

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 120
październik-grudzień 2017

BÓL

W numerze m.in.

Mateusz SZUBERT

* Anatomia bólu

Adam SAWICKI

* Konflikt – rozdarcie – śmierć

Krzysztof T. WIECZOREK

* Samotność bólu, ból samotności

Krzysztof POLIT

* „Cierpienie jest drogą świadomości”

Grażyna OSIKA

* O bólu generowanym społecznie

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI
ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN
Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
Ferd Mc Dermott (redaktor językowy), William J. SULLIVAN (redaktor językowy)
Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Adam F. BARAN, Kamila BARGIEL-MATUSIEWICZ, Urszula BARTNIKOWSKA, Leszek BIDZAN
Mariola BIEŃKO, Józef BINNEBESEL, Adam FITAS, Witold GLINKOWSKI, Henryk GŁĄB
Maria GOŁĘBIEWSKA, Jan HARASIMOWICZ, Małgorzata JACYNO, Mieczysław JAGŁOWSKI
Tadeusz KALETA, Alicja KALUS, Lilianna KIEJZIK, Stephan KAMPOWSKI, Leszek KOCZANOWICZ
Iwona KOLASIŃSKA-PASTERCZYK, Michael KONRAD, Kazimierz KUCZMAN, Jarosław KUPCZAK OP
Hubert ŁASZKIEWICZ, Grażyna MIŁKOWSKA, Mariusz MAZUR, Urszula M. MAZURCZAK
ks. Ireneusz MROCZKOWSKI, Marek NOWAK OP, Andrzej OSTROWSKI
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ, Wojciech PISULA, Ewa SZCZEGŁACKA-PAWŁOWSKA
Jolanta SZYMAŃSKA, Krzysztof TURLEJSKI, Jan WADOWSKI, Zbigniew WRÓBLEWSKI
Elżbieta ZAKRZEWSKA-MANTERYŚ, Magdalena ŻARDECKA

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 700 egz.

BÓL

- * Od Redakcji – Ból. Doświadczenie graniczne (P.M.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Miłość do cierpiących miarą poziomu cywilizacji (Orędzie na Światowy Dzień Chorego 11 lutego 1993 roku) **13**

BÓL ISTNIENIA

- * Krzysztof T. WIECZOREK – Samotność bólu, ból samotności **19**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-03
- * Adam SAWICKI – Konflikt – rozdarcie – śmierć. Myśl rosyjska o bólu i cierpieniu: Bierdiajew, Iljin, Fiodorow **49**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-04
- * Krzysztof POLIT – „Cierpienie jest drogą świadomości”. O metafizyce cierpienia w późnej filozofii Miguela de Unamuno **65**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-05

BÓL W KULTURZE

- * Grażyna OSIKA – O bólu generowanym społecznie **87**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-06
- * Mateusz SZUBERT – Anatomia bólu. Ujęcie socjokulturowe **102**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-07

PSYCHOLOGIA O BÓLU

- * Elżbieta A. BAJCAR, Przemysław BĄBEL – Jak ludzie pamiętają ból. Rola czynników sytuacyjnych i emocjonalnych **125**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-08

- * Przemysław BABEL, Elżbieta A. BAJCAR, Karolina ŚWIDER, Karolina WIERCIOCH-KUZIANIK, Wacław M. ADAMCZYK – Znieczulający kontekst. Wpływ placebo na doświadczanie bólu – aspekt psychologiczny **139**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-09

WOBEC BÓLU I CIERPIENIA

- * Fabio PERSANO – Palliative Care and Pain Therapy in Italy **165**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-10
- * Maria SZCZEPSKA-PUSTKOWSKA, Małgorzata LEWARTOWSKA-ZYCHOWICZ, Longina STRUMSKA-CYLWIK – Z dziećmi o cierpieniu **175**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-11
- * Natalia BARTNIK – Złagodzić ból niepełnosprawności. O sytuacji zawodowej osób niepełnosprawnych ruchowo w Polsce w latach 1944-1970 **193**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-12

O BYTACH ODCZUWAJĄCYCH BÓŁ

- * Maciej TROJAN, Julia SIKORSKA – Przeżywanie i rozumienie śmierci z perspektywy prymatologicznej **213**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-13
- * Adriana SCHETZ – Zdolność odczuwania bólu przez zwierzęta **226**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-14

WYRAZIĆ BÓŁ W SZTUCE

- * Ewa RYBAŁT – „Et dolores tanquam parturientis habens”. O przedstawieniach Ukrzyżowania w weneckim malarstwie szesnastego wieku **245**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-15
- * Sławomir BOBOWSKI – O bólu niesłyszenia Boga i bólu słabości. *Milczenie* – najważniejsza spowiedź Martina Scorsese’go **260**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-16

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

- * Zofia ZAREBIANKA – Śmierć jako spełnienie Miłości. Dialektyka śmierci i miłości w *Rozważaniu o śmierci* Karola Wojtyły **289**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-17

POLEMIKI

- * Konrad GLOMBIK – Wokół interpretacji *Amoris laetitia*. Próba wyjaśnienia niektórych wątpliwości **301**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-18

MYŚLĄC OJCZYZNA...

- * Józef F. FERT – Poezja (przed)jesiennych (nie)oczywistości **319**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Anna MAZUREK – Myśląc o uniwersytetach (rec. S. Collini, *Speaking of Universities*, Verso, New York 2017) **331**
* Propozycje „Ethosu” (B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017; J. Sikora, W. Kaczocha, A. Wartecka-Ważyńska, *Etyka w turystyce*, CeDeWu, Warszawa 2017) **337**

SPRAWOZDANIA

- * Krzysztof SZLANTA – Teologia wobec nowych kierunków w nauce (Konferencja naukowa Towarzystwa Teologów Dogmatyków „Osoba ludzka – rzeczywistość czy użyteczna metafora?”, KUL, Lublin, 19-20 IX 2017) **341**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Teatr prawdy niedosłownej **347**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Ból. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2017 **351**
DOI 10.12887/30-2017-4-120-24
- * Noty o autorach **375**
- * Abstracts **383**
- * Contents **403**

OD REDAKCJI

BÓL DOŚWIADCZENIE GRANICZNE

Ból jest powszechnym ludzkim doświadczeniem – doświadczeniem, którego nie da się uniknąć i które szczególnie dotkliwie uświadamia człowiekowi jego kondycję. Stanowi ono wyzwanie, od podjęcia którego nie sposób się uchylić. Nie można nań w jakiś sposób nie odpowiedzieć – tak na poziomie indywidualnym, gdy sami go doznajemy, jak i wówczas, gdy staje się udziałem tych, którzy są nam bliscy, a także na poziomie różnego rodzaju ludzkich wspólnot oraz instytucji. Kto spotkał się z bólem (może z wyjątkiem sytuacji, gdy ten, spełniwszy funkcję biologicznego sygnału obronnego, przemija), zostaje niejako zmuszony do zmagania się z nim – zarówno egzystencjalnie, jak i poznawczo.

Dokonany przez nas wybór tematu i tytułu tomu może jednak wzbudzić wątpliwości. Jeżeli bowiem – jak czynimy to w naszym czasopiśmie, inspirować się jednym z wątków myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II¹ – chcemy poddać refleksji przede wszystkim pewien aspekt sposobu, w jaki człowiek-osoba przeżywa samego siebie, czy nie lepiej byłoby zatytułować tom ten „Cierpienie”? Kategoria cierpienia wydaje się pojemniejsza i niejako bardziej „osobowa” – na pierwszy rzut oka bardziej kojarzy się z duchem niż z ciałem, bardziej z kulturą niż z naturą, z naukami humanistycznymi niż biomedycznymi. Nasz wybór był jednak celowy, chociaż oczywiście w niniejszym tomie będzie mowa również o cierpieniu.

Ból fizyczny traktujemy jako temat przewodni, a także niejako analogat główny, swoisty punkt odniesienia dla większości przedstawionych w tomie rozważań. Zarówno badania biomedyczne nad bólem, jak i refleksja antropologicznokulturowa i filozoficzna – a zapewne i bezpośrednie, własne doświad-

¹ Doniosłość tego wątku przypominał ostatnio między innymi Jerzy W. Gałkowski (zob. J.W. Gałkowski, *Człowiek – istota przeżywająca*, „Ethos” 30(2017) nr 1(117), s. 263-279). Zob. też: K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2000, s. 433-443.

czenie bólu – skłaniają jednak do podawania w wątpliwość potocznej praktyki językowej, która każe nam mówić o bólu fizycznym, albo przynajmniej do opatrywania, w niektórych przypadkach, określenia „fizyczny” mentalnym cudzysłowem.

Zdaniem Patricka D. Walla (jego prace, które prowadził wraz z Ronaldem Melzackiem od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, i sformułowany w ich wyniku model bólu odegrały przełomową rolę w badaniach biomedycznych nad tym zjawiskiem²) z bólem związane są zawsze emocje i znaczenia sprawiające, że każdy człowiek doświadcza go w specyficzny, sobie tylko właściwy sposób³. David Le Breton, analizując doświadczenie bólu w aspekcie antropologicznokulturowym⁴, stwierdza, że „znosi [ono] rozdwojenie fizjologii i świadomości, ciała i duszy, tego, co fizyczne, i tego, co psychiczne, tego, co organiczne, i tego, co psychiczne, pokazuje przenikanie się tych dwóch wymiarów rozróżnianych jedynie przez długą tradycję metafizyczną naszych zachodnich społeczeństw”⁵, a badania nad bólem, wbrew współczesnym tendencjom naturalistycznym, dobitnie uzmysławiają, że „człowiek nie jest swoim mózgiem, lecz tym, jak w trakcie osobistych dziejów wykorzystuje swoją myśl i co czyni ze swojej egzystencji”⁶.

Rozróżniając ból i cierpienie, nie chcemy rozdzielać tych doświadczeń ani kategorii, lecz raczej zwrócić uwagę na ich różnorodne powiązania. Sama zaś możliwość dokonania takiego rozróżnienia okazuje się doniosła – zarówno teoretycznie, jak i praktycznie.

Jak wskazuje Le Breton, którego książka *Expériences de la douleur* skonstruowana jest właśnie wokół refleksji nad relacją między bólem a cierpie-

² Zob. np. R. M e l z a c k, P. D. W a l l, *Tajemnica bólu*, tłum E. Wesolek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

³ Por. P. W a l l, *Pain: The Science of Suffering*, Columbia University Press, New York 2000, s. 30. Zdaniem Walla badania nad bólem prowadzą do zdecydowanego odrzucenia kartezjańskiego dualizmu. Co interesujące, w cytowanej książce – o charakterze popularyzatorskim – przed omówieniem medycznych i psychologicznych aspektów bólu, autor poświęcił cały rozdział filozofii (zob. tamże, rozdział „Philosophy of Pain”, s. 17-30).

⁴ Zob. D. L e B r e t o n, *Anthropologie de la douleur*, Éditions Métailié, Paris 1995; t e n ż e, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Éditions Métailié, Paris 2010.

⁵ T e n ż e, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, s. 19. Jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.

⁶ Tamże, s. 20. Murat Aydede zauważa, że chociaż w biomedycznych badaniach nad bólem coraz bardziej podkreśla się jego aspekt emocjonalny, to w filozofii, a przynajmniej w pewnym jej nurcie, dominuje tendencja przeciwna: „Od kiedy w drugiej połowie dwudziestego wieku naturalizm zaczynał stawać się ortodoksją, filozofowie coraz częściej poszukiwali sposobów pozwalających ujmować ból podobnie jak zwyczajną percepcję: widzenie, słyszenie itd.” (M. A y d e d e, hasło „Pain”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pain/>).

niem⁷, ich nietożsamość niekiedy umożliwia człowiekowi nadanie bólowi pozytywnego sensu i niejako wykorzystanie go jako przeżycia wspomagającego rozwój. Zdaniem Le Bretona ból zawsze jest czynnikiem przemiany⁸, między innymi dlatego, że – chociaż nieidentyczny z cierpieniem – zawsze zachowuje jakiś z nim związek. Można by powiedzieć, że doświadczenie bólu zawsze prowadzi niejako na próg cierpienia, który łatwo może zostać przekroczony, jeśli ból szybko nie przemienie bądź jeśli nie powiedzie się próba jego pozytywnej transformacji.

Również Robert Spaemann w filozoficznej refleksji o bólu przedstawionej w kontekście prób określenia istoty bytu osobowego zwraca uwagę na ludzką zdolność do przekształcania tego doświadczenia i uważa ją za tym bardziej znaczącą dla swoich teoretycznych poszukiwań, że ból – jego zdaniem – jest tym, co z istoty negatywne: „W bólu negatywność wdiera się w świat jako coś innego od zwykłego bycia i staje się bezpośrednią determinantą przeżywania. Można oczywiście wskazać na funkcjonalność bólu w służbie zachowania życia i spróbować wbudować analogiczną funkcję bólu w systemy sztuczne. Jednakże bólu nie da się zdefiniować przez jego funkcję. Ból może trwać, chociaż funkcja sygnału stała się już zbyt duża. Ból może być nadmierny, a biologowie mogą wyjaśniać, dlaczego tak jest. Funkcjonalność w przyrodzie nie jest bowiem równoznaczna z teleologią. Ale ból w każdym przypadku jest tym, czym jest, to zaś, czym jest, jego specyficzna jakość, nie ma poniekąd żadnego związku z tą funkcjonalnością. Jest ona z istoty negatywnością. Dlatego ból, którego przyroda unika, może być wręcz chciany. Nie z racji, lecz pomimo jego funkcjonalności, która zmierza przeciw do jego unikania. Ciekawość, upodobanie w poszerzaniu doświadczenia, w nasilaniu poczucia życia, ale również pragnienie solidarności, potrzeba ukarania siebie, chęć wzbudzenia współczucia lub masochistyczna skłonność mogą prowadzić do poszukiwania bólu. Ale jest on, rzecz jasna, poszukiwany jako ból właśnie. Nie staje się tożsamy z przyjemnością, lecz jest samą negatywnością, która zostaje poniekąd wyizolowana i opatrzona znakiem pozytywnym. To jednak jest możliwe tylko w przypadku osób, tj. istot, które nie są po prostu tym, czym są, lecz dystansują się, biorą w nawias wszystko to, czym są, wszelkie swe określenia jakościowe, a czasami mogą je nawet opatrzyć innym znakiem”⁹.

Dostrzeżenie tej możliwości nie oznacza w żadnym wypadku bagatelizowania negatywnej mocy bólu: chociaż analiza tego doświadczenia może unaocznić istotę bycia osobą, chociaż osoby potrafią odnieść się na różne spo-

⁷ Por. tamże, s. 14

⁸ Por. tamże, s. 28.

⁹ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 56n.

soby do swojego bólu, pozostaje on siłą destrukcyjną, uderzając w osobową zdolność samostanowienia. Ta właśnie cecha bólu prowadzi Spaemanna do jednoznacznego potępienia tortur jako procederu bezwzględnie, niezależnie od okoliczności złego: „Jest jednak jeden rodzaj działania, które z racji szacunku dla osoby jest niemożliwe: są to tortury, które zmierzają do tego, by złamać innego jako podmiot działania i skłonić go do działań, których nie można już nazwać wolnymi. Zagrożenie śmiercią nie niszczy wolności. Od każdego człowieka wolno oczekiwać, by pewnych działań zaniechał również za cenę życia. I odwrotnie, gotowość poniesienia śmierci zawsze była kryterium tego, czy ktoś idzie za własnym sumieniem. Tortury nie są jednak próbą wolności, lecz zmierzają do jej zniszczenia. Są one nie do pogodzenia z relacją, która a priori zachodzi między osobami”¹⁰.

Autorzy niniejszego tomu „Ethosu” nie podejmują jednak tematu bólu jako możliwego przedmiotu wyboru ani nie odnoszą się do moralnego wymiaru wykorzystywania bólu jako narzędzia wywierania wpływu na innych. Nie zgłębiają też paradoksальной – a przez to dla filozofów szczególnie interesującej – natury samego bólu. Jest to bowiem doznanie całkowicie „prywatne” i zawsze subiektywne, a doznający je podmiot dysponuje niekwestionowaną wiedzą o nim, z drugiej jednak strony istnieją powody, dla których ból traktujemy, jak gdyby był postrzeżeniem fizycznego przedmiotu lub stanu i tak też go opisujemy¹¹.

Artykuły, które przedstawiamy Czytelnikom, skupiają się na bólu niechcianym – jego znaczeniu w życiu osoby, próbach nadawania mu sensu, wyzwaniach, jakie stawia przed tymi, którzy go doświadczają, i przed wspólnotami, do których oni należą, oraz sposobach, w jaki człowiek stara się bólowi zaradzić – również poprzez rozwiązania prawne i instytucjonalne. Proponujemy także namysł nad przemianami, jakim podlegało odnoszenie się do bólu w kulturze zachodniej, i prawdopodobnym wpływem tych przemian na samo jego doznawanie. Nie zapominamy także o naszych „braciach mniejszych”, podejmując problem bólu i cierpienia zwierząt.

Ból jawi się jako doświadczenie mające różnorakie odniesienia do kategorii granicy. Jest doświadczeniem granicznym w sensie bardzo dosłownym: bywa nieunikniony, niemożliwy do zniesienia, nieusuwalny i niszczy nas zarówno jako osoby, jak i jako istoty żywe. Może tworzyć granice – na przykład izolując pogrążonego w bólu człowieka, oddzielając go od innych – może jednak również prowadzić do podania granic w wątpliwość lub ich zniesienia. Jak widzieliśmy, Wall i Le Breton uważają, że doznanie bólu i refleksja nad nim podważają związane z kartezjańskim dualizmem ograniczenia myślowe,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. A y d e d e, dz. cyt.

które utrudniają nam zrozumienie nas samych. Spaemann zaś jest przekonany, iż „twierdzenie Hume’a, że byt i powinność należą do dwu niewspółmiernych dziedzin, w obliczu bólu okazuje się fałszywe”¹². Doświadczenie bólu zawiera w sobie wezwanie i zobowiązanie do podjęcia trudu poznania, refleksji i działania – a zatem do przemiany.

P.M.

¹² S p a e m a n n, dz. cyt., s. 58.

JAN PAWEŁ II
MIŁOŚĆ DO CIERPIĄCYCH
MIARĄ POZIOMU CYWILIZACJI

JAN PAWEŁ II

MIŁOŚĆ DO CIERPIĄCYCH MIARĄ POZIOMU CYWILIZACJI*

Drodzy Bracia i Siostry!

Wspólnota chrześcijańska zawsze otaczała szczególną troską chorych i świat cierpienia w jego wielorakich przejawach. Kontynuując tę dawną tradycję, Kościół powszechny przygotowuje się – w odnowionym duchu służby – do obchodów pierwszego Światowego Dnia Chorego, widząc w nim wyjątkową okazję do pogłębienia postawy wrażliwości, refleksji i czynnego działania w obliczu wielkiego misterium cierpienia i choroby. Dzień, który począwszy od lutego przyszłego roku będzie obchodzony corocznie we wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, ma być dla wszystkich wierzących „owocnym czasem modlitwy, współuczestnictwa i ofiary z cierpienia dla dobra Kościoła” oraz skierowanym do wszystkich wezwaniem, by „rozpoznali w chorym bracie Święte Oblicze Chrystusa, który przez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie dokonał dzieła zbawienia ludzkości”¹.

Dzień Chorego ma także pobudzać do działania wszystkich ludzi dobrej woli. Istotne pytania stawiane przez rzeczywistość cierpienia oraz wezwanie do niesienia ulgi choremu, zarówno fizycznej, jak duchowej, nie są bowiem skierowane tylko do wierzących, ale do całej ludzkości, naznaczonej ograniczeniami swojej śmiertelnej natury.

Przygotowujemy się do obchodów pierwszego Światowego Dnia Chorego w okolicznościach, które – niestety – są pod wieloma względami dramatyczne: wydarzenia ostatnich miesięcy podkreślają potrzebę modlitwy błagalnej o pomoc z Wysoka i są zarazem przypomnieniem obowiązku podjęcia nowych i pilnych dzieł pomocy tym, którzy cierpią i nie mogą czekać.

* Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Chorego 1993 r. obchodzony 11 lutego w liturgiczne wspomnienie Matki Bożej z Lourdes*. Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 14(1993) nr 1(149), s. 8n. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Tenże, *List o ustanowieniu Światowego Dnia Chorego*, 13 maja 1992 r., nr 3, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 13(1992), nr 7(144), s. 4.

Wszyscy mamy przed oczyma smutne obrazy ludzi i całych narodów, cierpiących z powodu wojen i konfliktów, uginających się pod ciężarem klęsk, których można by łatwo uniknąć. Czyż możemy nie dostrzec błagalnych spojrzeń tylu istot ludzkich, zwłaszcza dzieci, wyniszczonych wielorakim cierpieniem, niewinnych ofiar egoizmu i przemocy? Jakże zapomnieć o tych wszystkich, którzy w szpitalach, klinikach, leprozoriach, ośrodkach dla niepełnosprawnych, domach starców lub we własnych mieszkaniach doświadczają kalwarii bólu, cierpienia często niedostrzeganego przez innych, nie zawsze należycie leczonego, a niekiedy pogłębianego przez brak właściwej opieki?

Choroba, która w powszechnym odczuciu sprzeciwia się naturalnej woli życia, staje się dla wierzących wezwaniem do „odczytania” nowej trudnej sytuacji w optyce wiary. Jakże inaczej zresztą można by odkryć w chwili próby konstruktywną rolę cierpienia? Jak znaleźć sens i wartość lęku, niepokoju, bólu fizycznego i psychicznego związanego z naszą śmiertelną naturą? Gdzie szukać usprawiedliwienia dla zmierzchu starości i dla śmierci, która mimo rozwoju nauki i techniki pozostaje nieuniknionym, ostatecznym kresem ziemskiego życia?

Tylko w Chrystusie, Słowie Wcielonym, Odkupicielu człowieka i Zwycięcy śmierci można znaleźć pełną odpowiedź na te fundamentalne pytania.

W świetle śmierci i zmartwychwstania Chrystusa choroba nie jawi się już jako wydarzenie wyłącznie negatywne: jest postrzegana raczej jako doświadczenie „Bożego nawiedzenia”, dane po to, „ażeby wyzwała miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w «cywilizację miłości»”².

Historia Kościoła i duchowości chrześcijańskiej dostarcza nam na to wielu dowodów. W ciągu wieków zapisano wspaniałe karty heroizmu w cierpieniu przyjętym i ofiarowanym w jedności z Chrystusem. Równie piękne są karty zapisane przez tych, którzy służyli pokornie ubogim i chorym, dostrzegając w ich umęczonych ciałach obecność ubogiego i ukrzyżowanego Chrystusa.

Obchody Światowego Dnia Chorego – ich przygotowanie, przebieg i cele – nie mają być tylko czysto zewnętrzną manifestacją, skoncentrowaną na dorażnych, choćby nawet godnych pochwały inicjatywach, ale muszą poruszać sumienia, by uświadomić im, jak ważny wkład wnoszą ludzka i chrześcijańska służba cierpiącym w lepsze porozumienie między ludźmi, a w konsekwencji w budowanie prawdziwego pokoju.

Podstawowym bowiem warunkiem pokoju jest zapewnienie cierpiącym i chorym szczególnej opieki ze strony władz publicznych, organizacji krajowych i międzynarodowych oraz wszystkich ludzi dobrej woli. Na pierwszym miejscu dotyczy to krajów rozwijających się – od Ameryki Łacińskiej po Afry-

² T e n ż e, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 30.

kę i Azję, w których występują poważne braki w zakresie ochrony zdrowia. Przez obchody Światowego Dnia Chorego Kościół staje się promotorem nowych inicjatyw podejmowanych na rzecz tych narodów, dąży do usunięcia istniejącej dzisiaj niesprawiedliwości przez przeznaczenie większych środków duchowych i materialnych na zaspokojenie ich potrzeb.

Z myślą o tym pragnę skierować szczególny apel do władz cywilnych, do ludzi nauki i tych wszystkich, którzy pozostają w bezpośrednim kontakcie z chorymi. Niech wasza służba nigdy nie stanie się bezduszną biurokracją! Niech dla wszystkich będzie szczególnie jasne, że zarządzając pieniędzmi społecznymi, należy zdecydowanie unikać marnotrawstwa i niewłaściwego ich wykorzystania, tak by dostępne środki, mądrze i bezstronnie rozdzielane, pomagały zapewnić potrzebującym ochronę przed chorobą i opiekę w chorobie. Żywe dzisiaj oczekiwanie humanizacji medycyny i opieki medycznej domaga się bardziej zdecydowanych działań. Aby jednak opieka medyczna mogła stać się bardziej ludzka i dostosowana do potrzeb, niezbędna jest możliwość odwołania się do transcendentnej wizji człowieka, która pozwala dostrzec w chorym, obrazie i dziecku Bożym, wartość i świętość życia. Każdy człowiek doświadcza choroby i bólu: miłość do cierpiących jest znakiem i miarą poziomu cywilizacji i rozwoju narodu.

Wy, drodzy chorzy na całym świecie, którym poświęcony jest Światowy Dzień Chorego, przeżywajcie jego coroczne obchody jako zwiastowanie żywej i pocieszającej obecności Pana. Wasze cierpienia, przyjmowane i znoszone z niezachwianą wiarą, zjednoczone z cierpieniami Chrystusa, zyskują niezwykłą wartość i służą życiu Kościoła i dobru ludzkości.

Dla was, pracownicy służby zdrowia, powołani do wzniosłego, chwalebnego i przykładowego świadectwa sprawiedliwości i miłości, Światowy Dzień Chorego niech będzie nową zachętą do wytrwania w waszej trudnej służbie, do zachowania wrażliwości na głębokie wartości osoby i szacunku dla ludzkiej godności oraz do ofiarnej obrony życia od poczęcia aż do naturalnego końca.

Wam, pasterze ludu chrześcijańskiego, wszystkim społecznościom kościelnym, wolontariuszom, a w szczególności tym, którzy są zaangażowani w duszpasterstwo służby zdrowia, pierwszy Światowy Dzień Chorego niech doda zachęty i odwagi, niech odnowi wolę służenia człowiekowi poddanemu próbie cierpienia.

We wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, której sanktuarium u stóp Pirenejów stało się swoistą świątynią ludzkiego cierpienia, stajemy – jak Ona uczyniła na Kalwarii, gdzie ukrzyżowano Jej Syna – pod krzyżem bólu i samotności tak wielu naszych braci i sióstr, by nieść im pociechę, dzielić ich cierpienie i przedstawiać je Panu życia w duchowej wspólnotie z całym Kościołem.

Maryja, „Uzdrowienie chorych” i „Matka żyjących” niech będzie naszym wsparciem i naszą nadzieją, a przez obchody Dnia Chorego niech umacnia naszą wrażliwość i poświęcenie wobec tych, którzy są poddawani próbie. Niech przyczynia się do tego także ufne oczekiwanie świetlanego dnia naszego zbawienia, kiedy Bóg otrze na zawsze wszelką łzę (por. Iz 25,8). Niech już dziś będzie nam dane cieszyć się pierwocinami tego dnia – nawet wśród wielorakich utrapień (por. 2 Kor 7,4) – z tą niezmierną radością, obiecaną przez Chrystusa, której nikt nam nie może odebrać (por. J 16,22).

Udzielam wam mojego błogosławieństwa!

BÓL ISTNIENIA

Krzysztof T. WIECZOREK

SAMOTNOŚĆ BÓLU, BÓL SAMOTNOŚCI

Ból, doświadczany całym jestestwem, odziera nas ze złudzenia, że słowa nas ocalą – nie w sensie eschatologicznym, lecz w sensie Franklowskiej logoterapii. Cierpiący przekonuje się bowiem, że bólu nie da się „zakląć” za pomocą magicznych formuł zbudowanych ze słów. Każdy, komu nie jest obce doświadczenie „ciemnej mowy ciała”, wie, że słowa tracą moc w obliczu tego doświadczenia. Dlatego człowiek musi się nauczyć inaczej pojmować siebie, a także inaczej postrzegać dramat swojego bycia w świecie.

„Ból jest więcej niż tylko intrygującą zagadką. Jest to poważny problem, z którym zmagają się cała ludzkość i który pilnie domaga się rozwiązania”¹ – twierdzi Ronald Melzack. W Liście apostołskim *Salvifici doloris* Jan Paweł II pisał o bólu i cierpieniu: „To temat ogólnoludzki, który towarzyszy człowiekowi pod każdym stopniem długości i szerokości geograficznej – niejako współistnieje z nim w świecie – i dlatego stale i wciąż na nowo domaga się podjęcia” (nr 2). Ból jest jednak tematem niechętnie podejmowanym w refleksji; jednym z tych, o których wolimy milczeć w złudnej nadziei, że przemilczenie problemu okaże się sposobem jego przezwyciężenia.

W niniejszym tekście chciałbym – wbrew temu dość naiwnemu stanowisku – przedyskutować kilka innych, w moim przekonaniu bardziej obiecujących strategii zrozumienia i przezwyciężenia bólu. Jest to bowiem doznanie, które dotyka – lub kiedyś dotknie – każdego z nas, bez wyjątku: w tym sensie problem bólu ma wymiar uniwersalny. Równocześnie jednak, jak wskazują liczne świadectwa, nie ma ogólnej, uniwersalnej recepty na ból. Anna Czekanowicz i Stanisław Rosiek, redaktorzy tomu *Ból*², stawiają pytania: „Czy istnieje definicja bólu? Jedna definicja? Jeśli jego doświadczenie jest doświadczeniem jednostkowym, niepowtarzalnym i samotniczym, czy jest jakikolwiek rodzaj wspólnoty bólu?”³. Tadeusz Sławek w tekście otwierającym ów tom odpowiada: „Każdy cierpi w samotności swojego tylko ciała, jakby zamykając się na głucho przed wszystkimi”⁴. Podobnie wypowiadają się na ten temat inni autorzy, których analizy i opinie będę przywoływał w dalszych partiach niniejszego tekstu: Ronald Melzack, Elaine Scarry, Zdzisław Cackowski, Łukasz Musiał,

¹ R. Melzack, P.D. Wall, *Tajemnica bólu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 29.

² Zob. *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

³ A. Czekanowicz, S. Rosiek, *Kilka słów zamiast wstępu*, w: *Ból*, s. 9.

⁴ T. Sławek, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego*, w: *Ból*, s. 11.

Barbara Chyrowicz, a także zdecydowana większość badaczy zajmujących się problemem bólu i jego subiektywnego odczuwania. Może zatem należałoby zamilknąć i pozostawić każdemu z osobna zadanie indywidualnego zmierzenia się z własnym, nieprzejrzystym i niezrozumiałym dla innych bólem?

Mimo wszystko wierzę jednak w istnienie pewnego rodzaju „wspólnoty bólu”. Są takie jego aspekty i wymiary, o których warto i trzeba rozmawiać. I chociaż na jakimś poziomie doznawania drogi cierpiących nieuchronnie się rozchodzą i każdy zostaje sam ze swoim bólem, można – zanim to nastąpi – pokusić się o zbudowanie przynajmniej teoretycznych fundamentów interdyscyplinarnej refleksji nad problematyką bólu. Można by podjąć nad nią namysł czysto filozoficzny – i zapewne uczynią to inni autorzy. W poniższych rozważaniach chodzi jednak o uzyskanie nie tyle pełnego – to raczej niewykonalne zadanie – lecz możliwie wieloaspektowego oglądu zagadnienia, oglądu uwzględniającego perspektywy inne niż filozoficzna. Tym, co spaja zaprezentowaną niżej refleksję, jest jej przedmiot, nie metoda. Po szczególne zaś ujęcia łączy przede wszystkim ciekawość poznawcza: nie tylko zamiar przedstawienia tych powszechnie znanych i dogłębnie zbadanych aspektów fenomenu bólu i tego, jak może być on przeżywany, lecz także pragnienie uzyskania – w miarę możliwości – wiedzy głębiej ukrytej i mniej oczywistej.

Tekst podzielony został na dwie części. W pierwszej podjęto próbę zebrania kilku istotnych odpowiedzi na pytanie, co dzieje się z człowiekiem, gdy zostaje dotknięty doświadczeniem bólu. Ważnym rezultatem rozważań zaprezentowanych w tej części jest potwierdzenie przekonania, że nieuniknioną konsekwencję przeżywania bólu stanowi osamotnienie, zerwanie lub upośledzenie komunikacji z innymi połączone z dojmującym i trudnym do zaakceptowania doświadczeniem niewyraźności własnych stanów i doznań. Dlatego niezbędnym uzupełnieniem refleksji prowadzonej w części pierwszej stać się musiał namysł nad tym, co łączy ze sobą te dwa – równie trudne – doświadczenia: bólu i samotności. Nie aspirując do wyczerpującego przedstawienia problemu, ograniczono się do analizy trzech przypadków ukazujących różne oblicza samotności wywołanej lub wzmocnionej przez ból. Symbolicznie uosabiają je Filoktet, Hiob i Zaratustra – bohaterowie tekstów literackich należących do trzech różnych kategorii: tragedii greckiej, księgi biblijnej i dzieła filozoficznego. Różnorodność genezy owych tekstów może posłużyć jako dodatkowe potwierdzenie uniwersalności pytań o ludzki ból i stosunek do niego.

BÓL

ZOON LOGON ECHON

Jak ustalili badacze ludzkiej natury, człowiek tym się między innymi różni od pozostałych bytów, że nie żyje „w oczywistości bytów pozaludz-

kich”⁵, w bezpośrednim kontakcie z przyrodą, lecz egzystuje stale „owinięty w formy językowe”⁶, wewnątrz snutej przez siebie – na użytek własny oraz na użytek bliźnich – opowieści, która przeplata się z opowieściami innych, tworząc wraz z nimi tkanę imaginarium społecznego⁷. Jak twierdzi Przemysław Czapliński, żyjemy „w rzeczywistości, w której każdy sam konstruuje sobie miejsce w tradycji i każdy sam dokonuje autoemancypacji w przyszłość [...] robi to dla siebie i dla kogoś jeszcze [...] każdy musi bowiem sam wkorzeniać się w tradycję. [...] Jako opowiadacz uczy się on nie tylko opłacalności snucia historii, lecz także samej sztuki konstruowania opowieści”⁸. Ważnym narzędziem konstruowania owej opowieści o sobie – dla siebie i dla innych – jest wypracowana w procesie inkulturacji umiejętność prowadzenia wewnętrznej konwersacji⁹. Człowiek żyje zatem nie tyle w świecie, ile w języku i w kulturze¹⁰: we współtworzonym przez

⁵ „Człowiek nie może być w oczywistości bytów pozaludzkich, musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim «poradzić», «uporać się z nim». Wygląda to więc tak, jakby znajdował się zawsze między [...] możliwościami” (J. P a t o c k a, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 133).

⁶ „Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym [...] nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości; nie może stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Człowiek tak bardzo owinał się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządki, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem tego sztucznego środka. [...] Epiktet powiada, że człowieka niepokoją i przerażają nie rzeczy same, ale jego przekonania i wyobrażenia o rzeczach” (E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 80).

⁷ Charles Taylor wyjaśnia: „Imaginarium społeczne [...] jest [...] tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu” (Ch. T a y l o r, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 9n.). Andrzej Leder dodaje: „Trzeba pamiętać, że dla Taylora nadawanie sensu oznacza również to, by «sposób istnienia rzeczy ustalał dla nas [...] normy i standardy», to znaczy, by to, jak obiekty, postaci i sprawy nam się jawią, miało dla nas znaczenie” (A. L e d e r, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2014, s. 11).

⁸ P. C z a p l i ŋ s k i, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 146, 148n.

⁹ „Jako istoty ludzkie wiemy, że prowadzimy bogate życie wewnętrzne; że pozostajemy w ciągłej łączności [sami] ze sobą i nieustannie komentujemy zachodzące wokół nas zdarzenia [...] trudno uwierzyć, że istnieje (normalna) istota ludzka, która nie jest świadoma, że prowadzi ze sobą wewnętrzny dialog. [Twierdzę, że] nieredukowalne własności ludzkich jaźni wchodzi w interakcje z naszym społecznieniem, oraz [...] że ich wzajemne oddziaływanie ma znaczenie na mocy wewnętrznego dialogu oraz rezultatów, jakie on ze sobą niesie” (M. S. A r c h e r, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Nomos, Warszawa 2013, s. 193, 195).

¹⁰ „Mój świat ukształtowały właściwie słowa. I to, co sobie uzmysławiam, najpierw muszę nazwać i dopiero jak nazwę i mogę to wypowiedzieć, to wtedy to istnieje. [...] Mowa jest dla mnie podstawowym sposobem istnienia” – zwierza się Jerzy Bralczyk w rozmowie z Michałem Ogórkiem (Bralczyk, *Ogórek... kielbasa i sznurek*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa 2012, s. 267).

siebie uniwersum symbolicznym¹¹, dostarczającym klucza do zrozumienia relacji łączących go z rzeczywistością oraz ustanawiającym hierarchię wartości i preferencji. Zarazem jednak ów sposób bycia człowiekiem rodzi trudny do przezwyciężenia dystans wobec reszty świata. Nazywając świat, posługując się słowami, używając języka, człowiek przestaje uczestniczyć w byciu rzeczy. Nabiera do nich dystansu. Zapośrednicza swoje „bycie-wśród-rzeczy”¹² i zaczyna bytować wśród słów. Małe dziecko i człowiek prehistoryczny nie mają tego dystansu. Kiedy zaczynają nazywać rzeczy słowami, próbując nimi zawładnąć – i w rezultacie je tracą.

Filozofowie starożytnej Grecji, którzy jako pierwsi podjęli refleksję nad *conditio humana*, stwierdzili, że człowiek jest nie tylko *zoon politikon* – istotą żyjącą we wspólnocie istot sobie podobnych, lecz także *zoon logon echon* – istotą wypowiadającą zrozumiałe słowa¹³. To właśnie za pośrednictwem języka, zawierającego w sobie sensotwórcze kody kulturowe właściwe dla danej wspólnoty, człowiek wykonuje – konstytutywne dla swej kondycji – zadanie „radzenia sobie” ze swoim życiem, podejmuje próbę „uporania się” z nim¹⁴. Cokolwiek przyniesie mi los mogę przyjąć i przyswoić jako element mojej biografii jedynie pod warunkiem, że „przedyskutuję” problem w ramach konwersacji wewnętrznej i znajdę dla niego adekwatne miejsce w moim imaginarium. Mówiąc potocznie: osiągnę zrozumienie sensu wydarzeń, wyrażające się formułą w rodzaju: „aha, to o to chodzi!”, co pozwoli mi wypracować mniej lub bardziej racjonalną strategię wyjścia naprzeciw wydarzeniom i ich skutkom.

CIEMNA MOWA CIERPIĄCEGO CIAŁA¹⁵

Do tego opisu świadomej ludzkiej egzystencji wprowadźmy teraz dodatkowy, szczególnie element – doświadczenie bólu – i zapytajmy, co się dzieje z człowiekiem, który wejdzie w obszar owego doświadczenia. Zaznaczyć trzeba, że nie chodzi nam o ból epizodyczny, krótkotrwały i przemijający, spo-

¹¹ „Życie człowieka otaczane jest siecią symboli tak wszechogarniającą, że to one łączą, zanim przyjdzie na świat, tych, co mają go zrodzić «kością i ciałem», one przynoszą przy narodzinach [...] zarys jego losu, dają słowa, które zrobią zeń wiernego albo wiarołomcę” (J. L a c a n, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 77).

¹² E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 56.

¹³ Por. R. F e r b e r, *Podstawowe pojęcia filozoficzne 2*, tłum. L. Kusak, A. Węgrzecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 9.

¹⁴ Por. przyp. 1.

¹⁵ Por. S ł a w e k, dz. cyt., s. 12n., 14n.

wodowany jakimś przypadkowym urazem bądź dającą się wyleczyć chorobą. Chodzi o radykalną i trwałą przemianę życia, które będzie odąd naznaczone permanentnym cierpieniem, niezłagodzoną nadzieją rychłego wyzwolenia od bólu. Co dzieje się z człowiekiem i w człowieku, gdy wejdzie i pozostanie w obszarze ciemnej mowy cierpiącego ciała?

Doświadczenie naznaczenia bólem (w powyższym sensie) jest z pewnością rodzajem sytuacji granicznej¹⁶, czymś na kształt nagłego przejścia ze światłości w ciemność. W metaforze tej kryje się coś więcej niż nawiązanie do jednego tylko wymiaru sensu – tego, który bezpośrednio kojarzy się z „ociemnieniem”, czyli utratą wzroku. Człowiek dotknięty bólem doznaje uszczerbku i utraty równocześnie na wielu poziomach swej dotychczasowej – mniej czy bardziej beztroskiej – egzystencji. Zatrzymajmy się zatem na chwilę przy obrazie doświadczenia bólu jako przejścia ze światła w ciemność¹⁷, by następnie podążyć dalszymi tropami.

Ból jest tak dotkliwym i tak dokuczliwie rozprasającym świadomość doznaniem, że nie pozwala człowiekowi widzieć ani myśleć jasno. W języku potocznym często mówimy, że ból zaćmiewa nasz rozum i zmysły. Przymiotnik „ćmiący” (kojarzący się z ciemnością) jest jednym z częściej używanych przez pacjentów terminów służących opisaniu rodzaju doznań towarzyszących bólowi¹⁸. Ale owa ciemność, w sferze naszych doznań tak blisko spokrewniona z bólem, nie oznacza bynajmniej nicości. Wręcz przeciwnie: doświadczeniu bólu nieodłącznie towarzyszy przeświadczenie o niemożności ucieczki – nie tylko od samego bólu, ale także od całej (zdominowanej chwilami przez ból, lecz przecież niedającej się zredukować tylko do niego) rzeczywistości własnego bycia. Lévinas twierdzi, że właśnie ból jest najpewniejszym dowodem istnienia, połączonym z odczuciem „niemożliwości nicości”¹⁹. Oznacza to, że człowiek pogrążony w bólu, opuszczając krainę jasności, musi (świadomie lub nie) opracować nową strategię percepcji rzeczywistości. Nie chodzi przecież o to, by w ogóle przestać być (taką możliwość, choć obecną w przestrzeni naszych wyborów, należy rozpatrywać jako ostateczność), lecz by w nowej, skrajnie trudnej do zaakceptowania sytuacji w odpowiedni sposób przemienić świadomość i sposób bycia – tak, aby nie pozostawać w całkowitym mroku, godząc się na niezrozumiałość „niezbadzanych wyroków losu” i – paradoksalnie – akceptując nieakceptowalność własnego położenia.

¹⁶ Por. K. J a s p e r s, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186n. Zob. D. K o l a s a, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa*, „Studia z Historii Filozofii” 2010, nr 1, s. 135-145.

¹⁷ „Struktura bólu [...] rozciąga się [...] ku czemuś nieznanemu, co nie daje się wyłożyć w kategoriach światła” (E. L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 68).

¹⁸ Zob. M e l z a c k, W a l l, dz. cyt., s. 55-58 (rozdz. 3.2, „Werbalizowanie bólu”).

¹⁹ L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, s. 68.

„NIE WIEM, CO MÓWIĘ, BÓL POCHŁONAŁ ME ZMYŚŁY”

Możliwe sposoby uniknięcia lub złagodzenia negatywnych skutków uwięzienia we wnętrzu „ciemnej mowy cierpienia” będziemy jeszcze rozważać w dalszej części tekstu. Przyjrzyjmy się teraz kolejnej utracie, której sens możemy tym razem spróbować oddać słowem „oniemienie”. Chodzi o tego rodzaju konsekwencję napiętnowania bólem, która pociąga za sobą utratę, a co najmniej upośledzenie, możliwości komunikacji z otoczeniem za pomocą obopólnie zrozumiałego języka – czyli takiego, którego wypowiedzi dla obu stron znaczą to samo. Elaine Scarry w swym studium *The Body in Pain* pisze: „Czegokolwiek ból dokonuje, dzieje się to po części z powodu nieprzekazywalności jego doświadczenia, wzmocnionej jeszcze przez opór stawiany językowi”²⁰. Następnie przytacza słowa Virginii Woolf: „Angielszczyzna, która potrafi wyrazić rozmyślania Hamleta i tragedię Leara, nie ma słów, by oddać dreszcze i ból głowy”²¹, i opatruje je komentarzem: „Uwagi Virginii Woolf są jeszcze trafniejsze w odniesieniu do ostrego, przewlekłego bólu, jaki niekiedy towarzyszy nowotworom, oparzeniom, kończynom fantomowym czy ranom ciętym. [...] Ból fizyczny nie tyle stawia opór językowi, ile niszczy go, cofając człowieka do stadium przedjęzykowego, do odgłosów i okrzyków wydawanych przez ludzi, zanim nauczyli się artykułowanej mowy”²². Tadeusz Sławek dodaje: „Cierpienie nie znajduje wspólnego języka ze światem zdrowych. [...] Skazany na samotność, cierpiący człowiek pogrążony jest w nieartykułowanej mowie ciała. To właśnie jest największym wyzwaniem rzuconym obu stronom: cierpiącemu, dlatego, że pragnąc wynurzyć się na światło artykułowanej mowy, wciąż musi powracać do pomruków domagającego się swoich praw ciała, zdrowemu – ciemny bowiem dyskurs bólu [...] najpierw go przeraża, a potem każe zastanowić się nad pozornie oczywistym statusem mowy. [...] To, co zbliża się w osobie cierpiącego, przychodzi z innego świata”²³. I znów wtóruje mu Scarry: „Kiedy słyszymy o czymś fizycznym bólu, wydarzenia rozgrywające się wewnątrz ciała tej osoby mogą wydawać się równie odległe, jak zjawiska podziemne, przynależne do jakiejś niewidzialnej geografii”²⁴.

²⁰ E. Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York–Oxford 1985, s. 4. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – K.W.

²¹ Cyt. za: V. Woolf, *O chorowaniu*, w: taż, *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, Karakter, Kraków 2015, s. 434n. Por. Scarry, dz. cyt., s. 4.

²² Tamże.

²³ Sławek, dz. cyt., s. 12.

²⁴ Scarry, dz. cyt., s. 3.

Te dwa opisy – zaskakująco zbieżne – uwypuklają towarzyszący doświadczeniu bólu fenomen wyjścia poza „mowę, która znaczy”²⁵. Cierpiący człowiek „traci głos”, bo przestaje władać mową zrozumiałą dla innych, a w dużej mierze – nawet dla siebie samego. „Nie wiem, co mówię, ból pochłonął me zmysły”²⁶ – te słowa Filokteta z tragedii Sofoklesa przywołuje w wyżej przytoczonym kontekście Tadeusz Sławek. Mowa cierpienia (nazywana przez Sławka, za Sofoklesem, „ciemną mową ciała”²⁷) to nieartykułowany, przerażający krzyk bólu, który jeszcze „wyraża”, ale już nie „znaczy”. Ów głos nie zaprasza do dialogu, nie zbliża się nawet – pomimo ogromnego ładunku etycznego – do Lévinasowskiej „epifanii twarzy”, która bezwarunkowo domaga się odpowiedzi²⁸. Przeciwnie, w słuchającym budzi się wówczas przemożny, trudny do opanowania impuls ucieczki, oddalenia się z miejsca niefortunnego spotkania.

Sławek, cytując kolejne wersy tragedii Sofoklesa, komentuje: „Jest rzeczą zawstydzającą, lecz jakby ponad naszą miarę, że przed cierpieniem drugiego najczęściej ustępujemy, wycofujemy się, uznając się za pokonanych. Gdy Filoktet odsłoni «ciemną krew sączącą się z głębokiej żyły», reakcji przyjaciela łatwo domyślimy się z kolejnych wersów. Po «Widzisz, jak to wygląda» może przyjść już tylko rozpaczliwe wezwanie: «Nie, nie uciekaj». Widoku cierpienia nie można znieść, jakby przypominało nam ono o czymś, co pragniemy zatrzymać w najgłębszych, przywalonych głazem racjonalności czeluściach”²⁹. I znów odnajdujemy paralelny szlak myślenia u Elaine Scarry, która pisze o psychologicznej niemożliwości spotkania dwóch osób, nieusuwalnie oddzielonych od siebie bólem, który jedna z nich – cierpiący – aktualnie przeżywa, druga zaś – świadek – próbuje (choćby wysiłek ten skazany jest na porażkę) zrozumieć przez nazwanie, będące zawsze tylko zewnętrznym, zobiektywizowanym, lecz niepotwierdzonym empirycznie opisem: „Gdy mówimy o własnym i cudzym bólu cielesnym, wydaje się niemal, że mówimy o dwóch całkowicie różnych porządkach rzeczy. Dla tego, kto odczuwa ból, jest on bezpośrednio i bez wysiłku odczuwalny, [...] podczas gdy zewnętrzny obserwator

²⁵ Zob. L a c a n, dz. cyt.

²⁶ Cyt. za: S ł a w e k, dz. cyt., s. 12. Na temat cytowanego przez Sławka przekładu tragedii Sofoklesa por. tamże, s. 13, przyp. 2.

²⁷ Tamże, s. 13, 14.

²⁸ „Twarz i dyskurs są ze sobą związane. Twarz mówi. Mówi w tym sensie, że to właśnie ona umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs [...]; to właśnie dyskurs, a dokładniej odpowiedź lub odpowiedzialność jest autentyczną relacją” (E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 50).

²⁹ S ł a w e k, dz. cyt., s. 11. W przekładzie Antoniego Libery cytowany fragment brzmi: „Obawiam się niestety, że nic z tego, / Bo znowu cieknie mi ta czarna krew [...] Widzicie teraz, jak to ze mną jest... / Lecz błagam was, nie zostawiajcie mnie!” (S o f o k l e s, *Filoktet*, tłum. A. Libera, PIW, Warszawa 2012, s. 60).

w oczywisty sposób doświadcza niemożności odczuwania cudzego bólu. [...] O ile więc osoba odczuwająca ból wie zarazem bezspornie i nieodwołalnie, że «doznawanie bólu» może być traktowane jako najbardziej dobitny przykład «bycia czegoś pewnym», o tyle ktoś, komu się komunikuje o cudzym bólu, może uchodzić za wzór kogoś, kto «wątpi». Tak więc ból pojawia się w nas jako coś, czemu nie można zaprzeczyć, a równocześnie jako coś, czego nie można potwierdzić³⁰.

Taki „anty-dialog”, w którym słowa i ich znaczenia nieuchronnie rozmiągają się z sobą, nie mogąc się połączyć w porozumienie, staje się próbą dla przyjaźni, miłości, bliskości i wszelkich innych autentycznych więzi międzyludzkich. Z jednej strony bowiem pojawia się wzmożona potrzeba pozostania w relacji, a nawet pogłębienia jej – „w cierpieniu odczuwamy szczególnie potrzebę doznania gościnności”³¹ – z drugiej zaś, skonfrontowani z cudzym cierpieniem czujemy się załęknięci, niekiedy nawet przerażeni, a zawsze – wystawieni na próbę. Dlatego Tadeusz Sławek proponuje wyciągnąć z tragedii Sofoklesa następującą naukę: „Budowa wspólnoty [...] wokół cierpienia [jest] najwyższym przejawem przyjaźni i poucza nas, że każda ludzka relacja, o ile jest prawdziwa, musi przejść przez próbę niewycofywania się przed cierpieniem [...] każdy bowiem jęk jest w istocie dotykającym nas do żywego pytaniem”³². Próbę taką uznamy za pomyślnie zakończoną, jeśli utracona na płaszczyźnie porozumienia językowego więź zostanie zastąpiona więzią nową, utkaną z innej materii. Znakiem owej więzi może być spojrzenie, gest, dotyk, uścisk, a nawet – milczenie. Głęboko prawdziwie brzmią słowa Barbary Chyrowicz: „Słuszną wydaje się pierwsza reakcja przyjaciół odwiedzających cierpiącego Hioba, którzy najpierw milczeli siedem dni i nocy, widząc ogrom jego bólu (Hi 2,13). Dopiero kiedy zaczęli prześcigać się wzajemnie w wyszukiwaniu powodów nieszczęścia Hioba, okazało się, jak niewiele rozumieją. Cierpienia nie da się zrationalizować, można je jedynie przyjąć lub odrzucić”³³.

DZIKOŚĆ BÓLU

Dalszą konsekwencją nieadekwatności słów w odniesieniu do doświadczenia bólu staje się utrata pewnej – pozornie oczywistej i głęboko ugruntowanej w kulturze – właściwości człowieka, którą moglibyśmy nazwać (czerpiąc

³⁰ S c a r r y, *The Body in Pain*, s. 4.

³¹ S ł a w e k, dz. cyt., s. 11.

³² Tamże, s. 14n.

³³ B. C h y r o w i c z SSpS, *Obowiązek, prawo czy konieczność śmierci?*, „Forum Akademickie” 2001, nr 3, s. 65 (<https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/2001/03/artykuly/27-esej.htm>).

inspirację z Miłosza) „zamieszkaniem w mowie”³⁴. Człowiek „oniemiały z bólu” zostaje jakby obnażony, odarty ze spowijającej go dotąd tkaniny słów i zmuszony do tego, by odtąd zacząć doświadczać świata inaczej: w sposób, który Scarry określa jako „powrót do stadium przedjęzykowego”, Sofokles zaś wkłada w usta swego bohatera słowa: „Bom bardziej jako stwór dziki niż jako człowiek”³⁵. O jaki jednak rodzaj „dzikości” tutaj chodzi? Czy nie o ten sam, o którym z szacunkiem i podziwem – niepozabawionym pewnej dozy zazdrości – wypowiadał się Rainer Maria Rilke w ósmej *Elegii Duinejskiej*? Mowa tam o dzikim „stworzeniu” (niem. die Kreatur), które „widzi wszystkimi oczami / Przestwór”³⁶, podczas gdy my – ludzie – „o tym, co *jest* na zewnątrz, wiemy tylko / z twarzy zwierzęcia; gdyż już małe dziecko / zmuszamy, by widziało odwróconym wzrokiem / świat form, nie Przestwór, co tak jest głęboki / w oczach zwierzęcia”³⁷.

