennym trudem i zobowiązaniem. Projekt ma ukazywać wytrwałość w wypełnianiu podjętych decyzji w imię ocalenia życia, oraz zwrócić uwagę, że w ten sam pieczołowity sposób należy podtrzymywać pamięć o osobach i wydarzeniach (Odnous, 2015, s. 104).

Twórcy projektu zaproponowali, by drzewa posadzono grupami a przejście między nimi było dostępne dla przechodzących przez plac Muzeum Polin. Tak jak ratowanie ludności żydowskiej wybiegało swoimi skutkami w przyszłość tak i upamiętnienie tych aktów służy budowaniu kultury wdzięczności osadzonej w wartościach, obyczajowości i tradycji niosących życie. Kształcenie o tym, że wdzięczność za doznane dobro nie jest ani postawą wrodzoną ani intuicyjną człowieka, jest istotne ze względu na stale potrzebną troskę uczenia o cnotach społecznych. Starożytnia *gratia* pośród nich jest ważna dla ładu społecznego, w którym chcemy żyć i wychowywać pokolenia (Filipowicz 2017b, s. 265). W kontekście dydaktyki o historii okupacji Polski przez Niemcy fakty o Zagładzie dominują fakty o działaniach Ratowników, Ocalonych i Sprawiedliwych (Leociak, 2015).

Podsumowanie

Poznawanie historii podczas spaceru po szczególnych miejscach pamięci Warszawy doby okupacji, jest nie tylko jednym ze sposobów uczenia historii, ale też kształcenia filozoficznego młodego pokolenia, szczególnie w obszarze etyki. Ucząc historii nauczyciel oprowadzający po mieście ukazuje fakty historyczne i ich recepcję, także w sztuce. W tym przypadku, dzięki wartości prawdy, ważne jest budowanie więzi międzypokoleniowej, upamiętnianie, ale również stwarzanie okazji do prostowania nieprawdziwych doniesień dotyczących postaw Polaków wobec Żydów w czasie II wojny światowej. To temat istotny, trudny. Pomniki i tablice różnego formatu przywołują historię, przyciągają zainteresowanych, stają się tematem rozmów. Mogą stać się przedmiotem pogłębionej analizy minionych wydarzeń. Pomniki „mówią” do tych, którzy potrafią słuchać, czytać, studiować historię, gdzie nie ma miejsca na uogólnienia (Jacyno 2016).

Pośród dobrych praktyk w nauczaniu o Zagładzie i Sprawiedliwych powinny znaleźć się cytowania faktów, ich dat, postaci i miejsc wydarzeń, ukazanie historii społecznej Polski przed wybuchem II wojny światowej i zmian społecznych wytyczonych polityką okupacyjną hitlerowskich Niemiec wobec społeczeństwa polskiego, polityki eksterminacyjnej wobec Żydów i systemów działań represyjnych, tak wobec Polaków jak i Żydów (Siarkowska, Waszczuk, 2018).

Słusznym jest też, by uczeniu o trudzie podejmowania przez ludzi wyborów etycznych w imię wartości i godności człowieka, towarzyszyło informowanie o historii postaw sprzecznych z wartościami. W tym wypadku, dobór dokumentów w postaci źródeł historycznych pisanych i relacji świadków związany jest z grupą wiekową uczestników lekcji. To zasada spójna z kształceniem o ludobójstwie *in situ* np. w Muzeum byłego nazistowskiego niemieckiego obozu koncentracyjnego i zagłady Auschwitz-Birkenau i kształceniem o niedokończonych misji Jana Karskiego z wykorzystaniem relacji kuriera Polskiego Państwa Podziemnego (Karski, 2014). W tej perspektywie, przedstawienie biografii Żydów, którzy szukali pomocy i biografii Polaków, którzy – mimo grożącej kary śmierci⁵ - udzielali heroicznej pomocy Żydom, pozwala na prześledzenie złożonych okoliczności czasu okupacji w Polsce. Świadectwa heroicznego dobra czy też skutki jego braku w toku ludobójstwa zaplanowanego i zrealizowanego przez okupanta niemieckiego stają się także istotną lekcją w kształtowaniu postaw etycznych, moralnych, społecznych młodego człowieka. O nie zabiegała Irena Sendlerowa. O wywiadach, jakich udzieliła niemieckim dziennikarzom wspominała: *Wszystkim mówiłam to samo: - Niemcom wybaczyłam, ale nie zapomniałam* (Mieszkowska, 2009, s. 326). Młodym ludziom, niezależnie od narodowości, zostawiła świadectwo: *Trzeba pamiętać i wciąż to powtarzać, że ze wszystkich form działalności konspiracyjnej w Polsce w latach okupacji hitlerowskiej akcja pomocy Żydom należała do najtrudniejszych i najbardziej niebezpiecznych* (Mieszkowska, 2009, s. 22-23).

Bibliografia:

- Bereś, W., Burnetko, K. (2013). *Marek Edelman. Życie. Do końca*. Warszawa: Agora SA i Fundacja „Świat Ma Sens”.
- Bikont, A. (2017). *Sendlerowa w ukryciu*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Chiger, K. (2011). *Dziewczynka w zielonym sweterku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grynberg, M. (1993). *Księga Sprawiedliwych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

⁵ 10 X 1941 r. - rozporządzenie dra Ludwiga Fischera, gubernatora dystryktu warszawskiego Generalnego Gubernatorstwa o karze śmierci dla Żydów za opuszczenie getta i dla Polaków za okazanie im jakiegokolwiek formy pomocy.

- Jurandot, J. (2014). *Miasto skazanych. 2 lata w warszawskim getcie*. Warszawa: Muzeum Historii Żydów Polskich.
- Karski, J. (2014). *Tajne Państwo*. Przeł. Grzegorz Siwek, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Kicińska, M., Sznajderman, M. (2018). *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kicińska, M. (2015). *Pani Stefa*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Krall, H. (2017a). *Tylko króciutko*, (w:) *Fantom bólu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Krall, H. (2017b) *Zdążyć przed Panem Bogiem*, (w:) *Fantom bólu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Krall, H. (2017c). *Hamlet*, (w:) *Fantom bólu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Engelking, B. (2001), *Wysiedlenie*, (w:) B. Engelking, J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 661-705.
- Engelking, B. i Leociak, J. (2001). *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Filipowicz, B. (2018). Etyka w drzewie życia w ujęciu Prof. Marii Ossowskiej, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(33), s. 6-21.
- Filipowicz, B. (2017a). O Prof. Ludwiku Hirszfeldzie o mocy słowa, które uzdrawia u progu Grossaktion Warschau, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio* 4(32), s. 468-478.
- Filipowicz, B. (2017b). *Chór jako vas spirituale sztuki i historii*, (w:) M. Sławecki, "Et super hanc petram... Księga pamiątkowa z okazji 75-lecia urodzin Księdza Profesora Kazimierza Szymonika", Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina Chopin University Press, s. 251-268.
- Jacyno, M. (2016). *Sztuka publiczna i prawo do Warszawy*, [w:] M. Jacyno (red.), *Przewodnik socjologiczny po Warszawie*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 203-215.
- Leociak, J. (2015). *Zagłada w „Muzeum życia” (Muzeum Polin i jego kłopoty z muranowskim genius loci)*, [w:] „Zagłada Żydów. Pismo Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN. Studia i Materiały 11, Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, s. 760-769.
- Leociak, J. (2001a). *Życie religijne*, (w:) B. Engelking, J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa Wydawnictwo IFiS PAN, s. 609-625.
- Leociak, J. (2001b). *Topografia i komunikacja*, (w:) B. Engelking, J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa Wydawnictwo IFiS PAN, s. 69-144.
- Leociak, J. (2015). *Zagłada w „Muzeum życia” (Muzeum Polin i jego kłopoty z muranowskim genius loci)*, *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, Vol 11, s. 760-769.
- Marshall, R. (2011). *W kanałach Lwowa*. Warszawa: Świat Książki.

- Maryniarczyk, A., Stępień, K., Gondek, P. (red.) (2012). *Spór o dobro*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Meloch, K. (2008). *Brylant... jest żydowskim nazwiskiem*, (w:) *Dzieci Holokaustu mówią*, tom 3, (s. 173-187), Warszawa: Stowarzyszenie Dzieci Holokaustu w Polsce.
- Mieszkowska, A. (2009). *Dzieci Ireny Sendlerowej*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Olczak-Ronikier, J. (2011). *Korczak: próba biografii*, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci*. (2016). Album, Warszawa: Rzeczpospolita Polska Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Instytut Pamięci Narodowej, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN.
- Odnous, J. (red.). (2015). *Ratującym - Ocaleni Konkurs na koncepcję upamiętnienia Polaków ratujących Żydów w czasie okupacji niemieckiej*. Opracowanie graficzne A. Piwowar, Warszawa: Fundacja Pamięć i Przyszłość.
- Siarkowska, D., Waszczuk, M. (2018), *Upamiętnienie Sprawiedliwych*. Materiały edukacyjne dla nauczycieli przygotowane w ramach Roku Ireny Sendlerowej, Warszawa: Muzeum Polin, Centrum Edukacji Obywatelskiej. Wyd.on-line: <https://sprawiedliwi.org.pl/pl/edukacja-i-zrodla/edukacja/scenariusze-warsztatow/rok-ireny-sendlerowej> (dostęp: XII 2018)
- Szacki, J. (2011). *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szarota, T. (2007). *Karuzela na Placu Krasińskich. Studia i szkice z lat wojny i okupacji*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Sztuka edukacji. Projekty kulturalne dla Młodzieżowych Ośrodków Socjoterapii i Wychowawczych*. (2017), Ogólnopolska konferencja, Warszawa: Zachęta, 30 listopada – 1 grudnia 2017 r.
- Tatarkiewicz, W. (1989). *Dobro i oczywistość: pisma etyczne*. Opracowanie P. J. Smoczyński, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Uchwała Sejmu. (2011). Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 września 2011 r. w sprawie ustanowienia roku 2012 Rokiem Janusza Korczaka. Monitor Polski Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej 2011 nr 87, poz. 905. Organ wydający dokument: Sejm. Marszałek Sejmu: Grzegorz Schetyna.
- Wespiński, P. E. (2001). Mapa: „Getto Warszawskie. Getto szczątkowe po wielkiej akcji likwidacyjnej”. Mapa stanowi integralną część opracowania, (w:) B. Engelking, i J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Znanięcki, F. (2011), *Współczynnik humanistyczny*. Wstęp i dobór tekstów A. Przystalski, J. Włodarek, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

- Znаниеcki, F. (1984). *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości*, (w:) *Spoleczne role uczonych*, s. 495-504, [artykuł z 1952 r.], wybór, wstęp i przekład J. Szacki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znаниеcki, F. (1974). *Uduchowanie cywilizacji*, (w:) *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, (s. 24-37), [przedruk z 1934 r.], wstęp J. Szczepański, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znаниеcki, F. (1973a). *Obowiązek przechowania kultury duchowej*, (w:) *Socjologia wychowania. Tom I: Wychowujące społeczeństwo*, (s. 303-326), [przedruk z 1928 r.], wstęp J. Szczepański, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znаниеcki, F. (1973b). *Stosunek wychowawczy*, (w:) *Socjologia wychowania. Tom II: Urabianie wychowania*, (s. 132-220), [przedruk z 1930 r.], Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Znаниеcki, F. (1971). *Wzorce i normy*, (w:) *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, (s. 453-506), przeł. J. Szacki, wstęp: J. Szczepański, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ilustracje:





Ilustracja 2: Zwieńczenie pomnika Umschlagplatz w Warszawie.

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 3: Pomnik Bohaterów Getta w Warszawie.

Fot. Tamara Filipowicz



Ilustracja 4: Płaskorzeźba pomnika Bohaterów Getta w Warszawie, od strony Muzeum Polin.

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 5: Płaskorzeźba pomnika Bohaterów Getta w Warszawie, od strony ul. Zamenhofa.

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 6.1: Pomnik w chodniku w miejscu gdzie stały mury getta. Zdjęcie wykonane u zbiegu ul. Franciszkańskiej i ul. Freta w Warszawie.