Ból, doświadczany przejmująco, całym jestestwem, odziera nas ze złudzenia, że słowa nas ocalą – nie w sensie eschatologicznym³⁸, lecz w sensie Franklowskiej logoterapii. Cierpiący przekonuje się bowiem w końcu (po wielu nieudanych próbach, podejmowanych wciąż i wciąż, z nadzieją godną lepszej sprawy), że bólu nie da się zagadać, „zakląć”³⁹ za pomocą magicznych formuł zbudowanych ze słów. Każdy, komu nie jest obce doświadczenie „ciemnej mowy ciała”, wie, że słowa tracą moc w obliczu tego doświadczenia. Żadne werbalne formuły nie obejmują tajemnicy bólu; nie dotyczą jej nawet, nie zdejmują z nas ani grama jej ciężaru. Dlatego – w obliczu fiaska słów i bezsilności mowy – człowiek musi się nauczyć inaczej doświadczać i pojmować siebie, a także inaczej postrzegać dramat swojego bycia w świecie. Tak, jak bólu (cokolwiek o tym mówią uczone podręczniki) doświadczamy wszystkimi

³⁴ Miłosz pisał o sobie: „Noszę w sobie kulturę polską, która w ogólnych swoich zarysach wykazuje ciągłość. [...] Łudziłby się, kto by sądził, że jego własna pierwszorzędność albo drugorzędność zależy tylko od niego samego, a nie od kultury, w jakiej się wychował” (C. M i ł o s z, *Ogród nauk*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 10); a w innym miejscu: „Czyjeś przywiązanie do Mickiewicza można tłumaczyć wrażliwością na wielką poezję, ale jeżeli długo mieszka się wśród obcych i słyszy się naokoło obcy język, dołączają się i inne powody. [...] Mickiewicz jest tak ważny dlatego, że w całej literaturze polskiej nie ma pisarza, który mógłby się z nim równać, a zarazem ten największy dostarcza wzorca [...] polszczyzny. [...] Znaczy to chyba tyle, myślałem, że ja z moim Mickiewiczem zamieszkuję krainę, która nazywa się Nigdzie...” (tamże, s. 135-138).

³⁵ Cyt. za: S ł a w e k, dz. cyt., s. 13. Por. przekład Libery: „Niech nie przeraża was mój dziki wygląd / I nie odstręca” (S o f o k l e s, dz. cyt., s. 29).

³⁶ R.M. R i l k e, *Ósma elegia*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 225.

³⁷ Tamże.

³⁸ Jak w Prologu Ewangelii św. Jana (zob. J 1,1-18) – temat ten zostawmy jednak na inną okazję.

³⁹ Słowa „kłać” i „zaklinać” pierwotnie łączyły się z przywoływaniem boskich, nadprzyrodzonych mocy, którym nasi przodkowie się „kłonili” – i taki jest źródłosłów owych terminów (por. A. B r ü c k n e r, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, PWN, Warszawa 1957, s. 232).

zmysłami – nawet tymi, których nie wymienia żaden skrypt dla studentów medycyny – tak też cała nasza egzystencja (o ile tylko zdołamy przewyciężyć ograniczenia narzucane przez chorobliwą koncentrację uwagi na wąskim doznaniu bólowym) zaczyna się odsłaniać wszystkim naszym zmysłom (na nowo – chciałoby się rzec – czerpiąc naukę z elegii Rilkego). Owszem, jest jeden warunek, by ta „przemiana oczu” się powiodła. Warunek – dodajmy – niesłuchanie trudny do spełnienia. Trzeba mianowicie zdobyć się na heroiczny gest akceptacji „nowego siebie” – tego, którym się stałem, odkąd moim życiem i moimi zmysłami zawładnął ból.

OD BUNTU DO AFIRMACJI

Przemiana taka nie dokonuje się w sposób natychmiastowy ani automatyczny. Na początku ja i mój ból stajemy po przeciwnych stronach barykady. Postrzegam toczący mnie od wewnątrz ból jako śmiertelnego wroga, który odbiera mi nie tylko swobodę i radość życia, ale czyni znacznie więcej: okrada mnie z całego świata. Przywołajmy po raz kolejny refleksje Elaine Scarry. Twierdzi ona, że gdy ból staje się dostatecznie silny – na przykład podczas tortur – wówczas cały świat myśli, przeżyć i przedstawień rzeczywistości ulega destrukcji, jak gdyby przestał istnieć. Nie można wówczas nikogo zdradzić, nie można też skłamać, gdyż słowa „zdrada” i „kłamstwo”, pozbawione odniesienia do czegokolwiek, tracą sens⁴⁰.

Opisana wyżej sytuacja dotyczy jednak wydarzeń szczególnych, gdy ból w stosunkowo krótkich chwilach osiąga ekstremalne natężenie. Kiedy jednak ból słabnie – lub kiedy, dzięki maksymalnej koncentracji siły woli, cierpiący przewycięża destrukcyjny wpływ bólu na psychikę – świat powraca. Bywa wówczas i tak, że powraca odmieniony, wzbogacony o nowe walory, które odsłaniają się dzięki naszej przemienionej percepcji. Przykładem – choć raczej wyjątkowym, może nawet unikalnym – myśliciela głoszącego apologię bólu jako bramy wiodącej ku doskonalszemu poznaniu rzeczywistości jest Friedrich Nietzsche. Wśród wielu jego myśli (niezwykle zajmujących, oryginalnych i z pewnością wiarygodnych, zważywszy że życie nie szczędziło mu fizycznych cierpień⁴¹) znajdujemy i taką: „Ciężko cierpiący z przerażającym chłodem patrzy z głębi swego jestestwa na rzeczy. Wszelkie kłamliwe czary,

⁴⁰ Por. S c a r r y, dz. cyt., s. 30.

⁴¹ Rüdiger Safranski zauważa: „Nietzsche był mistrzem w nadawaniu szczególnego odcienia, barwy i nastroju doświadczeniu świata, a ponieważ – jak wiadomo – własne cierpienia przyjął jako wezwanie do filozofowania, znajdujemy u niego szczególnie wyraziste opisy doświadczenia świata w warunkach bólu” (R. S a f r a n s k i, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 238).

w których zwykle pływają rzeczy, gdy zdrowy na nie patrzy, zniknęły mu z oczu. [...] to skrajne otrzeźwienie spowodowane bólem jest środkiem, by go wyrwać; i, być może, jedynym środkiem. [...] Niesamowite napięcie intelektu, który usiłuje stawiać opór bólowi, sprawia, że wszystko, na co teraz spogląda, błyszczący w nowym świetle [...]. Z pogardą wspomina przytulny, ciepły świat spowity mgłą, w którym bez skrępułów przechadza się zdrowy człowiek”⁴². Jeśli taki scenariusz okaże się realny – a opierając się na świadectwie Nietzschego, nie możemy tego wykluczyć – wówczas znak wartości doświadczenia zmienia się z minusa na plus: to, co pierwotnie było doświadczane jako utrata, może się w dalszej konsekwencji objawić jako odsłonięcie nowej perspektywy i wyzwolenie z dawnych, dotychczas niepostrzeżenie krępujących więzów.

Samo doświadczenie bólu odsłania przed nami w tym nowym kontekście nieoczekiwaną wartość: zaczynamy postrzegać ból jako rodzaj przebudzenia ze snu – tego, który Nietzsche nazywał „apollinijskim snem rozumu”, przeciwstawiając go postawie bezpośredniej konfrontacji z żywiołami przyrody, zwanej przezeń postawą dionizyjską⁴³.

BOLI MNIE, WIĘC JESTEM

Zainicjowane doświadczeniem bólu „przebudzenie” objawia się w postaci wzmożonej świadomości istnienia, a także – jak twierdzi Lévinas – jego nieodwołalności, bezpośredniości i niedającej się zanegować realności; pod tym względem jest to doznanie nieporównywalne z niczym innym. W książce *Czas i to, co inne*, w rozdziale „Cierpienie i śmierć”, Lévinas zanotował: „Cierpienie fizyczne na wszystkich swoich poziomach wiąże się z niemożliwością oderwania się od momentu istnienia. Jest ono samą nieodwołalnością bycia [...], faktem bezpośredniego wystawienia na bycie. Składa się z niemożli-

⁴² Cyt. za: S a f r a n s k i, dz. cyt., s. 238n. Por. F. N i e t z s c h e, *Morgenrote*, w: tenże, *Sämtliche Werke in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 3, München 1980, s. 105.

⁴³ „Aby sobie przybliżyć te dwa popędy, wyobraźmy je sobie najpierw jako odrębne artystyczne światy – snu i upojenia; między tymi fizjologicznymi zjawiskami można dostrzec odpowiednik przeciwieństwa żywiołu apollinijskiego i dionizyjskiego. [...] Piękny pozór światów snu, przy tworzeniu których każdy człowiek jest w pełni artystą, stanowi przesłankę wszelkiej sztuki plastycznej, ale też, jak zobaczymy, ważnej części poezji. [...] Mimo najwyższego życia tej opisywanej rzeczywistości mamy poczucie przeświecania pozorów – takie jest przynajmniej moje doświadczenie. Człowiek filozoficzny ma nawet poczucie, że także pod tą rzeczywistością, w której żyjemy i bytujemy, tkwi skryta druga, zupełnie inna, że więc i ta pierwsza rzeczywistość jest pozorem. [...] Schopenhauer przedstawił nam ogromną grozę, jaka ogarnia człowieka, gdy nagle zbłądzi on wśród form poznania zjawiska i wyda mu się, że naruszona została zasada w którymsz ze swych sformułowań. Gdy do tej grozy dodamy upojny zachwyt, jaki przy takim samym naruszeniu *principium individuationis* powstaje w najgłębszym podłożu człowieka, wręcz natury, to wejrzymy w istotę dionizyjskości” (F. N i e t z s c h e, *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 6n.).

wości ucieczki i odwrotu. Cała ostrość cierpienia tkwi w tej niemożliwości wycofania się. Jest ono faktem bycia osaczonym przez życie i bycie. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością nicości⁴⁴. Francuskiemu filozofowi wtóruje Tadeusz Sławek, zauważając, że doświadczenie bólu „związane jest ze szczególnie dobitnym, ostrym, wręcz kaleczącym człowieka, wzmocnionym poczuciem bycia”⁴⁵.

Trywializując nieco, można powiedzieć, że tę wyostrażającą poczucie realności bycia funkcję bólu znamy i niekiedy wykorzystujemy na co dzień, gdy zadajemy sobie niewielki ból lub prosimy kogoś: „uszczyplij mnie”, aby się upewnić, że to, co aktualnie przeżywamy, naprawdę dzieje się na jawie. Można też przywołać jeszcze inną kategorię sytuacji egzystencjalnej: gdy człowiek znudzony monotonią codzienności, przygnieciony ciężarem jałowego życia niosącego rosnące poczucie odrealnienia, poszukuje silnego bodźca, by poczuć realność własnego istnienia. Opowiada o tym na przykład jedna ze scen trzeciego aktu *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, w której bohater – niejaki Nos – w odpowiedzi na uwagę Gospodarza: „A jednak i to... męczeństwo: / żyć z tą pustką w duszy wieczną”⁴⁶, wypowiada następujące słowa: „Piję, piję, bo ja muszę, / bo jak piję, to mnie kłuje; / wtedy w piersi serce czuję, / [...] wtedy czuję, że mam serce”⁴⁷. Warto pamiętać, że tekst dramatu powstał w pierwszych latach dwudziestego wieku w środowisku krakowskiej bohemy artystycznej, silnie przesiąkniętej ideami filozofii Nietzschego; może więc w przywołanej scenie Wyspiański sportretował postawę nawiązującą do jednego z motywów myśli nietzscheańskiej – motywu, który następująco przedstawił Łukasz Musiał: „Pod koniec drugiej części utworu [*Tako rzecze Zaratustra* – K.W.] Nietzsche nie po raz pierwszy proponuje powrót do bezpośredniego (czy raczej niezapośredniczonego) odczuwania bytu jako remedium na zepsucie spowodowane nadmiarem świadomości, refleksji, myśli nieuczestniczącej w tańcu życia, a więc nieautentycznej”⁴⁸.

Motyw oczyszczającej, egzystencjalnie ożywczej funkcji „ukłucia bólu” przywodzi na myśl jeszcze jedną asocjację, mianowicie Barthesowski opis doświadczenia podmiotu obcującego z obrazem. Z analiz różnorodnych form przeżycia estetycznego Roland Barthes wywodzi kategorię *punctum* – szczególnego rodzaju doznania, przyrównywanego do ukłucia, zranienia, które staje się źródłem wstrząsu, otwierając w ten sposób nowe horyzonty percepcyjne.

⁴⁴ L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, s. 67n.

⁴⁵ S ł a w e k, dz. cyt., s. 12.

⁴⁶ S. W y s p i a ń s k i, *Wesele*, akt III, scena 2, opr. J. Nowakowski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 185.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Ł. M u s i a ł, *O bólu. Pięć rozważań w poszukiwaniu autora*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016, s. 56.

Jest to przeżycie osobiste, subiektywne, a nawet intymne, zarazem jednak ma ono walor nieodpartej wewnętrznej prawdziwości⁴⁹. Rzecz jasna, nadużyciem interpretacyjnym byłaby bezpośrednia aplikacja kategorii estetycznej do analizy doświadczeń bólu i cierpienia, które żadną miarą nie dadzą się zaliczyć do przeżyć estetycznych⁵⁰; jednakże nietrudno dopatrzeć się wspólnych rysów w tych dwóch obszarach doświadczeń – nawet jeśli są one zasadniczo różne i wyraźnie od siebie odseparowane.

CZY BÓL WYZWAŁA?

Znajdujemy się zatem w takim punkcie refleksji, w którym udało się dostrzec – dzięki inspiracjom płynącym między innymi z filozofii Nietzschego – że duchowe zranienie i wstrząs wywołany zmianą własnej kondycji pod wpływem długotrwałego, uporczywego bólu mogą przynieść nie tylko negatywne skutki. Może się bowiem zdarzyć, że utrata pewnych egzystencjalnych i kulturowych niezmienników, których istnienia i wpływu na nasze życie nie dostrzegamy na co dzień, a które tworzą w naszej świadomości, złożony system ram kulturowych umożliwiających bieżącą orientację w zmieniającym się otoczeniu, nieoczekiwanie owocuje poczuciem wyzwolenia. Dopóki żyjemy we względnym duchowym komforcie nie chcemy pamiętać, jak bardzo jesteśmy na co dzień związani, przywiązani i uwiązani do wielu różnorodnych sieci relacji społecznych, które nas wchłaniają i niepostrzeżenie krępują. David Jones w głośnej niegdyś pracy *Art and Sacrament*, odnosząc się do pojęcia więzi religijnej, sformułował interesujące spostrzeżenie: „Istnieje kilka wykładni etymologii słowa «religio», ale ogólnie przyjmowany pogląd głosi, że wskazuje ono na pewien rodzaj więzi, wiązania. Ten sam rdzeń obecny jest w słowie «wiązadło» [ang. ligament, łac. ligamentum – termin anatomiczny oznaczający fragment tkanki, który przytwierdza organ do reszty ciała – K.W.]: wiązanie, o które tu chodzi, podtrzymuje dany organ oraz zapewnia swobodę posługiwania się nim jako częścią ciała. Właśnie w tym znaczeniu używam słowa «religijny». Odwołuje się ono do wiązania, zabezpieczenia. Podobnie jak wiązadło, jest ono tym, co zabezpiecza swobodę funkcjonowania. To wiązanie zatem otwiera możliwość wolności. Gdy tylko przerwie się wiązadło, następuje atrofia [narządu – KW] – ciało jest już martwe, nie zaś żywe. A jeśli tak się rzeczy mają, to słowo «religia» nie ma sensu, jeżeli nie zakłada się

⁴⁹ Por. R. B a r t h e s, *Światło obrazu: uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Aletheia, Warszawa 2008, s. 160-162.

⁵⁰ Jak podkreśla Tadeusz Ślawek, „cierpienie przenosi nas ze sfery «prawdziwych [to jest uporządkowanych, także estetycznie] dźwięków», *etyma phthongē*, do chaosu przeciągłych [...] jęków, *diazema threnei*. Życie przestaje się bronić jako fakt estetyczny” (Ś ł a w e k, dz. cyt., s. 13).

pewnej dozy wolności”⁵¹. Sens tej obserwacji można rozszerzyć na wszystkie inne więzi społeczne: językowe, obyczajowe, moralne i inne. Nawijając do przywołanych przez Jonesa etymologicznych pokrewieństw, Piotr Bogalecki pisze: „Od więzi do więzienia droga niedaleka – zwykle prowadzi ona przez wiązanie, węzły i powrozy. Nie wydaje się zatem przypadkiem, że łacińskie *ligare*, od którego wywodzić można słowo *religio*, oznaczało zarówno «związać, przywiązać, połączyć», jak i «krępować, ograniczać, zmuszać»”⁵².

Wracając do bólu: ów nieproszony i niemile widziany gość, który wiąże nas ze sobą z niespotykaną siłą, może nas równocześnie – mimochodem – wyzwolić z innego więzienia: z logocentryzmu wraz ze ściśle z nim związaną siatką stereotypów, kalek językowych, gotowych formułek na każdą okazję, słowem: całego arsenału „jednorazowych opakowań” językowych, w które na co dzień dla wygody owijamy wszystko to, co nam się w życiu przydarza, a co chcemy jak najszybciej przyodziać w zgrabną językową szatę. W tym (przynajmy jednak: tylko w tym) sensie, ból wyzwala, pogłębia i uwrażliwia naszą percepcję, wiodąc w kierunku realizacji poetyckiej wizji Rilkego.

SAMOTNOŚĆ

Wszystkie dotychczas przywołane lub zasygnalizowane aspekty doświadczenia bólu łączy jedna, wspólna i nieunikniona cecha: samotność. Nie jest ona przedmiotem swobodnego wyboru, a w każdym razie – jest nim nie zawsze i nie tylko. Bywa i tak, że człowiek pogrążony w swoim bólu – niezrozumiałym i nieodgadnionym dla innych, a więc najbardziej własnym – a także umęczony pomnożonym przez innych cierpieniem, którego źródło stanowi niewidzialna bariera oddzielająca go od wspólnoty⁵³, decyduje się odsunąć na ubocze i pogrążyć w dobrowolnej samotności. Czy jednak tego rodzaju decyzję można rzeczywiście uznać za dobrowolną? Czy nie jest ona jedynie aktem wymuszonej kapitulacji przed tym, co nieuniknione?⁵⁴ Samotność cierpiącego

⁵¹ D. Jones, *Art and Sacrament*, w: tenże, *Epoch and Artist. Selected Writings*, red. H. Griewood, Faber & Faber, London 1959, s. 158.

⁵² P. Bogalecki, *Słowo wstępne*, w: *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Zięba, T. Sławek, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2013, s. 8.

⁵³ „Ból zamknięty w swojej izolowanej domenie staje się cierpieniem podwójnym, tak jakby brak możliwości wspólnego doznawania bólu stanowił dodatkowe źródło boleści” (Sławaek, dz. cyt., s. 11).

⁵⁴ Szansy dobrowolnego wyboru samotności nie dano Filoktetowi, bohaterowi tragedii Sofoklesa. Oto jak wyglądała jego historia: „Podczas postoju na wyspie Chryze [w drodze pod Troję z Agamemnonem i Menelaosem – K.W.] Filoktet nieopatrznie zbliżył się do przybytku Ateny, którego strzegła surowa nimfa, i za karę został ukąszony przez żmiję. Jej jad wywołał u niego bolesną i przewlekłą chorobę nogi, co nie tylko pozbawiło go zdolności bojowej, ale i zepsuło atmosferę

zaczyna się bowiem wcześniej – na długo przedtem, zanim podejmie on (jeśli w ogóle podejmie) decyzję opuszczenia wspólnoty i udania się w odosobnione miejsce.

GRANICE MOJEGO BÓLU SĄ GRANICAMI MOJEGO ŚWIATA

„Człowiek zawsze cierpi sam – pisze Barbara Chyrowicz. – Możemy zrozumieć jego ból, jeśli nęka nas podobna co jego choroba, ale nie rozumiemy do końca, na czym polega jego cierpienie. Nie znamy świata jego odczuć, mamy inną skalę wrażliwości. Mogę powiedzieć, że rozumiem sytuację, w której drugiego podobnie jak mnie boli głowa, ale to nie to samo, co rozumieć jego cierpienie”⁵⁵. Dlaczego? Wyjaśnienia można poszukać w pismach Lévinasa, który w swej oryginalnej próbie stworzenia nowej metafizyki człowieka stwierdza najpierw, że „samotność jest kategorią bycia”⁵⁶ oraz, że moja samotność „w całej swej ostrości” polega na tym, iż „bycie we mnie, fakt, że istnieję, moje istnienie stanowi element absolutnie nieprzechoodni, coś bez intencjonalności, bez odniesień. Wszystko można między bytami wymieniać oprócz istnienia, w tym sensie być to izolować się poprzez istnienie”⁵⁷. Dalej zaś Lévinas podkreśla, że „w trudzie, w bólu, w cierpieniu odnajdujemy w stanie czystym to, co nieodwracalne, a co stanowi o tragedii samotności”⁵⁸, gdyż ból, który – jak powiedziano wcześniej – wzmacnia poczucie istnienia i ogniskuje uwagę na sobie (ściślej mówiąc, na owej wyjątkowo niedobrej parze: ja i mój ból), jeszcze bardziej wyostreza świadomość nieprzekraczalności granicy między mną a innymi. Do konstatacji o charakterze ontologicznym: „nikt inny nie jest mną”, dołącza się bowiem druga, dużo bardziej konkretna i zarazem dotkliwa: „nikogo innego nie boli tak, jak mnie”. Ta gorzka wiedza nie płynie z żadnych teoretycznych analiz, lecz z serii niepowodzeń, które spotykają podmiot, gdy próbuje nadać walor intersubiektywności własnemu przeżywaniu bólu.

Im większy ból, tym bardziej u tego, kto go odczuwa, rośnie potrzeba zrozumienia i wsparcia ze strony otoczenia. Zdzisław Cackowski zauważa,

w wojsku [...]. W tej sytuacji dowództwo [...] postanowiło porzucić ciężącego im wolontariusza na dzikiej, wulkanicznej wysepce Lemnos i zleciło to zadanie Odyseuszowi. [...] Od tej chwili Filoktet wegetował na Lemnos w dojmującym odosobnieniu” (A. L i b e r a, *Od tłumacza*, w: Sofokles, dz. cyt., s. 6).

⁵⁵ B. Ch y r o w i c z, *Zrozumieć ból i cierpienie*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Biblos, Tarnów–Katowice 2006, s. 94.

⁵⁶ L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, s. 20.

⁵⁷ Tamże, s. 24.

⁵⁸ Tamże, s. 67.

że ból jest „jednoznacznym wskaźnikiem, wręcz nakazem, wymuszaniem szukania pomocy, czyli wskazuje drogę – do lekarza, szamana, czarownika, kapłana, egzorcysty, psychoanalityka...”⁵⁹. Ból jest zatem – przynajmniej in potentia – fenomenem dialogicznym. O potrzebie wychodzenia naprzeciw ludzkiemu cierpieniu pisze także lekarka, specjalistka medycyny paliatywnej Jadwiga Pyszkowska: „Osoba ludzka [w okresie terminalnym – K.W.] przeżywa ból wszechogarniający w obszarach: somatycznym, psychicznym i duchowym. [...] Duchowym następstwem bólu [...] jest cierpienie, którego nie należy utożsamiać z bólem. Podstawowa różnica polega na tym, że ból jest doznawany, a cierpienie przeżywane. Nie można go złagodzić za pomocą środków farmakologicznych, a jedynie ofiarując choremu wsparcie duchowe. Polega ono przede wszystkim na towarzyszeniu i kompetentnej obecności”⁶⁰. Wynika stąd, że często tym, co równie – a może nawet bardziej – potrzebne człowiekowi niż fizyczna ulga w somatycznym bólu, jest prosty (co nie znaczy, że łatwy) gest towarzyszenia cierpiącemu ze współczuciem. Współczucia tego nie wolno jednak rozumieć powierzchownie ani konwencjonalnie, lecz na przykład tak, jak próbował to opisać Paul Ricoeur: „Powiedzieliście współczucie? Tak, ale trzeba tu jeszcze usłyszeć cierpienie-razem (*souffrir-avec*), które to słowo oznacza. Nie jest to pojękiwanie-razem, jakim mogłyby być litość, współczucie (*commisération*), formy ubolewania; to walczenie-razem. [...] Towarzystwo jest być może najbardziej adekwatnym słowem”⁶¹. Szansa cierpiącego na uzyskanie tego rodzaju wsparcia jest jednak niewielka: „Konfrontacja z doświadczeniem umierania, kalectwa, ciężkiej choroby, która czyni człowieka bezbronnym wobec wymogów i ciosów życia, jest ogromnie trudna. To przecież nieustanna styczność z cierpieniem drugiego, z własnym lękiem, [...] z samotnością”⁶². Dlatego znacznie częstszą reakcją niż ufnie i cierpliwe towarzyszenie cierpiącemu jest „wypieranie tego [doświadczenia – K.W.] albo budowanie humanistycznych iluzji na granicy emocjonalnego kiczu”⁶³, co grozi „nie tylko fałszywym obrazem rzeczywistości, lecz także wkroczeniem na drogę ku wyczerpaniu, depresji i rozpacz w zderzeniu z brutalnością sytuacji”⁶⁴.

⁵⁹ Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 29.

⁶⁰ J. Pyszkowska, *Cierpienie chorych u kresu życia*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, s. 28.

⁶¹ P. Ricoeur, *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008, s. 46.

⁶² J. Kurek, K. Maliszewski, *Rozmowy*, Miejski Dom Kultury „Batory”, Chorzów 2009, s. 5.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

SAMOTNOŚĆ FILOKTETA

Widzimy więc jasno, że teoria i praktyka niejako sprzęgają się przeciwko cierpiącemu człowiekowi. Zarówno z analiz ontologicznych, jak pokazał Lévinas, jak też z rzeczywistych przeżyć i doświadczeń osób dotkniętych bólem płynie niewesoły wniosek, iż nieuniknionym losem cierpiącego – z wyjątkiem nielicznych, wciąż zbyt rzadko spotykanych przypadków – jest dołączające się do wszystkich jego dolegliwości, dodatkowe brzemię samotności. Może ona przybrać różne oblicza, mogą jej towarzyszyć rozmaite uwarunkowania i objawy. O jednej z odmian, którą moglibyśmy nazwać symbolicznie „samotnością Filokteta”, była już mowa. Polega ona na niechcianym, niewybranym dobrowolnie, lecz narzuconym przez wrogie lub obojętne (nie jest łatwo stwierdzić, co gorsze!) otoczenie osamotnieniu, połączonym z odmową współczucia lub – co gorsza – fałszywymi, podszytymi hipokryzją, a podyktowanymi własnym egoistycznym interesem pozorami nawiązania przyjacielskiego kontaktu i wsparcia. Filoktet bowiem został najpierw zdradzony przez towarzyszy i podstępem zwabiony na bezludną wyspę, gdzie go porzucono, a po latach bolesnej samotności ponownie oszukany i zdradzony, gdy wziął za dobrą monetę zwodnicze obietnice Neoptolemosa⁶⁵. Ale i w życiu współczesnych ludzi zdarzają się podobne tragedie. Człowiek nigdy nie uwolnił się od pokusy zdrady, podstępu lub przedkładania własnego interesu ponad cudze dobro (zdarzają się przecież sytuacje, gdy kogoś bardziej interesuje treść testamentu niż niesienie ulgi konającej osobie...). Oprócz tego rodzaju samotności należałoby wyróżnić jeszcze dwie jej podstawowe odmiany, także związane z bólem i towarzyszącym mu cierpieniem. Nazwijmy je kolejno „samotnością Hioba” i „samotnością Zaratustry”.

SAMOTNOŚĆ HIOBA

„Żył w ziemi Us człowiek imieniem Hiob. Był to mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1,1). Tymi słowami opisuje biblijny autor księgi Hioba swego bohatera. Jak wszyscy wiemy, pobożnego Hioba spotkała seria straszliwych nieszczęść, wśród których pojawiła się także bolesna, wyniszczająca choroba: „Szatan [...] obsypał Hioba trądem złośliwym, od palca stopy aż do wierzchu głowy. [Hiob] wziął więc skorupę, by się nią drapać siedząc na popiele” (Hi 2, 7-8). Z początku nieszczęśliwy Hiob, choć ma powody, by narzekać na swój opłakany los, nie może się jednak uskarżać na brak wsparcia i życzliwego zaangażowania ze strony przyjaciół. Ci bowiem,

⁶⁵ Por. L i b e r a, dz. cyt., s. 8n.

usłyszawszy „o wszystkim, co na niego spadło, [...] przyszli, [...] by [...] boleć nad nim i pocieszać go” (Hi 2,11). „Siedzieli z nim na ziemi siedem dni i siedem nocy, nikt nie wyrzekł słowa, bo widzieli ogrom jego bólu” (Hi 2,13). Niebawem jednak sytuacja uległa zmianie, wielce dla Hioba niekorzystnej. Oto bowiem przyjaciele postanawiają wystąpić w nowej roli. Nie chcą go już wspierać ani pocieszać; zaczynają natomiast pouczać i strofować. W ten sposób dowodzą całkowitego niezrozumienia sytuacji, w jakiej się znalazł ich serdeczny druh. Tak o nich pisze Barbara Chyrowicz: „Przyjaciele [...] nie byli w stanie zrozumieć, do jakiego stopnia nieprzydatne i obraźliwe były ich próby osądzania Hioba, ich słowa, żeby wziął się w garść, przestał płakać i narzekać. Nawet gdyby doświadczyli kiedyś w życiu podobnego losu, nadal nie mieliby prawa sądzić Hioba w jego nieszczęściu. [...] Czego doprawdy nie potrzebował w chwilach swego cierpienia, to przekonywania, że jego zachowania są niewłaściwe. Krytyczne uwagi na temat sposobu, w jaki rozpaczał, czy też rozważanie, co takiego uczynił, żeby zasłużyć na ten los, miały efekt sypania soli w otwarte rany”⁶⁶.

Skąd jednak u przyjaciół Hioba ta nieoczekiwana i oplakana w skutkach zmiana frontu? Wiele już było różnorodnych interpretacji owej przedziwnej, niepokojącej księgi Starego Przymierza, jaką jest Księga Hioba – teologicznych, filozoficznych, antropologiczno-kulturowych, nawet psychoanalitycznych – nie miejsce tu nawet na pobieżną ich rekonstrukcję i analizę. Zwróćmy uwagę jedynie na te elementy, które rzucają światło na przyczyny osamotnienia niegdyś cenionego, szanowanego i lubianego współplemieńca, który wraz z rozwojem wydarzeń jest coraz bardziej marginalizowany, a w końcu zostaje wykluczony ze wspólnoty. Spójrzmy na sytuację od razu w aktualnym aspekcie, koncentrując się na hermeneutycznej idei aplikacji, zamiast żmudnie rekonstruować konteksty historyczne. Nie podążymy więc (w ślad za René Girardem) „dawną drogą, którą kroczyli ludzie niegodziwi”⁶⁷, by odsłonić działanie kulturowego mechanizmu „kozła ofiarnego”⁶⁸, którego symboliczne usunięcie ze wspólnoty miało pełnić funkcje oczyszczające i integrujące i dlatego leżało w interesie całej reszty społeczności. Niewątpliwie można interpretować przypadek Hioba w kategoriach kozła ofiarnego, którego (rzekoma, uporczywie imputowana przez samozwańcych oskarżycieli) zatwardziałość w przywiązaniu do zła i odmowa okazania skruchy miała w intencji jego prześladowców, zwanych się – o ironio! – przyjaciółmi, zostać instrumentalnie wykorzystana jako środek dydaktyczny, umacniający społeczność w wyznawaniu stereotypowych przekonań o naturze Boga oraz religijnych

⁶⁶ Chyrowicz, *Zrozumieć ból i cierpienie*, s. 95n.

⁶⁷ Zob. R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Spacja, Warszawa 1992.

⁶⁸ Zob. tenże, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

i moralnych powinnościach człowieka⁶⁹. Dziś jednak trudno byłoby wskazać wspólnotę (przynajmniej w obrębie zachodniego kręgu kulturowego), której przedstawiciele podzielałaby wiarę czasów Hioba, że ból jest odpłatą, którą Bóg zsyła na grzesznika, by ukarać jego niegodziwość.

Bardziej ponadczasowe mogą okazać się inne motywy, których obecności mamy prawo się doszukiwać w postawie przyjaciół Hioba. Zwróćmy zatem uwagę na Lacanowską kategorię transpasywności. „Mówi ona o tym, że pewne działania i przeżycia Innego mogą być doświadczane jak własne, generując stany emocjonalne, zwykle przypisywane własnej aktywności. [...] Doświadczeniu temu jednocześnie towarzyszy swoiste poczucie pasywności”⁷⁰. Kategoria ta znajduje w przywoływanym kontekście dwojakie zastosowanie. Po pierwsze, może się ona odnosić do występującego niekiedy w kontakcie z chorym lub cierpiącym zjawiska „niechcianej empatii”. Polega ono na tym, że cudzy ból wprawia kogoś w nieprzyjemny i niepożądany stan emocjonalny, za którego istnienie i trwanie obwinia się (nie zawsze świadomie) osobę cierpiącą. Świadectwem takiego stanu są formułowane w niektórych przypadkach przez bliskich osoby, która na przykład zapadła nagle na ciężką, nieuleczalną chorobę, wypowiedzi w rodzaju: „jak on mógł m i to zrobić!”. Możemy w tym przypadku mówić o pewnej formie transpasywności jako biernego i dziejącego się wbrew woli podmiotu współcierpienia z chorym, które budzi poczucie bezsilności połączone z (zazwyczaj wypieranym do podświadomości) pragnieniem ukarania „sprawcy”. Symboliczną formą wymierzenia kary bywa wówczas odsunięcie się od osoby, którą nieświadomie obwiniamy, i pozostawienie jej w osamotnieniu.

Istnieje również drugi – być może jeszcze bardziej niszczący dla kogoś znajdującego się w położeniu podobnym do sytuacji Hioba – przejaw transpasywności. Rozpatrzmy go najpierw na przykładzie analizy postaw społeczeństwa III Rzeszy wobec zagłady Żydów. Tematyce tej poświęcił swą książkę *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust* historyk Daniel J. Goldhagen⁷¹. Komentując ustalenia owego autora, Slavoj Žižek zauważa: „Człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny o tyle, o ile czerpie rozkosz z tego, co robi, a jest oczywiste, że ten subtelny (ukryty) przymus wytwarzał dodatkową *jouissance*, biorącą się z faktu bycia częścią większego, ponadindywidualnego ciała, «zanurzenia w kolektywnej Woli»”⁷². Andrzej Leder zwraca uwagę na

⁶⁹ Szerzej na ten temat zob. K. W i e c z o r e k, *Samotność Hioba, w: Osamelost' ako filozofický problem*, red. J. Šlosiar, M. Palenčár, Belianum, Banská Bystrica 2014, s. 112-128.

⁷⁰ L e d e r, dz. cyt., s. 21.

⁷¹ Zob. D.J. G o l d h a g e n, *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust*, tłum. W. Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

⁷² S. Ž i ž e k, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 120.

subtelny związek między gorliwością, z jaką ludzie podejmują się działań wymierzonych przeciw innym ludziom, a perwersyjną przyjemnością, jaką czerpią z owych czynów, oraz miłym poczuciem bezkarności wynikającym z „transpasywnego roztopienia się w podmiotowości zbiorowej”⁷³.

O ile Holokaust był wydarzeniem ekstremalnym i bezprecedensowym w dziejach ludzkości, o tyle ten sam lub podobny mechanizm, o którym piszą przywołani autorzy, może się uaktywniać w sytuacjach znacznie bardziej powszechnych, choć także dotkliwych i trudnych do zniesienia dla objętych nimi osób. Chodzi o zjawisko określane dziś mianem znieczulicy społecznej lub obojętności na cudzy ból, cierpienia i niedole. Istniejący w nastawionym na przyjemność i użycie współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym wysoki stopień przyzwolenia dla postaw skrajnie egoistycznych sprawia, że śmiało i bez poczucia winy, a nawet z ową wyżej opisaną transpasywną gorliwością odwracamy się od tych, którzy rozpaczliwie pragną współczucia czy chociaż naszej obecności, pozostajemy pasywni w obliczu cierpienia, „zadowolając się własną przeciętnością”⁷⁴ – jak pisał John Locke. Pozwala nam to na roztopienie się w anonimowej zbiorowości. Poniekąd tak właśnie zachowują się (niegdysiejsi) przyjaciele Hioba, którzy zamiast trwać przy nim w (choćby nawet bezsilnej i pasywnej) solidarności, zaczynają przyjmować sztuczne pozy, wygłaszając retoryczne mowy w imieniu reprezentowanej przez siebie „kolektywnej Woli”, jak ją nazwał Žižek. Tymczasem wystarczyło zrozumieć, że „Hiobowi bardziej potrzebne było zrozumienie i współczucie niż porady, choćby nawet słuszne”⁷⁵. „Bardziej potrzebował współczucia, świadomości, że inni podziałają jego ból, niż uczonych wywodów o niezbadanych ścieżkach Pana. [...] Takie moralizowanie może się wydać cierpiącemu okrutne. [...] I w tym właśnie przyjaciele go zawiedli”⁷⁶. Warto się zastanowić, jak często my – rzecz jasna, w najlepszych intencjach, a w każdym razie nie czując z tego powodu najsłabszych wyrzutów sumienia – podobnie zawodzimy naszych współczesnych Hiobów.

To jednak nie koniec problemu. Wyniki eksperymentalnych badań psychologicznych, prowadzonych od połowy lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku między innymi na Duke University, wykazały jednoznacznie, że osamotnienie spowodowane wykluczeniem ze wspólnoty czy też odrzuceniem przez bliskich jest źródłem dotkliwego cierpienia, którego objawy kliniczne przypominają ból somatyczny. Jeden z inicjatorów i współtwórców tych badań, Kipling D. Williams, pisze: „Nasza potrzeba przynależności do grupy jest

⁷³ L e d e r, dz. cyt., s. 21n.

⁷⁴ Cyt. za: Z. O g o n o w s k i, *Locke*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 324.

⁷⁵ C h y r o w i c z, *Zrozumieć ból i cierpienie*, s. 96.

⁷⁶ Tamże.

równie fundamentalna jak potrzeba odżywiania czy oddychania. Dlatego ostracyzm społeczny – wykluczenie ze wspólnoty – jest jedną z najdotkliwszych kar, jakie człowiek może wymierzyć drugiemu. [...] Nasze badania wykazały, że pierwotną reakcją na ostracyzm jest ból, odczuwany podobnie przez wszystkich, niezależnie od uwarunkowań osobowościowych, społecznych i sytuacyjnych. [...] mózg odbiera wykluczenie tak samo, jak ból fizyczny”⁷⁷.

Samotność Hioba zyskuje w związku z tym dodatkowy, negatywny wymiar. Musimy bowiem mówić już nie tylko o samotności wywołanej przez ból, którego źródła i rujnących psychikę skutków nie rozumieją nawet najbliżsi, ale także o bólu wywołanym przez samotność. A jest to taki ból, którego destrukcyjnej siły – jak dowiodły przytoczone wyżej wyniki badań – absolutnie nie wolno nam lekceważyć.

SAMOTNOŚĆ ZARATUSTRY

„Moim przeznaczeniem jest poszukiwanie prawdy na dalekim krańcu samotności. Mój syn, Zaratustra, dojrzeje mądrością, ale jego jedynym towarzyszem będzie orzeł. Będzie najsamotniejszym człowiekiem na świecie”⁷⁸ – mówi Friedrich Nietzsche do Josefa Breuera w zbeletryzowanym studium myśli i osobowości Nietzschego pióra amerykańskiego psychiatry Irvina D. Yaloma⁷⁹. Sam Nietzsche informuje swych czytelników nader zwięźle, że „gdy Zaratustra trzydziestu lat dożył, opuścił kraj swój i jezioro ojczyście i poszedł w góry. Tu radował się duchowi swemu i samotności swej, a dziesięć lat tak żyjąc, nie umęczył się niemi”⁸⁰. Słusznie zauważa Łukasz Musiał: „Najważniejszą chyba kwestią, o której milczy Friedrich Nietzsche, jest przeszłość jego bohatera. Kim był Zaratustra, zanim zaczął głosić swoje proroctwa? [...] Nie wiemy”⁸¹. Nie ma jednak żadnego powodu, by sądzić, że został przez kogokolwiek odrzucony i zmuszony do opuszczenia stron rodzinnych, padł-

⁷⁷ K.D. Williams, *The Pain of Exclusion*, „Scientific American Mind”, January 2011, <https://www.scientificamerican.com/article/the-pain-of-exclusion/>.

⁷⁸ I.D. Yalom, *Kiedy Nietzsche szlochał*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Zielone Drzewo, Warszawa 2012, s. 380.

⁷⁹ „Irvin D. Yalom – profesor psychiatrii na Uniwersytecie Stanforda, światowy autorytet w dziedzinie psychoterapii grupowej, jeden z głównych przedstawicieli indywidualnej terapii egzystencjalnej [...]. Bohaterami [jego] fascynującej powieści są filozof Friedrich Nietzsche i słynny wiedeński lekarz Josef Breuer. [...] Ich rozmowy służą Yalomowi do przedstawienia w niezwykle sposób zarówno filozofii Nietzschego, podstaw psychoanalizy, jak i rozważań dotyczących kwestii egzystencjalnych” (*Nota redakcyjna*, w: tenże, dz. cyt., s. IV okładki).

⁸⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 7.

⁸¹ Musiał, dz. cyt., s. 38n.

szy przy tym ofiarą „syndromu ostracyzmu”, o którym mowa wyżej. Wręcz przeciwnie: „Wcześniej raczej nie żył w odosobnieniu – w przeciwnym razie czy by tak tęsknił za samotnością?”⁸². Nadszedł jednak dzień, kiedy i jemu samotność zaczęła doskwierać. Swą tęsknotę za obcowaniem z innymi wyraził tymi słowami: „Jam jest umęczony mą mądrością, jako pszczoła, co za wiele miodu zebrała; pożadam rąk, które by się po nią wyciągnęły. Pragnąłbym rozdarowywać i obdzielać, aż póki mądrych pośród ludzi nie uraduje ponownie własne szaleństwo, a ubogich własne bogactwo”⁸³. Jeśli więc – w dosłownej warstwie tekstu – znajdujemy odniesienie do bólu, to najwyżej do tej jego odmiany, która wynika z przygniecenia brzemieniem nadmiaru: w tym przypadku nadmiaru dóbr duchowych, nazwanych pars pro toto mądrością. W obliczu owej nadobfitości coraz bardziej nieznośna staje się myśl, że zgromadzone w odosobnieniu wartości miałyby przepaść, niepoznane i niedocenione przez przyszłych wdzięcznych słuchaczy.

Lecz nie tylko takie brzemie niesie Nietzscheański Zaratustra. Jeśli poważnie potraktować uwagę Yaloma, że Zaratustra jest „synem” Nietzschego (a myśl ta zasługuje na poważne potraktowanie, biorąc pod uwagę warsztat i kompetencje badawcze autora), wówczas wypada się zgodzić, iż jest on również duchowym dziedzicem – zarówno tego, co Nietzsche jako filozof odkrył, przemyślał i pragnie przekazać potomności (jak przystało na „niewczesnego” myśliciela), jak też tego, co Nietzsche-człowiek musiał przezwyciężyć, by móc stanąć tam, gdzie stał jako autor *Tako rzecze Zaratustra*, czyli „6000 stóp nad poziomem morza i o wiele wyżej nad wszelkimi ludzkimi rzeczami”⁸⁴. Friedrich Nietzsche, duchowy ojciec Zaratustry, przez większość lat swego życia borykał się z uporczywym, niezwalczonym i coraz trudniejszym do zniesienia bólem, spowodowanym chronicznym schorzeniem o nieznanym do dziś etio-logii⁸⁵. Jego cierpienia, nierozumiane i lekceważone przez otoczenie, pchały go ku samotności⁸⁶. Szukał jej na szlakach swych wędrówek – w górach, nad jeziorami, na wyspach Morza Śródziemnego⁸⁷. Można się domyslać, że w jego

⁸² Tamże, s. 39.

⁸³ Nietzsche, dz. cyt., s. 7.

⁸⁴ Tenże, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. L. Staff, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909, s. 85. Tak brzmi notatka sporządzona przez Nietzschego na zakończenie szkicu zawierającego „podstawowy koncept” dzieła o Zaratuście.

⁸⁵ Zob. R. K n o d t, *Friedrich Nietzsche – die ewige Wiederkehr des Leidens*, Bouvier, Bonn 1987.

⁸⁶ Por. Y a l o m, dz. cyt., s. 283n.

⁸⁷ W *Ecce homo* Nietzsche napisał: „Jak najmniej siedzieć; nie wierzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu – jeśli i mięśnie przy tem święcie nie uczestniczą. Wszystkie przesady pochodzą z kiszek. – Cierpliwość pośladków [...] to właściwy grzech przeciw Duchowi Świętemu” (N i e t z s c h e, *Ecce homo*, s. 28). Frédéric Gros dodaje: „Nietzsche był wyjątkowym piechurem, niezmordowanym. Często o tym wspomina. Długie piesze

fantazjach i marzeniach jawiła się wówczas odległa kraina szczęśliwości, na tyle oddalona od „wszelkich ludzkich rzeczy”, że można się w niej schronić nawet przed bólem. Takiej krainy nie ma jednak na żadnej mapie. Świat to za mało – nie uda się owej krainy w nim odszukać. Musi się więc ona znajdować gdzie indziej, to znaczy, że musi mieć charakter „nie-miejsca” (franc. *non-lieu*). Nie takiego jednak, o jakim pisał Marc Augé⁸⁸, bo takie „nie-miejsce” zapewnia jedynie bezpieczną anonimowość, a to o wiele za mało dla steranego cierpieniem Nietzschego i jego syna Zaratustry. Musi to być takie „nie-miejsce”, o jakim pisał Lévinas, gdy głosił „konieczność oderwania się od bytu, by stanąć jako podmiot na ziemi absolutnej lub utopijnej, na terenie umożliwiającym bezinteresowność [...] ta przestrzeń świadczy o rozerwaniu, [...] o zerwaniu z istotą, o nie-mieszczeniu się w bycie (*du «non-lieu»*)”⁸⁹.

Symbolizowana przez Zaratustrę samotność rozpościera się zatem w krajinie wyobraźni. Jest rodzajem duchowego azylu, schronieniem, którego mury wznosi utopijna nadzieja, że można odejść dostatecznie daleko i wysoko od ludzkich spraw, by pozostawić za sobą wszystkie bóle i troski. Zaratustriański motyw „opuszczenia kraju i jeziora ojczystego” staje się więc w gruncie rzeczy figurą symboliczną. W głębszej warstwie myśli tkwi inny sens: tym, co bohater chce opuścić, jest własne ciało i jego uporczywe, niedające się ukoić dolegliwości. Śladem wiodącym ku tej warstwie znaczeniowej jest scena, w której Zaratustra, zstępując samotnie z gór, spotyka starca – pustelnika, a z jego ust słyszy przestrożę: „Biada, chcesz znowu o własnych siłach wlec swe ciało?”⁹⁰.

Ale i to jeszcze nie koniec. Jesteśmy przecież dopiero na początku opowieści o Zaratustrze – człowieku, który po długoletnim ćwiczeniu się w samot-

wycieczki nieodmiennie towarzyszyły jego twórczości, stały się wręcz *składnikiem* jego dzieła [...] to, co sam sobie ordynuje jako lekarstwo, naznaczy jego przyszłe życie: długie spacery i samotność. Remedium na rwące, potworne bóle. Uciec od ekscytacji, nadmiaru bodźców i zgiełku świata, które zawsze przypłaca godzinami cierpienia. I iść, iść długo, by odegnać ból, odwrócić uwagę, zapomnieć o waleniu młotka w skroniach” (F. Gros, *Filozofia chodzenia*, tłum. E. Kaniowska, Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 16, 19).

⁸⁸ Por. M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

⁸⁹ Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 50. Warto przytoczyć objaśnienia tłumaczki (Małgorzaty Kowalskiej), rozjaśniające dalece niestandardowe rozumienie użytych przez Lévinasa terminów: „Francuski termin «*non-lieu*» [...] jest przede wszystkim terminem prawniczym, odpowiednikiem polskiego «umorzenia». Przez ekstensję może znaczyć – i taka jest intencja Lévinasa – nie-mieszczenie się w przyjętym porządku, wykraczanie poza ten porządek” (tamże, s. 50, przyp. 4). „Słowo *désintéressement* – «bezinteresowność» Lévinas zapisuje często jako *dés-inter-essement*, by wydobyc występujący w nim składnik *esse* – bycie [...]. Inter-esse-owność to, wedle tej etymologii, tyle co trwanie w byciu, zaś bez-inter-esse-owność – wychodzenie poza bycie” (tamże, s. 56, przyp. 11).

⁹⁰ Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 8.

ności przeobraził się i zbudził do nowego życia. Dzięki doświadczeniu, które zdobył, już nie napawa go wstrętem perspektywa zstąpienia z gór i ponownego (wracamy do warstwy sensów symbolicznych) wstąpienia w cierpiące ciało, utożsamienia się z nim i z jego jak najbardziej cielesnym, podatnym na zranienia (niem. verwundbar) sposobem bycia. Musimy więc zapytać, gdzie jest źródło tej nowo zdobytej siły?

Odpowiedź brzmi: *Tako rzecze Zaratustra* jest książką o przemianie duchowej, polegającej na nabyciu umiejętności przezwycięzania własnych słabości cielesnych. Jest ich wiele. Nietzsche w swej ocenie *conditio humana* był bardzo odległy od optymistycznych dyskursów, sławiących doskonałość ludzkiego ciała. Pośród słabości jedna wysuwa się wszakże na pierwszy plan. To ludzka bezradność wobec bólu i cierpienia. Gdyby Nietzsche, dotknięty zespołem wyjątkowo bolesnych schorzeń, po prostu się jej poddał, Europa straciłaby jednego z najoryginalniejszych filozofów. On jednak wypowiedział tej słabości zdecydowaną wojnę, a relacje z przebiegu owych walk wplecione są w jego dzieła – nie tylko w patetyczno-symboliczną opowieść o Zaratustrze. Wskażmy więc na koniec kilka węzłowych elementów strategii duchowej walki z bezsilnością wobec paraliżującego ciała bólu.

Element pierwszy: a u t o n o m i a d u c h a. Gdy Zaratustra, zamierzając powrócić w samotność gór, opuszczał grono oddanych uczniów, skierował do nich następujące przesłanie: „Mówicie, że wierzycie w Zaratustrę? Lecz cóż zależy na Zaratustrze! Jesteście moimi wyznawcami, lecz cóż zależy na wszelkich wyznawcach! Jeszczeście samych siebie nie szukali, a oto jużście mnie znaleźli. Tak czynią wszyscy wyznawcy; przeto tak niewiele waży wszelka wiara. Tak więc wzywam was, abyście mnie zgubili, a w zamian samych siebie znaleźli”⁹¹. Łukasz Musiał komentuje tę radę następująco: „Uczniowie Zaratustry są w pewnym sensie zbyt «uczniowscy», zbyt gorliwi, zbyt gorączkowo poszukują prawdy na zewnątrz siebie, wskutek czego zamykają sobie drogę do wewnątrz”⁹². Krytyka Nietzschego kieruje się tu przeciw postawie wyznawcy rozumianego jako bezkrytyczny naśladowca wyidealizowanego autorytetu, „nauczyciela idealnego”⁹³, który zastępuje krytyczny aparat myślenia i wartościowania. Wyznawca taki zadowala się prostymi wyjaśnieniami pochodzącymi z zewnętrznego źródła i staje się od nich całkowicie zależny. To droga prowadząca donikąd – przestrzega Nietzsche ustami Zaratustry. Niemiecki filozof zapewne doskonale znał postawę, którą wiele dekad później opisał Henryk Elzenberg: „Chrześcijaństwo dla Europejczyka bywa pokusą w chwilach największej słabości; bo w chwilach największej słabości łakniemy nie

⁹¹ Tamże, s. 76.

⁹² M u s i a ł, dz. cyt., s. 42.

⁹³ Tamże.

tylko religii, ale religii wspólnej, jednoczącej nas z otoczeniem”⁹⁴. Żłudność takiej pociechy tkwi w tym, że w chwili najtrudniejszej próby, gdy sami staniemy twarzą w twarz z własnym losem, nadmierna ufność w niezawodną solidarność ludzkiej wspólnoty może nas zawieść. Musimy nauczyć się jeszcze ufać własnej, wewnętrznej sile – dodajmy jednak, wbrew Nietzschemu i jego kompulsywnemu antychrześcijaństwu: najlepiej, jeśli będzie to niezłomna siła wiary, gotowa przetrwać każdy, choćby najbardziej dramatyczny kryzys; wiary dogłębnie zintegrowanej z własną, intymną i autonomiczną jaźnią, lecz równie silnie zjednoczonej ze wspólnotą – nie wyłącznie ludzką, doczesną i z konieczności zawodną, lecz z tą, której zwornikiem i fundamentem jest Chrystus.

Element drugi: u m i ł o w a n i e w ł a s n e g o l o s u. Jednym z najbardziej rozpoznawalnych, wręcz podręcznikowych motywów filozofii Nietzschego jest idea woli mocy. Istnieje wiele prób jej metafizycznego odczytania⁹⁵, tu jednak wystarczy skupić się na jej praktycznym obliczu, związanym z naturalnym ludzkim pragnieniem panowania nad sobą, swoim otoczeniem i swoim losem. Ten wymiar woli mocy Rüdiger Safranski nazywa „rozkazodawczością”⁹⁶. Zapytajmy, co się dzieje, gdy owo pragnienie sprawowania władzy zostaje brutalnie skonfrontowane z bólem niepoddającym się żadnej terapii. Z początku może się wydawać, że mamy tu do czynienia z nieuchronną porażką woli mocy, która musi skapitulować wobec potężniejszych od niej konieczności przyrody – ich skutkiem jest właśnie ból, przed którym nie ma donikąd ucieczki. Człowiek porażony bólem doświadcza w sposób najbardziej niepowątpiewalny ograniczenia swej władzy: ze wszystkich sił pragnie, żeby go nie bolało – a los jakby z niego kpił. Czy to nie wystarczający powód do buntu przeciw losowi? Myśl Nietzschego biegnie jednak inną drogą, niejako podążając za inspiracją płynącą z aforyzmu Franza Kafki: „w walce ze światem, sekunduj światu”⁹⁷. Nietzsche stanowczo odrzuca wszelkie postawy, doktryny i światopoglądy oparte na lęku przed bólem i sławiące życie wolne od cierpień jako najbardziej pożądany ideał. Nietzscheański wzorzec życia godnego, by je przeżyć, wygląda zupełnie inaczej. Jak? Oddajmy jeszcze raz głos Musiałowi: „Nietzsche zastanawiał się nieustannie, w jaki sposób – choć to dziwnie zabrzmiało – uratować cierpienie dla współczesnego człowieka. W tradycyjnym remedium, ucieczce od bólu, dostrzegał oznakę słabości. [...]