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 6.2: Tablica umocowana na ścianie kamienicy informująca o historii getta warszawskiego. Zdjęcie wykonane u zbiegu ul. Franciszkańskiej i ul. Freta w Warszawie.

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 7: Na zdjęciu fragment ekspozycji w pawilonie polskim na Międzynarodowej Wystawie Sztuki La Biennale di Venezia (13.05.2017 – 12.11.2017).

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 8: Zdjęcie „Małego Przeglądu” pokazanego na Międzynarodowej Wystawie Sztuki La Biennale di Venezia (13.05.2017 – 12.11.2017).

Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 10. Pomnik
Janusza Korczaka.
Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 11: Fasada
kamienicy Ubezpieczalni
Społecznej w Warszawie
(róg ul. Mariańskiej i ul.
Pańskiej) gdzie, podczas
istnienia getta w
Warszawie, mieściła się
żydowska Szkoła
Pielęgniarstwa.
Fot. Bogusława Filipowicz



Ilustracja 12: Tablica na kamienicy Ubezpieczalni Społecznej stojącej na rogu ul. Mariańskiej i ul. Pańskiej w Warszawie.
Fot. Bogusława Filipowicz

Mgr Paweł Taras

Doktorant

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: skąd bierze się zło?

What is the answer to the question about origins of evil?

Abstrakt: W wieku XX pojawiły się dwa systemy totalitarne: nazizm i komunizm, które pochłonęły wiele milionów ofiar. H. Arendt i Z. Bauman szukali odpowiedzi na pytania, jak mogło dojść do tak wielkiego okrucieństwa, jakie przyniosła II wojna światowa. Zarówno Arendt jak i Bauman pytali skąd bierze się zło, zastanawiali się jakie mechanizmy muszą zaistnieć, aby człowiek był zdolny do dokonywania najcięższych zbrodni. Arendt, twierdziła, że zło bierze się z braku myślenia. Bauman wiązał powstawanie zła z rozwojem nowoczesnego zbiurokratyzowanego społeczeństwa poddawanego odpowiedniemu oddziaływaniu: autoryzacji przemocy, rutynizacji działań, odczłowieczeniu ofiar przemocy. Badania Arendt i Baumana nad pochodzeniem zła są ważne, bo jak oboje podnosili: nie ma żadnych przesłanek by twierdzić, że system totalitarny nie powtórzy się.

Słowa kluczowe: zło, myślenie, autoryzacja przemocy, rutynizacja działań, odczłowieczenie ofiar przemocy.

Abstract: In twentieth century two totalitarian systems: Nazism and communism, which cost several millions of people their lives. H. Arendt and Z. Bauman were looking for answer to the question how it was possible that so much evil occurred during World War II. Both Arendt and Bauman were asking about origins of evil and motivation for a man to commit crimes against humanity and genocide. According do Arendt evil comes from the lack of thinking. Bauman however maintained that creation of evil was connected to the development of modern, bureaucratic society under proper treatment for: autorisation of violence, routinization, dehumanization of victims. Arendt and Bauman's research on origins of evil might be the more valuable because according to both scholars, there is no reason to claim that totalitarian system won't happen again.

Keywords: evil, thinking, authorization of violence, routinization, dehumanization.

Wprowadzenie

Problem skąd bierze się zło, jakie warunki muszą zaistnieć, aby ono powstało, jest nie tylko ważnym problemem filozoficznym, ale ogólnoludzkim. Problem ten znajduje swoje odzwierciedlenie w takich pytaniach jak: Czy zwykły człowiek może stać się mordercą? Czy przykładowy ojciec, hodowca róz (hodowcą róz był np. komendant Oświęcimia R. Höss) może stać się strażnikiem w obozie koncentracyjnym? Jak możliwe było dokonywanie ludobójstwa w 1943 r. na Wołyniu? Jak mogło dojść do sytuacji gazowania ludzi w komorach i produkowania z ich włosów materacy? Na te pytania starają się odpowiedzieć nauki

psychologiczne, historyczne, socjologiczne. Warto, aby też zagadnienia podjęte były również przez filozofów. Takie próby podejmował na przykład katolicki filozof Konstanty Michalski, który wskazuje na cztery źródła bestialstwa: choroba, wrodzone złe dyspozycje, powtarzanie czynów zbrodniczych, a także ideologię, która ogarnia umysły, zarażając je bestialstwem (Michalski, 1983).

Problem jest ważny tym bardziej, że w ubiegłym wieku pojawiły się dwa systemy totalitarne: nazizm i komunizm, które spowodowały śmierć ponad 100 milionów ludzi. Co więcej według wielu badaczy te dwie zbrodnicze ideologie, chociaż zmodyfikowane, wciąż w jakimś stopniu trwają (Jan Paweł II, 2005, s. 87).

Ludzie powinni zachować czujność, zwracać uwagę, a kiedy trzeba apelować, aby nie dopuścić do podobnych zbrodni. Mimo doświadczeń II wojny światowej wciąż na świecie dokonywane jest ludobójstwo, np. w latach 90-tych na terenach byłej Jugosławii, czy w Rwandzie.

Niniejszy artykuł poświęcony jest koncepcjom poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zło przez Hannah Arendt (1906-1975) i Zygmunta Baumana (1925-2017). Obydwoje autorzy mają opinię kontrowersyjnych w wielu środowiskach (Arendt, 2004, Płużański, 2011, Pawełczyńska, 2013), a ich twórczość nie ma zakorzenienia w tradycji chrześcijańskiej.

Autor niniejszego artykułu uważa jednak, że warto poznać analizę mechanizmów zła ujętą przez H. Arendt i Z. Baumana. Takie poznanie także mogłoby być odpowiedzią na wezwanie Jana Pawła II do uczestnictwa we „współczesnych areopagach” (Jan Paweł II, 2001).

Zarówno Arendt jak i Bauman szukają przyczyn powstawania zbrodniczych ideologii, a także czynników decydujących o tym, że człowiek może znaleźć się na miejscu oprawców. Hannah Arendt była korespondentką na procesie Adolfa Eichmanna, odpowiedzialnego za tzw. *ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej* (*Endlösung*). Eichmann według Arendt, nie odznaczał się przesadną inteligencją. Właśnie na podstawie analizy postawy Eichmanna Arendt tworzy pojęcie „banalność zła”: zło nie ma „demonicznego wymiaru”, ale rozprzestrzenia się w wyniku działalności ludzi, którzy przestają myśleć (Arendt, 2004, s. 403).

Arendt opisuje myślenie jako m.in. dialog z samym sobą. Eichmann niczym automat skrupulatnie wypełniał zapisy hitlerowskiego prawa. Wyposażony w cały zestaw banalnych partyjnych formułek odpychał od siebie jakąkolwiek odpowiedzialność za zbrodnię.

Rozważania Baumana stanowią w pewien sposób dopełnienie myśli H. Arendt. Ludobójstwo było możliwe dzięki przyjętej racjonalności działania wynikającej z biurokracji i rozwoju technologicznego (Bauman, 2009). Bauman

traktuje zagładę Żydów w czasie II wojny światowej jako coś „złowrogiego” i „zatrważającego”, ale także jako coś co „nie dawało się pojąć w tradycyjnych kategoriach myślenia” (tamże, s. 8).

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiona została koncepcja H. Arendt dotycząca niebezpieczeństw związanych z brakiem myślenia. Wskazany został pewien swoisty grunt, na którym powinno, według Arendt, zakiełkować myślenie. „Przerwanie nici tradycji” to obraz sytuacji w jakiej znalazł się człowiek po okresie Oświecenia: pozbawiony wskazówek jak moralnie postępować. Przedstawia się tutaj niektóre elementy charakteryzujące myślenie. Zwraca się uwagę na postać Adolfa Eichmanna głównego koordynatora tzw. *ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Eichmanna, według Arendt cechuje bezmyślność. Wskazano jak zgubne może być zastąpienie myślenia przez „tyranię logiczności”. W części drugiej artykułu zwraca się uwaga na tzw. etykę posłuszeństwa według Z. Baumana. Może stanowić to swoiste dopełnienie myśli Arendt. Bauman wskazuje, że jednoczesne lub sukcesywne spełnienie kilku warunków, takich jak autoryzacja przemocy, rutynizacja działań, odczłowieczenie ofiar przemocy czyli nazywanie ich szczurami lub insektami i traktowanie w ten sposób, może doprowadzić do tego, że zwyczajny człowiek zmieni się w sprawcę masowej zbrodni (Bauman, 2009).

Artykuł nie ujmuje całościowo koncepcji Arendt i Baumana dotyczących czynników mających wpływ na powstawanie zła. Wybrano te mechanizmy, które uznane zostały przez Arendt i Baumana za najbardziej istotne (Arendt, 2002, Bauman 2009).

1. Zło jako skutek braku myślenia wg H. Arendt

1.1. Rys biograficzny Arendt

H. Arendt przyszła na świat w 1906 r. w Linden w pobliżu Hanoweru jako córka Paula Arendta i Marthy z domu Cohn. Jej rodzice stanowili zamożną elitę Królewca. Kiedy wybuchła I wojna światowa Arendt przeniosła się z matką do Berlina. W 1924 r. zdała maturę. W latach 1924–1929 studiowała filozofię w Marburgu, Fryburgu i Heidelbergu. Jej wykładowcami byli: Edmund Husserl, Karl Jaspers i Martin Heidegger (za: Kristeva, 2007). W 1929 r. ukończyła studia broniąc pracę o pojęciu miłości u św. Augustyna. W 1933 r. została na kilka dni aresztowana przez gestapo. Po zwolnieniu udała się do Paryża, a następnie do Stanów Zjednoczonych. W USA pracowała na stanowisku profesora Uniwersytetu w Chicago i New School for Social Research w Nowym Jorku. W 1961 r. jako korespondentka gazety „*New Yorker*” udała się do Jerozolimy, aby relacjonować

proces Adolfa Eichmanna, oficera SS, osoby odpowiedzialnej za tzw. *ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej*. Owoce swoich przemyśleń dotyczących procesu zawarła w książce „*Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*”. Książka wywołała lawinę krytyki, szczególnie kontrowersyjne wydawały się fragmenty opisujące współpracę Judenratów (samorządów żydowskich) z Niemcami. Zbrodnicze działania Eichmanna H. Arendt powiązała z brakiem myślenia. W 1971 roku wydała książkę „*Myślenie*”, w której wskazuje komponenty składające się na proces myślenia.

Arendt należała do jednych z ważniejszych filozofów polityki XX wieku. Wskazywano, że była świadkiem epoki: dwóch wielkich systemów totalitarnych, interwencji amerykańskiej w Wietnamie, rewolucji kulturowej w latach 60-tych. To wszystko nie pozostało bez wpływu na jej twórczość.

1.2. Czym jest myślenie?

Arendt opisuje kryzys kultury europejskiej. Jej zdaniem od początku Rzymu, przez tysiące lat różnica między przeszłością, a przyszłością niwelowana była poprzez tradycję. Tradycja to przekazywanie z pokolenia na pokolenie ważnych treści kultury. Różnica między faktami a wartościami, między myśleniem a działaniem, była usuwana poprzez nić tradycji. To tradycja określała co jest dobre, a co złe. Tradycja decydowała, co jest prawdziwe i jakie wybory są najlepsze. W tym ujęciu tradycja jest obok rozumu najważniejszym czynnikiem decydującym o postępowaniu człowieka. Bez tradycji rozum nie byłby do niczego potrzebny, jego wysiłki byłyby daremne. Jednakże od czasów Hume'a tradycja, według Arendt, została podważona. Od strony faktów nie ma już połączenia między stwierdzeniem faktów, a sądami o wartościach. Z tego jak jest, nie wynika, jak być powinno. Arendt wskazuje - jak zauważa M. Król - we wstępie do książki Arendt „*Myślenie*”, że do zerwania nici tradycji walenie przyczynili się Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Søren Kierkegaard (1813-1855), Karol Marks (1813-1883) i Fryderyk Wilhelm Nietzsche (1844-1900) (Arendt, 2002).

Arendt uznaje, że wobec niewątpliwego kryzysu kultury europejskiej warto skupić się na samym myśleniu jako takim. Poprzez myślenie następuje realizacja człowieczeństwa. Człowiek uzyskuje rozumienie i odnajduje sens. Arendt swoje rozważania dotyczące myślenia opiera na rozwiązaniach Sokratesa, który dla swojej działalności używał trzech określeń: akuszerka, giez i drętwa (Arendt, 2002, 282). Jako akuszerka nauczyciel Platona wydobywał wiedzę z człowieka. Poprzez rozmowę Sokrates pokazywał miłąkość ludzkich opinii, co stanowiło pomoc w uwolnieniu się od zła. *Opinie* czyli inaczej *przed – sądy*, które nie były sprawdzone

naukowo zwalniały człowieka z myślenia. Była to jednak pomoc, która sprawiała, że ludzie nie stawiali się dobrzy, bo nie dawano im dojścia do prawdy. Nauczycielowi Platona chodziło o wiedzę, która tkwiła w człowieku. Jako giez Sokrates kasał ludzi, zmuszał ich do przerywania codziennych zwykłych zajęć i poświęceniu się najróżniejszego rodzaju rozważaniom. Z kolei jako ryba drętwa paraliżował ludzi, a tym samym powodował ich bezruch. Bezruch powodował, paradoksalnie, najwyższy poziom aktywności. Myślenie umożliwiało poznanie samego siebie, zgodnie ze starożytnym greckim aforyzmem „*gnothi seauton*”.

Arendt, idąc za Sokratesem, stwierdza, że myślenie musi się dokonywać w ustronnym miejscu. Człowiek powinien na pewien czas opuścić przyjaciół, znajomych, odciąć się od bieżących spraw. Człowiek wybiera zatem samotność, która jest czymś pozytywnym, w odróżnieniu od osamotnienia. Samotność jest poprzedzona konkretnym wyborem, podczas gdy osamotnienie oznacza niechciane opuszczenie przez ludzi. Osamotnienie wiąże się zatem z patologią (tamże, s. 115).

Myślenie zakłada również dialog z samym sobą. Ma to być rozmowa nierzadko ostra, gwałtowna, a na jej końcu powinno zostać przepracowane rozwiązanie. Człowiek ma zamknąć się w swojej samotni i toczyć spór w swoim wnętrzu. Człowiek realizuje się w ramach bycia „dwa – w – jednym”. Toczy spór ze sobą, ale musi cały czas pamiętać, że jest sam dla siebie przyjacielem. Według Arendt tylko rozmowa z przyjacielem może przynieść owoce. Myślenie nie przynosi dobra społeczeństwu. Nie wskazuje, nie tworzy żadnej hierarchii wartości. Nie jest wskaźnikiem tego co jest słuszne, a raczej podważa zastany porządek, nawołuje do tego, aby dokładnie przyjrzeć się dotychczasowym regułom działania. (Arendt, 2002, s. 241 i n.).

K. Kłopotowski (2005) odpowiadając na pytanie, dlaczego tak wielu Żydów zostaje laureatami Nagrody Nobla, wybitnymi lekarzami, profesorami jako jeden z powodów wymienia możliwość ciągłej zmiany i szukania nowych rozwiązań, wymykania się zastałym strukturom, wręcz ich roszadzanie. To są cechy tych właśnie Żydów, którzy osiągnęli sukces.

Ludzie, którzy nie myślą, przypominają według Arendt lunatyków. „*Lunatycy*” to również tytuł książki Hermana Brocha, przyjaciela Arendt. „*Lunatycy*” opowiadają o społeczeństwie niemieckim w okresie II wojny światowej, społeczeństwie ogarniętym marazmem i zastojem (za: Broch, 2005). Bohaterowie książki „*Przygody Wenera Holta*” D. Nolla, młodzi Niemcy walczący w obronie przeciwlotniczej nierzadko mieli również poczucie, że znajdują się na granicy snu i są trybikami w wielkiej maszynie, bez możliwości jakiegokolwiek buntu czy niesubordynacji (Noll, 1972).

Obraz myślenia na diagramie jest kolisty. Proces myślenia rozpoczyna się w punkcie A. W tym punkcie człowiek staje przed problemem. Przechodzi przez kolejne punkty: B, C, D, gdzie przepracowuje dane zagadnienie i wraca do A. Kiedy jednak staje ponownie w punkcie A, nabiera już nowych doświadczeń. Myślenie staje się niekończącym procesem, nie zatrzymuje się, lecz cały czas trwa. Według Arendt nie można pokazać procesu myślenia za pomocą osi liczbowej. Z myśleniem wiąże się pojęcie obserwatora, bowiem tylko obserwator może w pełni objąć co dzieje się na scenie. Aktor, uczestnicząc w sztuce, jest tej możliwości pozbawiony. Arystoteles stwierdza, że podstawowym warunkiem życia kontemplacyjnego jest „schole”. „Schole” oznaczało, że człowiek powstrzymuje się od wykonywania spraw codziennych. Warto zauważyć, że dla starożytnych Greków uprawianie sportu czy zabawa jest a-scholia, bo służą do zapewniania dobrego stanu fizycznego (Arendt, 2002, s. 138).

Każdy człowiek zależny jest od otoczenia, od miejsca, w którym przebywa, od organizmów z nim przebywających i od obserwatorów. Tylko wtedy jest „uznany i rozpoznany” w swej egzystencji. Obserwator, stojący z boku, nie ucieka od świata. Wręcz przeciwnie, zajmuje się problemami trapiącymi konkretną społeczność. Greckie słowo „theatai” – „obserwatorzy” staje się podstawą dla słowa „teoria”. Przymiotnik „teoretyczny”, jak podaje Arendt, jest synonimem słowa „kontemplacyjny”. Oznacza, że człowiek może znaleźć się w specjalnym, wybranym miejscu, z którego mógł obserwować, bezstronnie, aktualne wydarzenia. Takie wycofanie pozwala właściwie ocenić odbywającą się „grę”, dokonać sądu, ale też poznać tajniki tej „gry” (tamże, s. 139 i n.).

Myśl musi być związana z mową. Dzięki językowi wytwory myślenia mogą zostać pokazane na zewnątrz, ale także są dostępne jaźni dokonującej czynności myślenia. Język poetycki, jak i język metafizyczny jest metaforyczny, choć jak zaznacza Arendt, nie w znaczeniu słownika oksfordzkiego. W przypadku, gdy mamy do czynienia z sytuacją w granicach zdroworozsądkowego rozumowania metafora nie jest potrzebna. Metafora potrzebna jest wtedy, gdy „rozum musi transcendować granice tego świata” (Arendt, 2002, s. 148). Metafora dokonuje przejścia między myśleniem, do innego stanu egzystencjalnego: do bycia zjawiskiem wśród zjawisk. Wszystkie pojęcia metafizyczne to metafory. Metafory stanowią swoisty pomost między czynnościami umysłu, a światem zjawisk (tamże, s. 150).

Platon w przypowieści o jaskini mówił o świecie zjawisk, które widzimy, odczuwamy. Istnieje jednak jeszcze, a może przede wszystkim świat bytów, który te zjawiska wywołuje. Odkrycie świata bytów stanowi zadanie dla Parmenidesa, Platona i innych filozofów. Będąc zanurzonym w świecie zjawisk człowiek intuicyjnie odczuwa, że istnieje jeszcze inny świat, pewna podstawa zjawisk. Ta

podstawa musi być zlokalizowana na innym piętrze niż zjawiska, musi być czymś nadrzędnym wobec zjawisk. Ta poszukiwana podstawa jest odpowiedzią na pytanie dlaczego ktoś lub coś istnieje? Arendt stwierdza, że to pytanie powinno raczej odnosić się do przyczyny niż podstawy. Stwierdza, że przekonanie o wyższości przyczyny nad skutkiem należy do jednych z największych błędów metafizycznych (Arendt, 2002).

Cechą charakterystyczną zjawisk jest ukrywanie się. Jedne rzeczy przykrywają inne. Skóra przykrywa organy wewnętrzne człowieka. Teoretyk państwa i prawa S. Ehrlich twierdzi, że rzeczywistość lubi się ukrywać (M. Karnowski, P. Zaremba, 2005, s. 44). Jeśli jedne rzeczy mogą przykrywać inne rzeczy to możliwe jest, że zjawisko zamienia się w pozór. Dane zjawisko może być odbierane przez wiele osób. Każda z tych osób może odmiennie je przedstawiać. J. M. Rymkiewicz w książce „Kinderszenen” opisuje eksplozję czołgu – pułapki przy ul. Kilińskiego w Warszawie 13 sierpnia 1944 r. Relacje poszczególnych osób różnią się od siebie (Rymkiewicz, 2008, s. 120).

1.3. Bezmyślność Adolfa Eichmanna

SS – Obersturmbannführer Adolf Eichmann (1906 - 1962) był głównym koordynatorem tzw. *ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej*, które doprowadziło do zagłady 6 milionów Żydów. Eichmann zajmował się wieloma kwestiami, począwszy od typowania gett do wysiedlenia, a skończywszy na skrupulatnym sprawdzaniu rozkładów pociągu tak, aby ludobójstwo dokonywane było możliwie jak najszybciej i najsprawniej.

Arendt wprowadza pojęcie „banalności zła”. Zło, nie ma „głębi, ani demonicznego wymiaru”. Może niszczyć cały świat i rozprzestrzeniać się po całym świecie, tak jak grzybnia może porastać coraz nowe obszary. Przeciwnieństwo zła, dobro, posiada głębię. Myśl, która zetknie się ze złem staje się jałowa (Arendt, 2004). Według Arendt Eichmann był tylko zwykłym, banalnym urzędnikiem, który skrupulatnie wykonywał hitlerowskie prawo. Eichmann już po schwytaniu przez izraelski wywiad na zadawane pytania odpowiadał banałami, sloganami zaczerpniętymi z nazistowskiej prasy. Do końca swego życia, aż do egzekucji w izraelskim więzieniu utrzymywał, że jest niewinny (tamże).

Zło zatem, według Hannah Arendt, nie musi być wytworem ludzi o wielkim formacie intelektualnym. Za zło odpowiadać może również człowiek o przeciętnym ilorazie inteligencji. Jeśli w artykułach i zarządzeniach prawa III Rzeszy zawarte były sformułowania dotyczące tego, że wrogowie Niemiec mogą być rozstrzelani, to sumienni urzędnicy niemieccy te rozkazy egzekwowali. Podobnie zachowywali się

członkowie Ukraińskiej Powstańczej Armii w czasie ludobójstwa na Wołyniu. Punkty 7 i 8 Ukraińskiego Dekalogu nacjonalisty brzmiały odpowiednio: „*Nie zawahasz się spełnić największej zbrodni, kiedy tego wymaga dobro sprawy*”, „*Nienawiścią oraz podstępem będziesz przyjmował wrogów Twego Narodu*”. Z realizacji tych zapisów wynika okrucieństwo Ukraińców wyłupujących oczy i wyrrywających języki Polakom mieszkającym na Wołyniu (za: Srokowski, 2015).

1.4. Problem zła tkwiącego w ideologiach

H. Arendt zwraca uwagę, że ideologie, wszelakie „izmy” wyjaśniają każdą rzecz i każde wydarzenie wychodząc od jednej przesłanki. Według uczennicy Heideggera dopiero dojście do władzy Hitlera i Stalina pokazuje pełnię możliwości, jakie pociągają za sobą ideologie. Ideologia zgodnie ze zwoją nazwą jest logiką idei. Przedmiot ideologii stanowi historia, do której zastosowana została idea (Arendt, 2014, s. 547 i n.).

Ideologia bada cykl rozwojowy od powstania do upadku. Śledzi przebieg wydarzeń, zajmuje się przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Zarówno ruch dziejów jak i logiczne przemiany idei są ze sobą zgodne. W przypadku, gdy logika jako ruch myśli znajdzie zastosowanie do idei, to idea taka staje się wówczas przesłanką. Następnym przesłanki jest jedna idea, jest to założenie przyjmowane przez ideologie. Każda ideologia zawiera elementy systemów totalitarnych, ale to dopiero ruchy totalitarne sprawiają, że te elementy są w pełni rozwinięte.