⁹⁴ H. E l z e n b e r g, *Kłopot z istnieniem*, Znak, Kraków 1994, s. 285.

⁹⁵ Zob. np. D. B e h l e r, *Nietzsches Versuch einer Artistenmetaphysik*, w: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, red. M. Djurić, J. Simon, Königshausen und Neumann, Würzburg 1986, s. 130-149; M. D j u r i ć, *Nietzsche und Metaphysik*, W. de Gruyter, Berlin–New York 1985.

⁹⁶ „Nietzsche [...] rozumie wolę inaczej niż tradycja sięgająca jeszcze do Schopenhauera. Wola to nie żądza, tępy popęd, lecz «rozkazodawczość» [*Befehlenskönnen*], siła umożliwiająca bytowi wzrost” (M u s i a ł, dz. cyt., s. 41). Musiał cytuje Safranskiego we własnym przekładzie.

⁹⁷ Cyt. za: W. M e j b a u m, *Amor fati*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 71.

ścieżką prowadzącą do [...] afirmacji losu jest akceptacja bólu. I taki też jest największy «prezent», jaki daje Zaratustra. [...] Dar Zaratustry to dar nowej świadomości, która jest w stanie wszystko udźwignąć⁹⁸. W tym nowym modelu człowieka niezłomnego splatają się dwa wątki Nietzscheańskiej filozofii – wola mocy i amor fati.

Element trzeci: s a m o a k c e p t a c j a. Miłość własnego losu byłaby nieosiągalną mrzonką bez uprzedniego wypracowania w sobie postawy miłości siebie samego. Zachęcanie do niej nie jest nazbyt popularne, gdyż regularnie bywa mylone z pochwałą egoizmu. Czy słusznie? Amerykański psychiatra i psychoanalityk Henry Zvi Lothane widzi tę kwestię następująco: „W Biblii jest napisane: Kochaj bliźniego jak siebie samego. Dlaczego «jak siebie samego»? To brzmi jak paradoks, bo z jednej strony mówimy, żeby być egoistą, a z drugiej, żeby czynić miłość. Jak to pogodzić ze sobą? [...] Mówię do moich pacjentów: «Jeśli siebie nienawidzisz, nie szanujesz, nie kochasz, to jak możesz przyjąć miłość od innej osoby?» [...] Człowiek musi siebie samego kochać, by móc kochać kogoś innego i przyjąć od innego miłość⁹⁹. Wacław Mejbaum na marginesie swej lektury Nietzschego proponuje: „Ujmijmy rzecz w ten sposób. Amor fati jest radosną gotowością przeżywania wszystkiego, co się człowiekowi przydarza, z tego – i tylko tego – tytułu, że przydarza się to jemu właśnie [...] człowiek *amoris fati* przyjmuje doświadczenia jako cenne ze względu na to, że są jego doświadczeniami¹⁰⁰”.

Wynika stąd, że postawa amor fati może być postrzegana jako rezultat zdarzenia, które Maurice Nédoncelle nazwał promieniowaniem wartości¹⁰¹. Wartość zdarzeń, które w życiu stają się moim udziałem, jest wtórna wobec tego źródła promieniowania wartości, jakim jest – mówiąc językiem Józefa Tischnera – moje Ja aksjologiczne¹⁰². To, co proponuje Nietzsche, to bardzo nietypowa i ekstremalnie trudna, lecz mimo wszystko realna droga do afirmacji własnego bólu i cierpienia przez przypisanie im waloru przynależności do „obszaru możliwej solidaryzacji egologicznej¹⁰³”. Dzięki temu ukazuje nam się

⁹⁸ M u s i a ł, dz. cyt., s. 47n.

⁹⁹ *Jak być kochanym. Z Henrykiem Zvi Lothane rozmawia Justyna Dąbrowska*, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 25(3545), s. 73.

¹⁰⁰ M e j b a u m, dz. cyt., s. 78n.

¹⁰¹ Zob. M. N é d o n c e l l e, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942. Zob. też: K. B u k o w s k i: *Intersubiektywna przyczynowość*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Znak, Kraków 1991, s. 339-352.

¹⁰² Por. J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, s. 162-182. Zob. też: t e n ż e, *Przestrzeń aksjologiczna i Ja pierwotne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli J. Tischnera, Kraków 2006, s. 391-417.

¹⁰³ T e n ż e, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 167. Tischner wyjaśnia: „To tylko, co w jakimś znaczeniu tego słowa jest «moje», może być objęte promieniem wewnętrznej solidaryzacji. [...] Ontologiczny

dodatkowa, nieoczekiwana funkcja bólu: oprócz tego, że (jak już była o tym mowa) wzmacnia i intensyfikuje poczucie istnienia, ponadto jeszcze ofiaruje nam specyficzną przeżywaną „pewność siebie” w znaczeniu pewności własnej wartości, godności osobowej i autonomii. Pozwala bowiem powiedzieć sobie: nie przestaję być sobą, nie przestaję kochać siebie ani być podmiotem osobowej godności nawet wtedy, gdy cierpię i gdy mnie bardzo boli. Trafnie pisze Barbara Chyrowicz: „Czy ludzkie życie może być uznane za mniej wartościowe, gdy pozostaje nam już jedynie cierpienie? Zważywszy na to, że cierpi ten sam człowiek, który wczoraj być może święcił jeszcze tryumfy, nie zmieniło się nic istotnego; zmieniła się [jedynie] biologiczna kondycja organizmu, która – na płaszczyźnie ontologicznej – nie pozwala wnosić o zmianie wartości życia jako takiej”¹⁰⁴.

Element czwarty: d i o n i z y j s k o ś ć jako bezpośredniość bycia, wyzwanie z resentymentu oraz ideologii, dążenie do prostomyślności. W przekonaniu Musiała Nietzsche „proponuje powrót do bezpośredniego (czy raczej niezapśredniczonego) odczuwania bytu jako remedium na zepsucie spowodowane nadmiarem świadomości, refleksji, myśli nieuczestniczącej w tańcu życia, a więc nieautentycznej”¹⁰⁵. Nietzsche był wyznawcą „dynamicznej koncepcji rzeczywistości jako areny walki ścierających się potęg”¹⁰⁶ – jak zauważa Malwina Rolka. „Ilość siły we wszechświecie jest stała, ale jej konfiguracje zmieniają się w ciągłym ruchu”¹⁰⁷. Dlatego filozof mógł twierdzić, że „jeśli coś dzieje się tak, a nie inaczej, nie ma w tym «zasady», «prawa», «porządku», lecz działają tu ilości siły, których istota polega na tym, że wywierają władzę na wszystkie inne ilości sił”¹⁰⁸. Skoro tak, to doszukiwanie się wyższych racji i metafizycznych zasad celem wyjaśnienia, dlaczego kogoś spotkał taki, a nie inny los, jest zwykłym nadużyciem intelektu. To, co nas spotyka, spotyka nas po prostu – nie ma żadnych ukrytych sprężyn, działających na mocy odwiecznych praw wszechświata, ani też wyrafinowanego scenariusza, zakładającego celowe działanie wszechmocnej istoty, która zsyła na nas określone zdarzenia – na przykład ból – z sobie tylko wiadomych powodów. Powinniśmy zatem nauczyć się przyjmować dary losu nie jako dobre lub złe, przyjazne lub wrogie, lecz jako całkowicie przypadkowe zdarzenia, z którymi musimy się zmierzyć

obszar mojego Ja jest wyznaczany przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związki absolutnej solidaryzacji. [...] Rdzeniem tej sfery, jej «centralnym punktem», źródłem promieniowania, przygotowującym możliwą solidaryzację, jest aksjologiczne Ja” (tamże, s. 167n.).

¹⁰⁴ Ch y r o w i c z, *Obowiązek, prawo czy konieczność śmierci?*, s. 65.

¹⁰⁵ M u s i a ł, dz. cyt., s. 56.

¹⁰⁶ M. R o l k a, *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2014, s. 71.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ F. N i e t z s c h e, *Wola Mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2004, s. 210.

tak, jak ze wszystkim innym, co nas spotyka. Tego rodzaju kwalifikacja dotyczy również zdarzeń, które odbieramy jako nieszczęścia i które owocują w nas bólem i cierpieniem. Jeśli umiemy stawić im czoła w postawie prostomyślności, wówczas – twierdzi Nietzsche – nasz „patoś dystansu”¹⁰⁹ odziera ból z przypisywanej mu złowrogiej roli narzędzia egzekucji Najwyższej Woli, której nie mamy mocy się sprzeciwić, i czyni z nich zwyczajne zjawiska należące do naturalnego porządku świata. Widziany w tej perspektywie, ból staje się bardziej przystoją i wyzwaniem niż tragicznym napiętnowaniem.

Wydaje się, że ten ostatni element wypada skontrolować nieco innym, bardziej zgodnym z Ewangelią podejściem. Rada Nietzschego jest częściowo słuszna, lecz proponowana przezeń metoda realizacji – co najmniej zawodna. Jeśli chcemy „odczarować” ból, odejmując mu złowrogi pozór zasłużonej odpłaty za rzeczywiste lub rzekome winy (a ostatecznie o to chodzi Nietzschemu), lepiej nam posłuży wyciągnięcie wniosków z kilku ewangelicznych scen obrazujących stosunek Jezusa do sensu ludzkiego cierpienia. Przeczytajmy więc początek dziewiątego rozdziału Ewangelii według św. Jana: „Jezus, przechodząc obok, ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia. Uczniowie Jego zadali Mu pytanie: «Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy – on czy jego rodzice?» Jezus odpowiedział: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże»” (J 9,1-3). Uzupełnijmy tę lekcję lekturą pierwszych wersów rozdziału trzynastego Ewangelii według św. Łukasza: „W tym samym czasie przyszli jacyś ludzie i donieśli Mu o Galilejczykach, których krew Piłat zmieszał z krwią ich ofiar. Jezus im odpowiedział: «Czyż myślicie, że ci Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, iż to ucierpieli? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloam i zabiła ich, było większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jerozolimy? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie»” (Łk 13,1-5).

Pamiętajmy, że Nietzsche to niebezpieczny przewodnik, który niejednego zwiódł na manowce. Nie można mu ufać we wszystkim, co pisze; lecz jeśli włączymy aparat krytyczny, możemy dostrzec obecne w jego dziełach – tu i ówdzie – ważne drogowskazy. Patrząc w stronę, w którą prowadzą, i dostrzegając na tej drodze pułapki i niebezpieczeństwa, których tam nie brak, możemy wiele skorzystać z „tego uczenia trudnego”¹¹⁰, od którego „raduje się serce i boli”¹¹¹.

¹⁰⁹ Por. Musiał, dz. cyt., s. 55.

¹¹⁰ J. Liebert, *Uczę się ciebie, człowieku*, w: *Pisma zebrane*, t. 1, *Poezja – proza*, oprac. S. Frankiewicz, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1976, s. 206.

¹¹¹ Tamże.

Ból – nieodłączny towarzysz życia. Nie daje o sobie zapomnieć, przyciąga uwagę – jak gdyby chciał dla siebie specjalnych przywilejów, jak gdyby chciał stać się najważniejszym składnikiem życia. Nie możemy mu na to pozwolić. Ile sił starczy, trzeba sięgać do zasobów własnej woli. Być może nie uda się sprawić, by ból nie zawładnął naszym ciałem, by nie zdominował fizjologii chorego organizmu. Ale nawet wtedy możliwa jest jeszcze walka o to, by ból nie zawładnął naszą wyobraźnią, by nie uczynił z nas swoich bezsilnych, przerażonych niewolników. Odmawiamy mu nienależnych praw do tego, by stał się bohaterem fałszywej opowieści, wyolbrzymiającej jego rolę i znaczenie w naszym życiu. Ból jest tylko bólem, niczym więcej – „a co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5,37). Temu, by łatwiej nam było zrozumieć, ile dodatkowej, niepotrzebnej, a możliwej do uniknięcia krzywdy może – lecz niekoniecznie musi – przynieść nam ból, służyć mają powyższe uwagi.

*

Żyjąc w ludzkim ciele, nie da się uniknąć bólu – to prawda znana uczonym i filozofom, potwierdzana nieustannie w codziennym doświadczeniu. Można jednak wyjść bólowi naprzeciw z pogłębioną świadomością problemów i niedogodności, jakie stwarza to doświadczenie. Łatwiej jest wtedy przezwyciężyć jego negatywne skutki. W zaprezentowanym tekście zwrócono uwagę na kilka aspektów zagadnienia. Na zakończenie dokonajmy krótkiej rekapitulacji.

Ból to rodzaj sytuacji granicznej. Jego doświadczenie powoduje, że człowiek zaczyna żyć inaczej, odczuwać inaczej, inaczej komunikować się z otoczeniem, a nawet inaczej myśleć i wartościować. Osłabieniu lub zerwaniu ulegają dotychczasowe więzi ze środowiskiem: zarówno te, których medium był język, jak i bezpośredni kontakt fizyczny z elementami otaczającego świata. Niewyraźność bólu i niekomunikowalność towarzyszących mu doznań pociągają za sobą osamotnienie, które nierzadko staje się źródłem dodatkowych cierpień. Człowiek, który znalazł się w takim położeniu, bardziej niż kiedykolwiek pragnie towarzystwa kogoś bliskiego i współczującego, liczy na konkretną pomoc w uśmierzeniu bólu oraz na duchowe wsparcie. Tymczasem inni wokół niego odczuwają zwykle przeciwne impulsy: zwiększony dystans, niezrozumienie i obcość, pragnienie ucieczki od problemu, lęk przed niechcianym zaangażowaniem. Obie strony – cierpiący i jego towarzysze – potrzebują wypracowania nowej strategii rozumienia i działania, która mogłaby przezwyciężyć kryzys egzystencjalny. Nie ma i nie może być gotowych wzorców pozwalających na skuteczne wyjście z każdej sytuacji, gdy czyjś ból kładzie się cieniem na życiu jednostki i całej wspólnoty. Być może zatem warto przeanalizować kilka przykładów znanych z klasycznych tekstów literatury

światowej – z nadzieją na odnalezienie inspiracji pomocnych w kreatywnym podejściu do kształtowania odpowiedzialnej postawy w konkretnych, niepowtarzalnych sytuacjach ludzkiej egzystencji. W tej właśnie intencji dokonano w artykule hermeneutycznej analizy wybranych wątków *Filokteta* Sofoklesa, starotestamentowej Księgi Hioba oraz dzieła Friedricha Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Teksty te łączy problematyka bólu i samotności; różnią je spostrzeżenia i przemyślenia składające się na wielopłaszczyznowy – ukazujący rozmaite oblicza bólu i odmiany reakcji, z jakimi się spotyka – obraz interesującego nas zagadnienia.

Adam SAWICKI

KONFLIKT – ROZDARCIE – ŚMIERĆ Myśl rosyjska o bólu i cierpieniu: Bierdiajew, Iljin, Fiodorow

Myśliciele rosyjscy na czoło wysuwali problem cierpienia, nie zaś bólu. Wynika to stąd, że ich refleksja przepojona jest religijnie rozumianą duchowością, a ponadto interesuje ich szeroki, metafizyczny kontekst rozważań. Twórcy rosyjskiej literatury nie tyle przedstawiają realistyczne czy naturalistyczne opisy doznania fizycznego bólu, ile wnikają w najgłębsze warstwy cierpień o charakterze duchowym.

Doświadczenie bólu i cierpienia jest stałym elementem ludzkiej egzystencji. Uniwersalny charakter tego doświadczenia powoduje, że zagadnienie bólu i cierpienia stanowi i stanowiło zawsze jeden z centralnych tematów ludzkiej kultury, w obszarze religii, filozofii, a także sztuki. Filozofowie zagadnienie to rozważali jednak w powiązaniu z innymi problemami filozoficznymi. Píše o tym Joanna Górnicka: „Filozofowie rzadko poświęcali tej kwestii miejsce osobne w swoich rozważaniach; przeważnie był to margines – wszakże istotny – ich rozważań antropologicznych, moralnych, religijnych. Rzeczą jednak godną uwagi jest fakt, że – choć akcydentalnie – w każdym niemal liczącym się dziele filozoficznym (wyjątek stanowią traktaty logiczne) znajdujemy refleksję autora na temat bólu i cierpienia. Często jest to wątek, który stanowi ogniwo argumentacji teologicznej czy epistemologicznej, nierzadko myśli o cierpieniu wplecione są w rozważania o naturze, o uczuciach, o ludzkiej godności czy sprawiedliwości”¹. Spośród filozofów, którzy stosunkowo dużo uwagi poświęcili tematowi bólu i cierpienia, można wymienić Arystypa, Epikura, stoików, Immanuela Kanta, Arthura Schopenhauera, Friedricha Nietzschego, Maxa Schelera, utylitarystów i egzystencjalistów. Można jednak odnieść wrażenie, że doświadczenie bólu i cierpienia, mające charakter przeżycia bardzo osobistego, trudno poddaje się konceptualizacji i dlatego nie może zostać w prosty sposób włączone w obszar rozważań teoretycznych. I z tego właśnie powodu jest opisywane i analizowane w horyzoncie szerszych rozważań.

Na trudności związane ze stworzeniem teorii cierpienia zwraca uwagę Zdzisław Cackowski: „Cierpienie jest tak osobistym, tak dojmującym i jednocześnie tak powszechnym doświadczeniem ludzkim, iż nie ma autora rozważań na jego temat, który by owe rozważania mógł snuć tak zwany czystym, suchym umysłem. Jestem więc przekonany, że każde rozważania o cierpie-

¹ J. Górnicka, *Wartość cierpienia*, „Etyka” 1999, nr 32, s. 135.

niu są czymś więcej niż rozważaniami, są świadectwem jakiegoś bolesnego doświadczenia autora. Każda *t e o r i a* na ten temat jest w jakimś stopniu wysnuta z tego osobistego przykrego doświadczenia i jest tym doświadczeniem – mniej lub bardziej «uintelektualizowanym» i sfabularyzowanym”². Wydaje się zatem, że literatura i poezja o charakterze filozofującym często mają więcej do powiedzenia na temat fenomenów bólu i cierpienia aniżeli filozofia systemowa, w której z góry zakłada się pewną wizję rzeczywistości i w sposób wyłącznie racjonalny ją opisuje.

Na wstępie trzeba postawić problem rozróżnienia *b ó l u i c i e r - p i e n i a*. Pojęcie cierpienia zdaje się szersze i obejmuje zarówno ból fizyczny, jak i negatywne doznania w sferze duchowej. Ból – w tym znaczeniu – byłby przestrzennie zlokalizowany w ciele, cierpienie natomiast, dotykając także sfery duchowej, niejako wypełniałoby całą osobę. Można cierpieć duchowo, nie doznając bólu fizycznego, a także doświadczać bólu fizycznego bez duchowego cierpienia. Cackowski następująco wyjaśnia różnicę między bólem a cierpieniem: „*C i e r p i e n i e* jest kategorią (formą) osobistego doświadczenia ludzkiego, która odnosi się przede wszystkim/pierwotnie do czasu pozatęrażniejszego – przeszłego lub przyszłego, gdy tymczasem ból zaczyna się od *t e r a z*, a czas przyszły i miniony jawią się w tym doświadczeniu wtórnie. Cierpienie jest pierwotnie związane z przestrzenią dużą życia ludzkiego, to znaczy z przestrzenią zewnętrzną wobec organizmu. Tu nie chodzi o źródła cierpienia w przedmiotowym, banalnym sensie”³. Nie zawsze jednak filozofowie przestrzegają tego rozróżnienia. Górnicka pisze: „Najczęściej pojęć tych używa się zamiennie, ponieważ oba oznaczają doświadczanie bolesnych stanów wewnętrznych, bez względu na ich bezpośredni przedmiot, przyczynę i miejsce w systemie eschatologicznych wyjaśnień ładu wszechświata. Każda próba metafizycznego czy religijnego wyjaśnienia sensu cierpienia czy też każda metoda zapobiegania lub «znoszenia» bólu odnosi się w gruncie rzeczy do częstego fenomenu psychicznego, jakim jest intensywne cierpienie”⁴.

Warto zwrócić uwagę na często używane określenie „ból istnienia”, które oznacza w rzeczy samej intensywne cierpienie, osiągające nawet wymiar kosmiczny. Łukasz Musiał, przywołując znaczących pisarzy i myślicieli dwudziestego wieku, stwierdza, że pojęcie cierpienia zastępowane jest kategorią bólu w związku z niepowodzeniem tradycyjnych prób „obudowania” go metafizyką: „Uwagę Valéry’ego, Kafki, Jüngera (i także Gombrowicza), [...] w nikłym stopniu zaprzęta etiologia i celowość bólu; poszukiwanie jego sensu odgrywa tutaj drugorzędną rolę. Frapujące staje się cierpienie samo w sobie, jego idea, figura, «krystalizacja».

² Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 33.

³ Tamże, s. 34.

⁴ Górnicka, dz. cyt., s. 136.

Co ciekawe, zmieniają się nawet pojęcia: coraz rzadziej mowa o «cierpieniu», pojęciu zarezerwowanym wcześniej dla obszaru «ducha», teraz jednak najwidoczniej zawierającym zbyt dużo konotacji metafizycznych, a pewnie i zbędnej czułości. Jego miejsce zaczyna zajmować suche i rzeczowe słowo «ból»⁵.

SPECYFIKA MYŚLI ROSYJSKIEJ

W myśli rosyjskiej zagadnienie cierpienia zdaje się odgrywać rolę bardziej doniosłą niż w filozofii Zachodu⁶. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że myśl ta jest w bardzo dużym stopniu zorientowana antropologicznie i z tego powodu silny stał się w niej wątek *p r z e ż y c i o w y*. Rosyjscy myśliciele bardzo często podkreślali, że poznanie powinno mieć charakter integralny i że należy unikać abstrakcjonizmu. Ich ideał poznawczy stanowi *ż y w a w i e d z a* – uważają bowiem, że nie wystarczy tylko poznawać prawdę, ale prawdą i w prawdzie trzeba *ż y ć*. Owo nakierowanie na żywą wiedzę charakterystyczne jest dla rosyjskiego *o n t o l o g i z m u*, według którego należy wychodzić poza czysto poznawcze sposoby wyrażania ludzkiej obecności w świecie. Poznanie stanowi tylko pewien fragment procesu życia i nie można go traktować jako czegoś pierwotnego. Może najtrafniej ten ideał filozofii rosyjskiej wyraża Mikołaj Bierdiajew: „Niemał przez całą historię filozofii [podmiot] poznający pozostawał wierny przekonaniu, że poznanie to akt czysto intelektualny, że istnienie uniwersalny rozum, że rozum zawsze jest taki sam i zawsze wierny swej naturze. W istocie poznanie ma charakter emocjonalny, poznanie to duchowa walka o sens i takie jest ono nie w takim czy innym kierunku filozoficznym lub szkole, lecz u każdego prawdziwego filozofa, nawet jeśli sobie on tego nie uświadamia. Poznanie nie jest beznamietnym dublowaniem rzeczywistości. Waga filozofii wynika z namietnego napięcia filozofa-człowieka obecnego za poznaniem, wynika z napięcia związanego z pragnieniem prawdy i sensu. Poznaje człowiek integralny”⁷. Emocja i namietność przeżycia, przez wieki rozwoju zachodniej myśli filozoficznej spychane na plan dalszy, w rosyjskiej filozofii, zwłaszcza religijnej, nabierają istotnego znaczenia jako szczególny sposób pozaracjonalnej relacji człowieka do rzeczywistości, która niesie ze

⁵ Ł. M u s i a ł, *O bólu. Pięć rozważań w poszukiwaniu autora*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016, s. 16.

⁶ W ramach filozofii rosyjskiej zagadnienia bólu i cierpienia nie były rozważane w sposób tak uporządkowany, jak miało to miejsce w myśli Zachodu, dlatego też na początku przywołałem opinie polskich filozofów, którzy prezentują owo bardziej porządkujące podejście do tematu. W szczególności chodzi tu o rozróżnienie kategorii bólu i cierpienia.

⁷ M. B i e r d i a j e w, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. Paradowska, R. Paradowski, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2004, s. 40.

sobą odrębny od rozumowego typ poznawania. Taka orientacja filozofii pozwala bardziej adekwatnie wniknąć w tematykę bólu i cierpienia.

Myśliciele rosyjscy, co trzeba podkreślić, na czoło wysuwali właśnie problem cierpienia, nie zaś bólu. Wynika to stąd, że ich refleksja przepojona jest religijnie rozumianą *duchowością*, a ponadto interesuje ich szeroki, metafizyczny kontekst rozważań. Twórcy rosyjskiej literatury nie tyle przedstawiają realistyczne czy naturalistyczne opisy doznania fizycznego bólu, ile wnikają w najgłębsze warstwy cierpienia o charakterze duchowym. Znamienne pod tym względem są opowiadania i powieści Fiodora Dostojewskiego. Jego bohaterowie zdają się całkowicie odporni na fizyczny ból i biologiczne niedogodności życia, ciągłym wyzwaniem jest dla nich natomiast konieczność stawiania czoła cierpieniom wynikającym z nieustannego *rozdarcia duchowego*. Dostojewski w niezrównany sposób ukazuje wszelkiego rodzaju męki duchowe ludzi zabłąkanych w labiryncie życia. Pisarzowi często zarzucano zresztą skłonność do lubowania się w opisywaniu cierpienia, którym poddawał bohaterów swoich utworów. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że wyrażał on w ten sposób także pewną osobliwość rosyjskiej duszy, która ma skłonność do czegoś, co można byłoby nazwać *pochwałą cierpienia*. Dostojewski – co podkreślał Bierdiajew – z jednej strony przejęty był ideą współcierpienia i wyrażał bunt przeciwko cierpieniu, zwłaszcza niezawinionemu, z drugiej zaś do cierpienia nawoływał i wierzył, że na drodze cierpienia osiągnąć można odkupienie. Uważał, że podążanie tą drogą przydaje człowiekowi godności i że cierpienie będące skutkiem zła jednocześnie to zło wypala.

Max Scheler wskazuje na możliwe źródła owego rosyjskiego przywiązania do cierpienia: „Pogląd, że cierpienie *samo w sobie* przybliża do Boga, jest znacznie bardziej grecki i neopłatoński niż chrześcijański i tylko Kościół wschodni i grecki wniósł go do chrześcijaństwa [i utrzymał] od trzeciego stulecia aż po dzień dzisiejszy. Pogląd ten jest źródłem rosyjskiej żądzy cierpienia i rosyjskiej odosobniającej ascezy mniszej”⁸. Niemiecki filozof podkreślał także i to, że cechą rosyjskiego prawosławia jest gloryfikowanie postawy pokory i pasywnego cierpiętnictwa oraz traktowanie zła jako czegoś, co należy znosić i przecierpieć, nie zaś aktywnie się z tym zmagać. Dusza rosyjska to dusza *rozdarta*, czyli taka, w której nie gości harmonia, lecz nieustannie zmagają się sprzeczności, często o krańcowym charakterze. Przeżywanie właściwe tej duszy ma charakter głębokiego przejmowania się, a nie rozjaśniającego, systematycznego, stopniowego schodzenia we własne głębie. To zaś wzmaga cierpienie.

Człowiek rosyjski nie unika cierpienia, bo jest świadom, że kryje się w nim paradoksalna wartość. Intuicję tę dobitnie wyraził Bierdiajew w *Egzystencjal-*

⁸ M. Scheler, *O sensie cierpienia*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 56.

nej dialektyce Boga i człowieka, gdzie stwierdzeniu Kartezjusza „myślę, więc jestem”⁹ przeciwstawił swoją formułę: „Cierpię, więc jestem”¹⁰. Według rosyjskiego filozofa cała głębia człowieczeństwa wyraża się nie w myśleniu, ale w stosunku do cierpienia. Tak oto tłumaczy sens formuły Bierdiajewa Tomáš Špidlik: „«Cierpię, więc jestem» – oto właściwa interpretacja słów Kartezjusza. Filozof francuski pragnie udowodnić swoje istnienie tym, że myśli (*cogito ergo sum*). Rosjanin natomiast nie udowadnia, lecz «odczuwa» je boleśnie. Nie wychodzi on od własnych myśli, lecz od samej swojej egzystencji. Szuka rozwiązania dla swego istnienia, ponieważ cierpi. On także ma nadzieję, że dojdzie do «idei», która przyniesie wyjaśnienie jego problemów życiowych. To wyjaśnienie jednak nie będzie nigdy typu kartezjańskiego, zgodnie z jakąś *idea clara et distincta a quavis alia*”¹¹. A zatem nie w czystym myśleniu, lecz w duchowym cierpieniu należy poszukiwać klucza do rozwikłania zagadki człowieka.

Szeroki kontekst prowadzonych przez rosyjskich myślicieli rozważań na temat cierpienia związany jest z tym, że uprawiali oni f i l o z o f i ę r e l i g i j n ą (wyjątek stanowi wąska grupa materialistów, odwołujących się głównie do zachodniego marksizmu). Kategorie myślenia filozoficznego i teologicznego nie są przez nich oddzielane, co powoduje, że podejmują zagadnienie cierpienia zarówno na płaszczyźnie rzeczywistości ludzkiej i przyrodniczej, jak i Boskiej. Prawie wszyscy rosyjscy filozofowie religijni (wyjątkiem jest tu Lew Szestow) rozwijają chrześcijańską prawdę teologiczną o B o g o c z ł o w i e c z e ń s t w i e, którą traktują także jako istotny element swojej refleksji filozoficznej. Rozpatrują zatem cierpienie nie tylko jako doświadczenie człowieka, ale i Boga. Cierpienia ludzkie i Boże stanowią łącznik między światem boskim a ludzkim. Uosobieniem tej łączności w cierpieniu jest Chrystus, Syn Boży. P a s j o n i z m – wiara w zbawcze znaczenie cierpienia, które realizuje się poprzez współuczestnictwo w krzyżu Chrystusa – odgrywa w refleksji rosyjskich myślicieli rolę kluczową. Są oni przekonani, że w granicach świata fenomenalnego problem cierpienia jest nierozwiązywalny. Dlatego też nie interesują ich „nagie”, odarte z metafizycznego kontekstu fenomeny bólu i cierpienia. Sądzą, że cierpienie, jego dotkliwość, odsyła do głębokich struktur bytowych, ujawnia głęboki plan rzeczywistości i jej ukryty sens. Prezentują postawę przeciwną wobec poglądów, jakie głosili zachodni piewcy absurdu ludzkiej egzystencji – egzystencji wydanej na pastwę bólu,

⁹ R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 38.

¹⁰ M. B i e r d i a j e w, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2004, s. 62.

¹¹ T. Š p i d l i k, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 425.

który niczego nie rozstrzyga (na przykład pisarze Franz Kafka czy Witold Gombrowicz). Zdaniem rosyjskich myślicieli religijnych cierpienie nie poniża, ale uwzniośla, przejście przez drogę cierpienia wzmacnia godność człowieka, ponieważ włącza go w cierpienie samego Boga.

Myśliciele rosyjscy, rozpatrując problem cierpienia w różnych kontekstach, poświęcali temu zagadnieniu mniej lub więcej uwagi. Najbardziej chyba skupiał się na nim Bierdiajew; dla niego bowiem – na co wskazano powyżej – cierpienie było tym, co inicjuje filozofowanie. Dlatego w niniejszych rozważaniach, w ramach których zaprezentowane zostaną poglądy trzech wybranych filozofów, należy najpierw przeanalizować właśnie jego przemyślenia. Iwan Iljin nie stawia zagadnienia cierpienia w centrum swojej filozofii i w znacznie mniejszym stopniu niż Bierdiajew odwołuje się do argumentacji teologicznej, koncentrując się na filozoficznych, wyjaśnialnych rozumowaniem spekulatywnym aspektach problemu. Z tego względu jego myśl zostanie zaprezentowana w kolejnej części rozważań. Mikołaj Fiodorow natomiast zajmował się przede wszystkim społecznymi aspektami cierpienia, analizując je w ramach swojej eschatocentrycznej koncepcji wskrzeszenia zmarłych przodków; jego refleksja o cierpieniu jest stosunkowo uboższa, choć także istotna.

BIERDIAJEW A TEOLOGICZNE UJĘCIE CIERPIENIA

Mikołaj Bierdiajew, wnikliwie rozważając problem i tajemnicę cierpienia, podkreśla, że nie dotyczy ono tylko niższej, zwierzęcej natury człowieka, lecz odnosi się także do jego wyższej, osobowej natury, obdarzonej wolnością i duchowością. Zauważa, że ucieczka od duchowości mogłaby zmniejszyć cierpienie, ale oznaczałoby to zarazem utratę ludzkiej godności. Jednakże i na poziomie biologicznego istnienia cierpienie jest nieustannie obecne. Rosyjski myśliciel pisał o cierpieniu nie tylko ludzi, ale i świata pozaludzkiego, o tym, że cierpią również zwierzęta. Wskazywał, że temat cierpienia pojawia się we wszystkich religiach, a szczególne miejsce zajmuje w religii Odkupienia, jaką jest chrześcijaństwo. Zdaniem Bierdiajewa Bóg nie może być obwiniany za obecność cierpienia, ponieważ stworzył On świat dla szczęścia. Bóg cierpi podobnie jak człowiek, ale to ludzki grzech jest przyczyną cierpienia: „Cierpienie nie jest pierwotną podstawą stworzenia; w idei Stwórcy nie ma cierpienia. Stworzenie powstało dla szczęścia, zjednoczenie stworzenia ze Stwórcą jest szczęściem. Jeśli stworzenie nie upaja się szczęściem, lecz cierpi, to winę za to ponosi samo stworzenie, jego odpańnięcie od Stwórcy”¹².

¹² M. B i e r d i a j e w, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Orthdruk, Białystok 1995, s. 145.

Wyjaśniając genezę cierpienia na gruncie filozoficznym, Bierdiajew odrzuca koncepcję, którą głosił Śri Aurobindo, że cierpienie jest reakcją Całości na próbę zredukowania tego, co uniwersalne, do egoistycznego zaspokojenia osobistej radości¹³, jak również pogląd Schelera, że cierpienie jest efektem poświęcenia części na rzecz całości, wartości niższej w imię wyższej¹⁴. Rosyjski filozof sądzi, że takie wyjaśnienia nie uwzględniają niepowtarzalności jednostkowego losu, i twierdzi, że cierpienie wiąże się z samotnością. Opowiada się za egzystencjalistyczną koncepcją cierpienia, w duchu Sørensa Kierkegaarda. Zdaniem Bierdiajewa źródłem cierpienia jest konflikt, dysharmonia między ludzką naturą a zobiektywizowanym środowiskiem świata, w które człowiek został wrzucony. Rozwijając to zagadnienie, filozof posługuje się kategorią o b i e k t y w a c j i¹⁵. Duch ludzki zderza się ze światem obiektów, ze sferą „nie-ja”. Zniewolenie cierpieniem pochodzi ze świata zewnętrznego wobec człowieka, ale także z obcego mu elementu, który zagościł w jego wnętrzu. Sama jaźń, niebędąca jeszcze osobą, również jest źródłem tego zniewalającego cierpienia.

Bierdiajew podkreśla także, że cierpienie wiąże się ze świadomością. Nawiązuje do stwierdzeń Georga Wilhelma Friedricha Hegla o świadomości nieszczęśliwej i do poglądu Dostojewskiego, że cierpienie jest wręcz przyczyną powstania świadomości. Zdaniem Bierdiajewa między świadomością a cierpieniem zachodzi sprzężenie zwrotne, ponieważ świadomość wzmacnia cierpienie i dlatego ludzie cierpiący, chcąc je przytłumić, starają się wejść w obszar podświadomości albo nadświadomości. Celna jest także uwaga rosyjskiego filozofa, że bardziej cierpią ludzie wrażliwi, a siła ich cierpienia stanowi oznakę większej głębi. Bardziej subtelne dusze silniej odczuwają nie tylko ból psychiczny, ale i fizyczny.

W szczególnie sposób wskazuje Bierdiajew na dramat cierpienia niezawinionego, o którym mówi historia Hioba, a które osiąga apogeum w cierpieniu Syna Bożego, Jezusa. Cierpienie Boskie wynika z niezgodności między Bogiem a stanem człowieka i świata. Filozof rozróżnia dwie strony cierpienia: „Istnieje nie jedno, ale dwa cierpienia – jest cierpienie jasne i odkupiające, cierpienie w stronę życia, i jest cierpienie ciemne i piekielne, cierpienie w stro-

¹³ Por. t e n ż e, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, s. 65.

¹⁴ Por. tamże, s. 65; S c h e l e r, *O sensie cierpienia*, s. 13-16.

¹⁵ Pojęcie to pojawia się w różnych dziełach Bierdiajewa. Zob. np. N. B i e r d i a j e w, *Ja i mir obiektów. Opyt filosofii odinocztwa i obszczenija*, YMCA-Press, Paryż 1934; t e n ż e, *Opyt eschatologiczskiej metafizyki. Tworczestwo i obiektywacja*, YMCA-Press, Paryż 1947.. W polskim tłumaczeniu tego pierwszego dzieła (zob. t e n ż e *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2002) termin ten oddaje się za pomocą słowa „obiektywizacja”, w tłumaczeniu drugiego (zob. t e n ż e, *Zarys metafizyki eschatologicznej*) za pomocą słowa „uprzedmiotowienie”.

nę śmierci”¹⁶. Chrześcijaństwo wprowadza na drogę jasnego cierpienia, które prowadzi do zbawienia. Nie oddala ono człowieka do Boga, ale go z Nim łączy. Nie chodzi przy tym o ubóstwianie cierpienia, o jego idealizację. Przyjmowanie poglądu, że cierpienie ludzkie jest przez Boga pożądane, okazuje się niebezpieczne. Interpretując swoje cierpienia – które mogą wynikać z konieczności, jak i z trudnych do wyjaśnienia zbiegów okoliczności – jako karę za grzechy, człowiek mógłby przypisywać Bogu uczucia sadystyczne. Bierdiajew protestuje przeciwko pojmowaniu Odkupienia jako okupu danego Bogu, aby oddalić Jego gniew. Cierpienie stanowi próbę dla ducha ludzkiego na drogach wolności, a zadaniem człowieka jest przemiana c i e m n e g o cierpienia zguby w j a s n e cierpienie zbawienia.

Bierdiajew dzieli ponadto cierpienia na a k t y w n e i p a s y w n e. Cierpienie aktywne łączy się z wysiłkiem zmierzającym do jego wykorzenienia, cierpienie pasywne zaś oznacza pogrążanie się w niebycie. Buddyzm i stoicyzm głoszą ideał cierpienia pasywnego, natomiast chrześcijaństwo, opowiadając się po stronie cierpienia aktywnego, zmierza do nadania mu sensu poprzez wyjście z jego kręgu. Rosyjski myśliciel nie podziela jednak optymizmu tych, którzy uważają, że cierpienia można zmniejszyć albo wyeliminować za pomocą reform społecznych czy w wyniku rozwoju nauk. W życiu ludzkim są bowiem obecne takie cierpienia, których źródłem jest sam tragizm istnienia w świecie, i żadna zmiana społeczna ani cywilizacyjny postęp ich nie usuną. Jedynie rozstrzygnięcie eschatologiczne może wybawić od cierpienia, sam człowiek jest wobec niego – i wobec zła – bezsilny. Nawet dobro bez Odkupiciela nie wybawi człowieka od cierpienia. Tylko bogoczułowiecza więź może zakończyć jego męki.

Refleksja Bierdiajewa dotycząca cierpienia nie jest jednak wolna od istotnych trudności. Mianowicie, aby wyjaśnić jego przyczynę, rosyjski filozof posługuje się pojęciem z b i o r o w e j w i n y¹⁷: rajski upadek człowieka był próbą dla jego wolności i grzech prarodziców stał się przyczyną bólu i cierpienia w świecie. Można odnieść wrażenie, że Bierdiajew uważa cierpienie za skutek zła jedynie moralnego. Jak pisze Tadeusz Gadacz: „Bierdiajew nie rozróżnia rodzajów zła jako przyczyn cierpienia. Nie oddziela zła moralnego, którego sprawcą może być sam cierpiący lub ktoś, kto przyczynił się do jego cierpienia, od zła fizycznego czy metafizycznego, gdzie nie da się jednoznacznie wskazać przyczyny cierpienia”¹⁸. Odwołanie się do mitycznego upadku

¹⁶ T e n ż e, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, oprac. W. Polanowski, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 214.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ T. G a d a c z, *Mikołaj Bierdiajew. Cierpienie Hioba i strategia pośmiertnego usprawiedliwienia*, „Filozofia Religii” 2014, nr 1, s. 9, http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03_fr_2014_1_gadacz.pdf.

pierwszych ludzi powoduje, że los jednostki ukazany zostaje jako pole gry anonimowych sił. Inny zarzut, który stawia Gadacz, dotyczy następującej kwestii: Bierdiajew uważa cierpienie za skutek grzechu i zła, trudno je zatem nazwać dobrem. Nie może ono jednak być złem, skoro Chrystus przez cierpienie odkupił człowieka. „Bierdiajew wikła się w paradoksach, stwierdzając ostatecznie, że cierpienie nie jest ani dobrem, ani złem, lecz rezultatem zła. Natomiast cierpienie Chrystusa jest zwycięskie, gdyż przewyciężył On zło. Wziął na siebie wszystkie cierpienia. Nie wyjaśnia jednak, co to bliżej znaczy. Można za kogoś przyjąć karę. Można solidaryzować się z cierpiącymi. Nie można jednak za nikogo cierpieć, tak jak nie można za nikogo umrzeć”¹⁹. Trzeba dodać i to, że Bierdiajew w swojej filozofii nie był w stanie przewyciężyć ducha g n o z y, która Boga postrzega jako niepanującego całkowicie nad pierwotną wolnością, a dramat Bożego cierpienia czyni nierozwiązywalnym.

ILJINA RACJONALISTYCZNE WYJAŚNIENIE CIERPIENIA

Iwan Iljin, podobnie jak Bierdiajew, podkreślał, że cierpienie w równej mierze dotyczy człowieka, jak i Boga. Swoją koncepcję Boga cierpiącego wywiódł w nawiązaniu do filozofii Hegla, którą zajmował się we wcześniejszym okresie twórczości. Uważał Hegla za głównego przedstawiciela filozofii światowej tragedii. W swojej książce *Filosofija Giegela kak uczenije o konkrietnosti Boga i czielowieka* [„Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka”]²⁰ z roku 1918 zauważa, że Heglowskie wyjaśnianie tragedii historii świata opiera się na ukazaniu sprzeczności istniejących w samych fundamentach bytu. Panteizm Hegla prowadzi do konieczności zaakceptowania obrazu tragicznego Boga. Heglowska logika nie jest jednak w stanie utrzymać panteizmu w czystej postaci. Hegel przyjmuje, że w Bogu istnieje zasada irracjonalna o charakterze pozytywnym, którą jest miłość. Ta boska strona irracjonalności zachowuje wartość indywidualności, które łączą się w jedności Boga. Jednakże w świecie istnieje też irracjonalność o charakterze negatywnym, wprowadzająca zło, podział i chaos. Interpretując myśli Hegla, Iljin pisze, że Bóg dobrowolnie zstępuje do tych żywiołów i z nimi się jednoczy; żywioł irracjonalny jest nawet konieczny do istnienia Boga. Zgodnie z Heglowską koncepcją przejścia Idei w innobyt Bóg stwarza niższy żywioł, aby mieć „grunt” dla pełniejszego istnienia. Jednocząc się jednak z niższym żywiołem, nie może go przewyciężyć i musi z nim nieustannie walczyć. Świat

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ Zob. I. Iljin, *Filosofija Giegela kak uczenije o konkrietnosti Boga i czielowieka*, Nauka, Sankt-Peterburg 1994.

empiryczny przeciwstawia się swojemu Stwórcy, ponieważ w samej istocie Boga jest coś, co czyni go cierpiącym.

W Bogu istnieje rozdarcie, które rzutuje także na bezwyjściowość ludzkiego życia. Droga Boga okazuje się więc *tragedią Bożych cierpień*. Cierpienie staje się główną charakterystyką Boga, wynikającą właśnie z rozdarcia Jego istoty. Iljin wprawdzie nie pisze, że owo rozdarcie jest złem, które zawiera się w samym Bogu, ale stwierdza: „*Potencja potencji zła* ukryta jest już w samej przed-światowej i czystej naturze Boga... W niej zawarty jest cały przyszły los Boga – i odpadnięcie od siebie, i rozdwojenie, i długa droga spekulatywnych cierpień, i «krzyż rzeczywistości», i nowe znalezienie się w obiektywnie-kontemplacyjnej filozofii. Droga Boża w świecie jest drogą zwyciężającego cierpienia: bo jeśli i wszystko w świecie jest Bogiem, *to nie wszystko w świecie i Bogu jest boskie*; stąd cierpienie w świecie i konieczność zwycięstwa: bo wszelkie cierpienie jest cierpieniem samego Boga, zwyciężającego samym swoim cierpieniem. Ale zwycięstwo to tragicznie przeciąga się i odchodzi w nieskończoność”²¹. Poprzez cierpienie Bóg realizuje siebie w świecie – i dlatego jest ono zwycięskie. Z drugiej jednak strony, każdy efekt cierpienia ma charakter względny i prowadzi do nowego cierpienia i walki z nim.

Krytyka Hegla, którą przeprowadził Iljin, przywiodła go do wniosków bliskich egzystencjalizmowi. Człowiek to byt tragiczny i tragedii tej nie niweluje jego roztopienie się w Bogu. Tragedia człowieka okazuje się tragedią samego Boga. Cierpienie człowieka nie rozgrywa się gdzieś na peryferiach świata, ale pozostaje w samym centrum światowej tragedii. Nie tylko jest ono świadectwem skończoności i ograniczoności człowieka, ale też wiąże go z tym, co nieskończone i absolutne. Cierpienie stanowi rezultat sprzeczności między ludzką skończonością a tym, że człowiek wpisany jest w absolut. Sprzeczności, które tkwią w człowieku, zostają przeniesione do łona Boga – to dlatego cierpienie charakteryzuje nie tylko człowieka, ale i Boga. Co więcej, cierpienie jest dla człowieka niekończącym się zadaniem. Brak cierpienia oznaczałby bowiem zniknięcie człowieka; cierpienie niejako go definiuje. Te wnioski Iljina przypominają przytoczoną wyżej formułę Bierdiajewa: „Cierpię, więc jestem”. W pracy *Religioznyj sens filozofii* [„Religijny sens filozofii”] z roku 1925 Iljin pisze: „*Życie jest cierpieniem prowadzącym do mądrości, a filozofia jest mądrością zrodzoną przez cierpienie*”²². Ani Bóg, ani człowiek nie mogą przezwyciężyć skończoności i uciec od cierpienia, które ich wiąże. Od człowieka zależy też to, jak w świecie realizowana będzie boska zasada.

²¹ Tamże, s. 498. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.S.

²² T e n ż e, *Religioznyj sens filozofii. Tri riecz. 1914-1923*, w: tenże, *Sobranije sočinenij w diesiati tomach*, t. 3, Russkaja Kniga, Moskwa 1994, s. 58.

Odpowiedzialność spajająca cierpienie i walkę człowieka stawia go w centrum światowej tragedii – każdy jego czyn wpływa na losy całego świata. Centralne miejsce człowieka w świecie polega na tym, że wcieliły się weń wszystkie sprzeczności bytowe i to w nim zмага się w decydującej walce zasada dobra z zasadą zła i materialnego chaosu. „*Korzeń ludzkiej duszy jest boski*; i nie tylko o tyle, o ile Bóg objawia się człowiekowi w postrzeganiu i myśleniu, ale dlatego, że *Bóg realnie działa w człowieku i realizuje siebie poprzez człowieka*; człowiek jest autentycznym «medium» Boga, skrywającym w sobie Jego mocną i twórczą obecność; głębsza natura człowieka sama w sobie i pierwotnie przynależy do boskości, i zadanie człowieka polega na tym, aby uwolnić ją od zewnętrznego i wewnętrznego innobytu”²³.

W pracach z późniejszego okresu, od lat trzydziestych ubiegłego wieku, wątki tragizmu w twórczości Iljina słabną. Temat cierpienia przestaje odgrywać kluczową rolę, ponieważ filozof ten zaczyna hołdować koncepcji całkowitego doskonałego Boga. Cierpienie rozważa jako fenomen li tylko ziemski. Jeszcze później Iljin powraca jednak, choć w formie bardziej artystycznej, do wczesnych wątków swojej refleksji o cierpieniu. Igor Jewłampijew tak oto charakteryzuje owe przemiany podejścia filozofa do zagadnienia cierpienia po okresie „heglowskim”: „Teraz u Iljina można zauważyć dwa podejścia do objaśnienia i uzasadnienia roli cierpienia w życiu ludzkim: jedno z nich wiąże cierpienie z ziemskim życiem człowieka i osobliwościami ziemskiego bytowania, drugie usprawiedliwia cierpienie, rozpatrując je jako formę realizacji boskiego przeznaczenia człowieka. Przy tym drugie podejście wyrażone jest znacznie mniej dobitnie niż pierwsze, o ile w jego realizacji Iljin w nieunikniony sposób musiałby rozwiązywać problem jedności Boga i człowieka, co prowadziłoby do przeniesienia cierpienia i związanych z nim istotnych sprzeczności na Boga”²⁴.

W książce *Pojuszczeje sierdce. Kniga tichich sozierenij* [„Śpiewające serce. Księga cichych medytacji”]²⁵ z roku 1943 Iljin poświęca zagadnieniu cierpienia osobny rozdział. Zauważa w nim, że każde cierpienie ma wyższy sens. Cierpienie jest czymś powszechnym we wszechświecie. Człowiek cierpi jako organizm przyrodniczy i z cierpieniem powinien się godzić. Powinien jednak uczyć się cierpieć w sposób godny i uduchowiony. Chociaż pozostaje wolnym duchem, w ciągu życia podporządkowany jest koniecznościom przyrodniczym. Iljin twierdzi, że świat bez cierpienia prowadziłby do atrofi człowieczeństwa, do upadku duchowości. Podobnie jak Bierdiajew, sądzi on, że ludzie wrażliwi,

²³ Тензев, *Философия Гегела как учение о конкретности Бога и человека*, s. 274.

²⁴ I. Jewłampijew, *Istoria russkoj metafiziki w XIX-XX wiekach. Russkaja filosofija w poiskach absoliuta*, cz. 2, Aleteja, Sankt-Peterburg 2000, s. 306.

²⁵ Zob. I. Iljin, *Pojuszczeje sierdce. Kniga tichich sozierenij*, w: *Sobranije soczinienij w die-siati tomach*, t.3, Russkaja Kniga, Moskwa 1994, s. 227-375.

uduchowieni cierpią bardziej. Dochodzi zatem do wniosku, że należy mówić o *darze cierpienia*, gdyż jest ono źródłem ludzkiej godności, pobudza, formuje i oczyszcza ludzkiego ducha. Dzięki cierpieniu w człowieku wzrasta męstwo, siła charakteru, a także rodzą się prawdziwa miłość i szczęście. Cierpienie wprowadza człowieka na drogę *oczyszczania*, zaczyna on poszukiwać harmonii wewnętrznej. Jeśli nie ucieka od cierpienia i odważnie wychodzi mu na spotkanie, to rośnie w nim życiowa siła pozwalająca oddalić jego przyczynę.

Jednocześnie Iljin podkreśla, że czymś niewłaściwym jest sprowadzanie na siebie cierpienia, swoiste samobiczowanie. Cierpieć należy spokojnie i z wiarą, ponieważ w człowieku i z człowiekiem cierpi sam Bóg. Iljin mówi o twórczym doświadczaniu i przezwyciężaniu cierpień, udziela też pewnych wskazówek, jak przyjmować ból ciała i cierpienia psychiczne: „Nie należy poddawać się bólowi cielesnemu, przebywać w nim, nieustannie się mu przysłuchiwać i bać się go: oznaczałoby to uznanie jego zwycięstwa, oddanie się mu i obrócenie się w zawodzące stworzenie. Trzeba przeciwstawiać cielesnemu bólowi duchowe skupienie i *dawać posłuch* nie cielesnej męce, lecz treściom duchowym. [...] Ale jeśli na człowieka zesłane jest *cierpienie psychiczne* – a może ono być znacznie cięższe i bardziej męczące od wszelkiej męki cielesnej – to przede wszystkim nie powinien on uciekać od niego, ale je przyjąć, tj. znaleźć w życiu czas wolny, aby mu się *oddać*. Powinien on stanąć twarzą w twarz ze swoim psychicznym cierpieniem i nauczyć się postrzegania jego istoty i przyczyny. Trzeba nauczyć się swobodnego i spokojnego patrzenia w głąb swojej cierpiącej duszy, z modlitwą w sercu i z twardym przekonaniem o przyszłym zwycięstwie”²⁶. Zalecenia Iljina, jeśli pominąć chrześcijański, prawosławny kontekst jego rozważań, przypominają stoicką naukę o mężnym znoszeniu cierpień. Rosyjski myśliciel wskazuje też na znaczenie *molitywy*, która jest wołaniem do Boga o pomoc i początkiem twórczego przeobrażenia ludzkiej istoty. Jednocześnie Iljin zwraca uwagę na to, że nikt człowieka nie może w cierpieniu wyręczyć, że zmaganie się z własnym cierpieniem jest jego osobistym dziełem. Bóg może darować człowiekowi siłę, inni ludzie mogą dawać dobre rady, ale oczyszczenia każdy musi dokonać sam. Warunkiem tego jest *wolność*.

Iljin podnosi również problem poczucia *winy* jednostki za cierpienia innych ludzi oraz innych stworzeń. Wszyscy ludzie żyjący na ziemi współuczestniczą w powszechnej światowej winie i muszą wspiąć się na wyższy, ponadosobisty poziom cierpienia. Maksymalizując chrześcijańskie powołanie, człowiek powinien naśladować Chrystusa, cierpiąc za wszystkich i za wszystko. „Uczestniczymy w winie całego świata – bezpośrednio, i za pośred-

²⁶ Tamże, s. 334.

nictwem innych, obrażonych albo zarażonych przez nas, i za pośrednictwem trzecich, nieznanych nam, ale ulegających naszemu złemu wpływowi. [...] Rośliny i zwierzęta cierpią w *świecie*, wchodząc w jego skład i stanowiąc go sobą, ale nie jest im dane cierpieć *za świat i dla świata*. Człowiekowi dany jest wysoki dar wznoszenia się nad stworzonym życiem świata i odczuwania bólu z powodu losu całego stworzenia, cierpienia za nie, cierpiące... Powinniśmy przyjąć na siebie cierpienia żywych istot i nieść je jako wspólny i jeden krzyż świata; i próbować osiągnąć ukrytego, ale głębokiego sensu tego światowego krzyża. W ten sposób oddajemy się światowemu bólowi, tj. cierpieniu z powodu cierpień świata. I oddając się tej boleści, nasz duch wznosi się i wstępuje w cudowną bliskość z Bogiem”²⁷. O ile w swojej wczesnej twórczości Iljin traktował cierpienie jako pewien środek czy następstwo walki ze złem, o tyle później koncentrował się na *w s p ó ł c i e r p i e n i u*, które doskonalili i współcierpiącą jednostkę, i świat. Takie podejście zaś zbliża go do poglądów Lwa Tolstoja.

FIODOROWA SPOŁECZNE PODEJŚCIE DO CIERPIENIA

Problem bólu i cierpienia akcentowany jest także w twórczości Mikołaja Fiodorowa. Głównym tematem jego filozofii było pokonanie przez ludzkość śmierci poprzez wskrzeszenie zmarłych przodków. Opisuując aktualną rzeczywistość, ukazuje on powszechność cierpienia w różnorodności jego przejawów. Nie próbuje zgłębiać metafizycznych źródeł cierpienia, ale chce *u w r a ż l i w i ć* ludzi na jego obecność i dotkliwość. Nie chodzi mu o samo poznanie, ponieważ jego filozofia z założenia wzywa do czynu, który ma fundamentalnie zmienić świat, usuwając z niego cierpienie i śmierć. Stosunek do cierpienia, według Fiodorowa, zależy od nastawienia do życia. Można uznać, że życie jest złem i trzeba je zniszczyć – takie rozwiązanie przyjmuje buddyzm. Jeśli jednak uznaje się je za dobro, należy podejmować działania zmierzające do zachowania i odtworzenia życia – to stanowisko chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo, zamiast w sposób pasywny przyjmować cierpienie, chce je przezwyciężyć. Jedno z podstawowych pytań stawianych przez Fiodorowa brzmi: Dlaczego to, co żyje, cierpi? Nie jest to tylko protest czy skarga. Fiodorow nie podziela stoickiej postawy cierpliwego znoszenia bólu i cierpienia, lecz w swojej filozofii wzywa do *u s u n i ę c i a* ich źródeł. Wyliminowanie cierpienia ma poprzedzać końcowe dzieło wskrzeszania martwych.

²⁷ Tamże, s. 246, 307.

Według Fiodorowa istnienie cierpienia jest efektem działania ślepych sił przyrody, które mają charakter wrogi wobec człowieka, w demoniczny sposób naruszając jego podstawy bytowe. Chodzi o to, aby siły te poddać ludzkiej kontroli, r e g u l a c j i. Człowiek przewyższa przyrodę rozumnością, zatem regulując, zarazem ją doskonali. Oznacza to jednocześnie odwracanie skutków grzechu pierworodnego, który skaził również przyrodę. Znamienne jest jednak, że Fiodorow zdaje się nie dostrzegać cierpienia przyrody pozaludzkiej. Przyroda jawi mu się przede wszystkim jako zadająca cierpienia. Mówi o cierpieniu synów człowieczych, nie wypowiada się natomiast w kwestii ogromu cierpienia zwierząt. Cierpienie ma dla niego wymiar głównie m o r a l n y, ponieważ to moralny upadek człowieka (grzech popełniony w raju) spowodował zaistnienie cierpienia oraz wywołał moralny wstrząs. Dlatego tak istotne jest kształtowanie postawy moralnej – i to nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale także wspólnotowym. Fiodorow głosi maksymalizm etyczny: zmaganie się z cierpieniem i śmiercią ma być wspólnym zadaniem całej ludzkości.

Za podstawowy rodzaj cierpienia Fiodorow uważał ból dzieci po stracie rodziców (można by zadać pytanie, dlaczego nie ból rodziców po stracie dzieci). Ból ten był dla niego charakterystyką człowieczeństwa. „Ten prawdziwie światowy ból jest obiektywnie światowy, jak powszechna jest śmierć, i subiektywnie światowy, jak powszechny jest smutek z powodu śmierci ojców”²⁸. Ból po stracie przodków ma być głównym motywem przemiany świata. Immanentne wskreszenie głoszone przez Fiodorowa – wbrew Apokalipsie, mówiącej o katastrofie końca świata – przewiduje stopniową eliminację cierpień i klęsk, aż do ostatecznego pokonania śmierci. Projekt wyeliminowania wszelkich cierpień i śmierci Fiodorow traktuje też jako p o k u t ę, którą ludzkość nakłada na siebie, aby wymazać grzech pierworodny. Utrata przodków przypomina utratę raju i dlatego ból z powodu tej utraty osiąga wymiar maksymalny.

Rosyjski myśliciel wskazuje na cierpienia, które rodzą się na płaszczyźnie społecznej. Podnosi problem b i e d y i b o g a c t w a, uważa jednak, że żadne reformy społeczne nie będą skuteczne bez rozwiązania kluczowego problemu ż y c i a i ś m i e r c i. Niemniej cierpienia wynikające z nierówności społecznych należy jego zdaniem eliminować. Za szczególnie istotny uważał problem ż y w n o ś c i o w y i s a n i t a r n y, wskazując, że głód i choroby powodują liczne cierpienia ludzkości. Był świadom, że ziemia ma ograniczone zasoby i przewidywał konieczność opanowywania kosmosu. Szczególnie uważliwy był na kwestie sanitarne, czyli poznanie przyczyn i sposobów leczenia chorób, zwłaszcza epidemicznych: „Odtworzenie zdrowia cielesne-

²⁸ N. F i o d o r o w, *Filosofija obszczego diela*, ACT, Moskwa 2003, t. 1, s. 89. Zob. t e n ż e, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, wybór R. Łużny, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

go i psychicznego całego rodu ludzkiego, uwolnienie od chorób nie tylko chronicznych i epidemicznych, ale i genetycznych, organicznych wad – oto, na czym polega treść problemu sanitarnego”²⁹. Fiodorow sądził, że rozwiązanie tych problemów zależy przede wszystkim od aktywności wsi, nie zaś od miasta. Miasto bowiem jest odizolowane od przyrody, jest też rozsądnikiem bakterii. Samo życie miejskie stanowi źródło chorób i sprzeciwia się higienie. Można nastawienie Fiodorowa uważać za proekologiczne, chociaż nie godził się na podporządkowanie człowieka przyrodzie. Sądził, że nie można w imię wielkości przyrody przystać na cierpienia i wymieranie ludzkości.

Wiele bólu i cierpień – zauważał rosyjski myśliciel – przysparzają ludziom w o j n y. Twierdził, że podstawowym zadaniem ludzkości jest skierowanie potencjału wojennego na tory pokojowej działalności służącej eliminacji cierpień. Jego zdaniem armia powinna mieć charakter pokojowy. Nie należy jej rozwiązywać, lecz przekształcić ją tak, aby służyła życiu, a nie zniszczeniu: „Najważniejszą rzeczą będzie zamiana sztuki wojennej na badanie, poznawanie przyrody, a w skierowaniu wojska ku takiemu poznawaniu wyrazi się nowe jego przeznaczenie; w ten sposób zainicjowana zostanie przemiana albo przejście od tego, co nienaturalne w moralnym, tj. gatunkowym, braterskim działaniu – od walki z sobie podobnymi – do naturalnego, rozumnego oddziaływania na ślepe, nierozumne siły przyrody, porażające nas suszami, powodzią, trzęsieniami ziemi i wszelkiego rodzaju innymi klęskami, do oddziaływania na ślepe siły, które czynią nas, rozumne istoty, nienaturalnie od nich zależnymi”³⁰.

Filozofia Fiodorowa jest filozofią r e a l i z o w a n e j n a d z i e i. Nie zatrzymuje się na samym tylko współcierpieniu, ale jest apelem moralnym wzywającym, by przekuć je we wspólny czyn, którego celem ma być przemiana świata ludzkimi siłami. Myśl tego rosyjskiego filozofa charakteryzuje optymizm co do możliwości rodzaju ludzkiego w zakresie zmiany warunków życia, eliminacji cierpień i – docelowo – pokonania śmierci. Znamienne dla s u p r a m o r a l i z m u Fiodorowa jest jednak to, że opisując liczne cierpienia ludzkości, nie odnosi się on do centralnego w chrześcijaństwie nauczania o zbawczym cierpieniu i śmierci Chrystusa. Tematyka K r z y ż a jest w twórczości tego filozofa nieobecna. Czytając jego dzieła, można odnieść wrażenie, że cierpienie ludzi nie ma związku z Chrystusem jako Tym, który swoją męką i śmiercią je przewycięża. Chrystus jest dla Fiodorowa tylko Tym, który uzdrawia chorych i wskrzesza martwych – ale wyłącznie do życia ziemskiego. Uważając śmierć za największe zło dla człowieka, Fiodorow nie dostrzega jednak tego, że nie tylko zniewala ona ludzi, ale także wyzwala ich od bólu i cierpienia. Słabością koncepcji moskiewskiego Sokratesa jest także zredukowanie cierpienia do

²⁹ T e n ż e, *Filosofia obywatelskiego dzieła*, s. 70.

³⁰ Tamże, s. 11.

fizycznych i biologicznych warunków ludzkiego istnienia, które stawiają przed człowiekiem wyzwania moralne. Cierpienie duchowe filozof sprowadza do bólu z powodu śmierci przodków, nie uwzględniając innych jego powodów. Zakłada, że włączenie się ludzkiej jednostki w zbiorowy czyn rozwiąże jej problemy. Tymczasem często właśnie anonimowość w kolektywie jest źródłem licznych cierpień psychicznych i duchowych.

*

Przedstawione stanowiska trzech rosyjskich myślicieli odnoszące się do zagadnienia cierpienia i bólu dość istotnie się między sobą różnią. Bierdiajew i Iljin dużo uwagi poświęcają genezie ludzkiego cierpienia. Pierwszy z nich podąża jednak drogą teologiczną, kładąc nacisk na chrześcijańską kategorię grzechu pierworodnego, który rodzi zarówno cierpienie człowieka, jak i Boga, drugi natomiast, rozwijając myśl Hegla, wskazuje na stanowiące o obecności cierpienia w świecie rozdarcie w łonie samego Boga. Myśl Bierdiajewa w tej kwestii uzasadniana jest teologiczną chrystologią, podczas gdy u Iljina odwołania do chrystologii są prawie nieobecne i dość konsekwentnie stosuje on metodę wyjaśniania racjonalnego. Niemniej jednak obaj myśliciele akcentują element *t r a g i c z n o ś c i*, który leży u podstaw cierpienia i bólu, tragiczności wykraczającej poza porządek przyrodniczy i społeczny. Z kolei Fiodorow nie próbuje konstruować metafizyki cierpienia i dlatego o jego genezie mówi niewiele, sytuując ją na poziomie nieokiełznanych sił przyrody, nie zaś poza przyrodą czy ponad nią. Podobnie jak Iljin, słabo akcentuje chrystologiczny aspekt tego tematu, czyli teologię Krzyża. Zgodnie z intencją Fiodorowa filozofia ma być przewodnikiem dla *c z y n u*, i to czynu kolektywnego, mającego doprowadzić do wykorzenia cierpienia siłami samej ludzkości. Takiego optymizmu nie odnajdziemy u Bierdiajewa i Iljina. Ich analizy, choć nie pomijają aspektów społecznych, są znacznie bogatsze i zmierzają do wskazania wpływu, jaki cierpienie i ból wywierają na człowieka jako byt osobowy. Fiodorow natomiast w swojej kolektywnej wizji przezwyciężania śmierci i cierpienia zdaje się pomijać podstawowy w chrześcijaństwie motyw *p e r s o n a l i z m u*. Co więcej, według Bierdiajewa i Iljina cierpienie ma w sobie moc zbawczą, nie jest wyłącznie tym, co niszczy i przytłacza. Fiodorow zaś – jak się wydaje – odmawia mu tego waloru i za podstawowe zadanie uważa wykorzenie cierpienia, nie zaś oczyszczające przez nie przejście. Mimo wszystkich różnic omawiane koncepcje cierpienia łączy to, że są one prezentowane w ramach filozofii religijnych, tak charakterystycznych dla myśli rosyjskiej. To zaś oznacza, że rozważania Bierdiajewa, Iljina i Fiodorowa wynikają z pierwotnego impulsu zrodzonego przez *w i a r ę*, że rzeczywistość cierpienia i bólu nie jest czymś ostatecznym.

Krzysztof POLIT

„CIERPIENIE JEST DROGĄ ŚWIADOMOŚCI” O metafizyce cierpienia w późnej filozofii Miguela de Unamuno

Budzące metafizyczny niepokój podmiotowo-przedmiotowe rozdarcie człowieka to dopiero początek jego via doloris, albowiem raz obudzona świadomość rozpoczyna ciąg procesów poznawczych, w których postrzega już nie tylko samą siebie, ale także inne byty, które nią nie są. Postrzeżenie tego rodzaju wiąże się z odczuciem własnych granic. Okazuje się, że nie wszystko jest mną, że „ja” jest jedynie częścią tego, co istnieje – konstatacja ta wzmacnia ów pierwotny ból i dlatego „cierpienie jest drogą świadomości”.

TRUDNOŚCI METODOLOGICZNE

Intelektualna spuścizna Miguela de Unamuno może imponować ze względu nie tylko na jej objętość¹, ale również różnorodność. „Był filozofem, eseistą, powieściopisarzem, poetą, dramatopisarzem i od 15 roku życia do śmierci uprawiał dziennikarstwo; w ciągu życia opublikował ok. 5 tys. artykułów w prasie hiszpańskiej, europejskiej i latynoamerykańskiej”². Tak, w dużym skrócie, charakteryzuje tę różnorodność Mieczysław Jagłowski, słusznie przy tym zaznaczając, że zagadnienia, które de Unamuno poruszał w swoich tekstach nie zawsze cechowała szczególna głębia. Informacja ta – wbrew pozorom – nie ma wyłącznie charakteru faktograficznego, w przypadku de Unamuno bowiem ilość pozostawionych przez filozofa tekstów, w szczególności tych powstałych w jego wieku młodzieńczym, gdy dopiero wkraczał w życie intelektualne Hiszpanii, ma dla badacza konsekwencje natury metodologicznej. Sądom wygłaszanym przez de Unamuno często bowiem zarzuca się – jak czyni to na przykład Eugeniusz Górski³ – myślowe niekonsekwencje, a nawet sprzeczności. Bez wątpienia styl

¹ Edycja dzieł wszystkich Miguela de Unamuno, którą w roku 1958 rozpoczął Manuel García Blanco, liczy szesnaście tomów o przeciętnej objętości od około siedmiuset do około dziewięciuset stron (zob. M. de Unamuno, *Obras completas*, t. 1-16, red. M. García Blanco, Publicado por Escalier, Madrid 1958-1966). W niniejszym artykule korzystam z wydania: M. de Unamuno, *Obras completas*, red. R. Senabre, Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 1995 – w druku. W ramach edycji tej ukazało się dotychczas dziesięć tomów dzieł de Unamuno.

² M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013, s. 585.

³ Por. E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Ossolineum, Wrocław 1979, s. 5.

de Unamuno bywa emocjonalny i bardziej literacki niż akademicki⁴, prawdą jest też, że nie brak w jego tekstach opinii, a nawet całych koncepcji niespełniających wymogu konsekwentnego myślenia, z drugiej jednak strony trudno wymagać, by rozpoczynający swoją intelektualną przygodę dwudziestolatek wyznawał te same poglądy, co myśliciel dojrzały. Przy próbie analiz poglądów de Unamuno należy zatem zachowywać szczególną ostrożność i zawsze brać pod uwagę, z jakiego okresu jego twórczości pochodzi dane stwierdzenie czy też koncepcja. Jako cezurę oddzielającą myśl młodego de Unamuno, entuzjastycznie odnoszącego się do scjentyzmu i pozytywizmu, od jego poglądów dojrzałych, w których słusznie upatruje się ducha egzystencjalizmu, przyjmuje się rok 1897, który w biografii filozofa przyniósł szczególne doświadczenia o charakterze osobistym, a wśród nich kryzys przypominający ten, z jakim zmagał się Blaise Pascal⁵. Nie należy jednak zapominać, że tak życie, jak i myśl ludzka dość niechętnie poddają się jednoznacznym cezurom, a zatem i w tym wypadku wiosna roku 1897 jest datą wprawdzie ważną, ale w dużym stopniu umowną.

Mimo radykalnej zmiany, jakiej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku ulega myśl de Unamuno, można w niej dostrzec pewną ciągłość dotyczącą – w moim przekonaniu – spraw niezwykle istotnych. Jako przykład można podać wpływ jego młodzieńczej fascynacji problemami o charakterze społecznym na późniejszą, bardzo dlań charakterystyczną, postać jego już egzystencjalistycznych koncepcji, w których – co zobaczymy nawet w przypadku niniejszej analizy – drugi człowiek i społeczne otoczenie odgrywają szczególnie istotną rolę. Chociaż niektórzy analitycy spuścizny de Unamuno potrafią ujmować ją w sposób całościowy, dostrzegając łączność jego wczesnej i późnej myśli⁶, metoda ta wymaga jednak szczególnej interpretacyjnej maestrii, której brak – jak ujmuje to Jagłowski – może prowadzić do przypisywania temu filozofowi „przekonań najdziwniejszych”⁷. W niniejszym

⁴ Sam de Unamuno uważał, że język poezji o wiele bardziej adekwatnie niż naukowy żargon wyraża problemy najbardziej istotne dla człowieka (por. M. de Unamuno, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, w: tenże, *Obras completas*, t. 8, *Ensayos*, Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2008, s. 666).

⁵ Ów tak zwany kryzys religijny został wielokrotnie opisany i szczegółowo przeanalizowany przez biografów de Unamuno i wielu z nich podkreśla tę – w pewnym sensie zdumiewającą – analogię z doświadczeniami Pascala. Sam de Unamuno odniósł się do swojego kryzysu w *Dzienniku intymnym* (zob. tenże, *Dziennik intymny*, tłum P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2009).

⁶ Należy do nich na przykład José María Sánchez-Ruiz (zob. np. J.M. Sánchez-Ruiz, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 12(1962), s. 31-74; tenże, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, „Salesianum” 12(1980) nr 4, s. 2-56).

⁷ Jagłowski i, dz. cyt., s. 585. W swoim *Zarysie historii filozofii hiszpańskiej* jako przykład takiej interpretacji Jagłowski przywołuje jeden z artykułów Rodriga Segarry Guarro (zob. R. Segarra Guarro, *Eso Anthropos Claves para la comprensión de la fe en don Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 30(1995), s. 125-134). W swoich badaniach własnych

artykule jako zasadę analizy przyjąłem więc odwoływanie się do tych tekstów Unamuno, które powstały po roku 1897 i są wyrazem jego późniejszych, a zatem egzystencjalistycznych inklinacji.

Mówiąc o tych inklinacjach, nie należy zapominać, że hiszpański myśliciel, zafascynowany Kierkegaardem, sformułował wiele tez charakterystycznych dla filozofii egzystencjalnej wcześniej, niż uczynił to (jakkolwiek w nieco odmiennej formie) Martin Heidegger, a także Jean-Paul Sartre, posługujący się formą wypowiedzi podobną do tej, którą stosował Unamuno, sytuując się między filozofią a literaturą. Mimo swoistego klimatu, który cechuje egzystencjalizm de Unamuno, refleksja płynąca z jego dzieł przypomina zatem myśl innych przedstawicieli tego kierunku. Jej wymowa – przynajmniej w moim odczuciu⁸ – jest ze swej istoty pesymistyczna: myśl ta uczy człowieka, jak uświadamiać sobie fakt, że istotę jego bytu stanowi cierpienie, jak się z tym faktem pogodzić i jak wobec niego żyć. Wątki te rozwijało wielu znakomitych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii, których de Unamuno – w tym też sensie – jest typowym przykładem. Być może właśnie dlatego w jego tek-

również natrafiłem na interpretacje myśli de Unamuno, które w moim przekonaniu można określić nie tyle jako „dziwaczne”, ile jako błędne. Zdaniem Williama D. Johnsona Unamuno pod wpływem Kanta za prawdę uważa prawdę racjonalną, obiektywnie dowiedzioną lub możliwą do dowiedzenia, czyli weryfikowalną w obrębie fenomenalnej rzeczywistości. Kiedy zaś hiszpański filozof mówi o „prawdzie serca” i o prawdach niedostępnych dla czystego rozumu, wypowiedzi te traktować należy jako metaforyczne (zob. np. W.D. Johnson, *La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: la conciencia y el sentimiento trágico de la vida*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 20(1970), s. 41-76). Tymczasem mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem stwierdzenia, które jest prawdziwe w odniesieniu do wczesnego etapu poglądów filozoficznych de Unamuno, który można określić jako pozytywistyczny, ale zdecydowanie fałszywe, jeśli weźmiemy pod uwagę ich fazę egzystencjalistyczną. Nieporozumienie wynika w tym wypadku z niezbyt precyzyjnego oddzielenia przez badacza dwóch etapów myśli de Unamuno, które w pewnym okresie faktycznie na siebie „zachodzą”, ale mimo łączących je wątków wspólnych zdecydowanie się od siebie różnią.

⁸ Fakt, że w kwestii interpretacji myśli Miguela de Unamuno często odwołuję się do swoich osobistych odczuć, może stać się podstawą zarzutu natury metodologicznej, ale moje studia nad tekstami tego myśliciela coraz silniej utwierdzają mnie w przekonaniu, że dominujące do dziś interpretacje tych tekstów (które ostatecznie zmierzają do wydobycia z nich jednoznacznych optymistycznych konkluzji) nie są jedynymi możliwymi. Nie znaczy to bynajmniej, że interpretacje te są błędne, ale że spuścizna hiszpańskiego intelektualisty ma charakter bardziej otwarty, niż dotychczas zakładano, i że można odczytywać ją na wiele sposobów, zachowując oczywiście granice, których wymaga dyskurs akademicki. W swoich pracach dotyczących de Unamuno, a przede wszystkim w przygotowywanej obecnie monografii obejmującej jego myśl filozoficzną, noszącej roboczy tytuł *Poglądy filozoficzne Miguela de Unamuno w latach 1897-1936*, staram się wykazać, że podobne przekonania żywili już wcześniej niektórzy z analityków jego twórczości. Fakt, że często odwołuję się w tych przypadkach do osobistych odczuć, podkreśla otwarty charakter tekstów de Unamuno oraz moje przekonanie, że prezentowana przeze mnie interpretacja nie jest jedynym możliwym ich odczytaniem. Wychodzę też z założenia, że najznakomitsze teksty, i to nie tylko literackie, pozostają niezmiennie aktualne właśnie dlatego, że odczytywane są niejako „od nowa” przez kolejne pokolenia czytelników. *Don Kichot*, ulubione dzieło de Unamuno, jest tego najlepszym przykładem.

stach (jakkolwiek z wyjątkiem dzieła *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*⁹) znajdujemy tak niewiele odwołań do myślicieli starożytnych, którzy starali się uczyć człowieka, jak osiągnąć szczęście, nie zaś, jak cierpieć. Chociaż zadaniem obecnego artykułu nie jest rozstrzyganie, która z tych postaw jest bardziej zasadna, ani czy filozofia powinna koncentrować się na sztuce przeżywania cierpienia, czy też raczej na sztuce jego unikania, warto ukazać różnice między znaczeniem, jakie przypisuje cierpieniu filozofia chrześcijańska, a tym, które dostrzega w nim de Unamuno, także wykraczając w swojej filozofii cierpienia poza doczesność i nadając mu sens transcendentny.

Metodologiczne problemy związane z analizą spuścizny de Unamuno komplikuje dodatkowo literacki w dużej mierze charakter jego tekstów¹⁰, bo przecież autora powieści, a tym bardziej poetę (a w przypadku myśliciela, któremu poświęcone są obecne rozważania, mamy do czynienia zarówno z jednym, jak i z drugim) nie obowiązuje dyscyplina myślowa w rodzaju tej, jakiej powinien podporządkować się autor tekstu o charakterze naukowym. Ten też fakt stanowi źródło zmiennych interpretacji myśli de Unamuno. W tej sytuacji jedynym rozsądnym wyjściem jest w moim przekonaniu odnoszenie każdej wątpliwej kwestii dotyczącej myśli tego filozofa do wymowy całości jego poglądów, w których – co nieustannie podkreślam – można wyodrębnić pewne jednoznaczne stanowiska. Jakkolwiek być może nie tworzą one systemu w rozumieniu filozofii uprawianej chociażby w Niemczech, prezentują jednak spójną wizję świata i człowieka¹¹.

⁹ Zob. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.

¹⁰ W tym kontekście za niezwykle przenikliwe uważam spostrzeżenie, które zawiera wstęp do polskiego tłumaczenia poematu Miguela de Unamuno *El Cristo de Velázquez* (zob. M. de Unamuno, *Chrystus Velazqueza*, tłum. B. Bojanowicz, P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006), a które w sposób szczególny współbrzmi z nieustannymi osobistymi wątpliwościami, jakie towarzyszą mojej lekturze jego tekstów. Autorzy wstępu do polskiego przekładu poematu przywołują inny „straszny poemat” (B. Bojanowicz, ks. T. Dzidek, *Wstęp*, w: M. de Unamuno, *Chrystus Velazqueza*, s. 7) de Unamuno, zatytułowany *El Cristo yacente de Santa Clara* [„Chrystus z klasztoru św. Klary”] (por. tamże, s. 7n.), i określają obecną w nim wizję jako „tragiczną, wręcz antychrześcijańską” (tamże, s. 8). W moim przekonaniu wizja ta nie jest „wręcz”, lecz bez wątpienia antychrześcijańska, gdyż pozbawiona została jednego z głównych filarów chrześcijaństwa, a mianowicie nadziei. Ów Chrystus „bez duszy i oczekiwań” budzi tak wielką trwogę, że przeraził nawet samego de Unamuno, o czym także wspominają Bożena Bojanowicz i Tadeusz Dzidek (por. tamże). W swojej pracy *Andanzas y visiones españolas* filozof wyraźnie stwierdza: „Napisanie tego strasznego (feroz) poematu spowodowało wyrzuty sumienia [...] które skłoniły mnie do podjęcia się [napisania] czegoś bardziej ludzkiego, mojego poematu *Chrystus Velazqueza*” (M. de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, Espasa Calpe, Madrid 1941, s. 179 – o ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.P.). Poematu – dodajmy – bardziej ludzkiego i bardziej chrześcijańskiego.

¹¹ Wzoru takiego czytania myśli de Unamuno dostarcza właśnie Sánchez Ruiz, który pisze, że centralne pojęcie ontologiczne w myśli de Unamuno stanowi ludzka świadomość, otoczona przez byty pozbawione świadomości. Jakkolwiek pewne sformułowania, którymi posługuje się filozof w pracy *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* (por. de Unamuno, *O poczu-*

EGZYSTENCJA
PUNKT CENTRALNY FILOZOFII

„Całe dzieło de Unamuno – pisze Miguel Cruz Hernández – jest zatem odbiciem jednorodnej tematyki; dziwnej, niezmiennej, monotonnej. Ściśle mówiąc, istnieje tylko jeden temat rozmyślań de Unamuno: problem konkretnej, osobowej egzystencji. De Unamuno tworzy wokół tego podstawowego tematu niezwykłą, przebogatą polifonię, ale nie dajmy się oszukać różnorodnością kontrapunktów i melodycznością poszczególnych jej części. Temat zasadniczy nigdy nie ulega zmianie. Egzystencja osobowa i konkretna, której podmiotem jest człowiek kompletny, «z krwi i kości», jak mawiał, a którym był Don Miguel de Unamuno, jest tym, co zamyka jego dzieło, jest jego pozostałością, a dokładniej tym, co chciał, by istniało i pozostało zawsze”¹². Trudno naprawdę o bardziej zwarte i adekwatne podsumowanie istoty myśli tego hiszpańskiego czy też baskijskiego intelektualisty. Całe jego dzieło tak naprawdę traktuje bowiem właśnie o nim, o jego wewnętrznych walkach, przeżyciach, odczuciach i rozterkach. Główny problem dotyczący analizy jego twórczości polega zaś na tym, by z tego niezwykle bogatego i różnorodnego opisu konkretnego człowieka „z krwi i kości”, czyli właśnie „Don Miguela de Unamuno”, wyodrębnić jakieś prawdy dotyczące człowieka w ogóle.

W tym kontekście problem bólu i cierpienia stanowi jeden z najważniejszych dla myśliciela, a jednocześnie najbardziej konsekwentnie rozwijanych przezeń wątków¹³. Zanim przejdę do ich analizy, przedstawię kilka charakterystycznych dla de Unamuno pojęć związanych z rozumieniem samej egzysten-

ciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów, s. 155, 164), mogłyby wskazywać, że dopuszcza on, a w każdym razie nie wyklucza, że również inne byty, „byty w sobie”, nie zaś „byty dla siebie” (hiszp. *serse*), mogą być obdarzone jakimś rodzajem świadomości szczątkowej (por. S á n c h e z - R u i z, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, s. 31n.). Gdybyśmy jednak w naszej interpretacji poszli za tymi, nieostrymi zazwyczaj, sformułowaniami de Unamuno, bardzo szybko okazałoby się, że popadamy w trudne do przezwyciężenia sprzeczności.

¹² M. C r u z H e r n á n d e z, *La misión socrática de Don Miguel de Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 3(1952), s. 50.

¹³ Podobnie jak czyni to życie, twórczość de Unamuno, ujawnia różne postacie i odmiany tego ludzkiego bólu, opisywane za pomocą różnych pojęć, odmiennie niekiedy interpretowanych. Należą do nich udręka (hiszp. *congoja*), niepokój (hiszp. *angustia*), lęk (hiszp. *temor*), strach (hiszp. *miedo*), rozpacz (hiszp. *desesperación*), zagubienie (hiszp. *mareo*). Ponieważ oddanie dokładnego sensu poszczególnych odmian bólu w ujęciu filozofa nie zawsze jest możliwe, w nawiasach podawać będę terminy oryginalne. O podobnych problemach translatorskich, dotyczących rozumienia znaczeń poszczególnych terminów używanych przez Unamuno, pisze Eugeniusz Górski (por. G ó r s k i, dz. cyt., s. 35). Polski hispanista wymienia w tym kontekście prace innych analityków spuścizny hiszpańskiego filozofa, którzy na problemy te zwracali uwagę (zob. S. S e r r a n o P o n c e l a, *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura, México 1953; V. M a r r e r o, *El Cristo de Unamuno*, Rialp, Madrid 1960; A. G ó m e z - M o r i a n a, *Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 19(1969), s. 17-89).

cji, czyli ze świadomością „ja”, ostatecznie bowiem każda egzystencja daje się sprowadzić do samoświadomości, a tam, gdzie brak jest samoświadomości, nie mamy już do czynienia z bytem dla siebie (hiszp. *serse*), lecz z bytem w sobie, zamkniętym na wszelkie pozostałe formy istnienia. „Świadomość to «bycie dla siebie» (es «serse»); to, co świadome, nie tylko jest, ale jest dla siebie”¹⁴.

Samoświadomość podlega dwóm zasadom, o których de Unamuno pisze już na początku dzieła *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, a mianowicie zasadzie jedności i zasadzie ciągłości w czasie. Realizację pierwszej z nich gwarantuje nasze ciało, które jednocześnie pomaga człowiekowi koordynować działania, druga oznacza zaś ciągłość wspomnień opartych na pamięci¹⁵. Bardziej charakterystyczne dla hiszpańskiego myśliciela, a zarazem bardziej interesujące jest jego odróżnienie *o s o b o w ó s c i i i n d y w i d u a l n o ś c i*. Źródeł sensu tych pojęć w myśli de Unamuno należy poszukiwać w jego zainteresowaniu filozofią Hegla, które wprawdzie z czasem osłabło, lecz pozostawiło po sobie dialektyczną wizję świata, przejawiającą się w tendencji do postrzegania go jako szeregu sprzeczności, które ścierając się ze sobą, nadają mu dynamiczny charakter. „Indywidualny, czyli niepodzielny (*indiviso*), to jedność różna od pozostałych i niemożliwa do sprowadzenia do innych, do niej analogicznych”¹⁶. Indywidualność to zatem wszystko, co nas różni, co powoduje, że moja świadomość nie jest świadomością mojego bliźniego, którego postrzegam i uświadamiam sobie jako byt odrębny i – jako taki – dla mnie niedostępny, a także bezpośrednio niepoznawalny. Poczucie indywiduallności jest istotne dla kształtowania świadomości i zagrażają mu liczne niebezpieczeństwa, ale to właśnie dzięki niemu możliwe jest zachowanie zasady ciągłości. Bez skłonności do indywidualizacji nasze „ja” uległoby całkowitej alienacji i rozbiciu. Indywidualność jest niczym ściany butli zapobiegające rozproszeniu się cząsteczek znajdującego się wewnątrz niej gazu¹⁷. Zgodnie z dynamiczną i dialektyczną wizją świata prezentowaną przez de Unamuno indywiduallność musi mieć swoją antytezę. Stanowi ją osobowość, czyli to, co „obejmuje sobą” indywiduallność. Osobowość to zatem wnętrze (hiszp. *contenido*), przeciwieństwo wszystkiego, co powierzchowne i zewnętrzne, to cechy, które są nam wspólne z innymi, ale jako głęboko ukryte, wymagają pewnego wysiłku, ze strony tego, kto pragnie do nich dotrzeć, ująć je w słowa, czyli po prostu je sobie uświadomić. W zwykłych, codziennych

¹⁴ S á n c h e z - R u i z, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, s. 10.

¹⁵ Por. de U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 13.

¹⁶ T e n z e, *El individualismo español*, w: tenże, *Ensayos*, s. 527.

¹⁷ Szerzej na temat pojęć indywiduallności i osobowości w kontekście problemu samotności w myśli de Unamuno zob. K. P o l i t, *Kategorie samotności i wspólnotowości w filozofii Miguela de Unamuno*, „Filozofia Chrześcijańska” 12(2015), s. 159-167.

kontaktach jedynie „ocieramy się” o innych, ograniczamy się do postrzegania ich istnień jako od nas odmiennych, widzimy jedynie ich przejawy, ale nie docieramy do istoty ich człowieczeństwa. To ostatnie wymaga szczególnego wysiłku i szczególnych umiejętności, a także szczególnych okoliczności – milczenia, współczucia, wspólnego przeżywania bólu. Tego rodzaju kontakty z innymi powodują, że nie oddalamy się od nich, ale się do nich zbliżamy, dostrzegamy, że na płaszczyźnie osobowości jesteśmy do nich podobni, nie zaś odmienni.

W myśli de Unamuno pojęcia indywidualności i osobowości bezpośrednio prowadzą do pojęć *c z ł o w i e k a z e w n ę t r z n e g o* i *c z ł o w i e k a w e w n ę t r z n e g o*. „Istnieje, a przynajmniej powinno istnieć, w każdym z nas dwóch ludzi; ten, który ma charakter czasowy, i ten, który ma charakter wieczny; ten, który troszczy się o potrzeby dnia, i ten, który zajmuje się troskami ponadczasowymi; ten który pyta samego siebie: «co będę jadł i jak będę się bawił jutro?», i ten, który zastanawia się: «co zostanie po nas po śmierci?»”¹⁸. Nietrudno zauważyć, że człowiek zewnętrzny to ten, którego pochłonał świat i który nadmierną wagę przywiązuje do swojej indywidualności, a zaniedbuje osobowość, to człowiek powierzchowny i światowy, ale także ten, który zbyt koncentruje się na kwestiach praktycznych i który filozofa nie interesuje „w najmniejszym stopniu”¹⁹. Jedynie człowiek wewnętrzny, skoncentrowany na wieczności, jest „prawdziwym człowiekiem, walczącym z przeznaczeniem i tajemnicą, człowiekiem religijnym, nawet bez względu na to, czy ufa Bogu, czy się odeń odwraca. Pod warunkiem jednak, że w jedno i drugie angażuje się z pasją, całym sercem, a nie na mocy jakiejś filozoficznej formuły, która obejmuje zakres tego, co człowiek wykształcony wiedzieć powinien”²⁰. Wystarczy nawet pobieżna znajomość biografii Miguela de Unamuno, żeby uświadomić sobie, jak słuszna jest uwaga Cruz Hernandez, którą rozpocząłem obecną część niniejszych rozważań. Te wstępne i ogólne uwagi o sensie pojęcia „egzystencja” w myśli de Unamuno wystarczą jednak, by przejść do ich zasadniczego tematu, którym jest opis relacji między egzystencją a cierpieniem.

CIERPIENIE JAKO PODSTAWOWA KATEGORIA ONTOLOGICZNA

Jako punkt wyjścia rozważań przyjmijmy dynamiczną koncepcję rzeczywistości, która dla pokolenia Einsteina jest czymś oczywistym. Dla de

¹⁸ M. de Unamuno, *Desahogo lírico*, w: tenże, *Obras completas*, t. 9, *Ensayos, artículos y conferencias*, Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2008, s. 239.

¹⁹ T e n ż e, *Sobre el fulanismo*, w: *Ensayos*, s. 555.

²⁰ T e n ż e, *Desahogo lírico*, s. 249.

Unamuno egzystencja nie jest stanem, lecz procesem: pojawia się, kształtuje i znika. W jego dialektycznej wizji bytu z konieczności pozostaje ona w opozycji do czegoś, a jako egzystencja musi być obdarzona świadomością. Pozostaje zatem jeszcze umieszczenie wszystkich tych uwarunkowań w kontekście cierpienia. Choćby zdrowy rozsądek nakazywałby rozpocząć to zadanie od analizy cierpienia o charakterze fizycznym, de Unamuno tak jednak nie czyni, ból fizyczny nie jest bowiem w jego przekonaniu definiowalny ani dostępny jakimkolwiek analizom. To nie w myśli José Ortegi y Gasset, jak często się uważa, lecz już w dziele Miguela de Unamuno pojawiają się podstawowe tezy filozofii witalizmu, między innymi ta, która mówi, że zjawiska vitalne – czy też życie w ogóle – można poznać wyłącznie w sposób empiryczny: żeby życie zrozumieć, należy je przeżyć. Podobnie jest w przypadku poszczególnych aspektów życia, w tym również bólu o charakterze fizycznym. Choćby fenomenowi temu można by poświęcić odrębny traktat, ktoś, kto bezpośrednio bólu nie doświadczył (jakkolwiek w kontekście kondycji ludzkiej jako takiej trudno wyobrazić sobie istnienie takiej osoby), zrozumiałby niewiele bądź zgoła nic z zawartych w takim dziele wyjaśnień. Dla de Unamuno krótkie odniesienie do bólu fizycznego służy jako podstawa opisu cierpienia, czyli bólu psychicznego, co zapobiega błędowi wyjaśnienia *ignotum per ignotum*: „Istnieje ból (*dolor*) duchowy, analogiczny do bólu (*dolor*) fizycznego, mamy z nim do czynienia wówczas, kiedy rozdarcie ulegają tkanki (*tejidos*) duszy. Gdyż tak jak ciało ma swoje tkanki złożone z komórek i włókien, tak samo dusza ma swoje tkanki złożone z wrażeń, wspomnień, odczuć i idei. Rozdarcie połączonych ze sobą idei jest jak rozdarcie połączonych ze sobą tkanek i może powodować zarówno niewielkie kłopoty (*molestias*), jak i najbardziej dokuczliwe cierpienie (*dolor*)”²¹.

„Rozdarcie połączonych ze sobą idei” to jednak wyrażenie enigmatyczne, a jego siła wyjaśniająca jest niewielka i na podstawie przytoczonych słów można jedynie przypuszczać, że cierpienie jest czymś analogicznym do bólu fizycznego, lecz dotyczącym duszy bądź też psychiki. W przekonaniu de Unamuno dusza tak dalece się jednak różni od pierwiastka cielesnego, że często się ją temu pierwiastkowi przeciwstawia. Czym zatem jest ów „ból duszy”?

Odpowiedź na to pytanie wymaga swoistego powrotu do problemu świadomości. Antonio Gómez-Moriana twierdzi – zapewne nie bez racji – że znaczenie dzieła de Unamuno leży w odzyskaniu – dla indywidualnego podmiotu – tego, co transcendentne. Filozof wychodzi bowiem w swoich analizach od nowożytnego pojęcia podmiotu jako hermetycznie zamkniętego „ja”, które ostatecznie jednak – w sposób wskazany przez hiszpańskich mistyków – otwiera się na coś, co istnieje poza nim, na coś, „co toruje drogę w zamkniętej

²¹ T e n z e, *A mis lectores*, w: tenże, *Ensayos*, s. 218.

ulicze, w którą wprowadziła nowożytnego człowieka filozofia Kartezjusza”²². Stawiając tę tezę, Gómez-Moriana z pewnością przecenia jednak wkład de Unamuno w historię myśli zachodniej, gdyż w kwestii podmiotu poznania filozof podąża drogą wskazaną przez Arthura Schopenhauera (którego pisma znał i bardzo cenił), jakkolwiek w sposób dla siebie swoisty. Większość interpretatorów jego myśli w istocie podkreśla, że centralnym pojęciem ontologii de Unamuno jest świadomość. „Dla Unamuno – pisze Sánchez Ruiz – podstawowym problemem filozoficznym jest problem świadomości [...] możemy powiązać ze sobą dwa pojęcia podstawowe [bytu i świadomości – K.P.] i dojść do ostatecznego utożsamienia bytu i świadomości, i to właśnie stanowi jeden z podstawowych fundamentów metafizyki de Unamuno”²³. W tym sensie de Unamuno przewyżcza zarówno Kartezjańskie *cogito*, jak i Kantowskie pojęcie „Ding an sich”, „wchodząc” za Schopenhauerem do rzeczy samej w sobie. Jest jednak kontynuatorem myśli obu tych filozofów w tym sensie, że pozostaje dlań oczywiste, iż to świadomość stanowi punkt wyjścia wszelkiej filozofii („duszę moją odczuwam bardziej wyraziście i w sposób bardziej oczywisty aniżeli moje ciało”²⁴). Świadomość, mimo że de Unamuno mówi o świadomości konkretnej, stanowi jednak dla niego jedynie punkt wyjścia, nie zaś zamknięty krąg, w którym myśl się obraca. Byt dla siebie (*hiszp.* *serse*), zwrócony ku sobie, na sobie skoncentrowany i sam siebie poznający, zakłada bowiem ontologiczną dwoistość człowieka, możliwość ujęcia go jako poznający podmiot, a zarazem poznawany przedmiot. Tę niekiedy dość chaotyczną myśl de Unamuno w szczególnie klarowny sposób potrafi porządkować Sánchez-Ruiz. Pisze on: „Dopóki byt ma charakter zwarty, zamknięty, zablokowany, nie możemy mówić o świadomości: ta zaczyna prześwitywać w momencie, w którym rozpoczyna się jego podział. A zatem świadomość jest w pewnym sensie rozbiciem jedności bytu i tylko pod tym warunkiem jedna jego część jest w stanie ujmować drugą, «ja» może skoncentrować się na swoim lustrzanym odbiciu (*su otro yo*)”²⁵.

Takie właśnie ujęcie przez de Unamuno procesu powstawania ludzkiej świadomości wiąże się faktem, że jego punktem wyjścia nie jest bezosobowe „*cogito*”, lecz konkretny byt, człowiek „z krwi i kości” niesprowadzalny do innych przedstawicieli tego samego gatunku, jednostkowa, świadoma egzystencja. Ów konkretny człowiek, uświadamiając sobie swoje wewnętrzne rozdarcie, rozdwojenie swojego istnienia, zaczyna odczuwać niepokój, trwogę

²² Gómez-Moriana, dz. cyt., s. 89.

²³ Sánchez-Ruiz, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, s. 8.

²⁴ M. de Unamuno, *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, s. 660.

²⁵ Sánchez-Ruiz, *La estructura trágica y problemática del ser según Miguel de Unamuno*, s. 9.

– ból psychiczny, który nigdy go nie opuści. „Nie ma świadomości bez podziału własnego «ja», które ulega rozdzieleniu na «ja» poznające (capta) i «ja» poznawane (captado), każdy zaś taki podział jest rozpadem, a tym samym bólem. Bólem jest droga, po której kroczy świadomość, środowisko, w którym się rozwija, rzeczywistość, w której powstaje”²⁶.

Budzące metafizyczny niepokój, wewnętrzne, podmiotowo-przedmiotowe rozdarcie człowieka to dopiero początek jego *via doloris*, albowiem raz obudzona świadomość rozpoczyna cały ciąg procesów poznawczych pozwalających jej postrzegać już nie tylko samą siebie, ale także inne byty, które nią nie są, które nie są „ja”, lecz są odeń różne. Postrzeżenie tego rodzaju wiąże się zaś w sposób konieczny z odczuciem własnych granic. Okazuje się zatem, że nie wszystko jest mną, że „ja” jest jedynie częścią, jednym z elementów tego, co istnieje – konstatacja ta wzmacnia ów pierwotny ból i dlatego „cierpienie jest drogą świadomości”²⁷. Kiedy świadoma jaźń postrzega samą siebie od zewnątrz, ujmuje siebie jako odmienną od pozostałych bytów, a zatem jako ograniczoną i skończoną, jako istniejącą i w pewnym sensie równocześnie nieistniejącą, gdyż istota jej bytu polega na konfrontacji z innymi bytami, które nią nie są i które starają się uzyskać nad nią przewagę. Byt rozpada się zatem już nie tylko na „ja” poznające i „ja” poznawane, ale na świat wewnętrzny i zewnętrzny, a ten ostatni zdominowany jest przez rzeczy, byty od „ja” ontologicznie różne, gdyż pozbawione świadomości. Ponownie zatem mamy do czynienia z tezą i antytezą, gdyż między świadomością a światem zewnętrznym powstają różne relacje. We wczesnych pismach de Unamuno jest to wzajemna „gra akcji i reakcji”²⁸, w późniejszych „nieustanna walka”²⁹, w której „ja” pragnie zdominować świat, podczas gdy ten zmierza do zdominowania, czyli odpersonalizowania „ja”. Niezmienny w tym procesie pozostaje tylko jeden element: cierpienie, które narasta w miarę tego, jak relacje te rozwijają się i zacieśniają. Im bardziej rozwinięta i wyraźna świadomość, tym dokładniej postrzega ona swoje ograniczenia – tak w przestrzeni, jak i w czasie. Proces samopoznania, któremu towarzyszy poznawanie świata, nieuchronnie prowadzi więc podmiot do zdania sobie sprawy z jego własnej ontologicznej znikomości i efemeryczności. Syntetyczny opis tego procesu znajdziemy w pracy *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*: „Bowiem mieć świadomość samych siebie, mieć osobowość, znaczy wiedzieć i czuć, że jest się różnym od pozostałych istot, a do pocucia tej różnicy dochodzi się tylko przez zderzenie, przez większy lub mniejszy ból (dolor), przez odczucie wła-

²⁶ Tamże, s. 10.

²⁷ D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 155n.

²⁸ T e n ż e, *Civilización y cultura*, w: tenże, *Ensayos*, s. 380.

²⁹ T e n ż e, *Intelectualidad y espiritualidad*, w: tenże, *Ensayos*, s. 611.

snej granicy. Świadomość samego siebie jest właśnie świadomością własnego ograniczenia. Czuję się sobą samym, czując, że nie jestem innym; wiedzieć i czuć dokąd jestem, znaczy wiedzieć, gdzie przestaję być i odkąd mnie już nie ma”³⁰.

Ale oto wśród bytów, które mnie otaczają i które identyfikuję jako odrębne, postrzegam takie, które wprawdzie nie są mną, ale nie są też rzeczami, gdyż są innymi „ja”, które zdają się funkcjonować w sposób analogiczny do mnie. Ponieważ dotarłem już do własnej skończoności, własnej nietrwałości i wypełniającej mnie pustki i osiągnąłem tym samym najwyższy stopień współczucia wobec samego siebie, które wynika z faktu, że każdy byt świadomy obdarza sam siebie uczuciem miłości, nie pozostaje mi nic innego, jak rozciągnąć te uczucia na pozostałe świadomości. Ponownie dostrzegamy w myśleniu de Unamuno wpływ Schopenhauera, ale już podczas lektury rozdziału siódmego *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* możemy zauważyć, że owo współczucie wobec siebie i bliźnich wcale nie jest zawróceniem z *via doloris*, nie jest nawet na niej przystankiem pozwalającym podmiotowi przynajmniej na chwilę osiągnąć stan neutralny, kiedy skoncentrowany na bólu swojego brata, może zapomnieć o własnej kondycji.

Nie ulega wątpliwości, że de Unamuno nie utożsamia miłości z instynktem seksualnym, który w jego przekonaniu stanowi jedynie pułapkę, podstęp natury, powodujący, że człowiek ulega złudzeniu, iż można chociaż na moment uciec od samego siebie, przezwyciężając swoją własną istotę. Miłość cielesna jest wprawdzie środkiem do osiągnięcia chwilowej przyjemności i służy przetrwaniu gatunku, ale w rzeczywistości kochankowie przyczyniają się jedynie do przetrwania kolejnych podatnych na ból śmiertelnych ludzi. W najlepszym razie miłość cielesna może stanowić fundament, na którym rozwija się miłość prawdziwa, miłość duchowa, zgodna z ludzką naturą, w niej bowiem ludzie łączą się nie w rozkoszy, lecz we wspólnym, opartym na współczuciu bólu. „Ludzie kochają się miłością duchową jedynie wówczas, kiedy umiera w nich oparta na przyjemności miłość cielesna i kiedy razem odczuwają ten sam ból, gdyż miłość zmysłowa łączy ciała, ale rozdziela dusze”³¹. Taka jest nieuchronna konsekwencja założeń tej filozofii, utożsamiającej byt ze świadomością, a tę ostatnią z cierpieniem. I nie można wykluczyć, że wiele racji ma Antonio Gómez-Moriana, który uważa, że pragnienie nieśmiertelności, powszechnie uważane za centralny punkt filozofii de Unamuno, stanowi jedynie pochodną problematyki o głębszych jeszcze, ontologicznych korzeniach, której istotą jest zetknięcie się świadomości z nicością, wywołujące uczucie trwogi (hiszp.

³⁰ T e n z e, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 156.

³¹ M. B l a n c o, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno. El deseo del Infinito imposible*, ABL Editor, Madrid 1984, s. 129.

congoja)³². Rozbiciu ulega zatem sama natura człowieka u jej ontologicznych podstaw, a doznanie trwogi pojawia się już w tym właśnie punkcie, nie zaś dopiero skutek przepełnionego niepokojem moralnym działania, które nie odnajduje żadnych wskazówek w świecie (hiszp. angustia)³³. Dlatego też za zbyt „łagodne” uważam interpretacje myśli de Unamuno głoszące, jakoby filozof był zdania, że w sferze egzystencji radość przeplata się z cierpieniem, a sama miłość „nie jest jedynie radością i szczęściem, a swoją pełnię osiąga wówczas, gdy jest zmieszana z bólem”³⁴. Nieostrość sformułowań i w dużej części literacki charakter dzieł hiszpańskiego myśliciela dopuszczają zapewne i takie odczytania jego poglądów, ale w świetle założeń metodologicznych przedstawionych w pierwszej części niniejszych rozważań interpretacje te są niezgodne z ogólnymi założeniami filozofii de Unamuno. Poglądy te zachowują spójność jedynie, gdy miłość duchową pojmujemy w sposób przedstawiony w rozdziale siódmym pracy *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, gdzie czytamy, że „ciała jednocy rozkosz, lecz dusze łączy cierpienie”³⁵. I tylko cierpienie – dodajmy. Miłość duchowa nie jest „zmieszana z bólem”, lecz „jest bólem”, bo żadne uczucie, a tym bardziej rozum, nie jest w stanie wyzwolić człowieka z jego naturalnej kondycji. W miłości duchowej brak jest jakiegokolwiek elementu łagodzącego, a fakt, że współcierpię ze

³² Eugeniusz Górski tłumaczy hiszpański termin „congoja” jako „udręka” i dopatruje się analogii między pojęciem „angustia” a niemieckim „Angst” (lęk, niepokój), ale w moim odczuciu analiza, której dokonuje Gómez-Moriana (Górski odwołuje się zresztą do jego tekstu), wskazuje, że pojęciu „Angst” odpowiada raczej hiszpańskie „congoja”, podczas gdy hiszpańskie „angustia” denotuje niemiecki termin „Sorge” (troska). Opierając się na analizach Gómeza-Moriany (por. A. Gómez-Moriana, *Unamuno en su congoja. Una interpretación de la figura y el pensamiento de Miguel de Unamuno a través del término central de su obra*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 19(1969), s. 70-89), w niniejszych rozważaniach tłumaczę termin „angustia” jako „niepokój”, a termin „congoja” jako „trwoga” (por. Górski, dz. cyt., s. 35).