W ideologiach znajdują się trzy elementy totalitarne (Arendt, 2014, s. 549 i n.). Po pierwsze ideologie zajmują się historią, czyli ruchem. Nie badają tego, co jest, ale zajmują się badaniem całego cyklu: od powstania, aż po kres. Przejawiają przy tym tendencje do wyjaśniania tego, co było w przeszłości, tego co konstytuuje teraźniejszość oraz buduje przyszłość. Po drugie, negowane jest przez nie doświadczenie i rzeczywistość odbierana za pomocą pięciu zmysłów. Powstaje za to nowa rzeczywistość odczytywana za pomocą „szóstego zmysłu”. „Szósty zmysł” nabywany jest w szkołach partyjnych. Do szkoły partyjnej uczęszczał podporucznik Wehnert, bohater „Przygód Wenera Holta”. Wehnert miał wykłady dla młodych rekrutów niemieckich, lubował się w kwiecistych przemowach: „*Strzelec Reinmann! Wy nigdy nie pojmiecie tego, jaka to dla was łaska żyć w takich czasach. Nigdy nie spłynie na was światło, jaki to honor umrzeć za Adolfa Hitlera! Żyjecie jak bydło, tylko żreć i chlać. Jesteście jedynie nawozem dla roli, jaki my narodowi socjaliści, orzemy mieczem, żeby Rzesza mogła rosnąć i rozkwitać*” (za: Noll, 1972, s. 286).

Trzeci element totalitarny zwarty w ideologiach to specyficzne metody dowodzenia. Fakty są podporządkowane w sposób logiczny. Przesłanki stają się

aksjomatem, a z nich dedukuje się resztę. Jest to postępowanie zgodne z konwencją, która nie występuje w rzeczywistości. Mamy dwa rodzaje dedukcji: logiczną i dialektyczną. Do rodzajów dedukcji logicznej przynależy argumentacja ideologiczna. Argumentacja ideologiczna odpowiada dwóm elementom ideologii: ruchowi i uwolnienia się od rzeczywistości. Ruch myśli znamionuje samoistność, nie wynika z doświadczenia, przekształca tylko jeden czynnik, który wynika z niego. Raz ustalona przesłanka nie zmienia się już. Nie ma potrzeby sięgania do doświadczenia. Stalin obok Hitlera przekształcił ideologię w broń. Po tę broń mógł sięgnąć każdy mieszkaniec III Rzeszy. Hitler posługiwał się „lodowato zimnym rozumowaniem”. Wyciągał z ideologii skrajne wnioski logiczne. To, że ktoś staje się katem albo ofiarą wynika z logiczności ideologii albo inaczej tyranii logiczności. Jeśli ktoś wypowie literę A, musi wypowiadać kolejne litery B, C, D... Tym samym człowiek rezygnuje z wewnętrznej swobody i swobody ruchów. *„Totalitarny rząd może czuć się bezpieczny tylko w takim stopniu, w jakim potrafi zmobilizować siłę woli człowieka, by wepchnąć go do tego gigantycznego ruchu Historii lub Przyrody, który rzekomo wykorzystuje ludzkość jako swój materiał i nie zna narodzin, ani śmierci”* (Arendt, 2014, s. 553).

2. Propozycje Zygmunta Baumana

2.1. Rys biograficzny Baumana

Z. Bauman urodził się 19 listopada 1925 r. w Poznaniu w rodzinie polskich Żydów, zmarł 9 stycznia 2017 roku w Leeds w Wielkiej Brytanii. Był polskim socjologiem, filozofem, eseistą. Po II wojnie światowej służył w Korpusie Bezpieczeństwa Wewnętrznego (formacja bazująca w swej strukturze na NKWD), był także tajnym współpracownikiem Informacji Wojskowej (za: Płużański, 2011, s. 45).

Na uniwersytecie w Leeds pełnił funkcję kierownika Katedry Socjologii. Bauman należy do jednych z najbardziej rozpoznawalnych przedstawicieli postmodernizmu na świecie. Wprowadzone przez niego pojęcie tzw. „płynnej nowoczesności” na stałe zagościło w postmodernistycznym opisie świata. Mimo swego rodzaju sławy profesora z Leeds część naukowców odnosi się krytycznie do dorobku naukowego Baumana (Pawelczyńska, 2013).

Z. Bauman uważa (2009, s. 324), że ludobójstwo XX wieku jest kulminacją nowoczesności, postawy poświeceniowej, w której rozum uznany zostaje za ostateczną instancję człowieka. W sposób szczególny kwestią przyczyn ludobójstwa Bauman zajmuje się w pozycji *„Nowoczesność i Zagłada”*.

2.2. Warunki umożliwiające popełnianie zbrodni

Zygmunt Bauman (2009) za Herbertem C. Kelmanem wskazuje na zaistnienie trzech warunków, które umożliwiają popełnianie zbrodni. Chodzi tu o: autoryzację przemocy, rutynizację działań, odczłowieczenie ofiar przemocy (tamże).

Autoryzacja przemocy oznacza, że zbrodnia jest aprobowana i nakazywana przez autorytety (wydawane są oficjalne rozkazy przez uprawnione instytucje). Autorytetami mogą być na przykład ludzie nauki, lekarze, nauczyciele, przywódcy społeczni pracujących w instytutach naukowych. Josef Mengele, „Anioł Śmierci” z Auschwitz dostarczał wyniki swych eksperymentów pseudo-medycznych na uczelnie niemieckie. Okrutne „testy” w komorze ciśnień były analizowane przez niemieckich specjalistów lotnictwa i miały służyć jeszcze lepszym konstrukcjom samolotowym III Rzeszy. Szczepionki, które aplikowane były więźniom obozów koncentracyjnych miały doprowadzić do rozwoju medycyny III Rzeszy. Zalecenia wydawane były zatem przez ludzi wykształconych, specjalistów, ekspertów (Levi, 1996).

Rutynizacja oznacza formalizację procedur, powiązanie różnych osób w konkretne działania. Bauman wskazuje, że jest bardzo daleka droga między profesorem nauk medycznych siedzącym w swoim gabinecie w Berlinie czy Hamburgu, a SS – manem, który w lagrze – w ramach eksperymentu - wbija igłę w ramię więźnia. Ten problem łączy się z biurokracją, stworzeniem szeregu ogniw wykonawców zbrodni. Im większe ogniwo tym odpowiedzialność jest mniejsza, tym mniejsze są wyrzuty sumienia wykonawcy. Profesor z ciepłego gabinetu w Hamburgu niekoniecznie musi zastanawiać się w jakich warunkach i okolicznościach otrzymano konkretne wyniki. Najczęściej wie, ale ponieważ sam nie uczestniczy bezpośrednio w eksperymencie, może tym samym zagłuszyć wyrzuty sumienia. Przy odpowiednim długim łańcuchu między zleceniodawcą, a wykonawcą zbrodni odpowiedzialność istotnie bywa rozmyta. Zleceniodawca sam bezpośrednio nie bierze w niej udziału, a zleceniobiorca uważa, że odpowiedzialność dotyka tych, którzy są mózgiem danej operacji. Poprzez mnożenie zależności, struktur, człowiek traci rozeznanie odnośnie własnego działania, nie wie już, czy jest ono dobre czy złe. Mamy tutaj do czynienia z podziałem funkcjonalnym, urzędnik otrzymuje małą, określoną część pracy do wykonania. Urzędnik nie ma wizji całości tej pracy, całość pracy przedstawiana jest na skomplikowanych wykresach i diagramach. Odcinek, który wykonuje urzędnik nie jest działaniem całościowym w miniaturce. Kiedy mamy do czynienia z łańcuchem wielu osób, gdzie zamazuje się związek

przyczynowo – skutkowy między daną czynnością, a cierpieniem, śmiercią ofiary (Bauman, 2009).

Mimo stosowania „usypiaczy moralności” (takich jak np. wskazana rutynizacja czy odczłowieczanie) niemieckie oddziały Einsatzgruppen, czyli Grupy Operacyjne, których zadanie polegało na mordowanie lub izolacji politycznych i ideologicznych przeciwników III Rzeszy na operacyjnym zapleczu frontu, mają problemy z masowymi rozstrzeliwaniem, gdyż część żołnierzy nie wytrzymywała jednak psychicznie mordowania. W książce „Wichry wojny” jest opis wizyty Reichsführera SS Himmlera w Auschwitz. W czasie tej wizyty miało odbyć się pokazowe gazowanie Żydów. Kiedy wydawało się, że wszystko jest już przygotowane, komendant R. Höss czytając plan wizyty dostrzegł, że zaplanowano obiad po pokazie gazowania. Höss wpadł wtedy w popłoch, bo nie wyobrażał sobie, jak Reichsführer będzie w stanie po widokach w komorze gazowej zjeść obiad. W obozach koncentracyjnych, kiedy więzień zbliżał się na określoną odległość do drutów kolczastych, strażnik miał prawo go zastrzelić. Jeśli strażnik to wykonał, dostawał dodatkowy urlop. Himmler zwracał się do członków Einsatzgruppen używając sloganów mających na celu rozwiązać problem sumienia: „Tych bojów przyszłe pokolenia nie będą musiały staczać”, „Jesteśmy twardzi, bo wytrzymaliśmy do końca, nie tracąc przy tym – z wyjątkiem sytuacji wywołanej ludzką słabością - przyzwoitości. Ta karta naszych dziejów nie doczekała się nigdy dziejopisa i nigdy się go nie doczeka”, „Zdajemy sobie sprawę, że oczekujemy od was rzeczy >>nadludzkich<<, >>nadludzko nieludzkich<<.” (Arendt, 2004, 137).

Bauman (2009) podnosi kwestię odwlekania skrupułów, nazywa to etyką posłuszeństwa. Opierając się m.in. na badaniach amerykańskiego uczonego S. Milgrama¹, zauważa, że gotowość do zadawania cierpienia zależy raczej nie od cech osobowości, ale od relacji z władzą i podległości. Bauman nazywa te relacje etyką podległości (tamże).

¹ Z. Bauman (2009) przytacza eksperyment Milgrama. Pewnej grupie ludzi powiedziano, że będzie uczestniczyć w eksperymencie, który miał na celu znalezienie skuteczniejszych metod uczenia się i zapamiętywania. W przypadku, gdy uczeń popełni pierwszy błąd badane osoby miały nacisnąć przycisk i wówczas uczeń miał zostać porażony prądem o wartości 15 V. Każda następna odpowiedź miała być również „karana” porażeniem prądem, ale o nieznacznie większym napięciu. Pojawia się tutaj tzw. sekwencyjny charakter działań. Potraktowanie ucznia prądem o napięciu 15 V nie jest przez niego w ogóle odczuwalne. Nie przynosi mu żadnej szkody. Nie wiadomo, w którym momencie badani uznają, że napięcie jest już zbyt duże i nie można dalej karać. Badany według Baumana, znajduje się w sytuacji, z której trudno mu się wydostać i staje się zakładnikiem swoich wcześniejszych wyborów. Skoro uznaje, że dany wstrząs jest już za duży, to trzeba mieć w pamięci, że przed chwilą zadano wstrząs tylko nieznacznie słabszy.

Wydaje się, że dość podobne zagadnienie rozpatrywał W. Gombrowicz w „Dziennikach”².

Możliwość nieludzkiego traktowania jest związana również z dystansem społecznym. Fizyczna bliskość ofiary jest czynnikiem utrudniającym zadawanie cierpienia. W takiej sytuacji trudniej jest nie dostrzec związku przyczynowo – skutkowego między działaniem, a cierpieniem ofiary. Gdy w eksperymencie Milgrama badanym wskazano, aby w czasie „karania” przyciskali uczniom dłonie do elektrody wówczas tylko 30% z badanych dotrwało do końca eksperymentu. Kiedy z kolei zrezygnowano z przyciskania dłoni do elektrody na rzecz poruszania dźwigni przez samych badanych odsetek ten wzrósł do 40%. Gdy ofiary ukryto za ścianą, ale badani mogli słyszeć ich krzyki – odsetek tych, którzy dotrwali do końca eksperymentu wzrósł do 62,5%. Kiedy badani nie słyszeli głosu uczniów odsetek wzrósł tylko o 2,5% czyli wynosił 65% (Bauman, 2009, s. 322).