³³ W pierwszej fazie trwogi dochodzi do odkrycia przez świadomość samej siebie, czemu towarzyszy bolesny szok wywołany spotkaniem z nicością. Prowadzi to do samoalienacji, a w konsekwencji do rozpacz (hiszp. desesperación), utraty równowagi (hiszp. vértigo) i do zagubienia (hiszp. mareo). Jednostka postrzega wówczas samą siebie jako zawieszoną w próżni i pozbawioną wszelkiej podstawy, która mogłaby służyć jej jako oparcie. Dlatego też w sytuacji podejmowania konkretnych decyzji życiowych pojawia się odczucie „skoku w próżnię”. Decyzje te są całkowicie wolne, rzeczywistość nie oferuje bowiem żadnych wskazówek, które pomogłyby w dokonaniu wyboru jednej spośród wielu możliwości. Trwoga (hiszp. congoja), o której mówi de Unamuno, różni się zatem od niepokoju (hiszp. angustia) opisywanego przez innych egzystencjalistów tym, że kryzys jednostki w jego pismach nie ma charakteru etycznego i nie jest zakorzeniony wyłącznie w chwiejności zasad, na mocy których działanie jest podejmowane, i w niemożliwości uzasadnienia wyboru, lecz ma charakter ontologiczny, dotyczący podstaw samego ludzkiego bytu (por. Gómez-Moriana, dz. cyt., s. 17-89).

³⁴ B. Cipriauuskaitė, *El amor y el hogar. Dos fuentes de fortaleza en Unamuno*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 11(1961), s. 79n.

³⁵ De Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 151.

swoim bliźnim, że współczując mu, choćby na chwilę zapominam o własnym cierpieniu, nie zapewnia żadnej pociechy. Osiągnąwszy ten etap świadomości, człowiek, mimo że żyje we wspólnocie, pozostaje ostatecznie sam ze sobą, pozbawiony jakichkolwiek wskazówek ze strony otaczającej go rzeczywistości – jest sam wobec trwogi, którą wzbudza w nim „dotknięcie” nicości.

KU TRANSCENDENCJI

Wydaje się, że istotę cierpienia w myśli de Unamuno najlepiej oddaje Antonio Gómez-Moriana, ujmując je właśnie jako cierpienie o proveniencji ontologicznej, nie zaś etycznej. Przekonanie o słuszności tej interpretacji ulega jednak zachwianiu, gdy stawiamy pytanie, czy cierpienie, o którym pisze filozof, ma sens transcendentny, czy też pozbawione jest nawet takiego wymiaru. Pytanie to – a zarazem jego rozstrzygnięcie – ma zaś tak wielkie znaczenie, że należy postrzegać je jako odnoszące się do fundamentalnej kwestii w myśli de Unamuno. Egzystencja sama w sobie jest według niego wypełniona bezsenssem – czy jednak jakkolwiek sens można odnaleźć poza nią?

Świadomość nie jest dla de Unamuno zamkniętą monadą, a jej otwarcie na samą siebie, a także na świat i na innych ludzi stanowi immanentny warunek jej powstania i rozwoju. Pierwsze dwa pytania, które pojawiają się w ludzkiej świadomości, dotyczą jej samej i są to pytania o jej pierwszą zasadę i cel. Powodują one, że w równie naturalny sposób pozostaje ona otwarta na transcendencję, a postawa ta przejawia się w konieczności wiary³⁶. Człowiek może wierzyć w istnienie Boga oraz w nieśmiertelność duszy bądź też w nie nie wierzyć (w tym drugim wypadku zazwyczaj to rozum jest czynnikiem, który mąci ludzki osąd). Obie te postawy należą jednak do domeny wiary i sam akt wiary, skłonność do przyjmowania takiego lub innego stanowiska, wpisany jest w naturę ludzką. Natura ta ma charakter wolitywny i nasza wola w naturalny sposób pragnie Boga i nieśmiertelności. „Rozumiem, że jakiś człowiek nie wierzy w inne życie, gdyż ja sam nie znajduję jakiegokolwiek dowodu, by istniało, ale jeśli z niego rezygnuje, a nawet nie pragnie niczego

³⁶ „Świat jest dla świadomości. Lub raczej owo *dla*, owo pojęcie celowości, czy też bardziej niż pojęcie – poczucie, owo poczucie teologiczne, rodzi się tam jedynie, gdzie istnieje świadomość. Świadomość i celowość są w gruncie rzeczy jednym i tym samym” (d e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 18). W przytoczonym fragmencie polskiego przekładu termin „teologiczny” został błędnie wprowadzony w miejsce terminu „teleologiczny”. W wydaniu angielskojęzycznym tej pracy w odnośnym fragmencie czytamy: „The world is made for consciousness. Or rather, this «for» of ours, this notion of finality – or even better than «notion,» this feeling of finality – this teleological feeling does not occur except where consciousness exists. In the end, consciousness and purpose are the same thing” (t e n z e, *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*, tłum. A. Kerrigan, Princeton University Press, Princeton 1972, s. 16).

ponad doczesność, tego nie pojmuję”³⁷. Nic nie budzi u de Unamuno większego niesmaku – i to nawet w okresie, gdy sympatyzuje on z socjalizmem i pozytywizmem – niż postawa materialistyczna, którą uważa za aberrację ludzkiej natury powstałą bądź to pod wpływem zbyt daleko posuniętego kultu racjonalności, bądź to wskutek zanurzenia w hedonizmie, prowadzącego do dominacji człowieka zewnętrznego nad wewnętrznym. „Ten brak porywów ducha (idealidad)³⁸, ta oschłość i ubóstwo życia wewnętrznego, dowodzące, że pragnienie życia innego, transcendentnego, nie jest konieczne, cały ten praktyczny materializm, gasi zapal tych, którzy w niewielkim stopniu oddają się rozważaniom dotyczącym wartości życia ludzkiego. Ze swojej strony niewiele oczekuję od narodów, w których dominuje ta postawa”³⁹.

Skoro źródeł ludzkiego cierpienia należy poszukiwać na płaszczyźnie ontologicznej, nie zaś etycznej, wiara nie oznacza dla filozofa wyzwolenia człowieka z jego bytowej kondycji. Mimo że krytycy niekiedy akcentują wpływ mistyków hiszpańskich na koncepcje tworzone przez de Unamuno⁴⁰, należy przy tej interpretacji zachować ostrożność, ponieważ w przypadku tego myśliciela droga do wiary nie wiedzie przez Janowe noce, które oznaczają po prostu bolesne oderwanie od tego, co człowiek ceni w doczesności. Noc w przypadku de Unamuno jest ciemna w sposób absolutny i nie ma podczas niej żadnego przewodnika, który ująłby człowieka za rękę, ani światła, które zapłonęłoby w jego sercu, wypełniając je nadzieją, nie ma łagodnego wiatru, przynoszącego znużonemu wędrowcowi ulgę podczas modlitwy. Wiara w przekonaniu filozofa ma charakter bezwarunkowy i nie jest kontraktem, pozwalającym człowiekowi czegośkolwiek oczekiwać. Jeśli Księga Hioba stanowi wyzwanie dla wątpiących, to można powiedzieć, że myśl de Unamuno sięga jeszcze dalej. Filozof podkreśla, że człowiek nie ma żadnego prawa oczekiwać, by wiara wyzwoliła go do cierpienia, stanowi ono bowiem naturalną kondycję istoty świadomej: „Wszelka świadomość jest świadomością śmierci i bólu”⁴¹, a „cierpienie jest drogą świadomości”.

³⁷ T e n ǝ e, *Mi religión*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 186.

³⁸ Termin „idealidad” przybiera w pismach de Unamuno różne sensy. W przytoczonym fragmencie oznacza on tendencję człowieka do wykraczania poza siebie, pragnienia wyjścia poza egzystencję materialną, udzielenia wewnętrznej zgody na to, by dać się prowadzić wyobraźni. Jest to postawa przeciwna tej, która podporządkowuje człowieka abstrakcyjnej idei, a którą w sposób najbardziej sugestywny filozof piętnuje w eseju *La ideocracia* z roku 1900 (zob. t e n ǝ e, *La ideocracia*, w: tenże, *Ensayos*, s. 324n.). Z tej właśnie wrogości wobec kultu abstrakcyjnych idei (który wszak również można nazwać „idealizmem”) wywodzi się koncepcja człowieka konkretnego, którą w późniejszym okresie sformułował de Unamuno.

³⁹ T e n ǝ e, *Mi religión*, s. 186n.

⁴⁰ Por. np. C. M a n d i z á b a l, *Introducción al problema de Unamuno*, Faro de Vigo, Vigo 1957, s. 102; A. R. F e r n á n d e z, *Unamuno en su espejo*, Editorial Bello, Valencia 1976, s. 35.

⁴¹ D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 155.

Człowiek zatem wierzy i kocha, bo ku temu skłania go jego wola. Kwestia nadziei okazuje się jednak bardziej skomplikowana. Jest ona niejako rewersem miłości, gdyż ta zwraca się zawsze ku przyszłości, a ponieważ człowiek musi w coś wierzyć, „wierzy się w nadzieję”⁴². Sama nadzieja to jednak tylko przynęta, która ma nas „zachęcić do czynu”⁴³, i inaczej być nie może, skoro człowiek pozostaje skazany na to, by nieustannie podejmować „swój mozolny marsz przez życiowe oczarowania i rozczarowania”⁴⁴. Nadzieja ziszczona powodowałaby bowiem uspokojenie, stan błęgiego letargu, który nie byłby zgodny z naturą życia. Jeśli jednak wyjdziemy poza ów krąg „życiowych oczarowań i rozczarowań”, pojawia się, mimo wszystko, coś, co nawet w przyjętej tutaj – skrajnie pesymistycznej – interpretacji myśli de Unamuno można by określić jako, niejasny wprawdzie, ale jednak prześwit optymizmu.

Jednym z tekstów Miguela de Unamuno zawierających sugestywny opis drogi wiary, która stanowi zarazem drogę cierpienia, jest esej *Nicodemo el fariseo*, stanowiący jak gdyby kontynuację dialogu, który niegdyś – jak podaje Ewangelia według św. Jana – rozpoczął z Nikodemem Chrystus. Forma tego eseju jest z gruntu literacka, a zatem nie jestem do końca pewny, na ile można się doń odwoływać w artykule należącym do odmiennej gry językowej, to jednak, co w nim czytamy, spójne jest z założeniami metodologicznymi, które przedstawiłem na wstępie. Oczy człowieka, który żyje życiem prawdziwie ludzkim, są nieustannie skierowane na krzyż Zbawiciela, to On jest sztandarem wierzących – sztandarem, pod którym mogą oni wyzwolić się z bólu doczesnego. Krzyż Chrystusa to „krzyż odwiecznego bólu, który kontempluje się po to, by zacząć nowe życie i uleczyć się z ran własnego krzyża”⁴⁵. I nie ma innej drogi, która prowadziłaby do wiedzy i do miłości, niż ta, która wiedzie przez cierpienie, gdyż „nie jest ta mądrość jakąś duchową słodyczą, służącą wytchnieniu wyrafinowanych, znużonych [wędrówką] przez pustynię, ani stanem umysłu, który osiąga się przez intelektualne, skomplikowane dywagacje. W ten sposób można osiągnąć jedynie buddyjską nirwanę, nieistnienie, czystą fantasmagorię duchowego upojenia”⁴⁶. Prawdziwa droga wiary nie jest zatem drogą wytchnienia czy ukojenia ani tym bardziej drogą rozkoszy, lecz drogą cierpienia. „To wizja miłości, aktywnej mądrości, dar, do którego dochodzi się jedynie przez wyrzeczenie i poprzez ból, a przede wszystkim przez pokorę, kontemplując nieustannie wzniesiony na pustyni krzyż. [...] Tylko cierpiący

⁴² Tamże, s. 219.

⁴³ Tamże, s. 218.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ T e n ż e, *Nicodemo el fariseo*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 588.

⁴⁶ Tamże.

mogą osiągnąć intuicję prawdy o najwyższym pocieszeniu, tylko cierpiąc, dochodzi się do prawdziwej wiary”⁴⁷.

Znajdujemy więc w tej myśli pewien akcent ostatecznego optymizmu, pojawiają się w niej wzmianki o nowym życiu, jakkolwiek nie dla wszystkich dostępnym, o najwyższym pocieszeniu, którego doznają jedynie ci, którzy nauczą się cierpieć. Bardzo to wszystko enigmatyczne, nawet jeśli ujęte zostanie w kontekście całości prezentowanej przez de Unamuno egzystencjalistycznej wizji człowieka. Być może kluczem do niej jest pojęcie pokory, które często powraca w *Nicodemo el fariseo*. Tylko ci, którzy się jej nauczą, uzyskają na tej drodze do prawdziwej mądrości i prawdziwej miłości stan najwyższego pocieszenia (hiszp. *supremo consuelo*), niezależnie od tego, co przez stan ów można rozumieć. Postawę tę można określić jako chrześcijańską, bo też de Unamuno nie zakładał, że poza chrześcijaństwem mogłaby istnieć jakaś inna droga człowieka ku transcendencji – co najwyżej wahał się między jej katolicką wizją a propozycją francuskich i niemieckich liberalnych protestantów⁴⁸. Autorzy licznych opracowań, którzy podejmują ten problem, często podkreślają, że filozof doświadczał wewnętrznego rozdarcia, z jednej strony silnie pragnąc wiary, z drugiej zaś wręcz organicznie nie mogąc jej osiągnąć. Obwinił o to rozum, który w jego przekonaniu uniemożliwia człowiekowi wiarę czystą i nieskażoną wątpliwościami.

Te sprzeczne tendencje tkwiące w jego umyśle można jednak próbować wyjaśnić również w inny sposób. Kluczem do tego wyjaśnienia można bowiem uczynić z jednej strony wspomniane już pojęcie pokory, z drugiej zaś często pojawiające się w jego pismach, a zaczerpnięte od Barucha Spinozy łacińskie pojęcie „*conatus*”, oddające fakt, że byt – a przede wszystkim byt świadomy – wykazuje naturalną tendencję do zachowania swojego istnienia. De Unamuno pragnie jednak czegoś więcej. Dokonując syntezy poglądów Spinozy i Schopenhauera, a także Charlesa Darwina (co słusznie podkreśla Mariá J. Abellá Maeso⁴⁹), filozof dochodzi do wniosku, że samo określenie „*conatus*” nie oddaje ontologicznego podłoża rzeczywistości. Istoty bytu nie stanowi bowiem przetrwanie, lecz walka o dominację. „Esencję bytu, bardziej niż dążenie do pozostawania w samym bycie, jak to nauczał Spinoza, stanowi dążenie do bycia czymś więcej, do bycia wszystkim, chęć osiągnięcia nieskończoności i wieczności”⁵⁰.

⁴⁷ Tamże, s. 588n.

⁴⁸ De Unamuno interesowała przede wszystkim myśl teologów takich, jak: Albrecht Ritschl, Adolf Harnack i Louis A. Sabatier (zob. N.R. O r r i n g e r, *Unamuno y los protestantes liberales* (1912), Editorial Gredos, Madrit 1985).

⁴⁹ Por. M.J. A b e l l á M a e s o, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Editorial Verbo Divino, Pampeluna 1997, s. 70.

⁵⁰ M. d e U n a m u n o, *Materialismo popular*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 70.

Nietrudno się domyślić, co konstatacja ta oznacza w odniesieniu do bytów samoświadomych, „bytów dla siebie”. Poznanie granic siebie samej jest dla świadomości szokiem, na który reaguje ona negacją swojego stanu. W negacji tej ma źródło nieustanna walka o dominację tocząca się między świadomością a otoczeniem i powodująca, że „nasze życie jest nieustanną walką pomiędzy naszym duchem (espíritu), który chce zapanować nad światem, uczynić go swoim, uczynić go sobą, i światem, który chce zawładnąć naszym duchem i z kolei uczynić go swoim”⁵¹. Walka ta wyraża naturalną tendencję świadomości do rozwoju, analogiczną do tej, którą opisywał Teilhard de Chardin⁵². Naturalny charakter tej tendencji polegałby zatem na tym, że element duchowy w świecie wzrasta, a zatem świat jako całość ulega rozwojowi. Chociaż – jak się wydaje – de Unamuno nigdzie nie wyeksplikował tej idei, jest ona logiczną konsekwencją tez zawartych w jego pismach.

Teza o agresywnym, bo zmierzającym do dominacji charakterze bytów świadomych ma implikacje nie tylko ontologiczne, ale także etyczne. Między dążącą do nieustannej dominacji, agresywną świadomością a wspomnianym już „ostatecznym pocieszeniem”, które ta mogłaby osiągnąć na drodze pokory, pojawia się nieusuwalny rozdzźwięk. Skoro agresja należy do istoty bytu świadomego, cierpienie, czyli „tragiczne poczucie życia”⁵³, pozostaje na zawsze związane z doczesną kondycją człowieka. Czy można więc odpowiedzieć na pytanie o to, czy zmiana ontologicznego statusu człowieka, na przykład poprzez oddzielenie świadomości od związanego z nią komponentu cielesnego, mogłaby tę sprzeczność zniwelować, a zatem świadomość wyzwolić? Odpowiedź ta jednak – w kontekście całości myśli de Unamuno, który uznaje, że ciało jest jedynie jednym z narzędzi, którymi posługuje się duch (hiszp. espíritu) – wydaje się nie mieć większego znaczenia, gdyż w przekonaniu filozofa ośrodek świadomości stanowi wola, a ta w swoich dążeniach czy pragnieniach zależna jest od ciała o tyle tylko, o ile umożliwia jej ono realizację tych pragnień. Zależność ma więc w tym wypadku charakter skutkowy, nie zaś przyczynowy. Natura woli pozostanie zaś taka sama, nawet gdyby stała się ona całkowicie bezsilna⁵⁴. Dzięki ciału i innym narzędziom, którymi się

⁵¹ T e n z e, *Intelectualidad y espiritualidad*, s. 611.

⁵² Zob. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993.

⁵³ D e U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 41. Kategoria ta przenika całą myśl Unamuno po roku 1897.

⁵⁴ Przedstawiona tu interpretacja odbiega nieco od tej, którą można znaleźć w artykule José M. Sáncheza-Ruiza *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*. Powołując się na tezy obecne w pewnych tekstach de Unamuno (np. *Civilización y cultura* i *La humanidad y los vivos*), autor ten formułuje tezę, że w myśli hiszpańskiego filozofa świadomość nigdy nie jest świadomością czystą, powstaje bowiem jedynie wówczas, gdy „ja” działa i posługuje się rzeczami. Nie ma zatem świadomości, jeśli nie istnieje otaczający nas świat, a bieguny „świadomy” i „nieświadomy”

posługuje, bezsilna jednak nie jest, co sprawia, że zachowuje się ona niczym rybaczką z pięknej baśni Puszkina: pragnie więcej i więcej. Nieograniczoność woli i ograniczoność możliwości prowadzi człowieka na skraj przepaści, do dążenia ku czemuś, co niemożliwe, do „szaleństwa” – jak miało to miejsce w przypadku doktora Montarco, bohatera jednego z esejów Miguela de Unamuno. Montarco ogarnięty został szczególnym szaleństwem, polegającym na nieprzewyciężonej chęci utożsamienia się z wszechbytem: „To nie instynkt samozachowawczy jest tym, co skłania nas do działania, lecz instynkt inwazji. Nie egzystujemy po to, by się utrzymać, ale by być czymś więcej, by być wszystkim. [...] «Będziecie jak bogowie»; tak właśnie, jak mówią, uwiódł demon naszych pierwszych rodziców. Ten, kto nie czuje pragnienia bycia czymś więcej, osiągnie w końcu stan nicości. Wszystko albo nic! Jest w tym bardzo głęboki sens”⁵⁵.

*

Czy więc tytuł eseju *La locura del doctor Montarco* [„Szaleństwo doktora Montarco”] należy rozumieć w sposób dosłowny, czy ironiczny? Wiele fragmentów spuścizny Miguela de Unamuno świadczy o tym, że w jego przekonaniu słowo „szaleństwo” miało tu charakter jedynie przenośny, grzech pychy zakorzeniony jest bowiem – jak sądził – w najgłębszych ontologicznych strukturach naszego bytu, a skoro tak, to człowiek nigdy odeń nie ucieknie, podobnie jak nigdy nie pozbędzie się „tragicznego poczucia życia” i związanego z nim cierpienia. I to właśnie w tym sensie myśl de Unamuno jest być może nie tyle antychrześcijańska (jak czasami się ją określa⁵⁶), ile pozachrze-

są nierozdzielne. Posługując się rzeczami, duch wprawdzie narażony jest na depersonalizację, ale z drugiej strony ostatecznie wychodzi z tej walki zwycięsko, co pozwala na poszerzenie sfery świadomości. Przy przyjęciu tej interpretacji bezsilność świadomości byłaby zatem niemożliwa. Wydaje się jednak, że rozumowanie Sáncheza-Ruiza zawiera niewielką lukę. Nie bierze on mianowicie pod uwagę tego momentu powstawania świadomości, w którym dokonuje ona samorefleksji będącej wszak fundamentem jej powstania – momentu, na którym osadzają się jej późniejsze akty, o czym zresztą Sánchez-Ruiz pisze na początku swojego artykułu (por. S á n c h e z - R u i z, *Dimensión mundana y social del ser según Unamuno*, s. 31). Świadomość ta nie jest więc wówczas świadomością czystą, ale nie jest też jeszcze w tym momencie świadomością uzależnioną od świata czy też skierowaną na świat, który oczywiście w następnym akcie odkryje, bo taka jest jej natura. Prezentowana w niniejszych rozważaniach teza o „bezsilnej woli” w myśli de Unamuno nie wydaje się więc całkowicie bezzasadna.

⁵⁵ M. de U n a m u n o, *La locura del doctor Montarco*, w: tenże, *Ensayos, artículos y conferencias*, s. 596.

⁵⁶ Por. G. D e A r m a s M e d i n a, *Unamuno. Guía o símbolo?*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1958, s. 120n.; E. R. R i c h m o n d, *Unamuno as a Precursor of Sartre*, autoryzowane faksymile pracy doktorskiej dostępne w Biblioteca Nacional w Madrycie, sygnatura 3/125516, s. 263;

ścijańska. Człowiek jest według niego z natury grzeszny i pozbawiony szans na zbawienie. Wzmianka o niejasnym ostatecznym pocieszeniu, którą czyni filozof, nie wydaje się oparta na dostatecznych przesłankach, skoro pocieszenie to mielibyśmy osiągnąć poprzez postawę pokory, niezgodną z naturą człowieka (w każdym razie okazała się ona niezgodna z naturą samego de Unamuno, o czym świadczy cała jego biografia⁵⁷). Doznanie owego ostatecznego pocieszenia w życiu doczesnym jest więc niemożliwe, a jego możliwość w życiu przyszłym pozostaje co najwyżej w sferze domniemania. Być może to dlatego już na pierwszych stronach *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* czytamy, że „człowiek [...] jest [...] chorym zwierzęciem”⁵⁸ a „świadomość jest chorobą”⁵⁹.

Zmierzenie się z wizjami świata, człowieka i Boga obecnymi w pismach Miguela de Unamuno zawsze pozostaje wyzwaniem, gdyż najczęściej wywołują one mniej lub bardziej gwałtowny sprzeciw. Zderzenie przeciwstawnych poglądów nie jest jednak w ostatecznym sensie dla rozwoju ludzkiej myśli szkodliwe. Przeciwnie, myśl ta, tak jak ludzki charakter, może rozwijać się jedynie wówczas, gdy napotyka i przezwycięża trudności. Żeby jednak człowiek odważył się na ich przezwyciężanie, musi założyć, że są one przezwyciężalne, a takiego założenia de Unamuno nie czyni. Prowadzi go to do walki dla samej walki (czy też, jak sam lubi to określać – „agonii”⁶⁰), która jedynie teoretycznie spełnia się w celu, jaki człowiek sam sobie nakreśla, bo praktycznie – przynajmniej w moim odczuciu – jest takiego celu w myśli de Unamuno pozbawiona.

J.M. de Azola, *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno” 2(1951), s. 34.

⁵⁷ Nie uwzględniam tu deklaracji zawartych w *Dzienniku intymnym*, które w większości pozostały tylko deklaracjami.

⁵⁸ De Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, s. 23n.

⁵⁹ Tamże, s. 24.

⁶⁰ Tenże, *Agonia chrystianizmu*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

BÓL W KULTURZE

Grażyna OSIKA

O BÓLU GENEROWANYM SPOŁECZNIE

Zinstytucjonalizowana indywidualizacja obliuguje do „zarządzania” sobą. Formalne wymogi systemu muszą mieć konsekwencje egzystencjalne. Jednostki, „przyuczane” do ciągłego koncentrowania się na sobie, szczególnie na podejmowanych przez siebie decyzjach, prowokowane do prowadzenia eksperymentów tożsamościowych w celu poszukiwania najlepszych decyzji, zostają egzystencjalnie wykorzystane i pozbawione możliwości ponownego „zadomowienia się”.

W kwietniu 2017 roku Międzynarodowa Organizacja Zdrowia (WHO) rozpoczęła całoroczną kampanię informacyjną na temat depresji. Głównym celem tej kampanii jest przeciwdziałanie wzrostowi zachorowań na depresję oraz udzielanie wsparcia tym, którzy już chorują¹. Statystyki pokazują, że w latach 2005-2015 na całym świecie odnotowano osiemastoprocentowy wzrost zachorowalności na depresję², i zgodnie z tą tendencją przewiduje się, że w roku 2020 depresja i dolegliwości psychiczne będą jedną z głównych przyczyn złego stanu zdrowia³. Fakty te trudno jest zignorować, a zatem warto próbować je zrozumieć.

Rozpoznawany w makroskali wzrost zachorowalności na depresję można interpretować jako reakcję obronną – tak jak organizm za pomocą bólu informuje, „że coś jest nie tak i motywuje do natychmiastowego skoncentrowania uwagi na ciele”⁴, tak o tych sygnałach możemy myśleć jako o wskaźnikach alarmowych odslaniających opresyjność sposobu, w jaki żyjemy. „Ból nie kłamie”⁵, bo jako reakcja na niebezpieczeństwo jest – jak stwierdza Antoni Kępiński – „sygnałem, że trzeba się jak najszybciej z danej sytuacji wycofać [...] lub podjąć jakieś środki zaradcze”⁶. Wytworzona przez człowieka cywilizacja i kultura w istotnym stopniu podniosły naszą zdolność ograniczania bólu fizycznego, „nowoczesna medycyna, warunki mieszkaniowe, stomatolo-

¹ Zob. World Health Organization, *World Health Day – 7 April 2017*, <http://www.who.int/campaigns/world-health-day/2017/en/>.

² Por. tamże.

³ Por. N. M a l g a r n, M. R o s s i, *A Cross-Country Analysis of the Risk Factors for Depression at the Micro and Macro Level*, Inter-American Development Bank, Uruguay 2010, s. 3.

⁴ P. A. L e v i n e, M. P h i l l i p s, *Uwolnić się od bólu*, tłum. M. Reimann, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 25.

⁵ Jest to wypowiedź jednego z bohaterów filmu *Ekscentrycy, czyli po słonecznej stronie ulicy* (Polska, 2015, reż. J. Majewski).

⁶ A. K ę p i ń s k i, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 25.

gia i postęp w innych dziedzinach znacznie ograniczyły sytuacje, w których na co dzień musimy zmagać się z bólem”⁷. Ból fizyczny przestał być zatem jedynym sygnałem wskazującym na zaburzenie dobrostanu człowieka (dobrostan w niniejszych rozważaniach należy rozumieć jako subiektywną ocenę jakości własnego życia, na którą składa się samopoczucie fizyczne, psychiczne oraz świadomość realizacji istotnych dla jednostki potrzeb i wartości). Zdaniem Roya F. Baumeistera jako „zwierzęta kulturowe” w toku ewolucji poszerzyliśmy nasze zasoby obronne o subiektywną kategorię poczucia zadowolenia z życia⁸. Poczucie to w dużym stopniu zastąpiło ból w jego funkcji reakcji ostrzegawczej, rozbudowując ją o nowe formy.

Przytoczone na wstępie prognozy pokazują, że mamy obecnie do czynienia ze stałym obniżaniem oceny naszego dobrostanu – mówiąc wprost, rokrocznie zwiększa się liczba osób, które „życie boli”. Zgodnie z sugestią Kępińskiego, otrzymujemy namacalne sygnały, że trzeba się wycofać z sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, podjąć jakieś środki zaradcze – jakiegokolwiek działania wymagają jednak rozpoznania źródeł owego „ból”.

Jego źródeł można doszukiwać się w różnych formach „trudności” generowanych przez współczesność – prawdopodobnie każda dziedzina nauki wskaże odmienne ich podłoże. Niewątpliwie wśród ważnych czynników można wymienić przeciążenie informacyjne⁹, pojawienie się bezczasowego czasu¹⁰, a wraz z nim ciągłe przyspieszanie tempa życia, zacieranie granic pomiędzy życiem prywatnym a pracą¹¹, przeludnienie oraz wciąż nasilające się ruchy migracyjne, które naruszają relacje społeczne i podnoszą ilość stresogennych interakcji z „obcymi”¹² (Kępiński bardzo trafnie opisuje reakcję na podobne zjawiska jako „niestrawność” psychologiczną¹³) czy turbulencje ekonomiczne niejako „zaszyte” w naturze do-

⁷ Por. R. F. B a u m e i s t e r, *Zwierzęta kulturowe. Między naturą a kulturą*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 96.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. J. R u f f, *Information Overload: Causes, Symptoms and Solutions*, Harvard Graduate School of Education, Harvard 2002, s. 1-13.

¹⁰ Pojęcie bezczasowego czasu (ang. timeless time) wprowadził Manuel Castells, chodziło mu o uchwycenie wylaniającego się nowego ujęcia temporalności, które staje się dominującą formą doświadczania czasu w społeczeństwie sieciowym. Jak podkreśla Castells dla tej nowej temporalności charakterystyczna jest całkowita anihilacja ludzkiego czasu biologicznego, „który regulował funkcjonowanie naszego gatunku od momentu powstania”. Por. M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 449.

¹¹ Por. J. v a n D i j k, *Spółeczne aspekty nowych mediów. Analiza społeczństwa sieci*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 219-262.

¹² Por. Z. B a u m a n, *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 166-224; A. K ę p i ń s k i, *Melancholia*, Sagittarius, Kraków 1993, s. 78-83. Zob. P. S l o t e r d i j k *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

¹³ Por. K ę p i ń s k i, *Melancholia*, s. 81-83.

minującego systemu gospodarczego¹⁴. Gdyby jednak próbować odnaleźć dla tych czynników wspólny mianownik, mógłby się nim okazać specyficzny dla obecnych czasów sposób widzenia przez nas siebie i naszej roli w świecie. Mowa tu o typowej dla społeczeństw zachodnich – a wskutek dyfuzji racjonalności ekonomicznej i zachodnich wzorów kulturowych także dla sporej części świata – formie organizacji społecznej określanej mianem zinstytucjonalizowanej indywidualizacji społecznej. Przyjmuje się, że zinstytucjonalizowany indywidualizm staje się źródłem opresji wywołującej reakcje obronne w postaci przeżywanego braku dobrostanu, którego dowodem są rejestrowane wskaźniki depresji – jak powiedziałby Kępiński – depresji cywilizacyjnej¹⁵. Tendencja ta jest także widoczna w problematyzacji kategorii dobrostanu, stąd coraz częstsze próby ponownego jego definiowania podejmowane w humanistyce, naukach społecznych, ekonomicznych czy psychologii¹⁶.

W prezentowanych rozważaniach chodziłoby zatem – po pierwsze – o opisanie kondycji ludzkiej typowej dla zinstytucjonalizowanego indywidualizmu, a także – po drugie – o przeanalizowanie charakterystycznych form opresji, to jest charakteru przeżywanego „bólu”, oraz wskazanie zjawisk, które stanowią egzemplifikacje badanych zależności i będą mogły służyć potwierdzeniu ich występowania, ale także pomóc w planowaniu środków zaradczych.

CHARAKTERYSTYKA ZINSTYTUCJONALIZOWANEJ INDYWIDUALIZACJI SPOŁECZNEJ

Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości* odtwarza drogę, na której doszło do narodzin podmiotowości: swoją myśl prowadzi od Platona, „poprzez Augustyniański zwrot ku wewnętrżności, aż do nowej perspektywy oderwania, która została otwarta przez Kartezjusza i poszerzona w filozofii Locke’a”¹⁷.

¹⁴ Por. M. P o p k i e w i c z, *Świat na rozdrożu*, Wydawnictwo Sonia Draga, Warszawa 2013, loc. 436-4162 (e-book, format MOBI). Zob. J. R i f k i n, *Społeczeństwo zerowych kosztów krańcowych. Internet przedmiotów, ekonomia współdzielenia, zmierzch kapitalizmu*, tłum. A. Kamińska, Wydawnictwo Studio Emka, Warszawa 2016.

¹⁵ Por. K ę p i ń s k i, *Melancholia*, s. 77n.

¹⁶ Zob. R. S k i d e l s k y, E. S k i d e l s k y, *How Much is Enough: Money and the Good Life*, Other Press, New York 2013; T. J a c k s o n, *Prosperity without Growth: Foundations for Economy of Tomorrow*, Routledge, London–New York 2017; R i f k i n, dz. cyt.; G. O s i k a, *Prawo do bycia lagom*, w: *Globalne konteksty poszanowania praw i wolności człowieka*, red. A. Kuzior, Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Zabrze 2016, s. 205-217. Por. R. W i l k i n s o n, K. P i c k e t t, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. P. Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 48-61; A. S z a h a j, *Inny kapitalizm jest możliwy*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2015, s. 44n.

¹⁷ Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 332.

Jak pisze dalej, „w rezultacie sądzimy, że «mamy» podmiotowość, tak jak sądzimy, że mamy głowy”¹⁸. Jego zdaniem kluczowym etapem kształtowania się podmiotowości był właśnie dokonany przez Augustyna zwrot ku wewnętrzności, inicjujący różnorodne formy chrześcijańskich praktyk duchowych, które z czasem uległy sekularyzacji. Zwrot człowieka ku swojemu wnętrzu przestał być wiązany z poszukiwaniem Boga i odzwierciedlał próby podążania za porządkiem, znaczeniem, sensem własnego życia¹⁹. Nie jest możliwe precyzyjne wyznaczenie momentu, w którym narodził się indywidualizm – wyłaniał się on stopniowo, w toku refleksji i praktyk społecznych. Pisma starożytnych mogą dla nas brzmieć współcześnie, bo rozpoznawana w nich „kultura siebie”, czyli wątki dotyczące konieczności poświęcania sobie uwagi, zajmowania się sobą samym czy pracą na sobą²⁰, były obecne już w myśli greckiej i hellenistycznej. Od naszej interpretacji różni je jednak przyjmowana perspektywa, ponieważ dopiero nowożytność przynosi pierwszoosobowy punkt widzenia; jak stwierdza Taylor, w myśli nowożytnej dokonuje się „zwrot do «podmiotu» jako «podmiotu»”²¹. Według tego myśliciela kluczowe dla kształtowania się nowej perspektywy jest podejście zaproponowane przez Kartezjusza, to właśnie jego należy zatem uznać za twórcę nowożytnego indywidualizmu: „Wymaga on, by indywidualny myśliciel przejął odpowiedzialność za samego siebie i samodzielnie budował porządek swojego myślenia. Winien on jednak posługiwać się przy tym kryteriami uniwersalnymi: każdy rozumuje przecież w ten sam sposób, co wszyscy inni”²².

W tworzeniu się tej perspektywy istotne były również koncepcje Michela de Montaigne, który zapoczątkował „nową odmianę silnie zindywidualizowanej refleksji – badanie samego siebie polegające na przedzieraniu się przez zasłony utkane ze złudzeń zrodzonych przez namiętność i duchową dumę, którego celem jest osiągnięcie samowiedzy”²³. To właśnie Montaigne, angażując się w proces poszukiwania oryginalności każdej osoby, dowartościował jej znaczenie i jednocześnie poszerzył indywidualizm o ten aspekt, który obecnie jest integralnym elementem indywidualizacji – w społeczeństwach zindywidualizowanych dyferencjacja stanowi istotną wartość społeczną. Kartezjusz utorował drogę sposobowi myślenia, który legł u podstaw liberalnej formy indywidualizmu, przyznającego jednostce prawo do wolności i możliwość realizacji indywidualnych dążeń.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 333.

²⁰ Por. M. F o u c a u l t, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuśzewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 311.

²¹ T a y l o r, dz. cyt., s. 331.

²² Tamże, s. 339n.

²³ Tamże, s. 341.

Georg Simmel nazywa ten rodzaj indywidualizmu ilościowym. Indywidualizacja ilościowa wiąże się z oświeceniowymi koncepcjami emancypacji jednostek od wszelkich form zewnętrznych ograniczeń na rzecz poszerzania obszarów wolności i autonomii, które powinny być prawnie zagwarantowane każdemu człowiekowi. Natomiast koncept jednostkowej niepowtarzalności sformułowany przez Montaigne'a – mimo że pojawił się nieco wcześniej – powraca dopiero z czasem, w momencie „gdy Ja umocniło się dostatecznie w swym poczuciu równości i powszechności, zaczęło znowu dążyć do nierówności – tyle że tym razem rozumianej jako przesłanka wewnętrzna. [...] Gdy to się dokonało, niezależniona jednostka zapragnęła także różnić się od innych jednostek. Decydującym punktem było już nie to, żeby być wolną jednostką, ale aby być właśnie tą jednostką – określoną, niezastąpioną”²⁴. Ten nowy typ indywidualizacji Simmel nazwał jakościowym i za typowe jego cechy uznał „rozwój jednostkowej autonomii, [...] różnicowanie się pod względem stylu życia, [...] dążenie do autentyczności (jako pochodna chęci odróżniania się od innych); z kolei naturalną konsekwencją poszukiwania autentyczności będzie zwrot ku samemu sobie, czyli rozwój refleksyjności”²⁵.

Społeczne uznanie równości i niepowtarzalności wszystkich jednostek stanowi rdzeń procesu indywidualizacji, prowadzącego do społecznego dowartościowania postawy indywidualistycznej. Dowartościowanie to wyraża się przez przypisanie jednostce w ramach społeczeństwa wartości, manifestującej się zakresem niezależności przyznawanym jej przez grupy i instytucje, od których jest zależna. Kulturowo dowartościowane zostaje także wsparcie udzielane budowaniu relacji z samym sobą oraz uznanie społecznej wartości różnych przejawów prywatności, na przykład poprzez zakaz nieuprawnionego naruszania przestrzeni uznawanej za prywatną, prawo do selektywnego nawiązywania kontaktów czy do wybiórczego ujawniania informacji o sobie²⁶.

Zdaniem Ulricha Becka proces indywidualizacji zawsze przebiega w trzech etapach. Początkowo jednostki uwalniają się z historycznie zastanych ról i funkcji społecznych, co wywołuje przemianę tradycyjnych sposobów definiowania wiedzy, wiary oraz obowiązujących norm i ostatecznie prowadzi do ukonstytuowania się nowego rodzaju więzi społecznych²⁷. Ostatnia faza następnego cyklu tego procesu rozpoczęła się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy powróciła koncepcja egalitaryzmu. Faza ta jednak istotnie różni się od wcześniejszych swoim społecznym zasięgiem, tym razem procesy

²⁴ G. S i m m e l, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 100.

²⁵ M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 22n.

²⁶ Por. F o u c a u l t, dz. cyt., s. 309.

²⁷ Por. B e c k, dz. cyt., s. 193n.

indywidualizacji objęły bowiem wszystkie grupy społeczne²⁸. „Zgodnie z ogólną tendencją – zauważa Beck – powstają zindywidualizowane formy egzystencji i położenia, które zmuszają ludzi do tego, aby z uwagi na konieczność zapewnienia sobie środków do przeżycia – uczynić z siebie samych «centrum planowania i dowodzenia życiem». Indywidualizacja w tym znaczeniu polega na zniesieniu potocznych podstaw myślenia w tradycyjnych kategoriach wielkich grup”²⁹.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się zatem w procesach indywiduizacyjnych dwie podstawowe fazy: pierwsza wiąże się z przełamaniem kolektywizmu jako zasady organizującej życie społeczne, zostaje ona zastąpiona wyspecjalizowanymi instytucjami. Zadaniem instytucji jest dbałość o prawa jednostki – określana jako indywiduizacja ilościowa, poszerzona o uznanie ich niepowtarzalności, czyli indywiduizację jakościową. W drugiej fazie mamy natomiast do czynienia „ze zinstytucjonalizowanym procesem wytwarzania organizacji życia jednostki”³⁰: instytucje społeczne ulegają dezintegracji, za ich zadanie zaczyna się uważać organizowanie wszelkich form aktywności społecznej opartych na prywatnych zasobach jednostek, które same dla siebie stają się punktem odniesienia. Na tym polega zinstytucjonalizowanie indywiduizmu: indywiduizacja jako forma uspołecznienia staje się strukturalnym faktem, narzucanym poszczególnym ludziom przez system³¹. Według Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim zinstytucjonalizowana indywiduizacja obejmuje wszelkie przejawy życia, od ekonomii i powiązanych z nią różnych aspektów aktywności zawodowej, takich jak: uczenie ustawiczne, mobilność czy ubezpieczenia zdrowotne i emerytalne, po całe spektrum ról społecznych, którym jednostki muszą sprostać. Niemieccy badacze, odwołując się do myśli Jean-Paula Sartre’a, mówią wręcz o skazaniu na indywiduizację – nie jest już ona bowiem wyborem, lecz stała się instytucjonalnym przymusem³². Cechą typową dla tej formy uspołecznienia jest instytucjonalny wymóg wnoszenia aktywnego wkładu w życie społeczne: „Jednostki muszą być w stanie planować na dłuższą metę i przystosować się do zmian; muszą organizować i improwizować, wyznaczać cele, rozpoznawać przeszkody, akceptować porażki i próbować nowych rozwiązań”³³. Życie we współczesnym świecie obliuguje jednostki do swoistej samoświadomości: każe im rozumieć, że muszą indywiduizalnie radzić

²⁸ Por. tamże, s. 27.

²⁹ Tamże, s. 112.

³⁰ U. B e c k, *Modernizacja refleksywna. Szkic pewnego argumentu*, tłum. M. Wojtyna, w: *Przesilenie. Nowa kultura polityczna*, red. J. Kołtan, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2016, s. 49.

³¹ Por. G. O s i k a, *Prawo do bycia lagom*, s. 207n.

³² Por. tamże, s. 4.

³³ Tamże, s. 5.

sobie z sytuacją, w której się znajdują³⁴. Rola instytucji społecznych nie ma już charakteru pomocowego, a ich zadania nie stanowi rozwiązywanie problemów, lecz jest nim motywowanie do podejmowania aktywności i rozliczanie z jej efektów. Tendencje te doskonale obrazuje film *Ja, Daniel Blake*³⁵ w reżyserii Kena Loacha – dramat społeczny, który można wręcz potraktować jako sztandarowe „studium przypadku”. Film ten odsłania mechanizm przekształcenia instytucji z założenia pomocowej w „egzekutora” stojącego na straży procedur, poprzez które bohater-jednostka musi realizować swoje cele. Podobne analizy – już na gruncie naukowym – odnajdziemy w Nikolasa Rose’a koncepcji personalizacji opieki zdrowotnej. Na przykładzie opieki zdrowotnej Rose pokazuje, jak typowe dla procesów indywidualizacyjnych tendencje związane z chęcią pocucia indywidualności, posiadania wolności wyboru i pocucia odpowiedzialności za własne życie przekształcają się w instytucjonalnie egzekwowany obowiązek. Z jego obserwacji wynika, że takie obszary, jak profilaktyka zdrowotna, promocja zdrowia i edukacja prozdrowotna, oceniane z perspektywy efektywności poszczególnych polityk państwowych rozpatrywanych całościowo, obecnie zaczęły być rozumiane jako sumy stanu zdrowia poszczególnych jednostek, którymi zarządza się mniej lub bardziej sprawnie³⁶. Obecny sposób prowadzenia polityki zdrowotnej daje jednostkom większą władzę, dostarcza im więcej informacji, umożliwia podejmowanie najważniejszych wyborów dotyczących opieki zdrowotnej i unikania ryzyka chorób. „Z drugiej strony jednostki są zobowiązane do podjęcia tej roli, stają przed nowymi oczekiwaniami dotyczącymi umiejętności zrozumienia i zarządzania informacjami, wyboru różnych opcji oraz związanych z nimi kosztów i korzyści, a także akceptowania co najmniej części konsekwencji ich wyboru [...] [Jednostki] są zobowiązane do zarządzania niemal wszystkimi aspektami swojego życia dotyczącymi zdrowej diety, stylu życia, monitorowania zagrożeń przez regularne poddawanie kontrolom”³⁷. Jednostki „poddane rygorom” indywidualizacji mają poczucie odpowiedzialności, ale zakres tej odpowiedzialności podlega regulacjom instytucjonalnym.

Proces instytucjonalizacji nie przebiega jednakowo we wszystkich grupach społecznych. Dlatego też można wyróżnić – według Jeana-Claude’a Kaufmanna – dwa typy instytucji. Działanie instytucji pierwszego typu dotyczy jednostek, które dysponują znacznym kapitałem społecznym i kulturowym,

³⁴ M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, s. 11.

³⁵ *Ja, Daniel Blake* [*I, Daniel Blake*], Wielka Brytania–Francja–Belgia, 2016. Film ten został nagrodzony Złotą Palmą na festiwalu w Cannes w roku 2016.

³⁶ Por. N. Rose, *Polityka samego życia*, tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder, „Praktyka teoretyczna” 2011, nr 2-3, s. 191.

³⁷ T. n. z. e., *Personalized Medicine: Promises, Problems and Perils of a New Paradigm for Healthcare*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” 2013, nr 77, s. 349 (tłum. fragm. – G.O.).

tworzącym potencjał samoregulacyjny. W przypadku tej grupy instytucje są „mało powiązane z państwem [...], a ich zadaniem jest rozpowszechnianie wiedzy i umiejętności umożliwiających kierowanie sobą”³⁸. Instytucje drugiego typu obejmują swoim działaniem jednostki wymagające wsparcia; w tym przypadku celem instytucji jest zapewnienie jednostkom podstawowej integracji społecznej, czyli na przykład mieszkania, wyżywienia i opieki zdrowotnej, a kiedy potrzeby te zostaną zaspokojone – udzielenie pomocy w usamodzielnieniu się³⁹. Chodzi zatem o doprowadzenie do takiego stanu, w którym osoby te staną się niejako „w pełni sprawne”, funkcjonowanie społeczne wymusza bowiem na jednostkach wytrzymałość, elastyczność, odporność na frustrację, umiejętność planowania i kompetentną realizację planów.

Zinstytucjonalizowana indywidualizacja obliguje do „zarządzania” sobą, czyli kierowania swoimi długoterminowymi i krótkoterminowymi relacjami, stałego podnoszenia umiejętności kluczowych z punktu widzenia zachowań dostosowawczych oraz ciągłego rozwoju – zdaniem Richarda Senneta są to trzy wyzwania, którym jednostki muszą sprostać⁴⁰.

Formalne wymogi systemu wobec jednostek muszą mieć konsekwencje egzystencjalne. Jednostki, „przyuczane” do ciągłego koncentrowania się na sobie, szczególnie na podejmowanych przez siebie decyzjach, prowokowane do prowadzenia eksperymentów tożsamościowych w celu poszukiwania najlepszych decyzji, zostają egzystencjalnie wykorzenione i pozbawione możliwości ponownego „zadomowienia się”⁴¹. Życie każdej z nich staje się samotnie doświadczanym ryzykiem, a towarzyszy mu stałe poczucie dysonansu poznawczego i emocjonalnego, który generuje formy opresji – wobec samego siebie oraz wobec innych⁴². Jak stwierdza Beck w *Spółczeństwie ryzyka*, ten typ formacji społecznej „tworzy w pełni mobilne społeczeństwo osób samotnych”⁴³. Powstały na drodze indywidualizacji „kosmos własnego życia» jest dopasowywany i równoważony, żeby mieścić się w centrum ego, odpowiadać jego czułym punktom, mocnym stronom i słabościom”⁴⁴. Należy

³⁸ J.C. K a u f m a n n, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 227.

³⁹ Por. tamże, s. 227.

⁴⁰ Por. R. S e n n e t, *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, New Haven 2006, s. 4n.

⁴¹ B e c k, B e c k - G e r s h e i m, dz. cyt., s. XXII.

⁴² Być może konieczna byłaby w tym miejscu bardziej szczegółowa analiza egzystencjalnych form przeżywania siebie, pozwalająca odsłonić ich „anatomie” psychiczną. Jednakże głównym celem tej części artykułu była ogólna charakterystyka organizacji społecznej określanej mianem zinstytucjonalizowanej indywidualizacji. Istnieje też obawa, że nadmierne rozbudowanie tej części uczyniłoby główne wątki mniej klarownymi, a pewne implikacje stałyby się zbyt dalekie.

⁴³ B e c k, dz. cyt., s. 185.

⁴⁴ Tamże, s. 186.

się jednak liczyć z tym, że ów zindywidualizowany sposób życia – w takim samym stopniu, w jakim udaje się go zrealizować – staje się źródłem barier nie do pokonania: „konstrukcje samodzielności stają się prętami krat samotności”⁴⁵. Z czasem uzyskanie równowagi między koniecznością samorealizacji a wspólnym byciem z innymi okazuje się niemożliwe. Wbrew rodzącym się tęsknotom za byciem z innymi, po przekroczeniu pewnego progu pozostaje już tylko „osamotnienie pośród sprzecznych układów i rozchodzących się dróg”⁴⁶. Jak stwierdza Roger Scruton, zlikwidowaliśmy poczucie „my” na rzecz uniwersalnego „ja”⁴⁷, które zmienia charakter relacji budowanych przez człowieka ze sobą oraz z innymi. Relacje te przyjmują niekiedy postać opresyjną, generując ból, którego źródłem jest właśnie forma organizacji społecznej – w takim sensie jest to ból generowany społecznie, ból społeczny.

BÓL SPOŁECZNY

W książce *Uwolnić się od bólu* Peter A. Levine i Maggie Phillips zwracają uwagę, że ból to przede wszystkim sygnał zagrożenia: „Kiedy jesteśmy w niebezpieczeństwie – fizycznym, emocjonalnym czy duchowym – system nerwowy reaguje natychmiast, aby nas ochronić”⁴⁸. Ich zdaniem można mówić o trzech rodzajach bólu: fizycznym, który jest spowodowany uszkodzeniami ciała, emocjonalnym, kiedy dochodzi do skumulowania negatywnych emocji, i posttraumatycznym, powstającym po druzgocących wydarzeniach⁴⁹. „Choć między trzema rodzajami bólu są oczywiste różnice, zasadnicze dla skutecznego leczenia bólu jest rozpoznanie, że owe trzy kategorie się przenikają ze sobą”⁵⁰. Nieusuwalnymi własnościami bólu jako zjawiska są jego wielowymiarowość⁵¹ i subiektywny charakter („nawet najlepsze metodologicznie sposoby jego pomiaru są taką subiektywnością obciążone”⁵²). Ból zatem to przeżycie indywidualne, świadczące o naruszeniu integralności ustrojowej lub psychicz-

⁴⁵ Tamże, s. 187.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2010, s. 41.

⁴⁸ Levine, Phillips, dz. cyt., s. 25.

⁴⁹ Por. tamże, s. 25n.

⁵⁰ Tamże, s. 26.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² M. Wójta-Kempa, I. Taranowicz, *Ból społeczny*, w: *Ból i cierpienie – ujęcie interdyscyplinarne. Żyć godnie do końca*, red. D.M. Krzyżanowski, M. Payne, A.M. Fal, Prescom, Wrocław 2013, s. 247.

nej, informacja alarmowa⁵³. Prowadzone współcześnie badania pokazują, że wśród wielu czynników uwalniających sygnały ostrzegawcze mogą być również różne formy społecznego odrzucenia (ang. social exclusion). Po raz pierwszy zwrócili na to uwagę Jaak Panksepp i jego współpracownicy w roku 1978, nazywając ból tego typu bólem społecznym. Dalsze prace z zakresu neuropsychologii poświęcone problematyce bólu społecznego – prowadzone przez takich badaczy, jak Geoff MacDonald i Mark R. Leary⁵⁴, Lauri A. Jensen-Campbell⁵⁵ oraz Naomi I. Eisenberger⁵⁶ – wskazują, że mamy podstawy do rozpoznania kolejnego mechanizmu ochronnego warunkującego dobrostan osoby, a jest nim właśnie ból społeczny, czyli system obronny pozwalający uchronić jednostkę przed utratą potencjalnych bądź aktualnych relacji społecznych⁵⁷, które są dla niej istotne z punktu widzenia fizycznego przetrwania oraz konieczne do pozytywnej oceny jakości swojego życia. „Mechanizm ten zabezpiecza jednostkę przed społeczną rozłąką, niekorzystną dla spójności grupy, a dla jednostki wręcz tragiczną w skutkach. Ta ewolucjonistyczna perspektywa ujmuje [...] ból społeczny jako komponent współdziałania społecznego”⁵⁸. Wymienieni badacze wskazują także, że ból fizyczny i ból нефизyczny (psychiczny, emocjonalny) angażują te same obszary mózgu⁵⁹, a o powszechności tego doświadczenia świadczy fakt istnienia w każdym języku określeń służących do jego opisu (na przykład „złamane serce” czy „bolesna rozłąka”). Ból społeczny należy zatem uznać za jeden z systemów ostrzegawczych pomagających utrzymać dobrostan naszego organizmu. W tym przypadku nie chodzi jednak o ochronę przed zagrażającymi czynnikami fizycznymi, lecz o wykształcenie mechanizmów społecznych, dzięki którym jednostki mają szansę na otrzymanie – gdy będzie to potrzebne – wsparcia koniecznego do przetrwania⁶⁰.

W kontekście niniejszych rozważań rodzi się pytanie, czy formacja społeczna, jaką jest zinstytucjonalizowany indywidualizm, może być źródłem bólu społecznego – uruchamia ona bowiem mechanizmy zabezpieczające jednostki

⁵³ Por. W. B r a n i c k i, *Autentyczność osobowa a medialność*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2016, s. 51.

⁵⁴ Zob. G. M a c D o n a l d, M. R. L e a r y, *Why does Social Exclusion Hurt? The Relationship between Social and Physical Pain*, „Psychological Bulletin” 2005, t. 131, nr 2, s. 202-223.