Bauman stwierdza, że biurokratyczne dzielenie zadania na etapy, specjalizacja funkcjonalna to jedno z osiągnięć racjonalnego społeczeństwa. Wraz ze wzrostem racjonalności działania, łatwiej jest zadawać cierpienie. Chyba jedną z najbardziej perfidnych form wykorzystania przez Niemców racjonalności działania, dzielenia go na poszczególne etapy, było zaangażowanie Judenratów (Samorządów Żydowskich) w Szoah. H. Arendt twierdzi, że Szoah nie byłoby możliwe bez zaangażowania Żydów z Judenratów czyli Samorządów Żydowskich. Teza ta spotkała się z silną krytyką wyrażoną m.in. przez żydowskiego filozofa Gershoma Sholema (Arendt, 2004, s. 388 i n.).

2.3. Język jako narzędzie zniewalania

Odczłowieczenie ofiar przemocy wiąże się z kwestią języka. Każdy system totalitarny wprowadza swoje słownictwo do przestrzeni publicznej. Trudniej jest zamordować człowieka, który ma imię i nazwisko, pochodzi z konkretnej miejscowości, posiada rodzinę. W momencie jednak, gdy taka osoba zostanie porównana np. do szczura, wszy opory przed zbrodnią maleją. Primo Levi wskazuje, że człowiek, który zamiast imienia i nazwiska miał wytatuowany numer na przedramieniu to słabszy przeciwnik dla oprawców. Więźniowie w obozach koncentracyjnych przy składaniu meldunków mieli podawać właśnie numery

² Gombrowicz opisywał jak latem leżał na plaży. W pewnym momencie dostrzegł żuczka leżącego na odwłoku i przebijającego kończynami. Natychmiast go odwrócił. Dostrzegł z kolei następnego żuczka leżącego w tej samej pozycji, jego też odwrócił. W pewnym momencie zorientował się, że na plaży, aż roi się od przewróconych owadów. Kiedy przewrócił na drugą stronę mniej więcej siedemdziesiątego żuczka postanowił przerwać to działanie i stwierdził, że moralność wiąże się z ilością (Gombrowicz, 1988, s. 57).

obozowe, mieli zapomnieć o swoich nazwiskach. Więźnia określał zatem rząd cyfr wyszytych na pasiaku i wytatuowany na skórze. W propagandowych dziennikach niemieckich takich jak „Volkischer Beobachter” pełno było porównań Żydów czy Polaków do podludzi, insektów żerujących na zdrowych organizmach. Żydzi, według retoryki, propagandowych gazet mieli roznosić najróżniejszego rodzaju zarazki, np. tyfusu plamistego (Levi, 1996).

Aleksander Wat (1990) twierdzi, że kwestią fundamentalną, jeśli chodzi o system totalitarny, była właśnie kwestia kłamstwa w języku. Dla Wata zmienianie znaczenia pojęć było straszniejsze niż samo ludobójstwo charakterystyczne dla nazizmu czy komunizmu. Napis nad bramami wejściowymi do niemieckich nazistowskich kacetów głosił, że „*praca czyni wolnym*”. Było to kłamstwo. Nawet najbardziej przykładowa katorżnicza praca w obozie koncentracyjnym nie była nagradzana uwolnieniem. Przeciwnie, liczne relacje wskazują, że im kto dokładniej wykonywał zalecenia nazistowskich nadzorców tym nierzadko szybciej umierał (tamże).

Wagę i znaczenie słów docenia pisarka, więźniarka Auschwitz i Pawiaka Zofia Kossak-Szczucka. W jej autobiograficznej książce „*Z otchłani*” będącej relacją z pobytu w Auschwitz na próżno szukać wulgaryzmów. Kossak-Szczucka na pytanie dlaczego nie przedstawiała rzeczywistości w obozie taką, jaką ona była (a przecież jest rzeczą oczywistą, że w kacecie nader często padały wulgaryzmy choćby ze strony strażniczek) odpowiada, że nie chce rozsiewać zła. Według niej nawet powtórzone przekleństwo w książce wywiera negatywny wpływ na ludzi (Kossak-Szczucka, 2009, s. 12).

Więzień kacetu był cały czas narażony na bicie, wyzwiska, zimno, głód. Żył w ciągłym strachu. Jednym z ostatnich „stadiów” w jakich znajdował się człowiek w obozie koncentracyjnym było tzw. mużułmaństwo. Więzień, który stał się „mużułmaninem” czy też „gamlem” (w poszczególnych kacetach obowiązywała różna nomenklatura) pogrążał się w stanie swoistej apatii. Przestał się już myć, obojętniał na wszystko, nie potrzebował już nawet pożywienia czy wody. Nie reagował na groźby i bicie. Nadzorca obozowi patrząc na „mużułmanina” utwierdzali się tylko w informacjach dostarczanych przez nazistowską propagandę, że Żydzi czy Polacy to podludzie (Wiesel, 1996; Grzesiuk, 2006; Levi, 2007).

Czy opisane w artykule kwestie oznaczają, że każdy człowiek po zaistnieniu odpowiednich warunków miałby zamienić się w mordercę? Z całą pewnością nie. Viktor E. Frankl twierdzi, że człowiek nawet w najtrudniejszym położeniu ma cały czas wybór. Nie jest tak, jak podnosił Z. Freud, że każdy człowiek pozbawiony podstawowych potrzeb (np. jedzenia i picia) będzie za wszelką cenę dążył, aby je zdobyć (Frankl, 2009, s. 197). Jak zauważył Frankl, część Żydów szła do komory

gazowej zalękniona, ale też część dumnie ze śpiewem „Szema Israel” na ustach (tamże, s. 222). W obozach koncentracyjnych, jak w soczewce, można było dostrzec najokropniejsze zachowania człowieka, ale też można było zobaczyć postawy najwspanialsze, takie jak Maksymiliana Kolbego czy Stanisławy Leszczyńskiej.

Są również liczne relacje, wskazujące że osoby, które zostawały w obozie koncentracyjnym funkcyjnymi np. kapo, czy sztubowymi, zachowywały się przyzwoicie, pomagały innym więźniom. S. Grzesiuk wspomina o co najmniej kilku takich przypadkach w obozie koncentracyjnym Gusen (Grzesiuk, 2006).

Zakończenie

W niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia niektórych mechanizmów wskazanych przez H. Arendt i Z. Baumana dotyczących powstawania zła. Arendt twierdzi, że zło bierze się z braku myślenia, z bezrefleksyjnego podchodzenia do rzeczywistości (Arendt, 2002). Człowiek, według Arendt, nie powinien zachowywać się jak zaprogramowany automat, ale przeciwnie, zadaniem człowieka jest ciągła konfrontacja z informacjami, które do nas docierają. H. Arendt jest jedną z tych osób zajmujących się filozofią, która wyraźnie dostrzega po-oświeceniowy kryzys kultury cywilizacji zachodniej. Jako swoiste antidotum na „zerwaną nić tradycji” proponuje myślenie. Myślenie może stać się odpowiednią busolą naprowadzającą nas na właściwe wody. Bez tej busoli człowiek będzie dryfował ku skałom

Zygmunt Bauman szczególną uwagę zwraca na autoryzację przemocy, rutynizację działań, odczłowieczenie ofiar przemocy, których wystąpienie może przyczynić się do narodzin zła. Bauman uwypukla niebezpieczeństwa związane z biurokracją, która powoduje rozmycie odpowiedzialności.

Oboje autorzy, Arendt i Bauman, są wnikliwymi obserwatorami zbrodniczych ideologii XX wieku. W swych pracach odsłaniają mechanizmy powstawania zła przypatrując się nazizmowi czy komunizmowi. Oboje podkreślają, że zło może odrodzić się nawet po upadku systemów totalitarnych. Jeden z bohaterów książki Imre Kertesza mówi, że „*Auschwitz jest nieodwołalne*” (Kertes, 2003, s. 75).

Bauman podkreśla, że nie ma żadnych przesłanek, które przemawiałyby za tym, że Auschwitz nie powtórzy się. Tym bardziej wskazane jest pogłębione studium nad elementami wpływającymi na możliwość rozwoju zła.

Naszym zadaniem staje się myślenie, sprawność, która może być dostępna każdemu człowiekowi. Odkrywanie mechanizmów, które stoją za zadawanym cierpieniem stanowi już swego rodzaju zwycięstwo nad złem. Szczególnie istotne wydają się być zagadnienia związane z językiem i jego wykorzystaniem jako

narzędzia przemocy. Uprzedmiotowanie człowieka dokonuje się również w sferze językowej. Kłamstwo było jednym z budulców systemów totalitarnych. Problem zmiany znaczenia pojęć, czy też problem tzw. fałszywych informacji (*fake news*) stanowi wyzwanie dla współczesnego świata.

Kazus Eichmanna wskazuje, że zło może tkwić w „zwykłym” człowieku. Zaawansowane technologie służące ludobójstwu (komory gazowe, ruszty do palenia ludzi) opracowane zostały przez ludzi nierzadko wykształconych. Miały wsparcie wielu instytucji naukowych w Niemczech. Z niewolniczej pracy więźniów obozów koncentracyjnych czerpały korzyści wielkie koncerny, które funkcjonują nawet pod tą samą nazwą nierzadko do dziś. Budzi to uzasadniony niepokój.

Bibliografia

- Agamben G. (2008), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Arendt H. (2002), *Myślenie*, Warszawa: Czytelnik.
- Arendt H. (2004), *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków: Znak.
- Arendt H. (2014), *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa: Świat Książki.
- Bauman Z. (2009), *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Broch H. (2005), *Lunacy*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Courtine–Denamy S., (2012), *Trzy kobiety w dobie ciemności. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Warszawa: Świat Książki.
- Frankl E.V., (2009), *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Gombrowicz W. (1988), *Dziennik 1957–1962*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Grzesiuk S. (2013), *Pięć lat kacetu*, Warszawa: „Książka i Wiedza”.
- Jan Paweł II (2003), *Redemptoris missio*, Włocławek: „Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne”.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak.
- Jonas H. (2003), *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków: Znak.
- Karnowski M., Zaremba P. (2006), *O dwóch takich... Alfabet braci Kaczyńskich*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Kertesz I. (2003), *Likwidacja*, Warszawa: W.A.B.
- Kossak–Szczycka Z. (2009), *Z otchłani*, Warszawa: „Książka i Wiedza”.
- Kłopotowski K. (2015), *Geniusz Żydów na polski rozum*, Warszawa: Fronda.
- Kristeva J. (2007), *Hannah Arendt. Biografia*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Levi P. (1996), *Czy to jest człowiek*, Oświęcim – Warszawa: Państwowe Muzeum w Oświęcimiu; Książka i Wiedza.
- Levi P. (2007), *Pogrążeni i ocaleni*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Michalski K. (1984), *Między heroizmem, a bestialstwem*, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae.

- Noll D. (1972), *Przygody Wenera Holta*, t.1, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Pawełczyńska A. (2013), *Dary losu*, Łomianki: Wydawnictwo LTW.
- Płużański T. (2011), *Bestie. Mordercy Polaków*, Warszawa: 3S Media.
- Rymkiewicz M.J. (2008), *Kinderszenen*, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Srokowski S. (2015), *Nienawiść*, Warszawa: Prószyński Media.
- Wat A. (1990), *Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Część pierwsza*, Warszawa: Czytelnik.
- Wiesel E. (2007), *Noc*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wouk H. (1993), *Wojna i pamięć. Bitwa o Midway*, Warszawa: Agencja Praw Autorskich i Wydawnictwo Interart.