⁵⁵ Zob. G. M a c D o n a l d, L. A. J e n s e n - C a m p b e l l, *Social Pain: Neuropsychological and Health Implications of Loss and Exclusion*, American Psychological Association, Cambridge 2010.

⁵⁶ Zob. N. I. E i s e n b e r g e r, *Social Pain and the Brain: Controversies, Questions, and Where to Go from Here*, „Annual Review of Psychology” 66(2015), s. 601-629.

⁵⁷ Por. tamże, s. 603.

⁵⁸ W ó j t a - K e m p a, B a r a n o w i c z, dz. cyt., s. 250n.

⁵⁹ Por. E i s e n b e r g e r, dz. cyt., s. 607n.

⁶⁰ Por. W ó j t a - K e m p a, B a r a n o w i c z, dz. cyt., s. 251n.

przed życiem w samotności. Czy rosnące wskaźniki zapadalności na depresję mówią nam o przeżywanym bólu społecznym? Jeżeli założymy, że tak jest, to jakie symptomy mogą na to wskazywać? Spośród różnych skojarzeń, jakie mogą się nasunąć wnikliwemu obserwatorowi życia społecznego, który poszukuje odpowiedzi na te pytania, proponuję poddać pod rozwałę rozpoznaną przez Benjamina R. Barbera „schizofrenię” obywatelską.

„SCHIZOFRENIA” OBYWATELSKA JAKO ŹRÓDŁO BÓLU SPOŁECZNEGO

W swoich obserwacjach współczesności Barber dostrzega zjawisko, które – jego zdaniem – jest bardzo charakterystyczne dla terażniejszości: wskazuje on na istnienie sprzeczności mającej swoje podłoże w rozdarciu między własnymi pragnieniami a powinnością wobec grupy i antynomię tę określa mianem schizofrenii obywatelskiej⁶¹. Schizofrenia ta jest efektem uwikłania w niepokojący paradoks, wynikający z dokonywanych wyborów oddzielających potrzeby „ja” od potrzeb obywatelskich⁶². „Prywatne, impulsywne «ja» skrywające się wewnątrz mojej osoby staje się mimowolnym wrogiem publicznego, rozważnego «my», będącego również częścią tego, kim jestem. [...] Wszystkie kolejne podejmowane przez nas wybory decydują ostatecznie o skutkach w skali społecznej, które musimy wspólnie ponosić, ale których bezpośrednio wspólnie nie wybieramy”⁶³. To wyjaśnia – zdaniem Barbera – dlaczego, mimo że nie jesteśmy społeczeństwem nikczemników i spiskowców i mimo że jako jednostki wykazujemy dobrą wolę, w dążeniu do samorealizacji wytwarzamy taki rodzaj stosunków społecznych, w których potrzeby wspólnotowe, czyli to, co ważne ze względu na „my”, staje się drugoplanowe i przegrywa z punktem widzenia opartym na „ja”. Skupieni na relacji z samym sobą, rozdarcie między sferą publiczną a prywatną rozstrzygamy na swoją korzyść. Można zatem powiedzieć, że zinstytucjonalizowany indywidualizm

⁶¹ Pojęcie schizofrenii obywatelskiej może wydawać się nieco niefortunne w rozumieniu, o jakim piszą Alan D. Sokal i Jean Bricomont (zob. A.D. Sokal, J. Bricomont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Pruszyński i S-ka, Warszawa 1998). Wydaje się jednak, że zgodnie z Grice’owską zasadą wnioskowania asemantycznego możemy przyjąć implikację na zasadzie analogii i uznać, że podobnie jak w przypadku schizofrenii, w której psychotyczne zmiany chorobowe upośledzają umiejętność krytycznej, realistycznej oceny własnej osoby, otoczenia i relacji z innymi, tak w przypadku „schizofrenii” obywatelskiej jednostki żyją w stałym rozdarciu między światem własnych partykularnych potrzeb a potrzebami wspólnotowymi.

⁶² Por. B.R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2008, s. 197.

⁶³ Tamże, s. 198.

skrywa w sobie postawę, która zachęca do wycofywania się z „publicznych jaźni i szukania schronienia w «ja chcę»”⁶⁴. Jako obywatele jednostki mogą mieć świadomość ekologicznej korzyści, która płynie z segregowania śmieci, indywidualnie jednak szkoda im cennego własnego czasu na ich porządkowanie, mogą pozytywnie odnosić się do konieczności oszczędnego gospodarowania zasobami naturalnymi i jednocześnie kupować SUV-y dla podwyższenia swojego prestiżu, mogą potępiać wykorzystywanie siły roboczej w krajach trzeciego świata i być klientami firmy odzieżowej, która takich pracowników wykorzystuje. Zdaniem Barbera można dzisiaj mnożyć podobne przykłady schizofrenii obywatelskiej. W skrajnych sytuacjach jej nasilanie się uniemożliwia budowanie relacji społecznych. Już teraz stają się one płytkie i – ponieważ są definiowane z pozycji „ja” – nadają kategorii „my” wymiar jedynie abstrakcyjnego wyobrażenia, które nie może stanowić źródła realnych zobowiązań społecznych⁶⁵. Samorealizacja staje się pułapką, którą zastawiamy na siebie samych, gdyż jako siła totalizująca wypełnia przestrzeń zarezerwowaną dla dążeń wspólnotowych – to zaś niweczy budowanie relacji społecznych. Jednostki osiągają wprawdzie własne cele, ale pozostają w tym osamotnione, co z kolei rodzi ból o charakterze społecznym, praktykowany styl życia generuje bowiem „deficyty wspólnotowości”. W takim sensie zinstytucjonalizowany indywidualizm jest formą społeczną, w której jednostki egzystują w stanie nieleczonego, przewlekłego bólu społecznego. Pytanie, czy może to prowadzić do depresji, wydaje się niestety retoryczne.

*

Celem artykułu było przedstawienie wpływu, jaki ukonstytuowany w kulturze Zachodu wzorzec relacji określany mianem zinstytucjonalizowanego indywidualizmu wywiera na dobrostan człowieka. Wzorzec ten wyznacza kolejny etap procesu indywidualizacji społecznej, która przechodząc z postaci ilościowej w jakościową, sukcesywnie poszerzała społeczny potencjał działania jednostki. Jean-Claude Kaufmann pisze: „Poprzez prawo, które tworzy fundament legalnej rzeczywistości podmiotu. Poprzez ekonomię, która wymyśla postać racjonalnego konsumenta. Poprzez politykę, która kształtuje kategorię odpowiedzialnego obywatela. Wystarczyło kilka wieków, aby owa jednostka, [...] uzyskała świadomość samej siebie oraz przekonanie, iż ma

⁶⁴ Tamże, s. 200.

⁶⁵ Por. R. Sennet, *Koroźja charakteru*, tłum. J. Dzierżgowski, M. Mikołajewski, Muza SA, Warszawa 2006, s. 194.

nieograniczone możliwości”⁶⁶. W procesie społecznego „dowartościowania” jednostki, jej praw i potrzeb, rozpoczął się kolejny, instytucjonalny etap, na którym jednostki nie tyle mogą zabiegać o swój rozwój czy samorealizację, ile są systemowo przymuszane do podjęcia tego trudu. Istotę tego etapu dobrze oddają wskazane przez Petera Sloterdijka i Wolfganga Welscha imperatywy, wpisujące się w „logikę” tej formy indywidualizacji i wyznaczające obszary zadań do wykonania: „stań się kimś”⁶⁷, „musisz życie swe odmienić”⁶⁸. Zinstytucjonalizowany indywidualizm stawia aktorów życia społecznego wobec samotnie podejmowanego ryzyka. Jako doświadczenie egzystencjalne samotnie doświadczane, nieustanne i nieusuwalne poczucie odpowiedzialności za siebie, za własny byt, zdaje się wywoływać negatywne skutki i uruchamia mechanizmy obronne, co sygnalizowane jest przez odczuwany ból społeczny, zagrażający dobrostanowi życia jednostek.

W poczucie indywidualności wpisana jest samotność – to fakt, z którym egzystencjalnie człowiek się pogodził. Wypracował również strategie łagodzenia dotkliwości tego doświadczenia, opisywane na przykład przez Ericha Fromma⁶⁹, Davida Reismana⁷⁰ czy – w kontekście badania nowych form plemienności – przez Michela Maffesoliego⁷¹. Jak się wydaje, ta silnie odczuwana opresyjność ostatniego etapu indywidualizacji polega na jej zinstytucjonalizowaniu. To, co było prawem czy przedmiotem wyboru, staje się przymusem, tracąc swoją wartość. Potencjał zmienia się tu w imperatyw, jednostki zaś pozostają samotne, wykluczone z relacji z innymi, o czym informuje przeżywany przez nie ból społeczny.

Beata Wojewoda, odwołując się do poglądów Karla Jaspersa, mówi o dwóch możliwych postawach wobec cierpienia: „albo uznanie, że cierpienie nie jest niczym ostatecznym, albo zaakceptowanie go jako nieuchronnie towarzyszącego egzystencji”⁷². Vittorino Andreoli opowiada się za drugą z tych postaw: musimy być gotowi przyjąć, że niemożliwe jest życie bez bólu i cierpienia,

⁶⁶ J.C. K a u f m a n n, *Kiedy „Ja” jest innym*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 29.

⁶⁷ W. W e l s c h, *Stając się sobą*, tłum. J. Wieteki, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 12.

⁶⁸ P. S l o t e r d i j k, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 616, 618.

⁶⁹ Zob. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemilska, A. Ziemilski, „Czytelnik”, Warszawa 1993.

⁷⁰ Zob. D. R e i s m a n, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2011.

⁷¹ Zob. M. M a f f e s o l i, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁷² B. W o j e w o d a, *Pytanie o miejsce narracji o cierpieniu w przestrzeni medialnej*, w: *Prywatność w mediach. Towar czy wartość*, red. M. Drożdż, Biblos, Tarnów 2016, s. 249.

jako system ostrzegawczy są one bowiem integralnym elementem ludzkiego istnienia. Dlatego całkowite wyeliminowanie bólu i cierpienia jest pomysłem utopijnym i szkodliwym. Jako doświadczenie „ból nigdy nie znika całkowicie, bowiem zostawia ślady w pamięci, która jest rodzajem depozytu towarzyszącego jak cień, [...] ból pozostaje w nas na zawsze [...] jest elementem naszej tożsamości”⁷³, pozwalającym chronić nasze istnienie, umożliwia stworzenie zasobów wiedzy warunkujących naszą egzystencję oraz jej jakość.

Istnieje jednak również ból niepotrzebny i możliwy do uniknięcia⁷⁴ – ból, w którym „tkwimy”, jeśli nie zareagujemy na sygnał obronny i nie wycofamy się z sytuacji, która go wywołała. Zadaniem Viktora Frankla podjęcie czynności ochronnych wymaga określonej postawy wobec własnego bólu: musimy nie tyle „mieć” ból, czyli biernie go znosić, ile nim „być” – bo tylko wtedy jesteśmy w stanie nadać mu określone znaczenie, zrozumieć go, stanąć ponad nim, aktywnie odnieść się do niego⁷⁵ i przeciwdziałać mu.

W przedstawionych rozważaniach zamierzano jedynie ustalić stopień słuszności przesłanek pozwalających uprawomocnić rozpoznanie zinstytucjonalizowanego indywidualizmu jako podłoża przeżywania bólu społecznego, o którym mogą świadczyć wspomniane na wstępie wskaźniki depresji. Jednakże być może warto na koniec pokusić się o kilka słów również na temat „terapii”.

Co można próbować robić w tej sytuacji? Z pewnością możliwe jest „wsluchiwanie” się w sygnały, postawienie diagnozy i przyjęcie postawy aktywnej – podjęcie „leczenia”, prób budowania nowych form relacji ze społeczeństwem, na przykład przez opracowywanie i wprowadzanie w życie programów edukacyjnych. Jako drogowskaz może posłużyć manifest Marthy C. Nussbaum⁷⁶, według której jednym z podstawowych działań edukacyjnych powinno być ustalanie obszarów niewiedzy (ang. blind spots), co pozwoli właściwie dobierać treści nauczania. Nussbaum w podobny sposób zdaje się traktować także myśl pedagogiczną: w jej historii, od Sokratesa po współczesność, filozofka wskazuje wzory, które mogą okazać się pomocne w uzupełnianiu współczesnych deficytów wiedzy. Swoją propozycję sygnalizuje Nussbaum już w samym tytule manifestu, pytając w nim o zadanie humanistów. Z punktu widzenia niniejszych rozważań istotny jest wątek skupienia się w procesie

⁷³ V. Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, tłum. K. Bielawski, Homini, Kraków 2009, s. 31n.

⁷⁴ Tamże, s. 31.

⁷⁵ Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 281.

⁷⁶ Zob. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Biblioteka Kultury Liberalnej, Warszawa 2016.

edukacji na ćwiczeniu „wewnętrznych oczu”⁷⁷ uczniów, kształceniu w nich umiejętności dostrzegania pełni człowieczeństwa w ludziach, z którymi na co dzień się stykają⁷⁸. Programowym kierunkowskazem dla nowej formy edukacji ma być rozwijanie myślenia i pobudzanie wyobraźni, co „czyni z nas ludzi, a naszym relacjom z innymi dodaje głębi”⁷⁹. Ważne jest zatem ożywienie ducha humanistyki, która pomaga uczyć „krytycznego i odważnego myślenia, empatycznego zrozumienia rozmaitych doświadczeń będących udziałem człowieka, a także złożoności świata, w którym żyjemy”⁸⁰.

⁷⁷ Tamże, s. 126.

⁷⁸ Por. tamże, s. 125n.

⁷⁹ Tamże, s. 22.

⁸⁰ Tamże, s. 23.

Mateusz SZUBERT

ANATOMIA BÓLU UJĘCIE SOCJOKULTUROWE

Problematyka bólu, cierpienia fizycznego i choroby wydaje się przynależeć ściśle do tradycji nauk przyrodniczych; stan dysfunkcji somatycznej rozumiany jest przecież jako fenomen biologiczny, nie zaś kulturowy. Tymczasem zaobserwować dziś można w naukach społecznych zwrot w stronę cielesności, w tym cielesności dotkniętej cierpieniem. Od kilku dekad w obszarze studiów kulturowych dokonuje się swoista somatyzacja przedmiotu badań, odbierająca medycynie jej dawny monopol poznawczy.

Człowiek chory – istota wrażliwa jak bezcenne skrzypce, spragniona dla siebie uwagi, zatopiona w sobie głęboko, jak kamień w oceanie – promieniuje zaszyfrowanymi, niecierpliwymi informacjami na temat swoich nastrojów, ulubionych godzin, koniecznych przeżyć i niepowtarzalnych nawyków, ale przede wszystkim na temat jedyności swego bólu. Do kogo te wiadomości docierają? Kto próbuje je rozszyfrować? Bo w żadnym razie nie można ich przełożyć na język zwykły, na słowa bezbolesne.

G. Ceronetti, *Drzewa bez bogów*¹

Ból jest nieodłącznym towarzyszem ludzkiego życia. Pojawia się już w chwili przyjścia człowieka na świat, antycypując tym samym późniejsze – niechciane – przymierze. Dla (zbyt) wielu ludzi ból wciąż pozostaje najwierniejszym towarzyszem, naznaczając swoją obecnością niemal każdą chwilę. Brutalnie przypomina człowiekowi o jego kruchości i niedoskonałości. Cierpienie fizyczne bywa tak ogromne, że wszelkie zamiary i decyzje podjęte w czasie wolnym od bólu nagle tracą znaczenie. Z niespotykaną siłą izoluje on człowieka od otaczającego go świata; stawia niewidzialną barierę nawet między najbliższymi. „Ból – zauważa Wolfgang Reinhard – wywołuje bezbronność i samotność, można się podzielić wiadomością o nim, ale nie można go podzielić. [...] Ponieważ ból stoi tak silnie na styku ciała, umysłu i kultury, wszelkie dążenia zmierzają ku temu, by go kulturowo opanować, symbolicznie przyswoić, ująć w dyskurs, nadać mu imię i tym samym sens. W tej mierze można go było uczynić najważniejszą sprężyną tworzenia kultury w ogóle”².

¹ G. C e r o n e t t i, *Drzewa bez bogów*, tłum. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 37.

² W. R e i n h a r d, *Życie po europejsku. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, tłum. J. Antkowiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 93n.

B ó ł o d s ł a n i a l u d z k ą u ł o m n o ś ć. Jawi się doznającemu go człowiekowi jako siła jednoznacznie negatywna i destrukcyjna, niewywolująca żadnych pozytywnych emocji i skojarzeń. Trudno jednak przeoczyć znaczący fakt, że z punktu widzenia medycyny (fizjologii), ból ma wartość dodatnią, stanowiąc system przeciwdziałający zagrożeniom. Ta ostrzegawcza, prewencyjna właściwość bólu przesądza o jego funkcjonalności i użyteczności. Rzecz jednak w tym, że spełniwszy swoją pozytywną „misję”, ból bardzo często pozostaje. Kluczową kwestią jest zatem odróżnienie efemerycznego stanu dyskomfortu fizycznego od ciągłego, uporczywego trwania w bólu. Przykład pacjentów cierpiących na ból chroniczny pokazuje wyraźnie stan absolutnego nieprzystosowania człowieka do niesienia ciężaru trwałego cierpienia fizycznego. Można uczyć się żyć z bólem, nigdy jednak nie udaje się go w pełni oswoić.

Unikanie bólu leży w naszej naturze (jak również w naturze wielu innych gatunków również). Celowe i świadome wystawianie się na jego niszczytelką siłę wiąże się – nawet w przypadku masochizmu – z wyłącznie potencjalną gratyfikacją, jaką przynieść może przetrwanie określonej dawki bólu. Może być ono zatem traktowane jako sprawdzian: uczuć, męskości czy nawet – jak u mistyków – świętości. Samo doświadczanie bólu, intencjonalne i zamierzone, a nieraz nawet prowokowane, nigdy jednak nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem do uzyskania czegoś innego. Jak wiadomo, obietnica związana z osiągnięciem konkretnego celu – uznania plemiennego czy, by ująć rzecz jaskrawo, „pewności” zbawienia – popychać może ludzi nawet do najbardziej szaleńczych decyzji.

Istotą bólu jest jego prywatny, w najwyższym stopniu subiektywny charakter. Doświadczanie fizycznego cierpienia odsyła bowiem do najbardziej intymnych, niedostępnych spojrzeniu innych praktyk cielesnych. Ból wymyka się obcemu oglądowi, skazując cierpiącego na bezradność wobec ułomności werbalnej skargi. Ma zapewne rację Fernando Cervero, sugerując, że wysiłek wielu pokoleń lekarzy, a ostatnio także agencji ubezpieczeniowych, koncentruje się wokół próby zobiektywizowania bólu, stworzenia swego rodzaju „dolometru” (ang. dolorimeter) – narzędzia, pozwalającego precyzyjnie zmierzyć intensywność doznań bólowych³. Jak dotąd jednak medycy zmuszeni są wsłuchiwać się w skargę pacjentów, po omacku próbujących „opowiedzieć” swój ból. Taka sytuacja wydaje się niekomfortowa dla obu stron – pacjenci podejrzewają lekarzy o bagatelizowanie ich cierpień, obawiając się nawet oskarżenia o wyolbrzymianie dolegliwości, lekarze zaś zmuszeni są uniwersalizować głos skargi, by móc rozpocząć właściwą terapię.

³ Por. F. C e r v e r o, *Understanding Pain: Exploring the Perception of Pain*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 2012, s. 23n.

OBCOŚĆ (W) BÓLU

Ból jest narzędziem (samo)poznania – jest przede wszystkim formą cielesnego unaoczniania. Doznający fizycznego cierpienia człowiek odczuwa własną cielesność w sposób szczególny, niejako zwielokrotniony. Niemożliwe wydaje się zrozumienie człowieka bez odwołania się do jego cielesności – ma to swój głęboki sens zwłaszcza wówczas, gdy cielesność ta zostaje narażona lub skazana na oddziaływanie negatywnych bodźców. Takim stanem jest z pewnością doświadczanie cierpienia fizycznego. W bólu bowiem c i a ł o s t a w i a o p ó r. Długotrwałe przeżywanie bólu – b y c i e w b ó l u – oznacza utratę dawnej dyspozycyjności, a także rozpad zintegrowanego dotąd obrazu siebie. Nie ulega wątpliwości, że doznający bólu człowiek doświadcza jednocześnie stanu nowej cielesności. Ból radykalnie odmienia wszelkie dotychczasowe doznania cielesne i społeczne. W bólu człowiek u c z y s i ę s i e b i e o d n o w a.

Ból jest stanem w najwyższym stopniu niepoddającym się integracji z doznającym go człowiekiem. W tym sensie można powiedzieć, że niekwestionowaną istotę bólu stanowi jego obcość. Francuski filozof François Chirpaz podąża tym właśnie tropem: „To wprawdzie ja cierpię, ale ten ból nie pochodzi ode mnie, jest on jakby czymś obcym we mnie, jakimś bytem, który nie pokrywa się z moim. Jednak kiedy ból jest tępy i przeszywający, ogarnia mnie całego i dotyka całości mojej obecności. [...] Ból nie stanowi ze mną jedności. Mogę poddać się jego obecności, pogodzić się z nim, ale dzieje się to za cenę niejako umniejszenia bycia. Jest on jakby zmieszaną, ale ciągle obecną świadomością tego, że nie mogę się już na wszystko ważyć, że nie mogę czegoś przedsięwziąć. Jeśli poddam się mu, to tak jakbym dźwigał brzemień przekraczające moje siły czy możliwości. Wytrzymuję go, ale się z nim nie godzę. W istocie, nie mogę tego uczynić, gdyż ból pozostaje dla mnie czymś obcym, jakąś heterogeniczną rzeczywistością, utrudnieniem dla woli i przeszkodą dla moich zamiarów. [...] Zranienie czy ból pociągają za sobą coś na kształt kurczenia się obecności, która zwija się sama w sobie. Jej zainteresowania nie dotyczą już świata, ale z troską odnoszą się tylko do swego bytu cielesnego. Zwinięta w sobie obecność nasłuchuje jedynie własnego ciała. Ale to nasłuchiwanie jest pełne trwogi i niepokoju”⁴.

Postrzeganie bólu jako siły wrogiej i jednocześnie zewnętrznej wobec człowieka wydaje się czymś zrozumiałym i naturalnym. Przekonuje o tym długa tradycja historycznokulturowa. Podkreślanie obcości bólu służyła zawsze jego ontologizacja. Jako siła nietożsama z jednostką ból zamieszkiwał w człowieku, ogarniał go i wypełniał swą destrukcyjną mocą. Taki sposób myślenia –

⁴ F. Chirpaz, *Ciało*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 21n.

wbrew pozorom – nie dotyczy wyłącznie przedstawicieli kultur magicznych. O jego atrakcyjności przesądza przemożna potrzeba odcięcia się od tego, co pozostaje zawsze nieakceptowalne – ogromu spustoszeń, jakie ból dokonuje w życiu człowieka. Ma więc rację Chirpaz, podkreślając, że ból „jest tak mało związany ze mną, tak obcy, że mam wielką ochotę mniemać, że jest oznaką obecności innego bytu we mnie”⁵. Utożsamienie się z bólem oznaczałoby w jakimś stopniu akceptację jego niszczycielskiego charakteru, stąd tak zdecydowane – widoczne choćby na poziomie języka i mitu – strategie wyrzucania bólu poza margines egzystencji jednostki, a tym samym nadawania mu statusu zewnętrznego. Żywione przez reprezentantów wielu społeczności przekonanie o demonicznym charakterze bólu potwierdza tę uniwersalną skłonność.

Ból ma charakter totalny. Poprzez ból człowiek zapada się w siebie, zamyka na świat zewnętrzny. Gdy ból ogarnia człowieka, wszystko inne ustępuje próbie znalezienia świata wolnego od cierpienia fizycznego. Wystawiony na jego niszczycielską potęgę człowiek gotowy jest zaryzykować wszelkie działania, by znaleźć ukojenie. Tragizm cierpienia fizycznego wiąże się z niespotykanym wcześniej w życiu chorego wyczuleniem na „głos” wewnętrznych organów: cierpiący żyje w stanie nieustannego napięcia, wyczekiwania na kolejne uderzenie bólu i nieprzerwanie żywionej nadziei na ukojenie. Można nawet twierdzić, że świat człowieka doznającego długotrwałego bólu jest w tym sensie światem zdeformowanym. Ból pochłania i alienuje, o czym przekonuje Chirpaz: „Ból, który zagnieżdża się na stałe we mnie, uniemożliwia mi widzenie i słyszenie świata takim, jaki jest. Przeszkadza mi w nim być. Czuję już tylko ten ból, który mnie przenika, i żyję już tylko dla tego cierpiącego ciała”⁶.

Chirpazowska refleksja o bólu akcentuje jego alienacyjny charakter i potencjał. Chory w bólu pozostaje zawsze sam – dzieje się tak nawet wtedy, gdy jest otoczony troskliwą opieką najbliższych, będącą zapewne dla wielu chorych źródłem pociechy i wsparcia. Nie zmienia to jednak zasadniczo tragicznego położenia cierpiącego człowieka, dla którego całym światem staje się własne obolałe ciało. Owo kurczenie się granic świata, ich swoista somatyzacja, zdradza szereg aporii, na które ból skazuje cierpiącego człowieka. Jego nieumiejętność wyjścia poza świat wolny od bólu wyklucza go ze świata uprzednio zorganizowanego i uporządkowanego. Bólu nie da się oswoić. Dramatyczne poczucie alienacji w bólu i chorobie przewlekłej potęgują dodatkowo ograniczenia językowe: problemy z werbalizacją doznania, trudności z właściwym wypowiedzeniem skargi.

Kluczową kwestią wydaje się czasowość (w) bólu. Przeżywanie bólu z nadzieją na jego uśmierzanie – za kwadrans, za parę godzin czy nawet, jak

⁵ Tamże, s. 21.

⁶ Tamże, s. 22n.

w przypadku bólu pooperacyjnego, za kilka dni – jest całkowicie odmienne od jego doświadczania w sytuacji, w której nie sposób wyznaczyć kresu cierpienia. Brak nadziei na jakieś „potem”, na czas wolny od bólu, prowadzić może do najtragiczniejszych rozwiązań. Nie tylko intensywność, ale i czasowość bólu decyduje zatem o skali spustoszenia, jakie powoduje on w ludzkiej psychice.

BÓL DAWNIEJ

Rok 1846 stanowi bodaj najważniejszą cezurę w dziejach medycyny, dzieląc wyraźnie jej historię na czas wszechmocy i wszechobecności bólu oraz okres postępów anestezji⁷. Jeszcze w roku 1840 francuski chirurg Alfred-Armand-Louis-Marie Velpeau oświadczył uroczyście: „Unikanie bólu sztucznymi środkami jest mrzonką”⁸. Przekonanie takie uważane było za głos rozsądku, stanowiąc jednocześnie wezwanie do zaniechania eksperymentów z podtlenkiem azotu, oparami eteru czy tlenkiem węgla. Ból i cierpienie miały pozostać wpisane w praktykę lekarską, stanowiąc jej nieodłączny element i atrybut. Co zrozumiałe, unikano wówczas na wszelkie sposoby interwencji chirurga. Strach przed bólem okołoperacyjnym był tak silny, że wielu nie-szczęśników wołało raczej umrzeć, niż poddać się zabiegom chirurgicznym. Sugestywnie rzecz ujmując Alain Corbin: „Scena operacyjna jest właśnie spektaklem bólu, zarezerwowanym dla niewielkiej liczby osób; spektaklem dźwiękowym, którego rytm wyznaczają straszliwe krzyki, wycia, których – zdaniem samych chirurgów – nie można złagodzić; spektaklem wizualnym, karmiącym się skręcaniem się ciała, oszołomieniem pacjenta, który nieustannie się miota, a jeszcze bardziej lejącymi się strumieniami krwi; a także spektaklem trwogi i rozpacz, biorąc pod uwagę przerażające wskaźniki śmiertelności pooperacyjnej. Obecność asystentów, których liczba może sięgać nawet tuzina, mnóstwo pasów i więzów, «zażarta walka», najzupełniej fizyczna, z chorym, jaką toczy chirurg zobowiązany do pozornej niewrażliwości, do nieugiętości, do oszczędności słów i do wirtuozerii – wszystko to nadaje scenie operacyjnej charakter dramatyczny i skazuje aktorów na pośpiech”⁹. Fatalna opinia o „rzeźnikach w fartuchach” sprzyjała rozwojowi działań alternatywnych, stwarzając

⁷ Pierwszą narkozę eterową przeprowadził 16 października 1846 roku William Morton (por. W. B r z e z i ń s k i, *Chirurgia i specjalności zabiegowe w XIX-XX wieku*, w: *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, PZWL, Warszawa 2000, s. 322).

⁸ O. F a u r e, *Spojrzenie lekarzy*, w: *Historia ciała*, t. 2, *Od Rewolucji do I wojny światowej*, red. A. Corbin, tłum. K. Belaid, T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 24.

⁹ A. C o r b i n, *Bóle, cierpienia i niedole ciała*, w: *Historia ciała*, t. 2, *Od Rewolucji do I wojny światowej*, s. 247.

ogromne możliwości praktykom magicznym i ziołolecznictwu. Wypicie czy zjedzenie choćby największych okropności było niewiele znaczącym poświęceniem w porównaniu ze spodziewanymi katuszami w sali zabiegowej.

A oto opis początku dnia pracy wybitnego bostońskiego chirurga Johna Collinsa Warrena. Jest rok 1843: „O godzinie dziesiątej dwaj pielęgniarze wnieśli pierwszego pacjenta na miejsce zwane areną operacyjną, u stóp wznoszących się szeregów ławek. [...] Rozpoczęła się operacja człowieka, który cierpiał na zwichnięcie uda. Wywichnięte w stawie biodrowym, przez dłuższy czas zaniedbane udo zrosło się w nienaturalnej pozycji. By je znowu uruchomić, dwaj pielęgniarze okręcili korpus pacjenta grubą liną. Koniec jej przytwierdzony był do solidnego słupa, jednego z dwóch umieszczonych przy bocznym wejściu do szeregów ławek. Na udo nałożono mocne opaski skórzane i drugą liną przywiązano je do przeciwległego słupa. Do tej liny przymocowano wielokrążek. Gdy pielęgniarze zaczęli naciągać linę, zrazu słychać było tylko zgrzyt wielokrążka. Nagle z gardła chorego wydarł się pierwszy krzyk. Przerazliwy wrzask rozlegał się w amfiteatrze. Pielęgniarze ciągnęli dalej; chory miotał głową na wszystkie strony, twarz jego zalewał pot. Nawet w najwyższych szeregach ławek słychać było zgrzytanie jego zębów, które zaciął po pierwszym krzyku. Zdawało się, że jego ciało unosi się nad stołem, w miarę jak napina się lina. Pielęgniarze znowu dociągnęli ją. Nagle chory zaczął bić wokół rękami, rozwarł bezkrwiste wargi i zawył jak zwierzę. [...] Dokładnie co do minuty pielęgniarze wzięli się do roboty przy wyciągu. Twarz chorego zrazu była spokojna i opanowana. Ale już po upływie pół minuty wrzasnął na nowo i znowu zaczęły się to nasilać, to słabnąć objawy jego męki. I znowu dwaj studenci, zgarbieni, zasłaniając twarze rękoma, wymknęli się z sali. Ja musiałem na chwilę skierować spojrzenie ku sufitowi, ponieważ obawiałem się, że nie wytrzymam dłużej widoku torturowanego. Chociaż jednak oderwałem oczy od tortury, słyszałem, co się dzieje na arenie. Minęło dwadzieścia minut, z krótką tylko przerwą, w czasie której Warren jeszcze raz zbadał udo i biodro i stwierdził, że wszelkie wysiłki były bezowocne, wobec czego nakażał trzecią próbę. Gdy udo przez trzydzieści minut po wprowadzeniu cygara do odbytnicy wciąż jeszcze się nie poruszyło, Warren zrezygnował. W czasie gdy zlurowano linę oraz wielokrążek i wynoszono półprzytomnego chorego z podbiegłymi krwią śladami na piersi i udzie, Warren wyjaśnił nam, że pacjent za późno poddał się jego zabiegom”¹⁰. Nieudany zabieg w niczym nie ostudził zapału wprawnego operatora; przerażeni ze strachu nieszczęśnicy wprowadzani zostali na arenę operacyjną. Tego dnia przyszli lekarze obejrzyć mieli kolejne seanse tortur, zabiegi amputacji piersi i kończyny powyżej uda oraz

¹⁰ J. Thorwald, *Stulecie chirurgów. Według zapisków mojego dziadka, chirurga H.St. Hartmanna*, tłum. K. Bunsch, Znak, Kraków 2010, s. 47-49.

resekcji języka. Tak oto wyglądał powszedni dzień pracy chirurga sprzed ery anestetycznej. Jego kunszt w zadawaniu bólu był tak oczywisty, że większość społeczeństwa nie widziała znaczącej różnicy między chirurgiem a katem. Obaj zresztą posługiwali się zaawansowanym instrumentarium tortur – nóż rzeźnicki, piła czy rozpalone do czerwoności żelazo – których sam widok lub brzmienie przyprawiało o zawrót głowy.

Przytoczenie tak obszernego opisu pracy chirurga służyć ma przede wszystkim unaocznieniu teatru cierpienia, w który dawniej nieuchronnie przeistaczały się niemal wszystkie interwencje chirurgiczne. Jürgen Thorwald ze „zwykłych” dokumentów medycznych i zapisków kronikarskich swojego dziadka Stevena Henry’ego Hartmanna – przysposabiającego się do zawodu chirurga praktyka – stworzył fascynujący paradokument medyczny, odsłaniający kulisy dawnej chirurgii. Sugestywnie opisana typowa interwencja chirurgiczna to także przykład dziejowej ironii – zważywszy, że w niespełna cztery lata później na tej samej sali operacyjnej bostońskiego szpitala przeprowadzona została pierwsza operacja z użyciem znieczulenia ogólnego.

Analiza dawnych dokumentów piśmiennych, głównie diariuszy, kronik medycznych i instruktaży dla cyrulików i balwierzy, prowokuje do postawienia pytania o uniwersalność odczuwania bólu i pojęcie progu bólu. Pytanie to można by następująco doprecyzować i jednocześnie uprościć: Czy dawniej bolało tak samo? Warto w tym miejscu przywołać znaczącą sugestię Thorwalda: „Otóż proszę zauważyć, że pojęcia o tym, co uważa się za nieludzkie, nie do zniesienia czy też przerażające, zmieniają się wraz z epoką. Nawet to przerażające traci wiele ze swej grozy, gdy – tak jak to było wówczas – należy do ludzkiego losu jako coś nieodwracalnego, jako boskie czy też diabelskie prawo”¹¹. Ból, zdaniem niemieckiego historyka, pozostaje fenomenem społecznym; skala jego odczuwania i przeżywania wpisana jest w kontekst kulturowy. Najistotniejsze wydaje się uwzględnienie rangi przemian w kulturze wrażliwości. Silniejsze bądź słabsze progi tolerancji bólu nie zależą wyłącznie od indywidualnego uposażenia człowieka, lecz są także zdeterminowane kulturowo. Człowiek bowiem nigdy nie cierpi wyłącznie ciałem lub poprzez ciało. Dramat bólu rozgrywa się w p e j z a ż u s p o ł e c z n y m, a wpływ na jego przebieg wywierają tradycja, dominujący światopogląd, a nawet media i instytucje. Ujmując rzecz najprościej, to dominująca kultura nadaje sens cierpieniu lub go kwestionuje, a także – co szczególnie istotne – wpływa na skalę i poziom jego odczuwania. „Od zawsze” istniały społeczności aprobujące skargę cierpiącego i takie, dla których głos żalu pozostawał nieakceptowalny, a niekiedy nawet bluźnierczy. Analiza historycznokulturowa pozwala uchwycić ewolucję dominujących w danej epoce wzorów określających strategię

¹¹ Tamże, s. 54.

zarządzania bólem i cierpieniem¹². Obowiązujący w wielu społecznościach imperatyw „dzielnego” znoszenia stanów fizycznego niedomagania stał w sprzeczności z występującymi w innych grupach praktykami zmierzającymi do eliminowania wszelkich zewnętrznych oznak bólu.

Aż do końca wieku osiemnastego człowiek Zachodu otoczony był cierpieniem fizycznym, żył w świecie, którego rytm wyznaczała ciągła obecność bólu. Działo się tak nie tylko ze względu na brak środków farmakologicznych łagodzących ból, ale także z powodu nieustannej ekspozycji na doznania bólowe, związanej z ówczesnymi warunkami bytowymi, higienicznymi i społecznymi. Przez wiele wieków ból był więc zdomowiony w kulturze europejskiej, odbierany przez większość społeczeństwa jako siła naturalna i konieczna – w razie wątpliwości lub w chwilach zapomnienia, o jego doniosłej roli przypominał Kościół. Ciągła obecność cierpienia fizycznego w życiu człowieka nie pozbawiała go jednak „apetytu” na zadawanie bólu innym, i to w sposób możliwie dotkliwy. Przeciwnie, rytuał kaźni organizował dawniej życie społeczne, gwarantując rozochoczonemu tłumowi rozrywkę i chwilowe wytchnienie od trosk. Wymierzanie kar przestępcom czy heretykom obliczone było na maksymalizację ich cierpienia, na przekraczanie wcześniej osiągniętych granic wytrzymałości ludzkiego ciała¹³. Takie teatry cierpienia były elementem życia codziennego mieszkańców wielu miast Europy, w tym oczywiście także Polski¹⁴, a widzów tych spektakli zdawała się niepokoić jedynie ich ograniczona widoczność.

Ikona dramatycznego losu wielu skazańców stał się Robert-François Damiens, paryski służący, który w roku 1757 próbował zasztyletować króla Ludwika XV Burbona. Opis jego egzekucji posłużył Michelowi Foucaultowi jako punkt wyjścia rozważań dotyczących dawnych stylów penalizacji. Publiczna kaźń Damiensa, gromadząca tysiące obserwatorów, została wyreżyserowana w każdym detalu. Ciało nieszczęsnika poddawano niemal wszystkim znanym torturom, dbając jednocześnie o najważniejsze – wydłużenie czasu agonii. Skazaniec, wyniesiony na specjalny podest, szarpany był obcęgami, jego ciało podpalano siarką, a następnie polewano płynnym ołowiem, wrzącą oliwą, gorącą żywicą i woskiem; apogeum spektaklu stanowić zaś miało rozerwanie ciała skazańca przez cztery konie i, ostatecznie, spalenie korpusu na stosie¹⁵.

¹² Zob. R. R e y, *The History of Pain*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1995.

¹³ Zob. K. B a s c h w i t z, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, tłum. T. Zabłudowski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1999.

¹⁴ Zob. J. T a z b i r, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Universitas, Kraków 2000; por. też: J. K r a c i k, M. R o ż e k, *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznicze w dawnym Krakowie*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 57-68.

¹⁵ Por. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 7.

Egzekucja Damiensa, wykonana w marcu 1757 roku, stanowiła jedną z ostatnich publicznych kaźni obliczonych na zadawanie bólu i jego stałe podsycanie. Co istotne, granicy i kresu tortur nigdy nie wyznaczała ludzka wyobraźnia – o odruchach miłosierdzia nie wspominając – a jedynie ułomność rozpadającego się, zapewne wbrew woli tłumu, ciała zamęcanego nieszczęśnika. Przełom wieków osiemnastego i dziewiętnastego miał trwale odmienić tę sytuację. Dokonała się wówczas – by odwołać się do kluczowych tez Foucaulta – zasadnicza zmiana w systemie penalizacji, poprzedzona stopniową ewolucją progów wrażliwości. Krwawe rytuały i rzezie: publiczne chłosty i łamanie kołem, otwieranie brzucha i wrywanie trzewi, ćwiartowanie ciał i ich palenie na stosach, przestawały być akceptowalne, stając się jednocześnie – jak wskazywali zwolennicy ewolucjonizmu społecznego – znakiem zdżiczenia obyczajów przodków. Z początkiem wieku dziewiętnastego nastąpiło w kulturze Zachodu znaczące przesunięcie: rozpoczął się proces wykluczania bólu z przestrzeni publicznej¹⁶.

Wymownym przykładem zmian dokonujących się w kulturze wrażliwości było powszechne zastosowanie gilotyny w okresie terroru rewolucyjnego we Francji. Narzędzie to, udoskonalone przez francuskiego lekarza Josepha Ignace'a Guillotina, miało służyć szybkiemu, bezbłędemu¹⁷ i bezbolesnemu zadawaniu śmierci. „Przemoc i cierpienie – zauważa Monika Milewska – ograniczono do ułamka sekundy, powierzając eliminację chorych członków społeczeństwa perfekcyjnej i obiektywnej z pozoru maszynie”¹⁸. Zdaniem Milewskiej o realnej popularności gilotyny decydowała jednak przede wszystkim jej zdolność do maskowania rzeczywistości terroru – śmierci bowiem nie zadawał już człowiek, lecz maszyna. To tylko jedna z masek zasłaniających prawdziwe oblicze niewyobrażalnego okrucieństwa roku 1792 i lat następnych. Nie zmienia to faktu, że wizja bezbolesnej śmierci, oderwana od wielogodzinnego rytuału kaźni, odczytywana była jako przejaw triumfu wrażliwości i współczucia, oczywisty znak oświeceniowego humanitaryzmu.

Znamienne, że te same idee europejskiego oświecenia, z jego przewodnimi hasłami liberalizmu i egalitaryzmu społecznego, nie znalazły zastosowania do osób o „wątlej” lub „niewłaściwej” konstrukcji psychicznej. Obląkany, szaleniec czy chory psychicznie był dla osiemnastowiecznych elit pozbawioną

¹⁶ Por. tamże, s. 11n.

¹⁷ Idea bezbłędnej i szybkiej zadawania śmierci nabiera szczególnego znaczenia, gdy odwołamy się do przypadków znanych skazańców, których natychmiastowy – w założeniu oprawców – zgon „komplikowało” urządzenie egzekucyjne. Przykładem może być – często opisywana i dyskutowana w dawnej literaturze – dramatyczna śmierć Marii Stuart, królowej Szkocji (zob. S. Z w e i g, *Maria Stuart*, tłum. M. Wiśłocka, PIW, Warszawa 1971).

¹⁸ M. M i l e w s k a, *Ocet i lzy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2001, s. 79.

zdolności odczuwania bólu hybrydą, bestią zaledwie obleczoną w ludzką materię: „Obłąkany nie jest chory. W wyniku zezwierzęcenia szaleniec hartuje się ponad wszelką ludzką słabość, wątłość, chorobliwość. Zwierzęca krzepa obłądu, gruboskórność przejęta z królestwa bezmyślnej fauny uodparnia wariata na głód, upał, zimno czy ból. Do końca XVIII wieku powszechnie sądzono, że szaleńcy mogą bez końca znosić najróżniejsze doczesne udręki”¹⁹. Jak dowodzi dalej Foucault, począwszy od wieku osiemnastego szaleństwo traktowano jako czytelny znak degradacji ludzkiego umysłu, emanację zwierzęcej dzikości; ta zaś musiała zostać poskromiona tresurą. Osiemnastowieczny szaleniec to monstrum, któremu – podobnie jak chłopom i niewolnikom – odebrano prawo do odczuwania bólu.

Wszeghobecność bólu w dawnej kulturze – poza wspomnianymi już tropami – wiąże się także ze specyficznym modelem wychowawczym, czyniącym z bólu niezwykle atrakcyjne narzędzie korekcji postaw. Pozytywna wartość bólu objawiać się miała w jego zdolności do przemiany nawet najbardziej „beznadziejnych przypadków”. Dawne wychowanie określała specyficzna pedagogika kary, wiążąc trwale nabywanie cnót z doświadczaniem bólu. Zadawanie go stanowiło tyleż sprawdzone, co i niekwestionowane narzędzie (samo)dyscyplinujące, po które w procesie wychowawczym sięgano – co warto dodać – wyjątkowo ochoczo i gorliwie. Philippe Ariès odnotowuje, że kary cielesne upowszechniły się w Europie w wiekach piętnastym i szesnastym, wraz z początkiem nowej, autorytarnej i hierarchicznej wizji społeczeństwa²⁰.

Ślady podobnych praktyk odnaleźć można w wielu przysłowiach, które brzmią dzisiaj co najmniej anachronicznie: „Niech dzieci karzą, nie iżeby je zabili, ale z nich co dobrego mogło urósć”; „Rózczką Duch Święty dziateczki bić radzi, rózczka bynajmniej zdrowiu nie zawadzi”; „Kogo rodzice nie karzą różgą, tego kat mieczem karze”; „Nie kocha ten dziecięcia, kto różgi oszczędza, różga bowiem przywary złe z dzieci wypędza”, „Błogosławione są matki, co za złe karzą swe dziatki”²¹; „Gdy chłop baby nie bije, to jej wątroba gnije”. Kary cielesne stosowano powszechnie głównie wobec najsłabszych – dzieci i kobiet. Nie wdając się we współczesną dyskusję dotyczącą oceny tych praktyk, można stwierdzić, że owo specyficzne zarządzanie bólem czyniło zeń niezwykle funkcjonalne narzędzie. Dawne teorie wychowawcze stworzyły teorię „dobrego” bólu, akcentując jego resocjalizacyjne właściwości.

¹⁹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987, s. 145.

²⁰ Por. P. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tłum. M. Ochab, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1995, s. 149-154.

²¹ Por. *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego w Szlązku*, zebrał Józef Lompa, nakładem i drukiem Wawrzyńca Piszsa, Bochnia 1858 (<https://sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?showContent=true&id=6836>).

Najjaskrawiej jednak funkcjonalne zastosowanie bólu manifestowało się w życiu religijnym. Średniowiecze, korzystając ze starotestamentowej egzegezy cierpienia, doprowadziło jego instrumentalizację do ekstremum. Dawna teologia uczyniła z bólu wartość nadrzędną, dostrzegając w nim olbrzymi potencjał ekspiacyjny. Teleologizacja bólu, widoczna w niezliczonych tekstach religijnej proveniencji, nadawała cierpieniu wartość użytkową. Ból miał przypominać grzesznikowi o czekających go nieuchronnie katuszach i mękach, lecz także miał być narzędziem doczesnej pokuty. Dawni kaznodzieje nie szczędzili wysiłku, by rysować możliwie najbardziej przerażającą wizję piekła, odwołując się właśnie do bólu jako środka sprawdzonego i powszechnie znanego. Ta specyficzna teologia strachu²² dotyczyła właściwie całej ówczesnej ikonosfery, niedostatki słowa rekompensowano bowiem sugestywnymi obrazami, dbając każdorazowo o cel najważniejszy – nawrócenie grzesznika.

Oto pochodzący z początku osiemnastego wieku fragment kazania angielskiego prezbyterianina, wielbego Johna Showera: „Słyszeliśmy o pewnych ludziach, którzy znosili łamanie kołem, wyrywanie jelit, obdzieranie ze skóry na żywo, masakrowanie stawów, przypalanie ciała, ucieranie w moździerz, rozszarpywanie hakami rzeźnickimi, gotowanie w oleju, pieczenie na rozgrzanych na ogniu rusztach, etc. A jednak wszystko to, nad co należy przedłożyć wszelkie choroby, jak dżuma, kamica, podagra, zadzierzgnięcie, czy cokolwiek można by wymyślić najbardziej dręczącego dla ciała [...] wszystko to szybko przemija [...] w porównaniu z tym gniewem i tym przerażeniem, tą nieskrywaną udręką, jaką potępieni muszą nieuchronnie cierpieć w każdej chwili, bez przerwy w bólach, w piekielnych płomieniach”²³. To fascynujące imaginarium boleści jest doskonałym świadectwem epoki, czytelnym obrazem dawnej pobożności, w której ból był nie tylko głęboko zadomowiony, ale i niezbędny. W rozpowszechnianych przez kilka stuleci wizjach mąk piekielnych chodziło o zwielokrotnienie i wzmoczenie tego wszystkiego, co na co dzień stanowiło źródło cierpienia fizycznego – bez względu na przypisany człowiekowi status społeczny – o „przebicie” okropności i niedogodności życia codziennego, ich jaskrawą kumulację. Tylko taki obraz – jak sądzono – przemówić mógł do ówczesnej wrażliwości.

Postępujący od końca osiemnastego wieku proces sekularyzacji życia społecznego wywarł decydujący wpływ na nową organizację świata – w nim ból

²² Zob. J. D e l u m e a u, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986; t e n ż e, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994.

²³ Cyt. za: Ph.C. A l m o n d, *Za grobem. Historia życia po śmierci*, tłum. A. Kunicka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 195. Por. J. S h o w e r, *Heaven and Hell: Or the Unchangeable State of Happiness or Misery for All Mankind in Another World*, J. Heptinstall, London 1700, s. 17n.

utracił swą dawną pozycję. Laicyzacja bólu oznaczała w istocie rozpoczęcie procesów zmierzających do zakwestionowania sensu i celowości cierpienia fizycznego. Dawne odczytanie bólu straciło wówczas na atrakcyjności – ból się zdesakralizował.

Uwzględniając powyższe tropy, powróćmy do pytania inicjującego tę część analiz: Czy dawniej bolało tak samo? Czy odporność na ból uległa ewolucji? Można by sądzić, że wraz z gwałtownym rozwojem medycyny i farmakologii dokonały się rewolucyjne wręcz zmiany w kulturze wrażliwości. Wydaje się jednak, że to raczej zmiany w kulturze wrażliwości, których umownym początkiem jest przełom wieków osiemnastego i dziewiętnastego, wywarły olbrzymią presję na przedstawicieli świata medycyny, prowokując i inicjując rewolucję anestetyczną. Człowiek Zachodu nie „wydelikał się” dopiero po odkryciu eteru, chloroformu i aspiryny – otaczająca go wszechmoc bólu zaczęła budzić jego sprzeciw dużo wcześniej. Podobny pogląd wyraża Alain Corbin: „W XIX stuleciu cała seria czynników przemawia za znieczuleniem, uśmierzaniem bólu i anestezją. Zniknięcie sceny masakry, stosowanie gilotyny, usunięcie rzeźni z widoku publicznego, eliminacja wszystkich scen rozlewu krwi, wyrażana przez niektórych teologów dezaprobatą dla cielesnych udręczeń stwarzają pewien kontekst, który czyni scenę operacji nieznośną. Wzrost praw jednostki, trwoga, jaką budziły – lepiej teraz znane – wskaźniki śmiertelności pooperacyjnej, wzrost konsumpcji, rozwój luksusu, przekształcenie się habitusu powodowane przez nieznane wcześniej wymogi komfortu, nowy rodzaj dbałości o ciało dają nowe uzasadnienie walce z bólem i pobudzają popyt na anestezję”²⁴. Tak rozumiana rewolucja anestetyczna jest długotrwałym procesem zmierzającym do stopniowego wyeliminowania bólu ze społecznego pejzażu. Wcześniejsze porady i nauki przypominające o ekspiacyjnej i soteriologicznej roli cierpienia fizycznego odchodzą powoli w zapomnienie. Za kulminację tych procesów można uznać wprowadzenie do obiegu handlowego aspiryny w roku 1899. Odtąd dokonuje się niepohamowany i wciąż trwający proces medykalizacji bólu.

BÓL DZISIAJ

Wraz z początkiem dwudziestego wieku ból i cierpienie przestały być dla większości ludzi czymś oczywistym i normalnym, a zatem i akceptowalnym. Za wyróżnik współczesnej kultury Zachodu można z powodzeniem uznać niezgodę na ból. Zarówno rozwój poradni leczenia bólu, jak i szereg kampanii społecznych (by wymienić choćby akcję popularyzowaną przez Jerzego

²⁴ Corbin, dz. cyt., s. 247.

Stuhra, niegdyś pacjenta klinik onkologicznych, „Rak wolny od bólu”²⁵), potwierdzają wyraźnie kierunek przemian w zakresie kultury wrażliwości. Co więcej, walka z bólem przybrała charakter zorganizowany, a nawet zinstytucjonalizowany. W tym kontekście niezgoda na jakikolwiek ból jest krańcowym etapem rewolucji anestetycznej, zwiastującej w niedługiej perspektywie ostateczne zwycięstwo. Tak odczytać można główne hasło kampanii walki z bólem: „Bądź wolny od bólu. Bądź reżyserem swojego życia. Nie kłaniaj się bólowi i nie ból się”²⁶. Wizja świata wolnego od bólu stała się wyzwaniem rzuconym całemu społeczeństwu²⁷.

Przedstawiony materiał jaskrawo dowodzi, że współczesne zabiegi „egzorcyzmowania bólu” nie pojawiły się dopiero w erze opieki paliatywnej i hospicyjnej. Rozwój farmakoterapii nie zaczął się zaś w roku 1899, gdy z laboratorium firmy „Bayer” wypuszczono na rynek po dziś dzień najbardziej popularną pigułkę przeciwbólową, aspirynę. Ze zrozumiałych powodów medycyna wykorzystała potencjał tkwiący w jej pozornej supremacji nad cierpieniem fizycznym, zmieniając nierzadko status lekarza w status cudotwórcy. Odtąd rozpoczęła się nowa era bezkonkurencyjnego panowania lekarzy (technokratów), zwiastująca właściwy początek medykalizacji życia społecznego. Pojawienie się lekarstw przeciwbólowych i ich olbrzymia popularność zrodziły cywilizacyjnie uwarunkowany obsesyjny lęk przed jakimkolwiek rodzajem bólu i cierpienia; współczesną kulturę Zachodu bez wahania można określić mianem „bólofobicznej”. Wydaje się, że rewolucja przemysłowa ustępuje dziś miejsca rewolucji farmakologicznej, a tramal i nowokaina zdają się zaś „przebijać” swoim znaczeniem wszelkie inne wynalazki i odkrycia

Idea wyzwalań człowieka z wszelkiego dyskomfortu fizycznego ma jednak także swoją negatywną stronę, o czym wspomina się już zdecydowanie rzadziej. Konsekwencją „religii leków” jest dramatyczny wzrost wrażliwości na ból. Jednoznacznie sytuację ocenia włoski eseista i poeta Guido Ceronetti: „Odpowiedzią na terapeutyczne ujmowanie ludziom bólu stało się diaboliczne wydelikacenie naszych narządów odczuwania, które w ten okrutny sposób rekompensują nam triumf środków przeciwbólowych, zwycięstwo neurotomii i anestezji”²⁸. Postępująca lawinowo i – jak się wydaje, bez żadnych szans na odwrót – fetyszyzacja leków sprawiła, że współczesny człowiek nie jest w stanie wyobrazić sobie najprostszego nawet zabiegu dentystycznego bez znieczulenia (wymownym tego przykładem jest dentofobia oraz coraz częściej stosowane

²⁵ Zob. strona internetowa Koalicji na rzecz Walki z Bólem „Wygrajmy z Bólem” <http://wygrajmyzbolem.pl/rak-wolny-od-bolu-kampania-spoieczna/>.

²⁶ Strona internetowa kampanii „Bądź wolny od bólu”, <https://niebolsie.pl/>.

²⁷ Zob. R. M e l z a c k, P.D. W a l l, *Tajemnica bólu*, tłum. E. Wesołek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

²⁸ C e r o n e t t i, dz. cyt., tłum. S. Kasprzyśiak, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 68n.

znieczulenie przed zastrzykiem, a więc znieczulenie przed znieczuleniem). Warto w tym miejscu przywołać interesującą refleksję Ericha Fromma, który stawia znak równości między tendencją do unikania bólu a skłonnością do wygody i lenistwa: „Wyzwolenie, które przyniosła maszyna, doprowadziło do zrodzenia ideału absolutnego lenistwa, po którym przyszło przerażenie przed jakimkolwiek rzeczywistym wysiłkiem. Dobre życie to życie bez wysiłku. [...] Spokrewniona z doktryną najmniejszego wysiłku jest doktryna unikania bólu. Ma ona również fobiczny charakter i wyraża się w zasadzie unikania w każdych okolicznościach fizycznego, a szczególnie psychicznego cierpienia i bólu. Era nowoczesnego postępu wyznacza sobie jako cel doprowadzenie człowieka do ziemi obiecanej bez bólu. Rzeczywiście ludzie wykształcają w sobie coś w rodzaju fobii przed bólem. Pojęcie bólu ujmowane jest tutaj w najszerszym sensie, również w sensie bolesnego trudu”²⁹. Wysiłek koncernów farmaceutycznych, obliczony na gigantyczny zysk, rewolucjonizuje pojęcia „normy” i „patologii”. Przejawem postępującej medykalizacji życia codziennego stało się tworzenie nowych jednostek nozologicznych i – w konsekwencji – wynajdywanie kolejnych specyfików przynoszących człowiekowi ulgę choćby w urojonych dolegliwościach³⁰.

Zorientowana na konsumpcję i zabawę laicyzująca kultura Zachodu starannie wycisza głos bólu i cierpienia w przestrzeni publicznej. Konsekwencją wykreowania fałszywej wizji świata wolnego od bólu i cierpienia, do niedawna jeszcze konstytutywnych elementów ludzkiej egzystencji, stała się ich marginalizacja. Współczesna kultura Zachodu tabuizuje wszelkie wartości doloryczne. Ból należy przeżywać dyskretnie, w milczeniu. Ciekawie rzecz ujmuje Stefan Chwin: „Należy [...] cierpieć krótko i efektownie. Cierpienie w kreowanym świecie zdrowia, seksualnej wydolności i finansowego sukcesu uchodzi za rzecz «nieładną», jeśli przekracza stosowny limit czasu. Dopuszczalne są tylko widoki bólu sensacyjnego, związanego – jako ostra przyprawa – z życiem skandalicznym. Cały świat kultury masowej brzydzi się przede wszystkim cierpieniem monotonnym. Dopuszczalne są tylko egzystencjalne fajerwerki: efektowne poparzenia, okaleczone przez zboczeńca zwłoki, poranione ciała katowanych dzieci. [...] Ujawniony ból, którego znakiem są łzy, jest równie wstydlivy, jak choroba weneryczna”³¹. Ta specyficzna niezgoda na obecność bólu zdradza nieprzygotowanie człowieka na to, co nieuniknione. Podobne tendencje odczytywać dziś można jako skutki laicyzacji bólu, jako namacalne efekty jego desakralizacji. Fizjologiczny opis bólu jest – co

²⁹ E. F r o m m, *O sztuce istnienia. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, tłum. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 37.

³⁰ Zob. A. M i a h, E. R i c h, *The Medicalization of Cyberspace*, Routledge, New York 2008.

³¹ S. C h w i n, *O bólu*, w: *Rozmowy na koniec wieku*, t. 3, red. K. Janowska, P. Mucharski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 74n.

oczywiste – domeną medycyny, zapis zakłóceń regulacji przepływu impulsów nerwowych i zmian biochemicznych dokonujących się w chwili zapalenia lub podrażnienia nerwu czy organu nie wyczerpuje jednak problemu dolegliwości somatycznych. Medycyna spłaszcza obraz bólu, osadzając go wyłącznie w cie-le. Dotknięty cierpieniem człowiek z najwyższym trudem próbuje odgadnąć „sens” własnych cierpień, nierzadko walcząc z poczuciem rozdarcia i zagubienia. Interesujące wnioski można wyciągnąć z doświadczeń amerykańskiego anestezjologa Ronalda W. Dworkina: „Jako lekarz dostrzegałem dziwny spokój, który często bije z twarzy wierzących pacjentów modlących się z siedzącymi przy ich łóżku duchownymi. Wygląda to tak, jakby odrobina radości została pomieszana z ich cierpieniem. Wydaje się, że wyraźnie rozumieją, co dzieje się wokół nich. Nie pytają «dlaczego ja?» ani nie sprawiają wrażenia dotkniętych swą trudną sytuacją. Zamiast dusić się w niezrozumiałej niewoli, wyglądają na zadowolonych i ani trochę niezaskoczonych takim obrotem spraw w ich życiu. W przeciwieństwie do nich niewierzący pacjenci sprawiają wrażenie, jakby nie mogli umiejscowić swego cierpienia w jakimś szerszym kontekście ani wyobrazić sobie jakiegos wyższego celu swej udręki. Czują się więc bezradni, zagubieni i nieszczęśliwi – jako zaledwie przypadkowe ofiary naturalnych procesów”³². Wydaje się, że odarta z wszelkiej transcendencji świecka kultura niewiele ma choremu do zaoferowania. Informacja o złożonych i bardzo często zupełnie niezależnych od człowieka procesach fizjologicznych nie przynosi spodziewanej pociechy. Bardzo często odnieść można wrażenie, że laicka kultura ma wyraźny problem z konsolacją – tak w obliczu choroby, jak i ostatecznie śmierci.

SPOŁECZNY WYMIAR BÓLU

Problematyka bólu, cierpienia fizycznego i choroby wydaje się przynależać ściśle do tradycji nauk przyrodniczych; stan dysfunkcji somatycznej rozumiany jest przecież jako fenomen biologiczny, nie zaś kulturowy. Tymczasem zaobserwować dziś można w naukach społecznych silny zwrot w stronę cielesności, w tym cielesności dotkniętej cierpieniem, naznaczonej, bolesnej. Od kilku dekad w obszarze studiów kulturowych dokonuje się swoista somatyzacja przedmiotu badań, odbierająca medycynie jej dawny, niekwestionowany wcześniej monopol poznawczy. Refleksja antropologiczna, odrzucając empiryczny wymiar choroby, a raczej dystansując się wobec niego, pozwala spojrzeć na to zjawisko w wymiarze daleko odbiegającym od tradycji nauk przyrodniczych.

³² R. W. D w o r k i n, *Nowa ewangelia zdrowia*, tłum. P. Polak, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 721n.

Wielu badaczy zgodnie dziś twierdzi, że zarówno sama percepcja bólu, jak i zachowania związane z jego przeżywaniem są silnie ukształtowane przez kontekst socjokulturowy. Stanowisko takie wyrażają między innymi klasycy w tej dziedzinie autorzy Ronald Melzack i Patrick D. Wall: „Kultura, w której zostaliśmy wychowani, odgrywa znaczącą rolę w naszym odczuwaniu i reakcji na ból”³³. Podobne wnioski odnaleźć można w pracy Davida B. Morrisa, według którego ból jest zjawiskiem niezwykle złożonym i nie może zostać zredukowany do poziomu opisu transmisji impulsów nerwowych. „Nasza kultura, współczesny, industrialny, technokratyczny świat Zachodu, wpoili nam z powodzeniem przekonanie, że ból jest prostym, wyłącznie medycznym problemem. Myśląc o bólu, prawie natychmiast wywołujemy obraz obejmujący lekarzy, tabletki, maści, zabiegi chirurgiczne, szpitale, laboratoria i formularze ubezpieczeniowe. [...] Faktem jest jednak, że to kultura, w której żyjemy, i nasze najgłębsze osobiste przekonania przekształcają nasze doświadczenie bólu”³⁴. Ta czytelna krytyka medykalizacji bólu, a w zasadzie medykalizacji całej rzeczywistości społecznej, stanowi wyraz sprzeciwu wobec charakterystycznej dla kultury Zachodu hegemonii biomedycznego modelu interpretacji zjawisk. Morris odwołuje się do założeń postmodernistycznego sposobu rozumienia bólu. W tym ujęciu ból to znacznie więcej niż kwestia wyłącznie medyczna czy sprawa nerwów i neuroprzekazników, ma on bowiem wymiar historyczny, psychologiczny i kulturowy. Na doświadczanie bólu olbrzymi wpływ – pozytywny bądź negatywny – wywierają związane z nim znaczenia, tworzone przez umysł i kulturę³⁵.

Nowa strategia „czytania” bólu stanowi ważną alternatywę dla modelu scjentyistycznego, wśród ograniczeń którego znajduje się dążenie do absolutnej kontroli nad językiem nozologii. Medyczne klasyfikacje, jakkolwiek niezwykle pomocne w codziennej diagnostyce, narzucają jednocześnie pewną wizję bólu – najczęściej oderwaną od doświadczeń pacjenta. Problem nieprzystawalności dwóch światów, świata chorego i świata lekarza, nie dotyczy – rzecz jasna – wyłącznie kwestii języka. Ból nie jest zewnętrznym wobec chorego impulsem nerwowym, lecz sumą oddziaływania czynników indywidualnych, genetycznych, środowiskowych i – wreszcie – kulturowych.

Opisane w poprzedniej części pracy różnice w odczytywaniu i doświadczaniu bólu wynikały głównie z przyjęcia odmiennej perspektywy historycznokulturowej. Do podobnych wniosków prowadzi jednak również analiza socjologiczna i antropologiczna, skupiona głównie na synchronii: kultura, tak

³³ Melzack, Wall, dz. cyt., s. 31.

³⁴ D.B. Morris, *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1991, s. 7 (tłum. fragm. – M.S.).

³⁵ Por. tenże, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2000, s. 118.

dawna, jak i aktualna, odgrywa znaczącą rolę w przetwarzaniu bodźców bólowych³⁶. Różne społeczeństwa i grupy etniczne odmiennie konceptualizują ból, wyznaczając tym samym różne wzory reakcji nań. Zdaniem Cecila Helmana, brytyjskiego klinicysty i socjologa medycyny, istnieją przynajmniej trzy powody, dla których ból powinien być badany w obszarze nauk społecznych: (1) Nie wszystkie społeczności reagują na ból identycznie. (2) Sposób, w jaki ludzie postrzegają i odczytują ból, zarówno własny, jak i cudzy, jest zdeterminowany czynnikami środowiskowymi i kulturowymi. (3) Sposób, w jaki ludzie komunikują swój ból lekarzom i innym członkom społeczeństwa – i czy w ogóle to czynią – również uzależniony jest od dominujących wzorów kulturowych³⁷.

Spojrzenie takie z pewnością uzasadnia konieczność podjęcia interdyscyplinarnych studiów poświęconych problematyce bólu. Jak wspomniano, percepcja bólu jest zjawiskiem niezwykle złożonym, kształtowanym przez sumę wpływających na każdego człowieka czynników emocjonalnych, poznawczych i kulturowych. Wszelkie próby uniwersalizacji bólu, tak w sensie jednostkowym, jak i społecznym, nie przynoszą spodziewanych rezultatów. Badanie odmienności progów bólowych stanowi prawdziwe wyzwanie dla zachodniej antropologii kulturowej. W dobie nieograniczonej migracji i globalizującej się medycyny zadanie to wydaje się szczególnie istotne. Niezwykła ranga międzykulturowych badań bólu (ang. cross-cultural studies of pain) wynika zatem z bardzo praktycznych względów³⁸.

Początek studiów i analiz poświęconych społecznym kontekstom bólu, w tym przede wszystkim jego etniczemu zróżnicowaniu, sięga lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku. Badacze upowszechnili wówczas kategorię różnicujących „progów percepcji bólu” (ang. pain perception threshold), za pomocą której próbowano tłumaczyć odmienności w zakresie doświadczania i werbalizowania stanów bólowych³⁹. Mark Zborowski zwrócił uwagę na fakt,

³⁶ Por. L.C. Callister, *Cultural Influences on Pain Perceptions and Behaviors*, „Home Health Care Management & Practice” 2003, t. 15, nr 3, s. 207.

³⁷ Por. C.G. Helman, *Culture, Health and Illness*, Butterworth-Heinemann, Oxford 1994, s. 179.

³⁸ Zob. M.S. Bates, *Ethnicity and Pain: A Bio-Cultural Model*, „Social Science Medicine” 1987, t. 24, nr 1, s. 47-50; M.S. Bates, W.J. Edwards, K.O. Anderson, *Ethnocultural Influences on Variation in Chronic Pain Perception*, „Pain” 1993, t. 52, nr 1, s. 101-112; S. Nayak, S.C. Shiflett, S. Eshun, F.M. Levine, *Culture and Gender Effects in Pain Beliefs and the Prediction of Pain Tolerance*, „Cross-Cultural Research” 34(2000) nr 2, s. 135-151; C.L. Edwards, R.B. Fillingim, F. Keef, *Race, Ethnicity and Pain*, „Pain” 2001, t. 94, nr 2, s. 133-137.

³⁹ Zob. M. Zborowski, *Cultural Components in Responses to Pain*, „Journal of Social Issues” 8(1952) nr 4, s. 16-30; J.D. Hardy, H.G. Wolff, H. Goodell, *Pain Sensations and Reactions*, Hafner, Baltimore 1952; R.A. Sternbach, B. Tursky, *Ethnic Differences among Housewives in Psychophysical and Skin Potential Responses to Electric Shock*, „Psychophysiology” 1965, t. 1, nr 3, s. 241-246; W.C. Clark, S.B. Clark, *Pain Responses in Nepalese Porters*, „Science” 1980, t. 209, nr 4454, s. 410-412.

że przedstawiciele różnych kultur przyjmują odmienne postawy wobec bólu; dwie z tych postaw określić można jako oczekiwanie na ból (ang. pain expectancy) i akceptację bólu (ang. pain acceptance). Pierwsza dotyczy bólu spodziewanego (oczekiwanego), a jednocześnie możliwego do uniknięcia w danej sytuacji, na przykład w czasie porodu, zawodów sportowych czy w bitwie. Druga postawa odnosi się zaś do takich sytuacji społecznych, w których ból jest nieunikniony, a także konieczny (a zatem akceptowalny), na przykład w rytuałach inicjacyjnych. Badania Zborowskiego dotyczyły znajdujących się w nowojorskim szpitalu przedstawicieli czterech grup etniczno-kulturowych: Żydów, Włochów, Irlandczyków i „starych Amerykanów” (ang. old Americans), u których lekarze odnotowali uderzające różnice w reakcjach na ból. Wyniki tych badań, krytykowane później za rażące uproszczenia, wskazywały, że Włosi i Żydzi przejawiają znaczące tendencje do wyolbrzymiania własnych dolegliwości bólowych (niski próg tolerancji), podczas gdy Irlandczycy wykazują się stoickim wręcz hartem ducha, a „starzy Amerykanie” podchodzą do bólu w sposób możliwie bezemocjonalny⁴⁰. Autorzy bardziej aktualnych raportów odchodzą od przyjętej przez Zborowskiego metody radykalnego socjologizmu na rzecz szerszej, wieloaspektowej perspektywy.

Społeczne i etniczne zróżnicowanie progów bólowych można by uzupełnić analizą ról społecznych, zwracając uwagę na dalsze odmienności w doświadczaniu bólu w zależności od wykonywanej profesji. Oczekiwać można, że tolerancja na ból będzie znacznie wyższa wśród żołnierzy, strażaków czy sportowców niż wśród urzędników, artystów czy nauczycieli. Wykonywany zawód czy pochodzenie społeczne nie przesądza o poziomie wrażliwości na ból, ale stanowią jeden z czynników wartych uwzględnienia i odnotowania.

Dość powszechne, by nie rzec uniwersalne, jest również silne przekonanie starszej generacji o „wydelikaceniu” generacji młodszej. U źródeł takiego poglądu leży nade wszystko skłonność do idealizowania tego, co minione. Gotowość do odważnego znoszenia bólu należałoby tu rozumieć jako zaletę i oznakę „wyższości” dawnych pokoleń. Obraz przeszłości zbudowany na wizji trudnych i niesprzyjających warunków życia automatycznie ukazuje współczesność jako epokę wygody i wszelkiego komfortu. Po raz kolejny podatność na działanie bólu okazuje się kategorią niezwykle funkcjonalną, tworząc znaczące opozycje – w tym przypadku siły i „mięczakowatości”.

Kluczowa okazuje się ponownie waloryzacja bólu i cierpienia, traktowanych w wielu społecznościach jako doskonały sprawdzian dojrzałości i męstwa. Imperatyw pokornego i cichego znoszenia stanów fizycznego zamętu wyróżnia wiele wspólnot i grup etnicznych, wśród których głośne uskarżanie się jest nie tylko nieakceptowalne, ale i budzi powszechne drwiny. Nieokazywanie lęku

⁴⁰ Zob. Z b o r o w s k i, dz. cyt.

przed bólem, swoista odporność na jego doświadczanie były cenioną wartością wielu społeczności. Poczynając od kultury Spartan, w istotę męskości wpisana została właśnie umiejętność radzenia sobie z bólem. Najważniejszymi cechami ethosu rycerskiego są przecież męstwo i odwaga, rozumiane jako wykształcona zdolność przezwycięzania słabości ciała – bólu, doświadczanego zarówno na placu boju, jak i w trakcie wyniszczających ćwiczeń. Skarżyć się na ból znaczyło uragać godności własnego stanu. W ten sposób różnice odporności na ból ustanawiały hierarchię społeczną.

Znamienne, że spektakl zadawania bólu wiąże się także z rytuałami inicjacji; w wielu kulturach społeczna inkluzja przypieczętowana zostaje całym arsenałem tortur. Ból staje się częścią rytuału – w tym sensie można zasadnie mówić o jego pozytywnym charakterze. Funkcjonalna wartość znoszenia zadawanego bólu, będąca potwierdzeniem męstwa i odwagi, złączona zostaje w procesie rytuałów z wartością symboliczną – ból bowiem oczyszcza. Ta podwójna wartość bólu, scalająca jednocześnie jego dwa wymiary, fizyczny i symboliczny, przesądza o „atrakcyjności” wszelkich stanów dolorycznych.

Z drugiej strony trudno nie zauważyć, że obecnie coraz częściej wygrywa tendencja do swobodnej i niczym nieograniczonej ekspresji bólu. Publiczne eksponowanie niemocy fizycznej może stanowić źródło satysfakcji. Licytowanie się, kto jest poważniej chory i kto bardziej cierpi, przybrało współcześnie rozmiary „igrzysk niemocy”. Rozwój literackich gatunków konfesyjnych i stale rosnąca liczba (i popularność) programów typu talk show wymownie wskazują kierunek zmian. Nie ulega jednak wątpliwości, że to k u l t u r a określa kod i siłę brzmienia wypowiedanej skargi.

Warto także, choćby tylko sygnalizując problem, odwołać się do różnic w doświadczaniu i wyrażaniu bólu związanych z płcią. W europejskim kręgu kulturowym bycie mężczyzną związane było od najdawniejszych czasów z umiejętnością znoszenia bólu – a także jego zadawania. Pogląd ten potwierdza David Morris: „Ból w kulturze męskiej stanowi nieodzowny test odwagi i męstwa (*machismo*). Jeśli jesteś mężczyzną, musisz być twardy; jeśli jesteś twardy, musisz być w stanie wytrzymać ból. Musisz także umieć go zadać, szczególnie kobietom”⁴¹. Męskiej erupcji brutalności przeciwstawiany był obraz słabości kobiety – istoty wciąż na wpół omdlałej i z pewnością niezdolnej do znoszenia wysiłku fizycznego⁴². Paradoksalnie, dziś powszechnie uważa się, że próg odporności na ból jest wyższy właśnie u kobiet, że potrafią one – zapewne ze względu na biologiczne przeznaczenie – znieść dużo więcej niż mężczyźni. Zdaniem Fernanda Cervera zarówno sposób doświadczania

⁴¹ Morris, *The Culture of Pain*, s. 181 (tłum. fragm. – M.S.).

⁴² Taki obraz kobiety dominuje od początku wieku dziewiętnastego, wyznaczając późniejsze wzory zachowań „przyzwoitych” pań.

bólu przez kobiety i mężczyzn, jak też ich poziom wrażliwości na analgetyki znacząco się różnią. Ból charakterystyczny dla mężczyzn (ang. male-specific pain) to ból występujący stosunkowo rzadko i związany z chorobami, głównie prostaty, jąder i penisa, podczas gdy ból typowo doświadczany przez kobiety (ang. female-specific pain) stanowi nieuniknioną część ich życia, niezwiązaną z żadną dysfunkcją somatyczną⁴³.

*

W eseju z roku 1925 Virginia Woolf pisze: „Angielszczyzna, która potrafi wyrazić rozmyślanie Hamleta i tragedię Lears, nie ma słów by oddać dreszcze i ból głowy. Wszystko poszło w jedną stronę. Byłe dziewczęciu, które się zakocha, z pomocą przy wyrażaniu ducha śpieszą Shakespeare czy Keats, ale niech no ktoś cierpiący spróbuje opisać doktorowi ból głowy – zasoby języka zaraz się wyczerpują. Nie mamy do dyspozycji niczego gotowego. Człowiek musi sam tworzyć słowa, brać w jedną rękę własny ból, a w drugą – bryłkę czystego dźwięku (czymś takim przypuszczalnie zajmowali się z początku budowniczowie wieży Babel), zgnieść je w jedną masę, by w efekcie uzyskać zupełnie nowy wyraz”⁴⁴.

Mistrzini słowa przyznaje, że jest ono ograniczone, a nawet ułomne: zdarzają się sytuacje, w których s ł o w o p u s z c z a c z ł o w i e k a. Ponad wszelką wątpliwość należy do nich ludzkie cierpienie. Ból i choroba niejako tworzą odrębny wszechświat, w którym tradycyjne, oswojone i zadomowione słowa zawodzą. Elementarną cechą doświadczenia bólu jest jego intymny, w najwyższym stopniu subiektywny charakter. Liryzm cierpienia fizycznego ma swoje źródło przede wszystkim w nieprzekładalności tego doświadczenia. Naukowe, literackie czy religijne konceptualizacje bólu pozostają wyłącznie próbami uporządkowania nowej – naznaczonej fizycznym cierpieniem – rzeczywistości. Jak bowiem przełożyć ból na słowa – bezbolesne w swej istocie? Warto odwołać się do słów Małgorzaty Baranowskiej, poetki od wielu lat zmagającej się z przewlekłym bólem: „Pytanie, czy wszystkie stany odczuwane przez człowieka duchowo i zmysłowo są naprawdę wyrażalne. Jako humanistka i poetka uważam, że tak. Jako człowieka trapią mnie w tej sprawie poważne wątpliwości. [...]. Nie ma żadnego sposobu, by przekazać ból, jego natężenie i spustoszenie, jakie czyni, działając w ciągu dłuższego czasu”⁴⁵.

⁴³ Por. C e r v e r o, dz. cyt., s. 143.

⁴⁴ V. W o o l f, *O chorowaniu*, tłum. M. Heydel, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010, s. 31n.

⁴⁵ M. B a r a n o w s k a, *To jest wasze życie. Być sobą w chorobie przewlekłej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 84.

Nieprzekładalność i niewyraźność bólu stanowi olbrzymie obciążenie psychiczne dla chorych, tworząc dodatkową, trudną do uniknięcia barierę. Medyczne klasyfikacje bólu tworzą iluzję nazwania tego, co wymyka się słowu – przedstawiają możliwość „wyboru” określenia bólu jako na przykład tępego, ostrego, rwącego, piekącego czy uciskającego. Człowiekowi zdrowemu taki katalog wydaje się sensowny i wystarczający, choremu – nie. Co kryje się za tymi określeniami? Czy jeśli dwie osoby określą swój ból jako „rwący”, będzie to oznaczać, że czują taki sam ból? Według Morrisa sytuacja jest jasna: „Niewygodną i wypieraną prawdą jest fakt, że lekarze wiedzą o bólu znacznie mniej, niż większość pacjentów”⁴⁶. Specyfika języka bólu wyraża się bardziej w gestach i grymasach, w języku ciała, najbardziej doświadczanego przez ból. Zaciśnięte pięści i usta mówią więcej niż cały katalog słów.

Świat ludzki jest światem bólogennym – i taki najprawdopodobniej pozostanie. Jednocześnie ból to jedyna rzeczywistość w życiu człowieka, której nie można zaakceptować. Dlatego poddajemy ból racjonalizacji, funkcjonalizacji i metaforyzacji; dlatego też udajemy, że mamy nad nim władzę. Równoległe do medycznej walki z bólem istnieje od niepamiętnych czasów kulturowa anestezjologia. W „uśmierzaniu” bólu wyspecjalizowały się wielkie systemy religijne. Przejmujące poczucie utraty bezpieczeństwa i kontroli nad sobą, towarzyszące tak często chorobie przewlekłej, neutralizowane jest wizją metafizycznej celowości. Ból ubrany w mit nie dotyka już z taką samą siłą.

⁴⁶ Morris, *The Culture of Pain*, dz. cyt., s. 21.

PSYCHOLOGIA O BÓLU

Elżbieta A. BAJCAR
Przemysław BĄBEL

JAK LUDZIE PAMIĘTAJĄ BÓŁ

Rola czynników sytuacyjnych i emocjonalnych*

Pamiętanie negatywnych emocji jako silniejszych jest, z punktu widzenia teorii ewolucji, przystosowawcze, ponieważ pozwala chronić się przed potencjalnie zagrażającymi zdarzeniami, którym emocje te towarzyszyły. Badania nad trafnością pamięci emocji pozytywnych nie dały tak jednoznacznego rezultatu. Pozytywny afekt towarzyszący bólowi pamiętany był dokładnie w przypadku bólu wywołanego eksperymentalnie – jako silniejszy w przypadku bólu głowy i jako słabszy w przypadku bólu dentystrycznego.

To, jak ludzie pamiętają ból, ma istotne znaczenie dla praktyki klinicznej. Podstawą diagnozy oraz decyzji o wyborze metody terapii bólu jest sposób, w jaki pacjent opisuje swoje przeszłe doświadczenia bólowe. Z kolei skuteczność terapii bólu oceniana bywa na podstawie wielkości ulgi, jaką pacjent deklaruje po zakończeniu leczenia. Ta ostatnia zależy zaś od różnicy między aktualnie odczuwanym bólem a bólem sprzed terapii, który pacjent pamięta. Zniekształcenia pamięci bólu mogą więc nie tylko stanowić problem we właściwej jego diagnozie i, co za tym idzie, doborze terapii, ale przede wszystkim obniżać wiarygodność oceny skuteczności terapii. Analiza danych z badań klinicznych nad analgetykami dowiodła na przykład, że choć większość pacjentów deklarowała, iż odczuwa ulgę od bólu, to w rzeczywistości po leczeniu bolało ich bardziej. Pamiętany ból był bowiem silniejszy niż ból rzeczywiście doświadczony, przez co – w porównaniu z aktualnym bólem – badanym wydawało się, że odczuwają poprawę¹. Podobnie na podstawie pomiaru pamięci bólu uzyskuje się obraz silniejszego efektu placebo niż na podstawie pomiaru bólu w trakcie eksperymentu, gdyż po zakończeniu badania ból bez zastosowania placebo pamiętany jest jako silniejszy². Z drugiej strony, w jednym z badań stwierdzono, że ponad połowa badanych, którzy podczas hospitalizacji twierdzili, że odczuwają całkowitą ulgę

* Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego nr 2016/23/B/HS6/03890 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki

¹ Zob. J.S. Feine, G.J. Lavigne, T.T. Dao, C. Morin, J.P. Lund, *Memories of Chronic Pain and Perceptions of Relief*, „Pain” 1998, t. 77, nr 2, s. 137-141.

² Zob. V. De Pascalis, C. Chiaradia, E. Carotenuto, *The Contribution of Suggestibility and Expectation to Placebo Analgesia Phenomenon in an Experimental Setting*, „Pain” 2002, t. 96, nr 3, s. 393-402; D.D. Price, L.S. Milling, I. Kirsch, A. Duff, G.H. Montgomery, S.S. Nicholls, *An Analysis of Factors that Contribute to the Magnitude of Placebo Analgesia in an Experimental Paradigm*, „Pain” 1999, t. 83, nr 2, s. 147-156.

od bólu, po sześciu miesiącach nie pamiętała tego, gdyż pamiętany wówczas ból był silniejszy niż rzeczywiście odczuwany w czasie pobytu w szpitalu³.

Pamięć bólu może również wpływać na kolejne doświadczenia bólowe i na działania podejmowane przez osobę doświadczającą bólu. W kilku badaniach wykazano, że sposób spostrzegania intensywności kolejnego epizodu bólowego, zależy przede wszystkim od tego, jak został zapamiętany ból towarzyszący wcześniejszemu epizodowi bólowemu, a w mniejszym stopniu od rzeczywistej siły doświadczonego wcześniej bólu⁴. Pamiętanie minionego bólu jako silniejszego, niż był w rzeczywistości, może zatem prowadzić do intensyfikacji kolejnych doświadczeń bólowych, wzmacniać strach przed zdarzeniami, którym może towarzyszyć ból (na przykład zabiegami medycznymi), a w konsekwencji prowadzić do unikania pomocy medycznej⁵ i przyczyniać się do rozwoju bólu przewlekłego⁶.

ZNIEKSZTAŁCENIA PAMIĘCI BÓLU I CZYNNIKI WPLYWAJĄCE NA PAMIĘTANIE BÓLU

Coraz więcej danych dowodzi, że pamięć bólu ulega zniekształceniom, jednak dotychczasowe wyniki badań są bardzo zróżnicowane. Z jednej strony rezultaty badań wskazują, że z czasem ból pamiętany jest jako silniejszy. Wynik taki uzyskano w badaniach nad bólem przewlekłym⁷, ostrym⁸ i wywoływa-

³ Zob. B. Everts, B. Karlson, P. Währborg, N.J. Abdon, J. Herlitz, T. Hedner, *Pain Recollection after Chest Pain of Cardiac Origin*, „Cardiology” 1999, t. 92, nr 2, s. 115-120.

⁴ Zob. E. Chen, L.K. Zeltzer, M.G. Craske, E.R. Katz, *Children's Memories for Painful Cancer Treatment Procedures: Implications for Distress*, „Child Development” 71(2000) nr 4, s. 933-947; J.J. Gedney, H. Logan, *Pain Related Recall Predicts Future Pain Report*, „Pain” 2006, t. 121, nr 1, s. 69-76; M. Noel, C.T. Chambers, P.J. McGrath, R.M. Klein, S.H. Stewart, *The Influence of Children's Pain Memories on Subsequent Pain Experience*, „Pain” 153(2012) nr 8, s. 1563-1572.

⁵ Zob. D.A. Redelmeier, J. Katz, D. Kahneman, *Memories of Colonoscopy: A Randomized Trial*, „Pain” 2003, t. 104, nr 1, s. 187-194.

⁶ Zob. T. Tasmuth, K.V. Smitten, P. Hietanen, M. Kataja, E. Kalso, *Pain and Other Symptoms after Different Treatment Modalities of Breast Cancer*, „Annals of Oncology” 1995, t. 6, nr 5, s. 453-459; T. Tasmuth, M. Kataja, C. Blomqvist, K.V. Smitten, E. Kalso, *Treatment-Related Factors Predisposing to Chronic Pain in Patients with Breast Cancer: A Multivariate Approach*, „Acta Oncologica” 36(1997) nr 6, s. 625-630.

⁷ Zob. J.E. Broderick, J.E. Schwartz, G. Vikingstad, M. Pribbenow, S. Grossman, A.A. Stone, *The Accuracy of Pain and Fatigue Items across Different Reporting Periods*, „Pain” 2008, t. 139, nr 1, s. 146-157; A.A. Stone, J.E. Schwartz, J.E. Broderick, S.S. Shiffman, *Variability of Momentary Pain Predicts Recall of Weekly Pain: A Consequence of the Peak (or Salience) Memory Heuristic*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 31(2005) nr 10, s. 1340-1346; R. de Wit, F. van Dam, M. Hanneman, L. Zandbelt, A. van Buuren, K. van der Heijden, H.H. Abu-Saadin, *Evaluation of the Use of a Pain Diary in Chronic Cancer Pain Patients at Home*, „Pain” 1999, t. 79, nr 1, s. 89-99.

⁸ I. Eli, D. Schwartz-Arad, R. Baht, H. Ben-Tuvim, *Effect of Anxiety on the Experience of Pain in Implant Insertion*, „Clinical Oral Implants Research” 14(2003) nr 1, s. 115-118;

nym eksperymentalnie⁹. Z drugiej jednak strony istnieją dane wskazujące, że ból może być także pamiętany jako słabszy. Ten ostatni wynik należy jednak do rzadkości i bywa stwierdzany w przypadku bólu ostrego¹⁰ i eksperymentalnego¹¹, ale nie przewlekłego. Znacznie więcej danych wskazuje na brak zniekształceń pamięci bólu przewlekłego¹², ostrego¹³ i eksperymentalnego¹⁴.

Tak duże zróżnicowanie wyników badań nad pamięcią bólu skłania do poszukiwania czynników, które mają wpływ na jej dokładność. Najwięcej danych wskazuje, że pamięć bólu zależy od średniej siły bólu rzeczywiście odczuwanego¹⁵,

Everts, Karlson, Währborg, Abdon, Herlitz, Hedner, dz. cyt.; D.W. McNeil, A.J. Helfer, B.D. Weaver, R.W. Graves, B.N. Kyle, A.M. Davis, *Memory of Pain and Anxiety Associated with Tooth Extraction*, „Journal of Dental Research” 90(2011) nr 2, s. 220-224.

⁹ Zob. De Pascalis, Chiaradia, Carotenuto, dz. cyt.; Gedney, Logan, dz. cyt.; Price, Milling, Kirsch, Duff, Montgomery, Nicholls, dz. cyt.

¹⁰ Zob. M. Bruck, S.J. Ceci, E. Francoeur, R. Barr, „I hardly cried when I got my shot!” *Influencing Children's Reports about a Visit to Their Pediatrician*, „Child Development” 66(1995) nr 1, s. 193-208; I. Eli, R. Baht, A. Kozlovsky, H. Simon, *Effect of Gender on Acute Pain Prediction and Memory in Periodontal Surgery*, „European Journal of Oral Sciences” 108(2000) nr 2, s. 99-103; K.T. Norvell, F. Gaston-Johansson, G. Fridh, *Remembrance of Labor Pain: How Valid Are Retrospective Pain Measurements?*, „Pain” 1987, t. 31, nr 1, s. 77-86.

¹¹ Zob. E.A. Fors, K.G. Götestam, *The Accuracy of Memory for Acute Pain Induction: An Experimental Study*, „International Journal of Rehabilitation and Health” 1996, t. 2, nr 4, s. 253-263; V. De Pascalis, I. Cacace, F. Massicotte, *Focused Analgesia in Waking and Hypnosis: Effects on Pain, Memory, and Somatosensory Event-Related Potentials*, „Pain” 2008, t. 134, nr 1, s. 197-208; S. Rode, P.M. Salkovskis, T. Jack, *An Experimental Study of Attention, Labelling and Memory in People Suffering from Chronic Pain*, „Pain” 2001, t. 94, nr 2, s. 193-203.

¹² Zob. J.E. Bolton, *Accuracy of Recall of Usual Pain Intensity in Back Pain Patients*, „Pain” 1999, t. 83, nr 3, s. 533-539; R.N. Jamison, S.A. Raymond, E.A. Slawsby, G.J. McHugo, J.C. Baird, *Pain Assessment in Patients with Low Back Pain: Comparison of Weekly Recall and Momentary Electronic Data*, „The Journal of Pain” 7(2006) nr 3, s. 192-199; J.C. Lefebvre, F.J. Keefe, *Memory for Pain: The Relationship of Pain Catastrophizing to the Recall of Daily Rheumatoid Arthritis Pain*, „The Clinical Journal of Pain” 2002, t. 18, nr 1, s. 56-63.

¹³ Zob. Chen, Zeltzer, Craske, Katz, dz. cyt.; A.J. Singer, A. Kowalska, H.C. Thode, *Ability of Patients to Accurately Recall the Severity of Acute Painful Events*, „Academic Emergency Medicine” 8(2001) nr 3, s. 292-295; R. Terry, C. Niven, E. Brodie, R. Jones, M. Prowse, *An Exploration of the Relationship between Anxiety, Expectations and Memory for Postoperative Pain*, „Acute Pain” 9(2007) nr 3, s. 135-143.

¹⁴ Zob. A. Hovasapian, L.J. Levine, *Reappraisal Mitigates Overestimation of Remembered Pain in Anxious Individuals*, „Cognition and Emotion” 30(2016) nr 6, s. 1222-1231; H.H.F. Jantsch, M. Gawlitza, C. Geber, U. Baumgärtner, H.H. Krämer, W. Magerl, F. Birklein i in., *Explicit Episodic Memory for Sensory-Discriminative Components of Capsaicin-Induced Pain: Immediate and Delayed Ratings*, „Pain” 2009, t. 143, nr 1, s. 97-105; R. Terry, E.E. Brodie, C.A. Niven, *Exploring the Phenomenology of Memory for Pain: Is Previously Experienced Acute Pain Consciously Remembered or Simply Known?*, „The Journal of Pain” 8(2007) nr 6, s. 467-475.

¹⁵ Zob. Jantsch, Gawlitza, Geber, Baumgärtner, Krämer, Magerl, Birklein i in., dz. cyt.; Noel, Chambers, McGrath, Klein, Stewart, dz. cyt.; S. Schneider, A.A. Stone, J.E. Schwartz, J.E. Broderick, *Peak and End Effects in Patients' Daily Recall of Pain and Fatigue: A Within-Subjects Analysis*, „The Journal of Pain” 12(2011) nr 2, s. 228-235.

najsilniejszego i ostatniego epizodu bólu¹⁶, czasu, jaki upłynął od doświadczenia bólu do jego odpamiętania¹⁷ oraz siły bólu odczuwanej w momencie przypominania¹⁸.

Wyniki badań, w których analizowano związek pamięci bólu z czynnikami o charakterze psychologicznym, wskazują na znaczenie oczekiwań¹⁹, negatywnego afektu²⁰, stresu²¹, stanu lęku²², cechy lęku²³ oraz skłonności do katastrofizowania²⁴.

BADANIA WŁASNE

Badania nad pamięcią bólu i czynnikami wpływającymi na jej zniekształcenia są liczne, ich wyniki okazują się jednak zróżnicowane. Dlatego

¹⁶ Zob. E. Chajut, A. Caspi, R. Chen, M. Hod, D. Ariely, *In pain thou shalt bring forth children: The Peak-And-End Rule in Recall of Labor Pain*, „Psychological Science” 25(2014) nr 12, s. 2266-2271; D.A. Redelmeier, D. Kahneman, *Patients' Memories of Painful Medical Treatments: Real-Time and Retrospective Evaluations of Two Minimally Invasive Procedures*, „Pain” 1996, t. 66, nr 1, s. 3-8; A.A. Stone, J.E. Broderick, A.T. Kaell, P.A.E.G. DelesPaul, L.E. Porter, *Does the Peak-End Phenomenon Observed in Laboratory Pain Studies Apply to Real-World Pain in Rheumatoid Arthritis?*, „The Journal of Pain” 1(2000) nr 3, s. 212-217.

¹⁷ Zob. Broderick, Schwartz, Vikingstad, Pribbernow, Grossman, Stone, dz. cyt., Feine, Lavigne, Dao, Morin, Lund, dz. cyt.; J.J. Gedney, H. Logan, R.S. Baron, *Predictors of Short-Term and Long-Term Memory of Sensory and Affective Dimensions of Pain*, „The Journal of Pain” 4(2003) nr 2, s. 47-55.

¹⁸ Zob. Feine, Lavigne, Dao, Morin, Lund, dz. cyt.; M. Haas, J. Nyiendo, M. Aickin, *One-Year Trend in Pain and Disability Relief Recall in Acute and Chronic Ambulatory Low Back Pain Patients*, „Pain” 2002, t. 95, nr 1, s. 83-91; Lefebvre, Keefe, dz. cyt.

¹⁹ Zob. De Pascalis, Chiaradia, E. Carotenuto, dz. cyt.; Price, Milling, Kirsch, Duff, Montgomery, S.S. Nicholls, dz. cyt.; R. Terry, K. Gijssbers, *Memory for the Quantitative and Qualitative Aspects of Labour Pain: A Preliminary Study*, „Journal of Reproductive and Infant Psychology” 18(2000) nr 2, s. 143-152.

²⁰ Zob. J.J. Gedney, H. Logan, *Memory for Stress-Associated Acute Pain*, „The Journal of Pain” 5(2004) nr 2, s. 83-91; Gedney, Logan, dz. cyt.

²¹ Zob. Chen, Zeltzer, Craske, Katz, dz. cyt.; Everts, Karlson, Währborg, Abdon, Herlitz, Hedner, dz. cyt.; R.N. Jamison, T. Sbrocco, W.C. Parris, *The Influence of Physical and Psychosocial Factors on Accuracy of Memory for Pain in Chronic Pain Patients*, „Pain” 1989, t. 37, nr 3, s. 289-294.

²² Zob. Eli, Baht, Kozlovsky, Simon, dz. cyt.; Gedney, Logan, Baron, dz. cyt.; M. Noel, C.T. Chambers, P.J. McGrath, R.M. Klein, S.H. Stewart, *The Role of State Anxiety in Children's Memories for Pain*, „Journal of Pediatric Psychology” 37(2012) nr 5, s. 567-579.

²³ Zob. Kent, dz. cyt.; E.M. Rocha, T.A. Marche, C.L. von Baeyer, *Anxiety Influences Children's Memory for Procedural Pain*, „Pain Research and Management” 14(2009) nr 3, s. 233-237.

²⁴ Zob. Lefebvre, Keefe, dz. cyt., s. 56-63; M. Noel, J.A. Rabbitts, G.G. Tai, T.M. Palermo, *Remembering Pain after Surgery: A Longitudinal Examination of the Role of Pain Catastrophizing in Children's and Parents' Recall*, „Pain” 156(2015) nr 5, s. 800-808.

trudno jest na tej podstawie formułować jednoznaczne wnioski o kierunkach zniekształcenia pamięci bólu czy też o roli wymienionych wyżej czynników w powstawaniu tych zniekształceń. Niejednoznaczne wyniki uzyskiwane przez badaczy są konsekwencją faktu badania różnych rodzajów bólu oraz stosowania odmiennych paradygmatów badawczych. Niniejszy artykuł prezentuje wnioski z serii badań pamięci bólu przeprowadzonych przez Zespół Badania Bólu Instytutu Psychologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 2014-2017. Badania dotyczyły pamięci bólu wywołanego eksperymentalnie²⁵, związanego z nieinwazyjnymi procedurami stomatologicznymi²⁶, migrenowego i niemigrenowego bólu głowy²⁷, bólu porodowego²⁸, pooperacyjnego²⁹ oraz bólu wywołanego wysiłkiem fizycznym³⁰. Wprawdzie badania te dotyczyły bólu o różnym pochodzeniu, w większości z nich przyjęto jednak taką samą metodologię badania, co umożliwiło porównanie uzyskanych wyników i wnioskowanie o tym, jakie czynniki wpływają na pamięć wymienionych wyżej rodzajów bólu.

Ponieważ wyniki wcześniejszych badań wskazywały, że na pamięć bólu wpływają czynniki emocjonalne, w większości prezentowanych badań mierzono emocje towarzyszące doświadczeniu bólowemu. W odróżnieniu od badań prowadzonych wcześniej, nie koncentrowano się jednak wyłącznie na pomiarze emocji negatywnych i – obok negatywnego afektu i lęku – mierzono również afekt pozytywny, wychodząc z założenia, że niektóre rodzaje bólu mogą wiązać się z doświadczaniem pozytywnych emocji. Chcąc uchwycić wpływ pozytywnych emocji na pamięć bólu, w badaniach uwzględniono nie tylko bóle o wyłącznie negatywnym zabarwieniu emocjonalnym, ale także takie

²⁵ Zob. P. Bąbel, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*, „Pain Management Nursing” 18(2017) nr 3, s. 129-136; tenże, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*, „Pain Medicine” 18(2017), nr 12, s. 2340-2349.

²⁶ Tenże, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*, „International Dental Journal” 64(2014) nr 5, s. 246-251; P. Bąbel, M. Krzemiński, *Memory of Dental Pain Induced by Tooth Restoration*, „Studia Psychologiczne” 53(2015) nr 1, s. 5-17.

²⁷ Zob. P. Bąbel, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*, „Memory” 23(2015) nr 6, s. 864-875.

²⁸ Zob. P. Bąbel, L. Pieniążek, D. Zarotyński, *The Effect of the Type of Pain on the Accuracy of Memory of Pain and Affect*, „European Journal of Pain” 19(2015), nr 3, s. 358-368.

²⁹ Zob. tamże; M. Halicka, P. Bąbel, *Factors Contributing to Memory of Acute Pain in Older Adults Undergoing Planned and Unplanned Hip Surgery*, „The Clinical Journal of Pain”, 17 XI 2017, https://journals.lww.com/clinicalpain/Abstract/publishahead/Factors_Contributing_to_Memory_of_Acute_Pain_in.98971.aspx.

³⁰ Zob. P. Bąbel, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*, „Memory” 24(2016) nr 4, s. 548-559; P. Bąbel, E.A. Bajcar, M. Śmieja, W. Adamczyk, K. Świder, P. Kicman, N. Lisińska, *Pain Begets Pain: When Marathon Runners Are Not in Pain Anymore, They Underestimate Their Memory of Marathon Pain – a Mediation Analysis*, „European Journal of Pain” 22(2018) nr 4, s. 800-809.

rodzaje bólu, które – przynajmniej w założeniu – powinny wiązać się z doświadczaniem pozytywnych emocji, jak na przykład ból porodowy czy – badany po raz pierwszy w kontekście pamięci bólu – ból wywołany wysiłkiem fizycznym.

Ponieważ ból jest zjawiskiem wielowymiarowym³¹, we wszystkich przywoływanych badaniach mierzono dwa jego wymiary: siłę (wymiar sensoryczny) i nieprzyjemność (wymiar afektywny), co – poza kilkoma wyjątkami³² – nie było powszechną praktyką w dotychczasowych badaniach nad pamięcią bólu. Do pomiaru siły i nieprzyjemności bólu wykorzystano to samo narzędzie, a mianowicie jedenastopunktową skalę numeryczną (ang. Numeric Rating Scale), co umożliwiło porównanie wyników pomiaru obu wymiarów bólu. Narzędzie to zastosowano we wszystkich badaniach z wyjątkiem jednego, w którym wykorzystano wzrokowo-analogową skalę oceny bólu (ang. Visual Analogue Scale)³³.

Ponadto w większości badań uwzględniono dwa takie same odroczenia między doświadczeniem bólu a jego odpamiętaniem, a mianowicie trzy miesiące i sześć miesięcy³⁴. Co istotne, pamięć bólu po takich okresach odroczenia nie tylko nie była wcześniej badana, ale też w niewielu badaniach uwzględniano dwa odroczenia, a jeśli już się to zdarzało, to zazwyczaj w układzie wewnątrzgrupowym, podczas gdy w prezentowanych tu badaniach zastosowano układ międzygrupowy, żeby wyeliminować wpływ pierwszego pomiaru na drugi.

PODSUMOWANIE WYNIKÓW

Wyniki badań przeprowadzonych przez Zespół Badania Bólu Instytutu Psychologii Uniwersytetu Jagiellońskiego wskazują, że istotnym czynnikiem wpływającym na to, czy ból pamiętany jest dokładnie, czy też jako słabszy (mniej nieprzyjemny) lub też silniejszy (bardziej nieprzyjemny) może być kontekst doświadczenia bólowego. W jednym z badań porównano trzy spe-

³¹ Zob. D.D. Price, *Psychological and Neural Mechanisms of the Affective Dimension of Pain*, „Science” 2000, t. 288, nr 5472 z 9 VI 2000, s. 1769-1772; P. Rainville, B. Carrier, R.K. Hofbauer, M.C. Bushnell, G.H. Duncan, *Dissociation of Sensory and Affective Dimensions of Pain Using Hypnotic Modulation*, „Pain” 1999, t. 82, nr 2, s. 159-171.

³² Zob. Gedney, Logan, dz. cyt.; Noel, Chambers, McGrath, Klein, Stewart, dz. cyt.; Redelmeier, Katz, Kahneman, dz. cyt.

³³ Zob. Bąbel, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*.

³⁴ Zob. tenże, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*; tenże, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*; tenże, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*; tenże, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*; Bąbel, Pieniążek, Zarotyński, dz. cyt.

cyficzne rodzaje bólu ostrego – ból towarzyszący porodowi siłami natury, ból powstały w wyniku cesarskiego cięcia oraz ból wywołany operacjami ginekologicznymi³⁵. W dwóch pierwszych przypadkach ból towarzyszył narodzinom dziecka, a więc zdarzeniu oczekiwanemu i na ogół pozytywnie wartościowanemu. Trzeci z badanych typów bólu, ból pooperacyjny, był skutkiem negatywnego i niepożądanego zdarzenia, jakim jest choroba. Ten rodzaj bólu miał zarazem pewne cechy wspólne z bólem powstałym po zastosowaniu cesarskiego cięcia, ponieważ w obu wypadkach źródłem bólu była zastosowana inwazyjna procedura medyczna. Porównanie pamięci bólu pacjentek, które doświadczyły tych trzech rodzajów bólu, przyniosło interesujące rezultaty. Okazało się, że siła bólu wywołanego porodem, który przebiegał siłami natury, została zapamiętana jako słabsza, choć jego nieprzyjemny charakter dobrze zachował się w pamięci. Kobiety, które przeszły zabieg cesarskiego cięcia, dokładnie pamiętały zarówno siłę, jak i nieprzyjemność bólu towarzyszącego porodowi, natomiast te, które przeszły chirurgiczny zabieg ginekologiczny, zapamiętały to doświadczenie bólowe jako silniejsze i bardziej nieprzyjemne. Wynik opisanego badania wskazuje, że pamięć bólu może zależeć nie tyle od jego typu, ile raczej od tego, jakie znaczenie dla osoby doświadczającej bólu ma zdarzenie, które go wywołuje. Ból może zostać zapamiętany jako słabszy niż odczuwany faktycznie, jeśli pojawia się w pozytywnym kontekście, jakim jest niepowikłany i przebiegający w naturalny sposób poród³⁶. Taki sam kierunek zniekształcenia pamięci bólu stwierdzono w przypadku bólu wywołanego przebiegnięciem maratonu³⁷. Chociaż długodystansowy bieg jest źródłem intensywnego bólu, ból ten zapamiętany został przez biegaczy jako słabszy i mniej nieprzyjemny niż okazał się w rzeczywistości, towarzyszył bowiem wydarzeniu znaczącemu i nacechowanemu jednoznacznie pozytywnie.

W świetle przedstawionych wyżej rezultatów interesujący wydaje się wynik uzyskany w badaniach osób poddanych operacji stawu biodrowego³⁸. Badani, podobnie jak pacjentki ginekologiczne w przywoływanych wcześniej badaniach³⁹, przeszli zabieg chirurgiczny, w odróżnieniu od badanych kobiet pamiętały jednak dokładnie zarówno siłę, jak i nieprzyjemność doświadczone-

³⁵ Zob. Bąbel, Pięiążek, Zarotyński, dz. cyt.

³⁶ Zob. U. Waldenström, *Women's Memory of Childbirth at Two Months and One Year After the Birth*, „Birth” 30(2003) nr 4, s. 248-254; U. Waldenström, E. Schytt, *A Longitudinal Study of Women's Memory of Labour Pain – From 2 Months to 5 Years after the Birth*, „BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology” 116(2009) nr 4, s. 577-583; C.A. Niven, T. Murphy-Black, *Memory for Labor Pain: A Review of the Literature*, „Birth” 27(2000) nr 4, s. 244-253.

³⁷ Zob. Bąbel, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*; Bąbel, Bajcar, Śmieja, Adamczyk, Świder, Kicman, Lisińska, dz. cyt.

³⁸ Zob. Halicka, Bąbel, dz. cyt.

³⁹ Zob. Bąbel, Pięiążek, Zarotyński, dz. cyt.

go bólu. Wynik ten może stanowić kolejny argument na rzecz roli kontekstu towarzyszącego doświadczeniu bólowemu w kształtowaniu pamięci takiego doświadczenia. Operacja ortopedyczna w większości przypadków prowadziła do pozytywnych rezultatów, to jest do usprawnienia badanych i wyeliminowania lub ograniczenia bólu towarzyszącego poruszaniu się. W odróżnieniu od kobiet cierpiących z powodu schorzeń ginekologicznych osoby poddane zabiegowi ortopedycznemu mogły się zatem spodziewać przede wszystkim jego pozytywnych konsekwencji. Charakter zabiegu i towarzyszący mu kontekst emocjonalny mogły przyczynić się do tego, że związane z nim doznania bólowe nie zostały we wspomnieniach badanych wyolbrzymione. Oczywiście można zastanawiać się, dlaczego doznania te – skoro wiązały się z pozytywnymi konsekwencjami – nie zostały zapamiętane jako słabsze i mniej nieprzyjemne, podobnie jak miało to miejsce w przypadku bólu porodowego oraz wywołanego wysiłkiem fizycznym. Należy jednak zauważyć, że zarówno sytuacja porodu, jak i biegu maratońskiego znacząco różnią się od sytuacji zabiegu operacyjnego. Jedną z istotnych różnic jest to, że w pierwszych dwóch przypadkach pozytywne następstwa zdarzenia, któremu towarzyszył ból, są natychmiastowe, korzyści zaś wynikające z poddania się operacji stawu biodrowego pozostają odroczone w czasie i mogą pojawić się dopiero po okresie rekonwalescencji. Ponadto operacja chirurgiczna stanowi specyficzne doświadczenie, które wprawdzie niesie pozytywne efekty, ale narusza fizyczną integralność osób badanych. Pod tym względem sytuacja osób poddanych operacji ortopedycznej była podobna do sytuacji kobiet rodzących przez cesarskie cięcie⁴⁰, u których również nie doszło do zniekształcenia pamięci polegającego na pamiętaniu bólu związanego z zabiegiem jako słabszego i mniej nieprzyjemnego.