Mgr Halina Pomykaj
Doktorantka
Instytutu Filozofii Klasycznej
w Paryżu

Zło jako byt? Interpretacja Mieczysława Alberta Krąpca

Evil as being? Interpretation of Mieczysław Albert Krąpiec

Abstrakt:

Problem zła był zawsze w kręgu zainteresowań człowieka. Zło jest tym, co dotyka ludzką naturę, z czym człowiek nie tylko poznawczo, ale i egzystencjalnie trudno sobie radzi. Zło, będąc wpisane w dzieje ludzkiego bytowania, jako bytu przygodnego, staje się przedmiotem wyjaśnień filozoficznych, teologicznych i paranaukowych. Próby wyjaśnienia obecności zła dążyły w dwóch kierunkach, po pierwsze, w ukazaniu, że zło jest tylko czymś pozornym, po drugie, w ukazaniu, że zło jest czymś rzeczywistym, pewną formą bytu przeciwstawną dobru.

Wśród filozofów nawiązujących do dualistycznej interpretacji spotykamy dwie grupy. Jedni z filozofów, opowiadając się za dualizmem dobra i zła, podkreślają jego czasowość, gdzie walka dobra ze złem kończy się zwycięstwem dobra. Inni natomiast stoją na stanowisku skrajnym, głosząc wieczną obecność i niezniszczalność w świecie dobra i zła. A więc istnieją dwie odwieczne substancje dobro i zło, których bytowaniem rządzą dwie odrębne zasady (dobra i zła). Interpretacje te jednak nie wyjaśniają racjonalnie problemu zła.

Zaprezentowane teorie doprowadziły Krąpca do przedstawienia innego stanowiska, traktującego zło, jako bytowy brak, jako relatywny „niebyt”, „choroba” bytu, nieposiadający żadnej natury, a więc samo przez się niepoznawalny. Mimo, że zło nie stanowi żadnego stanu bytowego, to istnieją podstawy, nie w samym zlu, ale w byciu, w którym pojawia się brak, do wyróżnienia różnych postaci zła, koncepcji filozoficznych, oraz określenia „przyczyn” zła. Jednak teorie te, traktujące zło, jako bytowy brak nie są przedmiotem niniejszego artykułu. Mimo wielu różnych prób filozoficznego wyjaśniania zła, pozostaje ciągle nierozwiązany problem *sensu* zła. Pozostaje on dla filozofa tajemnicą. Ostateczne wytłumaczenie znajdujemy w perspektywie religii, która określa sens i wartość cierpienia. Natomiast filozofia stara się odpowiedzieć na pytanie, czym jest i dlaczego istnieje zło?

Słowa kluczowe: natura, świat, byt, dualizm, dobro, brak, zło.

Abstract:

The problem of evil has always been in the sphere of human interests. Evil is something that touches human nature, something that is hard to cope with for man not only cognitively, but also existentially. Evil, inscribed in the history of human existence as contingent being, becomes the subject of philosophical, theological and para-scientific explanations. Attempts to explain the presence of evil aimed firstly at showing that evil is only an apparent thing, and secondly at showing that evil is something real, a form of being opposed to good.

Among philosophers referring to the dualistic interpretation, we encounter two groups. Some philosophers, in favor of the duality of good and evil emphasize its temporality where the struggle between good and evil ends with the victory of good. Others, however, stand in an extreme position, proclaiming eternal presence and indestructibility in the world of good and evil. So there are two

eternal substances, good and evil. The existence of them is governed by two separate principles of good and evil. However, these interpretations do not explain the problem of evil rationally.

The presented theories led Krąpiec to present a different attitude, treating evil as a lack of being, as a relative "non-existence", a "disease" of being, without any nature, and thus unknowable by itself. Although evil is not a state of being, there are grounds, not in evil itself, but in a being in which there is a lack, to distinguish different forms of evil, different philosophical concepts, and to determine the "causes" of evil. However, these theories, treating evil as a lack of being, are not the subject of this article. Despite many different attempts to explain evil philosophically, the problem of the meaning of evil still remains unresolved. It remains a mystery to the philosopher. We can find the final explanation in the perspective of religion, which determines the meaning and significance of suffering, whereas philosophy tries to answer the question: what is evil and why it exists.

Keywords: nature, world, being, dualism, good, evil, lack.

Wprowadzenie

Problem zła był zawsze w kręgu zainteresowań człowieka. Zło jest tym, co dotyka człowieka i z czym nie tylko poznawczo, ale i egzystencjalnie trudno sobie radzi. Zło, będąc związane z ludzkim bytowaniem, jest przedmiotem badań zwłaszcza filozoficznych i teologicznych. Filozofia (metafizyczna) badając rzeczywistość w świetle ostatecznych przyczyn, interesuje się zjawiskiem zła chcąc ukazać to, czym ono jest i co jest jego racją bytową. Fakt obecności zła w rzeczywistości jest bezsporny i każdy człowiek doświadcza zła w jakimś stopniu.

Wielu myślicieli w czasach nowożytnych sądziło, że zło można wyeliminować ze świata żyjąc rozumnie i przyjmując odpowiednie rozwiązania społeczne. Jednak tak się nie stało. Wiek XX przyniósł nie tylko postęp techniczny i cywilizacyjny, ale także dwie wojny światowe o globalnym zasięgu. Istnieje, zatem stała potrzeba intelektualnego mierzenia się z problemem zła, przyczynami jego występowania i sposobami jego zwalczania w świecie.

Świadomość zła dotykającego człowieka ujawniła się w różnych religiach, które wskazują na środki uwalniające człowieka od niego (zbawienie).

Filozoficzne ujęcie problemu zła występuje zawsze w kontekście całokształtu badań filozoficznych i wiąże się zawsze z zagadnieniem dobra.

Obecne w historii próby wyjaśniania obecności zła w świecie, szły w dwóch kierunkach: czy to, do ukazania zła, jako czegoś pozornego, czy to, jako pewnej formy bytu, przeciwstawnej dobru.

Spotykamy zatem dwie odrębne interpretacje zła, które od starożytności konkurują ze sobą: dualistyczną, zgodnie, z którą zło pojmuje się, jako samodzielny obok dobra byt oraz prywatywną, która zło ujmuje, jako rodzaj braku w bycie (dobru).

Istotą interpretacji dualistycznej jest fakt przyjmowania istnienia zła, jako

samodzielnego bytu - substancji. Świat pojmowany jest, jako rzeczywistość złożona z bytów substancji złych i dobrych, a całą rzeczywistością rządzą dwie zasady: zasada *dobra* i zasada *zła*.

Wśród filozofów, którzy nawiązują do tej interpretacji spotykamy dwa stanowiska: jedni opowiadają się za *dualizmem dobra i zła*, wskazując na jego czasowość i uważają, że dualizm ten jest pozorny. Walka dobra ze złem kończy się, bowiem zwycięstwem dobra.

Inni natomiast głoszą stałą obecność i niezniszczalność zła i dobra w świecie. Według Krąpca, Arystoteles dostrzegł poprawnie naturę zła, ale nie dał ostatecznych rozwiązań na skutek braków swego systemu (Krapiec, 1995, s. 34).

Problemem zła zajął się wybitny polski filozof M.A. Krapiec, poświęcając mu specjalną monografię, *Dlaczego zło?* oraz szereg artykułów. Dokonał przeglądu różnych stanowisk na temat zła i poddał je interpretacji i ocenie. W niniejszym artykule zajmiemy się Krąpca prezentacją i interpretacją jedynie dualistycznych koncepcji zła obecnych w myśli europejskiej. W tej kwestii rozróżnił on dualizm umiarkowany i dualizm skrajny.

1. Dualizm umiarkowany: czasowość zła

Greckie koncepcje filozoficzne Heraklita, Parmenidesa, Epikura i stoików zawierają poglądy dotyczące zagadnienia zła. Zło rozpatrywane w tych systemach w zasadzie jakby nie istnieje, albo jest tylko czymś pozornym, bo ostatecznie rozplywa się w bycie pierwotnym, to znaczy w podłożu i przasadzie wszystkiego.

Krapiec (1988, s. 195-196), analizując systemy filozoficzne tych myślicieli oraz Leibniza, stwierdza w nich przyjmowanie istnienia pozornego dualizmu dobra i zła.

Tak, więc według Heraklita walka przeciwieństw rozplywa się w kosmicznym ładzie ustanowionym przez Logos. Wszystkie, bowiem prawa niższe, jak twierdzi Heraklit, są żywione przez prawo wyższe, boskie, którego szczegółowymi przejawami są prawa niższe. Dobro i zło z punktu widzenia praw niższych są przeciwstawne sobie, ale z punktu widzenia wyższego prawa boskiego jednoczą się one w doskonałej harmonii i są przejawem tego samego porządku. Zło - jak zauważa Krapiec (1995, s. 33) - rozplywa się, jako pseudoopozycja, w wyższym, powszechnym, racjonalnym, panlogicznym układzie rzeczy.

Z kolei Parmenides widział obecność zła tylko w poznaniu niższym, zmysłowym, na tzw. „drodze głupców”, nie na „drodze mędrców” poznających jeden i ten sam byt. Ale w dziedzinie poznania wyższego (ontologicznego) - jak notuje Krapiec - zła już nie ma, gdyż wszystko jest jednym bytem, w którym nie ma miejsca na niebyt – zło (za: Krapiec, 1988, s. 195).

Pirron zaś radzi - jeśli człowiek ma być szczęśliwy - zawiesić swój sąd, albowiem człowiek twierdzący cokolwiek jest narażony na sprzeczności i zło. Zło ujawnia się, bowiem w poznaniu. Stąd głosi on postulat wstrzymania się od wszelkiego twierdzenia (za: tamże, s. 196).

Stoicy natomiast usiłowali sprowadzić zło do dobra. G. Reale (2002, s. 264-265) np. twierdzi, że u stoików pojęcie opatrności, utożsamianej z immanentnym Logosem, prowadzi do radykalnego przewartościowania, a nawet do wyeliminowania zła ontologicznego.

M. Krąpiec (1988) podkreśla, że ta stoicka koncepcja dobra i zła wywodzi się z szerszej kosmologicznej podstawy, według której świat jest przejawem tego samego bytu boskiego, rządzącego się absolutnie koniecznym prawem. „Jaźń każdego człowieka jest częścią wszechogarniającej natury. (...) Zło, chociaż jest odczuwalne, jako zło, samo w sobie jest dobrem, jako przejaw życia tej samej natury. Zło, więc nie istnieje w naturze. Jedyne zło to ludzkie wady moralne. Takie jednak twierdzenie stoików jest illogizmem w stosunku do całokształtu teorii stoickiej” (tamże, s. 195).

Starożytni hedoniści, tacy jak epikurejczycy utożsamiali dobro z przyjemnością, a zło z bólem. G. Reale (2002, s. 400) zwraca uwagę, że epikurejczycy ustalili, iż zasadą oceny tego, co jest dobre a co złe, jest zasada przyjemności i przykrości.

Sam Epikur pozornie zła widział w ludzkiej wyobraźni i lękach, podczas gdy rozum wskazuje, według niego, że: „bóstwo nie jest straszne”; - że „śmierci się nie czuje”; - że „to, co jest dobre jest łatwe do zdobycia”; że „to, co jest złe, jest łatwe do zniesienia” (za: Krąpiec, 1988, s.196).

M. Krąpiec (1995) stwierdza, że Epikur w ten sposób - przez zwrócenie się do człowieka i jego świadomości - „wypędza” wszelkie lęki i zło, i z punktu widzenia psychologicznego zło staje się u niego pseudo problemem, bo można je wyeliminować z ludzkiego życia (tamże, s. 35). Zło ukazuje się tylko przy poznaniu „niższym” albowiem poznanie „wyższe” ujawnia, że byt jest niezłożony i ogarniający wszystko. Ten nieskończony i wszechogarniający wszystko byt stoi u podstaw wszelkich konkretnych przejawów bytowania - zjawisko zła będzie skutkiem ujmowanie jednoznacznego, niezłożonego w sobie bytu, jakimiś nieadekwatnymi narzędziami poznawczymi (poznaniem niższym). Byt sam w sobie jest wszechogarniający, jest jeden, a więc wszystko, co jest, jest tylko jego przejawem i jawiące się zło jest jedną z postaci bytu, ale ostatecznie jest to coś tylko pozornego (za: Krąpiec, 1988, s. 201-202).

2. Dualizm skrajny: odwieczność dobra i zła

Wskazanie na dobro i zło, jako na dwie odwiecznie istniejące substancje (byty), których bytowaniem rządzą dwie odrębne zasady – dobra i zła, jest charakterystyczne dla skrajnie dualistycznych interpretacji (za: Maryniarczyk, 2007, s. 105-106).

Wśród filozofów, którzy w starożytności byli zwolennikami tej interpretacji wyróżnia Krąpiec m.in. pitagorejczyków, Platona, Filona, Plotyna i Orygenesusa, a w czasach nowożytnych Schopenhauera. Filozofowie ci twierdzą, że zło i dobro mają swój samodzielny byt i swoją niezniszczalną naturę (za: tamże, s. 106).

Pitagorejczycy, Platon i neoplatonicy przyjmują, więc dualizm dobra i zła. Konkretnemu przejawowi zła, przypisują pozytywną naturę. Dualizm dobra i zła, zdaniem Krąpca, jest też akcentowany u Platona. „Istnieją, w myśl jego koncepcji, dwa niezależne od siebie pierwiastki: idea, na czele z ideą jedni i dobra zarazem, oraz niezależny od świata idei pierwiastek materii, sam z siebie bezkształtny, chaotyczny i ostatecznie zły” (za: Krąpiec, 1988, s.196).

„[...] W systemie Platona - pisze Krąpiec - dostrzec można pewną przewagę świata idei i dobra nad materią, gdyż ta jest podległa demiurgowi czy ideom, w niej bowiem dokonuje się partycypacja świata idei, to jednak materia sama z siebie i sama w sobie jest irracjonalna i zła. I ona jest uzasadnieniem tego wszystkiego, co w świecie jest uważane za złe” (tamże, s. 196).

Platońską teorię zła, według Krąpca, należy rozważać na tle jego ogólnej teorii filozoficznej, uznającej odwieczne istnienie idei, na czele z ideą Dobra, i odwieczne istnienie materii. Na czele świata idei stoi idea Dobra, uważana za najwyższy przejaw rzeczywistości. Krąpiec uważa za słuszne stanowisko Gilsona, według którego żadna z idei nie jest Bogiem, a więc także i idea Dobra. Platon nigdzie tej idei nie nazywa bogiem; dla niego bogami były zawsze osoby. Platon łączył dobro z ideami a zło z materią. Odnosi się to także do pojmowania człowieka, jako ducha (duszy) przebywającej w ciele (materii), będącego dla niej "więzieniem". Krąpiec stwierdza, że Platon: „Gdy chodzi o zło w odniesieniu do człowieka, to dusza ludzka, ponieważ jest wieczna, jest dobra, jest najbliższa ideom, wobec czego ostatecznie przez reinkarnację oswobodzi się od wszelkiego zła. Dusze, bowiem ludzkie, jako nieśmiertelne, są w swoim porządku również bogami i właśnie dziełem filozofii jest przypomnienie duszy człowieka o jej boskiej godności” (za: Krąpiec, 1995, s. 39). Filozofia pozwala zatem uwolnić się ludzkiej duszy od zła (związku z materią).

Natomiast w neoplatonizmie dualizm dobra i zła występuje bardzo wyraźnie.

Już u Filona z Aleksandrii pojawia się pojęcie zła, jako pozytywnej natury, która jest konsekwencją podziału bytów w Logosie. Samo więc podzielenie bytu, sama mnogość, jest źródłem zła (za: Krąpiec, 1988, s.196).

„Filon z Aleksandrii - pisze Krąpiec - wysunął na długi przed Leibnitzem [...] koncepcję zła metafizycznego” (za: Krąpiec, 1995, s. 39-40). Według Krąpca, choć trudno jest odnaleźć jasną myśl Filona, to jednak można uchwycić jego koncepcję Boga jako początku wszelkiego dobra. Bóg tworzy świat posługując się Logosem – Bożą Mądrością. Ale Logos jest miejscem, w którym następuje podział stworzenia i to podzielenie bytu jest źródłem zła. Z podziału bowiem rodzą się przeciwieństwa: życie i śmierć, dobro i zło (tamże, s. 40).

Filon z Aleksandrii zajmuje się także zagadnieniami człowieka i jego przeznaczeniem. Dla niego człowiek, tak jak i dla Platona, jest wcielonym duchem, ale uczyniony z mułu ziemi (materii). Sam fakt zmieszania z materią jest już złem i w tym sensie zło byłoby utożsamione z materią. Według Filona zmieszanie ducha ludzkiego z mułem ziemi już jest pierwotnym grzechem ludzkości (za: tamże, s. 40).

Wcześniej Plotyn przyjmując główną tezę myśli platońskiej, że Dobro jest najlepszą ideą i ono stanowi źródło, z którego w drodze emanacji powstają różne postacie bytu - hipostazy, tworzy tzw. neoplatonizm, będący źródłem inspiracji dla wielu późniejszych myślicieli upatrujących w materii przyczyny zła. Plotyn uzupełnia Platona twierdząc, że wielość powstaje przez konieczną emanację z Prajedni, która jako dobro z konieczności „wylewa” na zewnątrz swą dobroć i byt. W średniowieczu wyrażano krótko tę koncepcję dobra: *Bonum est diffusivum* (za: tamże, s. 40).

Dobro wedle Plotyna jest tym, od czego wszystko pochodzi i do czego zmierza, ponieważ z niego bierze początek i go potrzebuje. Ono samo nie ma żadnych braków, wystarcza sobie i niczego nie potrzebuje, jest miarą wszystkich rzeczy i ich kresem. Na tle takiej wizji dobra i jego emanacji, zdaniem Krąpca, Plotyn tworzy wizję zła: Dobro wylewa z siebie kolejne postaci bytu (hipostazy), ale kresem tego wylewu jest materia, która nie ma kreatywnej mocy i jako taka jest złem. Zło, zatem występuje w świecie z konieczności. Samo oddalenie się od źródła dobra jeszcze nie jest złem, jest tylko stopniem doskonałości bytów emanowanych. Złem jest dopiero ostatnie ogniwo emanacji, od którego już nic nie pochodzi. Zatem twór, który nie powoduje emanacji, twór bytowo bezpłodny już nie jest dobrem, jest złem i to złem samoistnym. Tym złem jest właśnie materia, która sama z siebie jest niczym (za: tamże, s. 41).

Tak, więc wedle neoplatonizmu, sama z siebie materia nie ma żadnego kształtu, żadnej formy, żadnego porządku będąc zupełnie „nieproduktywna” jest,

więc złem (tamże, s. 41).

Krapiec analizując myśl Plotyna zauważa, że „Plotynowe” zło, będące bezkształtną materią, nie może być uważane za zwyczajny brak dobra (*privatio*), gdyż wówczas, gdyby jakaś rzecz była zła (na skutek braku), byłaby zła sama przez siebie. Np. dusza zła – na skutek braku – byłaby zła sama przez się. „A więc byłaby i dobra sama przez się (przez pochodzenie od źródła dobra) i byłaby zarazem złem sama przez się. Jeśli więc jest zła, jest zła przez czynnik realnie różny od niej samej. I tym właśnie złem może być tylko materia, która będąc jakoś w duszy obecna, czyni ją złą.” Konieczną, więc konsekwencją bytowego gradualizmu jest zło, które jest ostatnim etapem bytowej hierarchii. Jak długo istnieje kosmos, tak długo istnieje zło. Człowiek jest, zatem uwikłany w zło przez życie w ciele, z którego może się uwolnić przez praktykowanie cnót, zwłaszcza politycznych (sprawiedliwości). Dusza oczyszczona od praw materii zostaje przeniesiona w sferę szczęśliwych istot boskich, natomiast nie oczyszczona zostaje poddana coraz niższym wcieleniom (tamże, s. 42).

Jeden z wielkich chrześcijańskich neoplatoników – Orygenes – zdaniem Krapca, w swej koncepcji zła, różniącej się od Plotyna, stwierdza, że materia sama z siebie nie jest zła, jest tylko koniecznym następstwem zła. Wedle Orygenes, jak zauważa Krapiec, „Zło jest grzechem rozumnego ducha, materia jest tylko miejscem, gdzie duchy rozumne, lecz grzeszne przebywają i gdzie nastąpiło rozróżnienie stworzeń i uformowanie się hierarchii bytów. Materia, zatem u Orygenes nie może sama z siebie być uważana za zło. Może jednak być traktowana, jako konieczne następstwo zła i tylko w tym sensie można mówić o materii, jako o czymś złym. „A więc sama z siebie materia, konkluduje Krapiec, przypominałaby Filonowe i Leibnitzowe „metafizyczne” zło. Orygenes wierzy, że „Ponieważ Bóg jest silniejszy niż zło, nastanie czas kompletnego oczyszczenia i powrotu wszystkiego stworzenia do Boga: apokatastaza wszystkiego. Zło zniknie” (za: Krapiec, 1999, s. 317).

Do koncepcji orygenesowskiej nawiązał św. Augustyn będący, zdaniem Krapca, pod wpływem wielu szkół filozoficznych. Wyróżnił on dwa porządki, gdzie uobecnia się zło: porządek osobowy (zło grzechu w formie jednostkowej i gatunkowej) oraz porządek fizyczny (zło w porządku fizycznym). Jednak zdecydowanie występuje on przeciw dualizmowi manicheistów, „tłumacząc zło niekoniecznym charakterem bytów stworzonych oraz wolnością woli ludzkiej” (za: Krapiec, Kamiński, Zdybicka, 2003, s. 460).

Jednym ze skrajnych, dualistycznych i pesymistycznych stanowisk na temat koncepcji świata spotkać można w gnostycyzmie, gdzie zło jest czynnikiem równie odwiecznym jak dobro. Wskazywali oni również na materię: zło pochodzi od materii, a dobro od Boga. Gnostycyzm, będący doktryną synkretyczną, dążył do zespolenia idei Wschodu i Zachodu. Dzieje wyobrażał sobie, jako kolejne

powstawanie i zmaganie się sił kosmicznych (dobra i zła), personifikowanych, jako bóstwa i duchy. Przynależność swą do chrześcijaństwa zaznaczał tym, że za przełomowy moment dziejów uznał przyjście Chrystusa na świat. Te siły kosmiczne odpowiadają aleksandryjskim hipostazom, ale upersonifikowane mitologicznie, zostały przez gnostyków nazwane eonami. Gnostycy czynnik zła widzieli w materii, która będąc złą, nie może pochodzić od Boga. Istnieje złe bóstwo, bo złączyło się z materią. Nastąpiło zmieszanie, niezgodne z naturą, dwóch czynników: boskiego i materialnego, co spowodowało utworzenie świata łączącego dobro ze złem. Zdaniem W. Tatarkiewicza za pomocą tych koncepcji, w których wschodnia mitologia została zmieszana z grecką filozofią, gnostycy próbowali odpowiedzieć na pytanie: skąd pochodzi zło? (za: Tatarkiewicz, 2001, s. 176-178).

Pełniejsze filozoficzne wyjaśnienie obecności zła w świecie i jego relacji do Boga, zdaniem Krapca, przedstawił św. Tomasz z Akwinu, opierając się na analizie struktury bytu. Ma ono jednak inny charakter i wykracza poza referowane w tym artykule koncepcje. Można jedynie krótko odnotować, że według niego wszystko, co istnieje, jako byt jest dobre. Zło natomiast nie istnieje samo w sobie, samodzielnie, w oderwaniu od dobra. Zło nie ma, więc pozytywnej natury, jakiejś odrębnej bytowości. Jest brakiem jakiegoś dobra należnego danemu bytowi. Brak ten może zaistnieć, ponieważ wszystkie byty, poza Bogiem, są złożone z różnych elementów oraz są spotencjalizowane. Bóg zaś, będąc bytem najdoskonalszym, jest najdoskonalszą przyczyną, wobec czego nie może być przyczyną sprawczą zła. Jest natomiast przyczyną takiego bytu przygodnego, potencjalnego, w którym może wystąpić brak. Jeśli chodzi o człowieka, to wolność woli, dzięki której może on narazić się na pomyłki i błędy, jest niezbywalnym warunkiem samostanowienia osoby ludzkiej i jej wartością niezbywalną " "(za: Krapiec, Kamiński, Zdybicka, 2003, s. 460).

W czasach nowożytnych do starożytnej koncepcji zła nawiązuje, zdaniem Krapca, Leibnitz. Zagadnienie zła wiąże on z koncepcją teodycei, w której przedstawia Boga, jako najsprawiedliwszego, najlepszego, najmądrzejszego, który miał stworzyć świat najlepszy z możliwych. Ale ten świat, jako stworzony, jest ze swej natury niedoskonały. Poczęcie rzeczy w ideach boskich już jest spowodowaniem podziału i nierówności rzeczy, czyli zła. Tutaj Leibnitz, zdaniem Krapca, powtórzył tezę Filona Aleksandryjskiego w postaci jego pojęcia Logosu. Jest to koncepcja zła metafizycznego, za które Bóg nie może być odpowiedzialny, gdyż do natury różności należy nierówność, a przez to i zło. Czy Bóg tworząc rzeczy na wzór swoich idei jest odpowiedzialny za zło, które wprowadził w świat stwarzając nierówny kosmos? Odpowiedź Leibniza jest negatywna, bo Bóg nie jest przyczyną swojej inteligencji. Inteligencja Boga jest wcześniejsza, co do natury od Jego woli. Bóg

nie jest *causa sui*, jak w systemie kartezjańskim, ponieważ intelekt Boga wraz z Jego ideami jest wcześniejszy od woli, w której ewentualnie leżałoby zło. Wybrać z niedoskonałych rzeczy najmniej niedoskonałe jest już doskonałością i dobrocią. Według niego mniejsze zło jest już dobrem (za: Krąpiec, 1995, s. 44-45).

Leibnitz w swojej *Teodycei* chciał uwolnić Boga od odpowiedzialności za zło. Zło metafizyczne jest według niego konieczne, bo istnieje nierówność stworzeń, a stworzenie równego być nie może. Rozum i prawa logiczne ustanawiają porządek, dlatego Bóg za zło metafizyczne nie jest odpowiedzialny. Logika bowiem panuje nawet nad umysłem Boga (za: tamże, s. 45).

Najbardziej skrajną interpretację dobra i zła, zdaniem Krąpca, przyjął Schopenhauer. Według niego świat jest zły i stanowi przejaw zła. W świecie tym jest tyle zła, że wystarczyłaby jeszcze jedna jego kropla, a świat ten pograżyłby się w niebycie. Świat ma bowiem minimum warunków do istnienia. Rządzi tym światem ślepa wola, która jest przyczyną zła i cierpienia. Jako skrajny pesymista, wychodząc od analizy stworzeń i ich działania, szukał ostatecznego uzasadnienia dla takiego właśnie świata i dostrzegał go w jakiejś kosmicznej ślepej złej woli, która przejawia się w najrozmaitszych postaciach i tworzy zło w człowieku. Ta ślepa wola powoduje, więc, że świat jest najgorszym tworem, jaki może istnieć. Ślepa wola, będąca źródłem i korzeniem zła, ujawnia się również w porządku moralnym, gdyż wszystkie prawa są negatywne, a ich przekraczanie koliduje z życiem indywidualnego człowieka, bądź też całej ludzkiej zbiorowości. Nie może być, zatem gorszego porządku moralnego. Ślepa wola jest motorem napędowym wszelkich zmian w kosmosie (za: tamże, s. 46-49).

Krąpiec twierdzi, że Schopenhauer, jako "filozof zła", przyjmuje tutaj kantowskie pojęcie „rzeczy samej w sobie”. Jednak taka rzecz sama w sobie jest dla człowieka niepoznawalna. Analizując świat i jego wszelkie zdarzenia - ostateczne wytłumaczenie znaleźć można w jakiejś nierozumnej ślepej woli, którą jedynie odczuwamy w sobie, jako jakąś konieczną siłę do najrozmaitszych działań. To tłumaczenie irracjonalne. Jeśli świat jest radykalnie zły, to, jaki jest stosunek człowieka do tego świata? – pyta w tym kontekście Krąpiec i komentuje to następująco. Schopenhauer sądzi, że tylko rozumowanie kontemplacyjne, teoretyczne podejście potrafi do pewnego stopnia zneutralizować zło, bo czyni nas obojętnym na wszelkie gwałtowne dążenia. Następnie praktyka czystości również przyczynia się do zneutralizowania zła, albowiem przez praktykowanie czystości nie rodzi się nowych bytów, poddanych temu samemu prawu cierpienia i zła. Zasadniczym jednak lekarstwem na zło w świecie jest wyniszczenie w sobie korzeni istnienia, pragnień ” (tamże, s. 46-49).

Zdaniem Krąpca, Schopenhauer przyjmuje tutaj rozwiązanie buddyjskie,

a także neoplatońskie, gdzie zło ma istnieć, jako pozytywna natura. W każdym z tych systemów filozoficznych, zauważa nasz autor, istniała możliwość oczyszczania się (uwolnienia) od zła, natomiast u Schopenhauera nie ma możliwości odizolowania bytu od zła. Istnieje tylko możliwość zatraty świadomości, niedopuszczenie ślepej woli do ujawnienia się w postaci nowych bytów, czy nowego życia. Człowiek jest tu bezsilny wobec zła (tamże, s. 49).

Natomiast A. Maryniarczyk stwierdza, że trudno jest pogodzić te istniejące dualistyczne interpretacje zła z celowym i realistycznym obrazem świata. Ten „zantagonizowany świat dobra i zła jest nie do pogodzenia z prawdą o stworzeniu świata oraz prawdą o wyjątkowości człowieka, który ten świat może przemieniać, doskonalić i czynić sobie poddany” (za: Maryniarczyk, 2007, s. 108).

Zakończenie

Niepodobna twierdzić, że istniejący świat jest przede wszystkim domeną szczęścia i pokoju. Z jednej strony spotykamy zło, które doświadczamy od innych ludzi: okrutne wojny, prześladowania gwałty i niewyobrażalne bestialstwa. Z drugiej strony cierpienie, które zadaje nam natura: nieuleczalne choroby, proces starzenia się, bolesne agonie, straszliwe katastrofy naturalne. Dobro istnieje, ale czasem odnosi się wrażenie, że jego obecność jest słabsza i nie równoważy doznawanego cierpienia i zła. Dla ateistów obecność zła i cierpienia jest argumentem na nieistnienie Boga. Natomiast dla teistów problem zła stanowi tajemnicę, na którą rzuca światło Objawienie. W powyższym tekście wskazano na różne teorie filozoficzne, tłumaczące istnienie zła, jako pozytywnej natury - czy to w wersji słabej (ostateczna pozorność zła), czy to w wersji mocnej (zło substancjalne). Istotą tych interpretacji jest twierdzenie o istnieniu zła, jako określonej rzeczywistości (poзору bytu czy bytu – substancji). Jednak, zdaniem Krąpca, przedstawione interpretacje - czy to w formie dualizmu pozornego, czy radykalnego, nie wyjaśniają racjonalnie problemu zła. Krytyczna analiza powyższych teorii doprowadziła Krąpca do przedstawienia innego (własnego) stanowiska, ujmującego i wyjaśniającego fenomen zła, jako bytowego braku, jako relatywnego „niebytu”, nieposiadającego żadnej natury, a więc samego przez się niepoznawalnego. Pomimo tego, że zło nie stanowi żadnego stanu bytowego, to istnieją podstawy w samym bycie, w którym występuje brak, do wyróżnienia i nazywania różnych postaci zła (braków) oraz określenia ich „przyczyn”. Jednak teorie traktujące zło, jako bytowy brak nie są przedmiotem niniejszego artykułu. Mimo wielu różnych prób filozoficznego wyjaśniania zła, pozostaje ciągle nierozwiązany problem obecności zła, zwłaszcza w postaci ludzkiego cierpienia i śmierci. Pozostaje on dla filozofa tajemnicą.

Bibliografia:

- Gilson E. (1961), *Bóg i filozofia*, tł. M. Kochanowska, Warszawa: Znak.
- Krapiec M.A. (1988), *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec M.A. (1995), *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec M.A. (1999), *Odzyskać świat realny*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec M.A. (2000), *Filozofia, co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec M.A. (2005), *Ja - człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krapiec M.A. (2008), *Zło*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Maryniarczyk, W. Daszkiewicz, T. Zawojska, A. Szymaniak, t. 9, s. 941–944, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu..
- Krapiec M.A. (2009), *Człowiek, jako osoba*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Krapiec M.A.; Kamiński S.; Zdybicka Z. (2003), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Maryniarczyk A., (2007), *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Reale G. (2002), *Historia filozofii starożytnej, Słownik, indeksy i bibliografia. Współpraca Roberto Radice, przeł. E.I. Zieliński*, t. V, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Tatarkiewicz W. (2001), *Historia filozofii*, t. 1-3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

ZASADY PUBLIKACJI

KWARTALNIK NAUKOWY FIDES ET RATIO

(lista B, 8 punktów)

jest czasopismem ukazującym się on-line

Redakcja przyjmuje artykuły zgodne z profilem czasopisma zawartym w *Przesłaniu*, odpowiadające tematyce danego numeru Kwartalnika.

Każdorazowo temat kolejnego numeru jest ogłaszany na stronie Kwartalnika.

Redakcja „Kwartalnika Naukowego Fides et Ratio” oczekuje od Autorów respektowania zasad rzetelności naukowej oraz jawności informacji o wszystkich podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, rzeczowy, finansowy etc.) oraz okoliczności towarzyszących.

Oczekujemy także - w przypadku publikacji przygotowanej przez kilku Autorów - informacji dotyczącej wkładu poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, jaki jest wkład poszczególnych autorów w przeprowadzenie badań, w obliczanie, analizy itd.).

Do druku przyjmujemy jedynie artykuły o wysokim poziomie naukowym, stanowiące oryginalne i dogłębne opracowanie danego problemu, z wykorzystaniem najnowszej, fachowej literatury, a także z poprawnie przygotowanymi - zgodnie z zasadami przyjętymi w Kwartalniku - przypisami i bibliografią.

Do artykułu trzeba dołączyć: informacje o Autorze, kontakt z Autorem, afiliację artykułu, streszczenie po polsku, tłumaczenie tytułu i streszczenie po angielsku.

Prosimy o zamieszczanie tabel i wykresów w oddzielnym pliku.

Prace wydrukowane i zapisane na nośniku należy przesyłać najpóźniej w dniu podanym na stronie jako termin dostarczenia artykułu na adres:

UKSW

Towarzystwo Uniwersyteckie Fides et Ratio

ul. Wóycickiego 1/3, budynek 14, pokój 1419

01-938 Warszawa

lub pocztą elektroniczną na adres:

m.rys@uksw.edu.pl

ZASADY RECENZOWANIA

1. Każdy artykuł przesłany do Kwartalnika podlega wstępnej ocenie Redaktora Naczelnego i Rady Redakcyjnej Kwartalnika.
2. Po pozytywnym zaopiniowaniu następuje przekazanie publikacji do Recenzentów zewnętrznych, będących ekspertami w zakresie danej problematyki.
3. Recenzent dysponuje gotowym formularzem recenzji, na którym umieszcza swoje oceny i formułuje wnioski dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia; dodatkowo istnieje możliwość umieszczenia innych wyjaśniających komentarzy do recenzowanej publikacji.
4. Autorzy prac i recenzenci nie znają swoich tożsamości (tzw. „*double-blind review proces*”).
5. W Kwartalniku są publikowane te artykuły, które uzyskały dwie pozytywne recenzje.
6. Recenzje wymagające korekty są przekazywane Autorowi pracy, z prośbą o ustosunkowanie się do nich i poprawę tekstu zgodnie z zaleceniami.
7. W przypadku negatywnych recenzji publikacja zostaje odrzucona.