Wymienione wyżej badania wskazują, że dokładność pamięci bólu lub kierunku jej zniekształcenia zależy nie tyle od typu bólu, ile od emocjonalnego kontekstu doświadczenia bólowego. W świetle przedstawionych wyżej wyników szczególnie istotne wydaje się badanie emocji towarzyszących doświadczeniu bólowemu. Badania składające się na prezentowaną serię są pierwszymi, w których obok afektu negatywnego w sposób systematyczny badano znaczenie afektu pozytywnego dla kształtowania pamięci bólu. Pozytywne emocje okazały się istotnymi predyktorami pamięci bólu porodowego⁴¹, pooperacyjnego⁴², dentystycznego⁴³, bólu gło-

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ Zob. tamże.

⁴² Zob. tamże; zob. też: H a l i c k a, B ą b e l, dz. cyt.

⁴³ Zob. B ą b e l, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*; B ą b e l, K r z e m i e ń, dz. cyt.

wy⁴⁴, bólu eksperymentalnego⁴⁵ oraz wywołanego wysiłkiem fizycznym⁴⁶. Emocje pozytywne pełnią zatem istotną rolę w formowaniu wspomnień bólu doświadczanego zarówno w wyniku zdarzeń pozytywnych, które pozostają pod kontrolą osób doświadczających bólu (na przykład w przypadku biegu maratońskiego⁴⁷), jak i zdarzeń negatywnych i niekontrolowalnych (na przykład w przypadku ataku migreny⁴⁸). Wprawdzie wyniki większości badań prowadzonych przez Zespół Badania Bólu Instytutu Psychologii UJ potwierdziły stwierdzony we wcześniejszych badaniach wpływ emocji negatywnych⁴⁹, w tym lęku⁵⁰, na pamięć bólu, ale tylko dane zgromadzone przez ten zespół dowodzą, że również emocje pozytywne mają istotny wkład w wyjaśnienie pamięci bólu.

Znaczenie czynników emocjonalnych w kształtowaniu pamięci bólu szczególnie dobrze ilustrują dwa spośród przywoływanych badań – badanie bólu dentystycznego⁵¹ oraz bólu towarzyszącego operacji stawu biodrowego⁵². W pierwszym z nich wykazano, że zarówno siła, jak i nieprzyjemność bólu wywołanego nieinwazyjnym zabiegiem wypełnienia ubytku próchniczego pamiętane były dokładnie. Ani rzeczywista siła doświadczanego bólu, ani jego nieprzyjemność nie miały jednak wpływu na kształtowanie się pamięci bólu. Jedynymi predyktorami pamiętanej siły i nieprzyjemności bólu okazały się pozytywny afekt oraz lęk doświadczony przez badanych po zakończeniu zabiegu. Wykazano również marginalny wpływ pamiętanego lęku na pamięć bólu dentystycznego. Wyniki powyższego badania pokazują, że pamięć bólu pozostaje pod znaczącym wpływem czynników afektywnych – nawet jeśli ból pamiętany jest dokładnie, to jego pamięć może nie zależeć od intensywności i siły doświadczenia bólowego. Interesujące rezultaty uzyskano również w badaniu pacjentów ortopedycznych⁵³. Uczestniczyły w nim dwie grupy chorych – pacjenci ze zwyrodnieniową chorobą stawu biodrowego, u których

⁴⁴ Zob. B a b e l, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*.

⁴⁵ Zob. t e n ż e, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*.

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*.

⁴⁷ Zob. tamże.

⁴⁸ Zob. t e n ż e, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*.

⁴⁹ Zob. tamże. Zob. też: B a b e l, P i e n i a ż e k, Z a r o t y ń s k i, dz. cyt.; B a b e l, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*; H a l i c k a, B a b e l, dz. cyt.

⁵⁰ Zob. B a b e l, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*; t e n ż e, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*; B a b e l, K r z e m i e ń, dz. cyt.; B a b e l, P i e n i a ż e k, Z a r o t y ń s k i, dz. cyt.; B a b e l, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*; B a b e l, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*, dz. cyt.; H a l i c k a, B a b e l, dz. cyt.

⁵¹ Zob. B a b e l, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*.

⁵² Zob. H a l i c k a, B a b e l, dz. cyt.

⁵³ Zob. tamże.

przeprowadzono planowaną operację ortopedyczną, oraz pacjenci, którzy doznali urazu i przeszli związaną z nim nieplanowaną operację. Pacjenci z obu grup po upływie trzech miesięcy pamiętali związany z operacją ból dokładnie, w każdej z grup na pamięć bólu wpływały jednak inne czynniki. Pamiętana siła bólu wywołanego planowaną operacją zależała od siły doświadczonego bólu, podczas gdy w grupie poddanej nieplanowanemu zabiegowi zależała ona wyłącznie od czynników afektywnych – lęku, jakiego badani doświadczali przed zabiegiem, negatywnego afektu towarzyszącego bólowi po zabiegu i pozytywnego afektu doświadczanego w chwili przypominania sobie bólu. Pamiętana nieprzyjemność bólu wywołanego planowaną operacją zależała od nieprzyjemności doświadczonego bólu, ale także od czynników afektywnych – pozytywnych emocji doświadczanych przed operacją i negatywnych emocji obecnych w chwili przypomnienia sobie bólu. W wypadku operacji nieplanowanej na pamiętaną nieprzyjemność bólu wpływały: lęk przed operacją oraz negatywne emocje odczuwane po operacji. Wyniki uzyskane w tym badaniu potwierdzają rolę emocji w formowaniu pamięci bólu – jedynym wyznacznikiem pamięci bólu związanego z nieplanowanym zabiegiem były towarzyszące mu negatywne emocje. Chociaż pamięć siły bólu towarzyszącego planowanej operacji związana była przede wszystkim z sensorycznymi cechami doświadczenia bólowego, emocje okazały się istotnym czynnikiem kształtującym pamięć drugiego wymiaru bólu – jego nieprzyjemności. Można zatem stwierdzić, że nawet jeśli doświadczony ból wpływa na jego pamięć, zmienne afektywne mają swój istotny udział w wyjaśnianiu wariacji pamięci bólu. Wniosek ten znalazł potwierdzenie w wynikach innych badań⁵⁴.

W prezentowanej serii badań nad pamięcią bólu mierzono zarówno emocje towarzyszące bólowi, jak i pamięć emocji, co umożliwiło określenie – z jednej strony – trafności pamięci emocji, a z drugiej – wpływu pamiętanych emocji na pamięć bólu. Niezależnie od typu bólu towarzyszący mu negatywny afekt został przez badanych zapamiętany jako silniejszy, niż był w rzeczywistości. Taki kierunek zniekształcenia pamięci emocji zaobserwowano w przypadku bólu eksperymentalnego⁵⁵, dentystrycznego⁵⁶, pooperacyjnego i porodowego⁵⁷ oraz bólu głowy pochodzenia migrenowego i niemigrenowego⁵⁸. Pamiętanie

⁵⁴ Zob. Bąbel, Krzemiński, dz. cyt.; Bąbel, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*; tenże, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*; tenże, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*; tenże, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*.

⁵⁵ Zob. Bąbel, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*.

⁵⁶ Zob. tenże, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*.

⁵⁷ Zob. Bąbel, Pieniążek, Zarotyński, dz. cyt.

⁵⁸ Zob. Bąbel, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*.

negatywnych emocji jako silniejszych jest, z punktu widzenia teorii ewolucji, przystosowawcze, ponieważ pozwala w przyszłości chronić się przed potencjalnie zagrażającymi zdarzeniami, którym emocje te towarzyszyły. Badania nad trafnością pamięci emocji pozytywnych nie dały tak jednoznacznego rezultatu. Pozytywny afekt towarzyszący bólowi pamiętany był dokładnie w przypadku bólu wywołanego eksperymentalnie⁵⁹ – jako silniejszy w przypadku bólu głowy⁶⁰ i jako słabszy w przypadku bólu dentystycznego⁶¹. Interesujących danych dostarczyło badanie bólu ostrego wywołanego porodem, operacją ginekologiczną i zabiegiem cesarskiego cięcia⁶². Chociaż wszystkie kobiety uczestniczące w tym badaniu zapamiętały negatywny afekt związany z porodem lub zabiegiem jako silniejszy, odmiennie zapamiętały pozytywne emocje związane z tymi zdarzeniami. Badane osoby, które poddano inwazyjnym procedurom medycznym, pamiętały emocje pozytywne dokładnie, podczas gdy kobiety rodzące siłami natury pamiętały je jako intensywniejsze niż były one w rzeczywistości. Tego rodzaju zniekształcenie pamięci emocji ma również uzasadnienie ewolucyjne – wyolbrzymianie we wspomnieniach emocji pozytywnych towarzyszących bólowi porodowemu zmniejsza prawdopodobieństwo unikania w przyszłości zdarzenia wywołującego ból. Wydaje się zatem, że to, w jaki sposób jest pamiętany afekt pozytywny, może zależeć przede wszystkim od charakteru i znaczenia doświadczenia bólowego.

Wyniki uzyskane w przedstawionych badaniach wskazują na potrzebę dalszego badania emocji towarzyszących bólowi oraz trafności pamięci tych emocji, zwłaszcza że – jak wykazano w serii przeprowadzonych badań – zarówno doświadczone⁶³, jak i pamiętane emocje⁶⁴ są istotnymi predyktorami pamięci bólu.

Oprócz chwilowych i przemijających stanów emocjonalnych przeżywanych w związku z konkretnym doświadczeniem bólowym istotnymi czynnikami wpływającymi na sposób, w jaki pamiętany jest ból, mogą okazywać się również cechy osobowości osób doświadczających bólu. Dowodów na to do-

⁵⁹ Zob. t e n ż e, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*.

⁶⁰ Zob. t e n ż e, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*.

⁶¹ Zob. t e n ż e, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*.

⁶² Zob. B ą b e l, P i e n i ą ż e k, Z a r o t y ń s k i, dz. cyt.

⁶³ Zob. B ą b e l, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*; B ą b e l, K r z e m i e ń, dz. cyt.; B ą b e l, P i e n i ą ż e k, Z a r o t y ń s k i, dz. cyt.; B ą b e l, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*; t e n ż e, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*; H a l i c k a, B ą b e l, dz. cyt.

⁶⁴ Zob. B ą b e l, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*, t e n ż e, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*; B ą b e l, P i e n i ą ż e k, Z a r o t y ń s k i, dz. cyt.; B ą b e l, *The Effect of Positive Affect on the Memory of Pain*; t e n ż e, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*.

starczyło badanie nad bólem eksperymentalnym, wywołanym w wyniku aplikacji bodźców elektrycznych⁶⁵. Pamięć bólu eksperymentalnego kształtowała się pod wpływem siły i intensywności doświadczonego bólu, lęku doznanego w sytuacji eksperymentalnej oraz pamiętanego lęku. Ponadto istotnym czynnikiem wpływającym na pamięć bólu była specyficzna, względnie trwała cecha badanych, wyrażająca się skłonnością do reagowania wzmożonym lękiem na ból i na różne sytuacje związane z doświadczaniem bólu. Wydaje się, że to właśnie ta specyficzna cecha – lęk przed bólem – nie zaś uogólniona skłonność badanych do reagowania lękiem w różnych sytuacjach, jest tym czynnikiem, który istotnie wpływa na pamięć bólu. Podobny wniosek płynie z badań nad pamięcią bólu dentystycznego, w których wykazano, że zniekształcenia pamięci bólu wystąpiły u osób charakteryzujących się wysokim poziomem lęku przed zabiegami dentystycznymi⁶⁶. Wyniki uzyskane w dotychczasowych badaniach wskazują na potrzebę kontynuowania badań nad wpływem cechy, jaką jest lęk przed bólem, na pamięć bólu. Wcześniejsze badania nad pamięcią bólu pokazały, że osoby o wysokim poziomie tej cechy są bardziej podatne na zniekształcenia pamięci bólu polegające na pamiętaniu go jako silniejszego niż doświadczony⁶⁷. Rezultaty badań Przemysława Bąbla i Marii Krzemień rozszerzają jednak dotychczasowe ustalenia, wskazując, że osoby o wysokim poziomie lęku dentystycznego jako cechy mogą być bardziej podatne także na zniekształcenia pamięci bólu polegające na pamiętaniu go jako słabszego niż był rzeczywiście⁶⁸.

Omówione wyżej badania wykazują, że pamięć bólu zależna jest od siły i nieprzyjemności doświadczenia bólowego, emocji, które mu towarzyszą, oraz od sposobu, w jaki emocje te są pamiętane. O tym, w jaki sposób ból jest pamiętany, decydują jednak nie tylko cechy samego doświadczenia bólowego i okoliczności, które mu towarzyszyły. Ostatnie badania wskazują bowiem na istotną rolę warunków, w których badani przypominają sobie przeszłe doświadczenie bólowe⁶⁹. Jak wykazano w przywoływanych już badaniach Moniki Halickiej i Przemysława Bąbla⁷⁰, jednym z istotnych predyktorów pamięci bólu wywołanego operacją stawu biodrowego był afekt doświadczany przez badanych w chwili przypominania sobie bólu. Z kolei badania maratończyków wykazały, że czynnikiem wpływającym na pamięć bólu może być także ból

⁶⁵ Zob. tamże.

⁶⁶ Zob. Bąbel, Krzemień, dz. cyt.

⁶⁷ Zob. Kent, dz. cyt.; Rocha, Marche, von Baeyer, dz. cyt.

⁶⁸ Zob. Bąbel, Krzemień, dz. cyt.

⁶⁹ Zob. Halicka, Bąbel, dz. cyt.; Bąbel, Bajcar, Śmieja, Adamczyk, Świder, Kicman, Lisińska, dz. cyt.

⁷⁰ Zob. Halicka, Bąbel, dz. cyt.

aktualnie odczuwany przez badanych⁷¹. Ból wywołany wysiłkiem fizycznym pamiętany był przez nich jako mniej intensywny i mniej nieprzyjemny niż doświadczony⁷², tego rodzaju zniekształcenie pamięci bólu wystąpiło jednak tylko u tych osób, które nie odczuwały bólu w chwili badania pamięci bólu⁷³.

W serii badań wykazano, że nie ma różnic w pamiętaniu bólu między trzecim a szóstym miesiącem od wystąpienia doznania bólowego. Taki efekt uzyskano w przypadku badania pamięci różnych rodzajów bólu, to znaczy bólu dentystycznego⁷⁴, bólu głowy⁷⁵, bólu porodowego i operacyjnego⁷⁶, eksperymentalnego⁷⁷ oraz wywołanego przebiegnięciem maratonu⁷⁸. Chcąc uchwycić moment, w którym dochodzi do powstania ewentualnych zniekształceń pamięci bólu, należałoby zaplanować kolejne badania, uwzględniające krótszy dystans czasowy między pomiarem bólu i jego pamięci. Tego rodzaju zabieg zastosowano w badaniach nad bólem wywołanym przebiegnięciem maratonu, wykazując, że pamięć bólu wywołanego wysiłkiem fizycznym podlega stopniowym zniekształceniom – po upływie miesiąca od doświadczenia bólowego odnotowano istotne zniekształcenie pamięci bólu, tendencję do jej zniekształcania zaobserwowano jednak już po upływie tygodnia⁷⁹.

Wyniki badań dowiodły konieczności pomiaru dwóch parametrów bólu, a mianowicie jego siły i nieprzyjemności. Te dwa wymiary bólu, chociaż ze sobą skorelowane, mogą być pamiętane w odmienny sposób, co wykazały między innymi badania nad bólem wywołanym porodem i operacjami ginekologicznymi⁸⁰. Ponadto pamięć siły i nieprzyjemności bólu może się kształtować pod wpływem nieco innych czynników, czego najlepszą ilustracją są przywołane wcześniej wyniki badania nad pamięcią bólu wywołanego operacją stawu biodrowego⁸¹. Podobne rezultaty uzyskano również w innych badaniach⁸².

⁷¹ Zob. Bąbel, Bajcar, Śmieja, Adamczyk, Świder, Kicman, Lisińska, dz. cyt.

⁷² Zob. Bąbel, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*; Bąbel, Bajcar, Śmieja, Adamczyk, Świder, Kicman, Lisińska, dz. cyt.

⁷³ Zob. tamże.

⁷⁴ Zob. Bąbel, *The Effect of Affect on Memory of Pain Induced by Tooth Restoration*.

⁷⁵ Zob. tenże, *Memory of Pain and Affect Associated with Migraine and Non-Migraine Headaches*.

⁷⁶ Zob. Bąbel, Pieniążek, Zarotyński, dz. cyt.

⁷⁷ Zob. Bąbel, *The Influence of State and Trait Anxiety on the Memory of Pain*.

⁷⁸ Zob. tenże, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*.

⁷⁹ Zob. Bąbel, Bajcar, Śmieja, Adamczyk, Świder, Kicman, Lisińska, dz. cyt.

⁸⁰ Zob. Bąbel, Pieniążek, Zarotyński, dz. cyt.

⁸¹ Zob. Halicka, Bąbel, dz. cyt.

⁸² Zob. Bąbel, Krzemień, dz. cyt.; Bąbel, Pieniążek, Zarotyński, dz. cyt.; Bąbel, *Memory of Pain Induced by Physical Exercise*.

*

Z przeprowadzonych badań płyną istotne wnioski zarówno dla prowadzenia badań klinicznych, jak i dla praktyki medycznej. Po pierwsze, ponieważ pamięć bólu podlega zniekształceniom, zarówno badacze, jak i lekarze powinni z dużą ostrożnością podchodzić do pomiaru bólu po momencie jego doświadczenia przez pacjentów. Po drugie, ocena skuteczności leczenia bólu powinna opierać się na porównaniu pomiarów bólu przed momentem rozpoczęcia terapii i po jej zakończeniu, nie zaś na pomiarze ulgi od bólu odczuwanej przez pacjenta po zakończeniu leczenia. Po trzecie, ponieważ pamięć bólu wpływa na przyszłe doświadczenia bólowe, a w szczególności na rozwój bólu przewlekłego i decyzje dotyczące poddawania się bolesnym procedurom medycznym, lekarze powinni skupiać się nie tylko na leczeniu bólu, ale i na obniżaniu związanego z nim negatywnego afektu i lęku przed bólem występującym u pacjentów, a także na wywoływaniu pozytywnego afektu, gdyż czynniki te, obok rzeczywiście odczuwanego bólu, wpływają na jego pamięć. Po czwarte, jednym ze sposobów zmniejszania negatywnego afektu i lęku, a zwiększania afektu pozytywnego, może być wzbudzanie u pacjentów oczekiwania, że ból zostanie skutecznie zredukowany, oraz pomaganie im w odnalezieniu sensu w doświadczeniu bólu.

Przemysław BĄBEL, Elżbieta A. BAJCAR
Karolina ŚWIDER, Karolina WIERCIOCH-KUZIANIK
Wacław M. ADAMCZYK

ZNIECZULAJĄCY KONTEKST

Wpływ placebo na doświadczanie bólu – aspekt psychologiczny*

Wyniki badań wskazują, że użycie placebo może być w pewnych sytuacjach rzeczywiście korzystne dla pacjenta i dla przebiegu leczenia. Najbardziej przekonujących argumentów na rzecz włączania placebo do praktyki medycznej dostarczają jednak badania, które pokazują, że dzięki jego zastosowaniu ograniczyć można użycie substancji, których długotrwale stosowanie wywołuje negatywne skutki zdrowotne.

Badania nad placebo to stosunkowo młoda dziedzina, choć – podobnie jak w przypadku wielu dyscyplin naukowych – jej korzenie sięgają dalekiej przeszłości. Pomijając konotacje biblijne¹, pojęcie placebo pojawiło się po raz pierwszy w kontekście medycznym w roku 1772², ale za początek naukowego zainteresowania placebo przyjmuje się rok 1945, kiedy to ukazał się pierwszy artykuł poświęcony wyłącznie temu zagadnieniu i zawierający w tytule termin „placebo”³. Niemniej jednak dopiero od roku 1955, kiedy Henry K. Beecher opublikował artykuł zatytułowany *The Powerful Placebo*⁴, możemy mówić o badaniach nad placebo jako odrębnej dziedzinie.

PRÓBA KONCEPTUALIZACJI PLACEBO

Chociaż intensywne badania nad placebo prowadzone są od przeszło półwiecza, nie ma zgody odnośnie do definicji ich przedmiotu. Większość współczesnych badaczy unika podejmowania tego drażliwego tematu. Na

* Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego nr 2014/14/E/HS6/00415 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

¹ Zob. A.K. Shapiro, *A Historic and Heuristic Definition of the Placebo*, „Psychiatry” 1964, nr 27, s. 52-58.

² Zob. C.E. Kerr, I. Milne, T. Kaptchuk, *William Cullen and a Missing Mind-Body Link in the Early History of Placebos*, „Journal of the Royal Society of Medicine” 101(2008) nr 2, s. 89-92.

³ Zob. O.H.P. Peppér, *A Note on the Placebo*, „American Journal of Pharmacy” 1945, nr 117, s. 409-412.

⁴ Zob. H.K. Beecher, *The Powerful Placebo*, „Journal of the American Medical Association” 1955, t. 159, nr 17, s. 1602-1106.

przykład jedyna monografia dotycząca wpływu placebo na ból, napisana przez czołowych badaczy placebo, zupełnie pomija kwestie definicyjne⁵. Nie inaczej czynią autorzy i redaktorzy wpływowych monografii poświęconych szerszemu ujęciu tematu placebo, nie tylko w kontekście bólu⁶. Peter C. Gøtzsche stwierdza wręcz, że „pojęcie placebo, używane w taki sposób jak obecnie, nie może być zdefiniowane w logicznie spójny sposób i prowadzi do sprzeczności”⁷. Podzielając pesymizm Gøtzsche w kwestii możliwości zdefiniowania placebo⁸, postaramy się jednak przybliżyć współczesny zakres znaczeniowy tego pojęcia.

Internetowy *Słownik języka polskiego PWN* definiuje placebo jako „środek niemający wartości farmakologicznej, podawany pacjentom w celach psychoterapeutycznych”⁹. Podobną definicję znaleźć można w internetowej *Encyklopedii PWN*: „Substancja nieaktywna farmakologicznie, podawana jako lek i wykazująca korzystny efekt leczniczy przez działanie psychologiczne”¹⁰. Z tych dwóch definicji (ale także z wielu innych podobnych) można wysnuć następujące wnioski: (1) placebo jest lekiem, (2) jest obojętne farmakologicznie, (3) działa korzystnie, (4) stosuje się je w przypadku problemów o charakterze psychicznym („podawany pacjentom w celach psychoterapeutycznych”), (5) mechanizm jego działania ma charakter psychologiczny. Żaden z tych wniosków nie znajduje uzasadnienia we współczesnej wiedzy na temat działania placebo. W tej części artykułu odniesiemy się tylko do dwóch pierwszych wniosków, gdyż bezpośrednio dotyczą one tego, czym jest placebo. Pozostałe odnoszą się do natury działania placebo, dlatego będziemy się do nich odwoływać w dalszych częściach tekstu.

Po pierwsze, placebo to nie tylko lek. Chociaż najczęściej kojarzy się ono z tabletką z cukru, nie jest to jedyna forma, jaką może przyjmować. Różnego typu urządzenia, procedury i zabiegi nie tylko mogą stanowić placebo, lecz także działać skuteczniej niż typowa tabletka¹¹. Przykładem może tu być operacja

⁵ Zob. L. Colloca, M.A. Flaten, K. Meissner, *Placebo and Pain: From Bench to Bedside*, Academic Press, Amsterdam 2013.

⁶ Zob. F. Benedetti, *Placebo Effects*, Oxford University Press, New York 2014; H.A. Guess, A. Kleinman, J.W. Kusek, L.W. Engel, *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*, BMJ Books, London 2002.

⁷ P.C. Gøtzsche, *Is There Logic in the Placebo?*, „Lancet” 344(1994) nr 8927, s. 926 (tłum. fragm. – autorzy).

⁸ Por. tamże.

⁹ Hasło „Placebo”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/placebo;2500782.html>.

¹⁰ Hasło „Placebo”, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/encyklopedia/placebo.html>.

¹¹ Zob. T.J. Kaptchuk, P. Goldman, D.A. Stone, W.B. Stason, *Do Medical Devices Have Enhanced Placebo Effects?*, „Journal of Clinical Epidemiology” 53(2000) nr 8, s. 786-792.

chirurgiczna¹², choć stosowanie tego typu placebo wiąże się ze szczególnymi problemami etycznymi¹³. Mianem placebo określa się także procedury psycho-terapeutyczne oparte na zastosowaniu jedynie czynników niespecyficznych¹⁴, chociaż włączanie metod psychotherapeutycznych do zakresu pojęcia placebo nie jest powszechnie akceptowane¹⁵.

Po drugie, placebo nie musi być substancją nieczynną farmakologicznie. Do uznania danej substancji za placebo wystarczy, żeby wywoływała ona skutki inne, niż wynikałoby to z jej specyficznego działania. Mówimy wówczas o nieczystym placebo (ang. *impure placebo*), a za przykład służyć może nierzadkie w praktyce lekarskiej podawanie antybiotyków w leczeniu chorób wirusowych¹⁶. W badaniach klinicznych nad skutecznością nowych leków stosuje się czasem jako placebo środek aktywny, który ma podobne skutki uboczne, jak substancja, której skuteczność jest badana¹⁷. Mówimy wówczas o aktywnym placebo (ang. *active placebo*). Badani z grupy, której podawane jest aktywne placebo, nie domyślają się, że je otrzymują, co – na przykład w przypadku badania skuteczności leków antydepresyjnych – może prowadzić do znaczącego zmniejszania się różnicy między skutecznością aktywnego leku i aktywnego placebo w porównaniu do różnicy między skutecznością aktywnego leku i czystego placebo¹⁸.

Na skuteczność wszelkich aktywnych środków, urządzeń i procedur wpływa kontekst, w którym są one stosowane, w tym: cechy metody leczniczej (na przykład wielkość, kolor i kształt leku), cechy otoczenia, w którym prowadzone jest leczenie (na przykład charakterystyczne cechy pomieszczeń szpitalnych czy wygląd gabinetu), cechy pacjenta (na przykład lęk bądź przekonania dotyczące metody leczniczej), cechy lekarza (na przykład płeć czy status)

¹² Zob. K. W a r t o ł o w s k a, A. J u d g e, S. H o p e w e l l, G. S. C o l l i n s, B. J. D e a n, I. R o m b a c h, D. B r i n d l e y, J. S a v u l e s c u, D. J. B e a r d, A. J. C a r r, *Use of Placebo Controls in the Evaluation of Surgery: Systematic Review*, „British Medical Journal” 2014, t. 348, nr 7960, <http://www.bmj.com/content/bmj/348/bmj.g3253.full.pdf>.

¹³ Zob. F. G. M i l l e r, *Sham Surgery: An Ethical Analysis*, „Science and Engineering Ethics” 10(2004) nr 1, s. 157-166.

¹⁴ Zob. J. W. C r i t e l l i, K. F. N e u m a n n, *The Placebo: Conceptual Analysis of a Construct in Transition*, „American Psychologist” 39(1984) nr 1, s. 32-39.

¹⁵ Zob. I. K i r s c h, *Placebo Psychotherapy: Synonym or Oxymoron?*, „Journal of Clinical Psychology” 61(2005) nr 7, s. 791-803.

¹⁶ Zob. M. F ä s s l e r, K. M e i s s n e r, A. S c h n e i d e r, K. L i n d e, *Frequency and Circumstances of Placebo Use in Clinical Practice – a Systematic Review of Empirical Studies*, „BMC Medicine” 8(2010), s. 10-15.

¹⁷ Zob. J. S. J e n s e n, A. Ø. B i e l e f e l d t, A. H r ó b j a r t s s o n, *Active Placebo Control Groups of Pharmacological Interventions Were Rarely Used but Merited Serious Consideration: A Methodological Overview*, „Journal of Clinical Epidemiology” 2017, nr 87, s. 35-46.

¹⁸ Zob. J. M o n c r i e f f, S. W e s s e l y, R. H a r d y, *Active Placebos versus Antidepressants for Depression*, „The Cochrane Database of Systematic Reviews” 2004, nr 1, s. 1-22.

oraz relacja między pacjentem a lekarzem (terapeutą)¹⁹. Aspiryna znanej marki okazuje się więc bardziej skuteczna w zwalczaniu bólu głowy niż aspiryna bez jakiegokolwiek nazwy, podobnie jak placebo z nazwą znanej marki aspiryny skuteczniej działa na ból głowy niż placebo podawane jako aspiryna, ale bez nazwy marki²⁰. Podobnie droższe placebo skuteczniej działa przeciwbólowo niż tańsze²¹, a w leczeniu choroby wrzodowej dwunastnicy cztery dawki placebo dziennie są skuteczniejsze niż dwie²². Wiele badań wskazuje, że na skuteczność leku ma także wpływ jego kolor²³. Najlepszy przykład oddziaływania kontekstu na skuteczność aktywnego leczenia stanowi fakt, że jest ono skuteczniejsze, kiedy pacjenci zdają sobie sprawę, iż otrzymują aktywny lek (ang. open treatment), niż wówczas, kiedy nie są o tym informowani (ang. hidden treatment)²⁴.

Kontekst stanowi zatem sedno pojęcia placebo. Tym, co zarówno wywołuje działanie placebo, jak i wpływa na działanie aktywnych metod terapeutycznych, są czynniki kontekstualne. Dlatego Franklin G. Miller i Ted J. Kaptchuk uważają, że efekt placebo to w istocie leczenie wynikające z kontekstu (ang. contextual healing)²⁵, a Fabrizio Benedetti określa wpływ kontekstu na działanie aktywnych metod leczniczych mianem efektu związanego z placebo (ang. placebo-related effect)²⁶. W podobnym duchu wypowiadają się Daniel E. Moerman i Wayne B. Jonas, którzy sugerują zastąpienie pojęcia efektu placebo

¹⁹ Zob. Z. Di Blasi, E. Harkness, E. Ernst, A. Georgiou, J. Kleijnen, *Influence of Context Effects on Health Outcomes: A Systematic Review*, „The Lancet” 357(2001) nr 9257, s. 757-762.

²⁰ Zob. A. Branthwaite, P. Cooper, *Analgesic Effects of Branding in Treatment of Headaches*, „British Medical Journal” 1981, t. 282, nr 6276, s. 1576-1578.

²¹ Zob. R.L. Waber, B. Shiv, Z. Carmon, D. Ariely, *Commercial Features of Placebo and Therapeutic Efficacy*, „Journal of the American Medical Association” 2008, t. 299 nr 9, s. 1016-1017.

²² Zob. A.J.M. de Craen, D.E. Moerman, S.H. Heisterkamp, G.N.J. Tytgat, J.G.P. Tijssen, *Placebo Effect in the Treatment of Duodenal Ulcer*, „British Journal of Clinical Pharmacology” 1999, t. 48, nr 6, s. 853-860.

²³ Zob. A.J.M. de Craen, P.J. Roos, A.L. de Vries, J. Kleijnen, *Effect of Colour of Drugs: Systematic Review of Perceived Effect of Drugs and Their Effectiveness*, „British Medical Journal” 1996, t. 313, nr 7072, s. 1624-1626.

²⁴ Zob. F. Benedetti, G. Maggi, L. Lopiano, M. Lanotte, I. Rainero, S. Vighetti, A. Pollo, *Open versus Hidden Medical Treatments: The Patient's Knowledge about a Therapy Affects the Therapy Outcome*, „Prevention & Treatment” 6(2003) nr 1, <http://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F1522-3736.6.1.61a>; L. Colloca, L. Lopiano, M. Lanotte, F. Benedetti, *Overt versus Covert Treatment for Pain, Anxiety, and Parkinson's Disease*, „The Lancet: Neurology” 3(2004) nr 11, s. 679-684.

²⁵ Zob. F.G. Miller, T.J. Kaptchuk, *The Power of Context: Reconceptualizing the Placebo Effect*, „Journal of the Royal Society of Medicine” 101(2008) nr 5, s. 222-225.

²⁶ Zob. Benedetti, dz. cyt.

pojęciem reakcji na znaczenie zawarte w procesie leczenia (ang. meaning response)²⁷.

Ze względu na tak szeroki zakres omawianego pojęcia Przemysław Bąbel zaproponował, żeby zdefiniować placebo jako metodę postępowania – lub składnik takiej metody – która nie wykazuje działania specyficznego w warunkach, w których jest stosowana. Ponieważ placebo może być zarówno metodą postępowania (jak podawanie czystego placebo, nieczystego placebo czy aktywnego placebo), jak i jedynie składnikiem aktywnej metody (jak zmienne kontekstualne), to brak specyficzności jego działania rozumiany jest dwojako. Po pierwsze, metoda może być nieaktywna w warunkach, w których się ją stosuje (na przykład antybiotyk w leczeniu grypy), a jej działanie uzależnione jest tylko od towarzyszących jej stosowaniu zmiennych kontekstualnych (na przykład koloru tabletki). Po drugie, metoda może być aktywna w warunkach, w których się ją stosuje (na przykład antybiotyk w leczeniu anginy), ale część jej działania jest uzależniona od zmiennych kontekstualnych (na przykład koloru tabletki)²⁸. Chociaż propozycja ta nie rozwiązuje licznych problemów definicyjnych, przyjmujemy ją na potrzeby niniejszego artykułu.

SKUTKI DZIAŁANIA PLACEBO

Działanie placebo kojarzone bywa najczęściej z efektem placebo, czyli poprawieniem się funkcjonowania pacjenta pod wpływem zastosowania placebo, a jego przeciwbólowy efekt zwany jest analgezą placebo. O tym, że wystąpił efekt placebo, wnioskować można wyłącznie na podstawie porównania wyników pochodzących z dwóch badanych grup: osób otrzymujących placebo i osób, które nie są poddawane żadnemu oddziaływaniu leczniczemu. Można uznać, że wystąpił efekt placebo, dopiero wtedy, gdy w grupie osób otrzymujących placebo stwierdzony zostanie istotnie większy efekt terapeutyczny niż w grupie badanych, których nie poddawano żadnej procedurze leczniczej. Postępowanie takie pozwala wykluczyć zależność efektu terapeutycznego od działania innych niż placebo czynników, do których należą: naturalny bieg choroby i samoistna remisja, tendencyjność badacza i badanego oraz niska

²⁷ Zob. D.E. M o e r m a n, W.B. J o n a s, *Deconstructing the Placebo Effect and Finding the Meaning Response*, „Annals of Internal Medicine” 2002, t. 136, nr 6, s. 471-475.

²⁸ Zob. P. B ą b e l, *Warunkowanie klasyczne jako mechanizm działania placebo*, w: *Współczesna psychologia behawioralna. Wybrane zagadnienia*, red. P. Bąbel, P. Ostaszewski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 205-237; t e n ż e, *Możliwości wykorzystania placebo do wspomagania wyników sportowych*, „Medycyna Sportowa” 25(2009) nr 1, s. 11-29; t e n ż e, *Zastosowania wyników badań nad placebo w przebiegu procesu leczenia*, w: *Człowiek chory: aspekty biopsychospołeczne*, t. 2, red. K. Janowski, A. Cudo, Bestprint, Lublin 2009, s. 175-193.

reaktywność pomiaru, aktywne składniki placebo, dodatkowe działania podejmowane poza zastosowaniem placebo, zmiany następujące między pomiarami czy niska rzetelność pomiaru²⁹.

Najważniejszymi zjawiskami, które mogą przyczynić się do błędnego uznania obserwowanych efektów terapeutycznych za skutki działania placebo, są efekt Hawthorne'a³⁰ i regresja do średniej³¹. Efekt Hawthorne'a oznacza zmianę zachowania osób badanych pod wpływem samego uczestniczenia w eksperymencie. Innymi słowy, pacjenci mogą zmieniać swoje zachowanie – na przykład ekspresję bólu czy ocenę nasilenia odczuwanego bólu – nie ze względu na zachodzący efekt placebo, lecz dlatego, że nie chcą sprawić zawodu badaczowi czy lekarzowi, który przeprowadza eksperyment. Z kolei regresja do średniej występuje wtedy, gdy osoby badane osiągają skrajnie wysokie wyniki na początku badania, a niższe (bliższe średniej) przy kolejnym pomiarze. Owa początkowa skrajność może wynikać stąd, że pacjenci najczęściej poszukują pomocy wtedy, gdy stan ich zdrowia znacznie się pogarsza, na przykład gdy odczuwają skrajnie silny ból. Kiedy poda się im placebo, uzyskana poprawa może wynikać nie z jego działania, ale właśnie z regresji do średniej.

Ze względu na omówione wyżej czynniki, efektu placebo nie można stwierdzić, obserwując poprawę funkcjonowania jednej badanej osoby po zastosowaniu placebo. Jeśli lekarz zastosuje placebo i uzyska pozytywny skutek, to nie oznacza to, że u jego pacjenta wystąpił efekt placebo, za uzyskany rezultat może bowiem odpowiadać na przykład efekt Hawthorne'a albo regresja do średniej. Jak dowodzą Edzard Ernst i Karl L. Resch, w takim przypadku można jedynie mówić o spostrzeganym (ang. *perceived*) efekcie placebo, określanym też niekiedy mianem reakcji placebo. Przez rzeczywisty (ang. *true*) efekt placebo rozumie się natomiast efekt spostrzegany z wyłączeniem innych oddziaływań, które mogły wywołać uzyskany rezultat. Tylko ten efekt można uznać za właściwy efekt placebo³².

Efekt placebo to najbardziej znany z wielu potencjalnych skutków działania placebo. Są wśród nich również skutki negatywne, które – wbrew pozorom – nie należą do rzadkości. Ich częstość waha się od 19% (gdy badani spontanicznie wymieniają odczuwane szkodliwe efekty) do aż 71% (gdy badani proszeni są o wskazanie, które z wymienionych w kwestionariuszu negatywnych

²⁹ Zob. P. Bąbel, *Efekt placebo: fakt czy artefakt?*, „Roczniki Psychologiczne” 11(2008) nr 1, s. 59-76.

³⁰ Zob. J.M. Berthelot, B. Le Goff, Y. Maugars, *The Hawthorne Effect: Stronger than the Placebo Effect?*, „Joint Bone Spine” 78(2011) nr 4, s. 335n.

³¹ Zob. C.J. McDonald, S.A. Mazzuca, G.P. McCabe Jr., *How Much of the Placebo 'Effect' Is Really Statistical Regression?*, „Statistics in Medicine” 2(1983) nr 4, s. 417-427.

³² Zob. E. Ernst, K.L. Resch, *Concept of True and Perceived Placebo Effects*, „British Medical Journal” 1995, t. 311, nr 7004, s. 551-553.

skutków odczuwają)³³. Jak więc widzimy, także i w tym przypadku definicje słownikowe podają mylną informację, że zastosowanie placebo wywołuje jedynie korzystne skutki.

W literaturze poświęconej placebo wszystkie negatywne skutki jego działania określa się najczęściej łącznie mianem efektu nocebo i tak też – dla uproszczenia – będziemy czynić w niniejszym tekście. Należy jednak pamiętać, iż współczesne klasyfikacje skutków działania placebo wskazują, że jest ich – w zależności od przyjętych kryteriów – co najmniej cztery³⁴, a nawet osiem³⁵. W przypadku bólu efekt nocebo zwany jest też hiperalgezią nocebo.

PLACEBO I BÓL

Pierwsza analiza empiryczna skuteczności placebo została przedstawiona we wspomnianej już publikacji Beechera z roku 1955. Autor podsumował w niej wyniki piętnastu badań i wyciągnął wniosek, że efekt placebo występuje średnio u 35,2% badanych³⁶. Wyniki te zostały później zakwestionowane, ponieważ analiza Beechera nie uwzględniała wpływu wspomnianych wyżej czynników (na przykład samoistnej remisji czy regresji do średniej), które mogły wywołać spostrzegany efekt placebo, podczas gdy nie wystąpił efekt rzeczywisty³⁷. Współczesne dane potwierdzają skuteczność placebo w leczeniu różnych zaburzeń i problemów zdrowotnych, w tym depresji, choroby Parkinsona, zaburzeń lękowych, uzależnień, atopowego zapalenia skóry i wielu innych³⁸, nie zaś – co sugerują definicje słownikowe omówione we wstępie

³³ Zob. A.J. Barsky, R. Saintfort, M.P. Rogers, J.F. Borus, *Nonspecific Medication Side Effects and the Nocebo Phenomenon*, „Journal of the American Medical Association” 2002, t. 287, nr 5, s. 622-627.

³⁴ Zob. R.A. Hahn, *The Nocebo Phenomenon: Concept, Evidence, and Implications for Public Health*, „Preventive Medicine” 26(1997) nr 5, s. 607-611.

³⁵ Zob. P. Bąbel, *Placebo i nocebo. Próba integracji*, „Przegląd Psychologiczny” 49(2006) nr 2, s. 141-156.

³⁶ Zob. Beecher, dz. cyt.

³⁷ Zob. Ernst, Resch, dz. cyt.; A. Hróbjartsson, P.C. Gøtzsche, *Is the Placebo Powerless? An Analysis of Clinical Trials Comparing Placebo with No Treatment*, „The New England Journal of Medicine” 2001, t. 344, nr 21, s. 1594-1602; G.S. Kienele, H. Kienele, *The Powerful Placebo Effect: Fact or Fiction?*, „Journal of Clinical Epidemiology” 50(1997) nr 12, s. 1311-1318; c i ż, *Placebo Effect and Placebo Concept: A Critical Methodological and Conceptual Analysis of Reports on the Magnitude of the Placebo Effect*, „Alternative Therapies in Health and Medicine” 2(1996) nr 6, s. 39-54.

³⁸ Zob. Benedetti, dz. cyt.; B.E. Wampold, Z.E. Imel, T. Minami, *The Story of Placebo Effects in Medicine: Evidence in Context*, „Journal of Clinical Psychology” 63(2007) nr 4, s. 379-390; c i ż, *The Placebo Effect: „Relatively Large” and „Robust” Enough to Survive Another Assault*, „Journal of Clinical Psychology” 63(2007) nr 4, s. 401-403.

– tylko problemów o charakterze psychicznym. Największą i jednocześnie budzącą najmniej kontrowersji skuteczność placebo stwierdzono w zwalczaniu dolegliwości bólowych³⁹. Istnieją także dane potwierdzające skuteczność placebo w zwiększaniu nasilenia bólu⁴⁰, a nawet jego wywoływaniu⁴¹.

Istnienie analgezji placebo zostało potwierdzone w metaanalizach podsumowujących wyniki badań nad wpływem placebo na różne formy bólu zarówno klinicznego⁴², jak i wywoływanego eksperymentalnie⁴³. Najsilniejszym dowodem na istnienie analgezji placebo są dane przedstawione przez Asbjørna Hróbjartssona i Petera C. Gøtzsche. W roku 2001 podsumowali oni wyniki dwudziestu siedmiu, a w roku 2010 aż sześćdziesięciu badań klinicznych i stwierdzili istotny statystycznie spadek nasilenia bólu pod wpływem placebo⁴⁴. Uzupełnieniem pracy Hróbjartssona i Gøtzsche była kolejna metaanaliza, do której włączone zostały badania mające na celu poznanie mechanizmu działania analgezji placebo u zdrowych ochotników. W badaniach osób zdrowych stwierdzono silniejszy efekt placebo niż w badaniach klinicznych oceniających skuteczność placebo u pacjentów cierpiących z powodu bólu. Zróżnicowanie wielkości uzyskanego efektu można wytłumaczyć tym, że w badaniach klinicznych pacjenci zostali poinformowani, że mogą otrzymać albo placebo, albo środek aktywny, podczas gdy uczestnicy badań nad mechanizmami działania placebo wiedzieli, że z pewnością otrzymają środek aktywny⁴⁵. Najnowsze dane sugerują jednak, że niezależnie od rodzaju prowadzonych badań, wielkość efektu placebo w obu grupach jest zbliżona⁴⁶. Co istotne, wielkość hiperalgezji nocebo i analgezji placebo są podobne⁴⁷.

³⁹ Zob. Hróbjartsson, Gøtzsche, dz. cyt.; c i ż, *Placebo Interventions for All Clinical Conditions*, „The Cochrane Database of Systematic Reviews” 2010, nr 1, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/14651858.CD003974.pub3/full>; K.J. Peerdeman, A.I.M. van Laarhoven, S.M. Keij, L. Vase, M.M. Rovers, M.L. Petersin., *Relieving Patients' Pain with Expectation Interventions: A Meta-Analysis*, „Pain” 157(2016) nr 6, s. 1179-1191.

⁴⁰ Zob. G.L. Petersen, N.B. Finnerup, L. Colloca, M. Amanzio, D.D. Price, T.S. Jensen i in., *The Magnitude of Nocebo Effects in Pain: A Meta-Analysis*, „Pain” 155(2014) nr 8, s. 1426-1434.

⁴¹ Zob. L. Colloca, M. Sigaud, F. Benedetti, *The Role of Learning in Nocebo and Placebo Effects*, „Pain” 2008, t. 136, nr 1-2, s. 211-218.

⁴² Zob. Hróbjartsson, Gøtzsche, *Is the Placebo Powerless?*; Peerdeman, van Laarhoven, Keij, Vase, Rovers, Petersin., dz. cyt.

⁴³ Zob. L. Vase, J.L. Riley, D.D. Price, *A Comparison of Placebo Effects in Clinical Analgesic Trials versus Studies of Placebo Analgesia*, „Pain” 2002, t. 99, nr 3, s. 443-452; J.T. Forsberg, M. Martinussen, M.A. Flaten, *The Placebo Analgesic Effect in Healthy Individuals and Patients: A Meta-Analysis*, „Psychosomatic Medicine” 79(2017) nr 4, s. 388-394.

⁴⁴ Zob. Hróbjartsson, Gøtzsche, *Is the Placebo Powerless?*; c i ż, *Placebo Interventions for All Clinical Conditions*.

⁴⁵ Zob. Vase, Riley, Price, dz. cyt.

⁴⁶ Zob. Forsberg, Martinussen, Flaten, dz. cyt.

⁴⁷ Zob. Petersen, Finnerup, Colloca, Amanzio, Price, Jensen, dz. cyt.

Wiele czynników wpływa na wielkość analgezji placebo⁴⁸. Jednym z nich jest rodzaj aktywnej metody, którą zastępuje placebo. Przyjmuje się, że im bardziej „inwazyjną” formę ono przyjmuje, tym większa jest jego skuteczność⁴⁹. Na przykład placebo w formie podskórnych iniekcji⁵⁰, symulowanej akupunktury⁵¹ oraz zabiegu chirurgicznego⁵² wywołuje większe znieczulenie niż placebo w postaci tabletek doustnych. W cytowanej już metaanalizie Hróbjartsson i Gøtzsche stwierdzili, że fizyczne formy placebo (na przykład symulowana akupunktura) działają silniej niż psychologiczne (na przykład niespecyficzna, neutralna rozmowa pacjenta z terapeutą) i farmakologiczne (na przykład tabletka zawierająca laktozę)⁵³. Warto wspomnieć, że jeden z najsilniejszych efektów placebo zaobserwowano po symulowanych zabiegach operacyjnych. Moseley i współpracownicy, oceniając wpływ operacji artroskopowych na poziom bólu u pacjentów z chorobą zwyrodnieniową stawów, porównywali efekt operacji z efektami zabiegu płukania stawu (mniej inwazyjnego niż operacja) oraz nacięcia skórno imitującego prawdziwy zabieg. W każdej z grup, w których zastosowano jeden z tych zabiegów, zaobserwowano istotne zmniejszenie bólu, jednakże pacjenci poddani symulowanej operacji uzyskali lepszą sprawność ruchową niż pacjenci z dwóch pozostałych grup⁵⁴. Badania, w których symulowane operacje wykonywano na innych częściach ciała, przyniosły niemal identyczne rezultaty⁵⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, że za występowaniem efektu placebo w leczeniu wielu chorób i dysfunkcji przemawiają dane z licznych badań eks-

⁴⁸ Zob. Bąbel, *Efekt placebo: fakt czy artefakt?*

⁴⁹ Zob. T. Liu, C.P. Yu, *Placebo Analgesia, Acupuncture and Sham Surgery*, „Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine” 2011, <https://www.hindawi.com/journals/ecam/2011/943147/>; Colloca, Flaten, Meissner, dz. cyt.

⁵⁰ Zob. A.J.M. de Craen, J.G.P. Tijssen, J. de Gans, J. Kleijnen, *Placebo Effect in the Acute Treatment of Migraine: Subcutaneous Placebos Are Better than Oral Placebos*, „Journal of Neurology” 247(2000) nr 3, s. 183-188.

⁵¹ Zob. K. Linde, K. Niemann, K. Meissner, *Are Sham Acupuncture Interventions More Effective than (Other) Placebos? A Re-Analysis of Data from the Cochrane Review on Placebo Effects*, „Forschende Komplementärmedizin” 17(2010) nr 5, s. 259-264.

⁵² Zob. K. Meissner, M. Fässler, G. Rücker, J. Kleijnen, A. Hróbjartsson, A. Schneider i in., *Differential Effectiveness of Placebo Treatments: A Systematic Review of Migraine Prophylaxis*, „JAMA Internal Medicine” (2013) nr 173(21), s. 1941-1951.

⁵³ Zob. tamże.

⁵⁴ Zob. J.B. Moseley, K. O'Malley, N.J. Petersen, T.J. Menke, B.A. Brody, D.H. Kuykendall i in., *A Controlled Trial of Arthroscopic Surgery for Osteoarthritis of the Knee*, „The New England Journal of Medicine” 2002, t. 347, nr 2, s. 81-88.

⁵⁵ Zob. C.P. Schrøder, Ø. Skare, O. Reikerås, P. Mowinckel, J.I. Brox, *Sham Surgery versus Labral Repair or Biceps Tenodesis for Type II SLAP Lesions of the Shoulder: A Three-Armed Randomised Clinical Trial*, „British Journal of Sports Medicine” 51(2017) nr 24, s. 1759-1766; A. Louw, I. Diener, C. Fernández-de-Las-Peñas, E.J. Puente-dura, *Sham Surgery in Orthopedics: A Systematic Review of the Literature*, „Pain Medicine” 18(2017) nr 4, s. 736-750.

perymentalnych. Dane te potwierdzają, że (1) efekt placebo występuje w leczeniu dolegliwości bólowych, (2) placebo zmniejsza ból zarówno kliniczny, jak i wywoływany eksperymentalnie, (3) większą skutecznością cechują się fizyczne, nie zaś psychologiczne formy placebo. W efekcie wielkość i znaczenie analgezji placebo inspirowały do kontynuowania badań naukowych nad zjawiskiem placebo i do stosowania placebo w praktyce klinicznej⁵⁶. Warto jednak podkreślić, że poza analgetycznym efektem placebo, występuje również hiperalgezja nocebo.

METODY WYWOŁYWANIA DZIAŁANIA PLACEBO

Działanie placebo może zostać wywołane różnymi metodami, między innymi poprzez warunkowanie klasyczne, sugestie słowne i uczenie się przez obserwację. Metody te wykorzystywane są zarówno w badaniach eksperymentalnych (do wzbudzenia działania placebo), jak i w praktyce klinicznej (do wyjaśniania tego działania). Badania eksperymentalne wykorzystujące metodę warunkowania klasycznego składają się przeważnie z dwóch etapów. Pierwszy to warunkowanie, w trakcie którego początkowo obojętny bodziec (placebo) kojarzony jest z osłabieniem bólu (zmniejszeniem nasilenia bólu), stając się w ten sposób bodźcem warunkowym. O efekcie placebo możemy mówić wtedy, gdy w drugiej części eksperymentu osoba badana nadal ocenia ból po otrzymaniu placebo jako słabszy, chociaż nie jest on już dalej zmniejszany. Efekt nocebo zaś występuje, gdy bodziec obojętny (placebo) kojarzony jest ze zwiększoną siłą bólu, a osoba badana – w drugiej części eksperymentu – ocenia ból po otrzymaniu placebo jako silniejszy. W pierwszych badaniach eksperymentalnych wykorzystujących metodę warunkowania klasycznego jako placebo stosowano obojętną maść⁵⁷, obecnie wykorzystuje się także zastrzyki⁵⁸, a największą popularnością cieszą się kolorowe bodźce świetlne⁵⁹.

⁵⁶ Zob. R. Klinger, L. Colloca, U. Bingel, H. Flor, *Placebo Analgesia: Clinical Applications*, „Pain” 155(2014) nr 6, s. 1055-1058.

⁵⁷ Zob. G.H. Montgomery, I. Kirsch, *Classical Conditioning and the Placebo Effect*, „Pain” 1997, t. 72, nr 1, s. 107-113; N.J. Voudouris, C.L. Peck, G. Coleman, *Conditioned Placebo Responses*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1985, t. 48, nr 1, s. 47-53; Voudouris, Peck, Coleman, dz. cyt.

⁵⁸ Zob. J. Charron, P. Rainville, S. Marchand, *Direct Comparison of Placebo Effects on Clinical and Experimental Pain*, „The Clinical Journal of Pain” 22(2006) nr 2, s. 204-211.

⁵⁹ Zob. P. Bąbel, W. Adamczyk, K. Świder, E.A. Bajcar, P. Kicman, N. Lisińska, *How Classical Conditioning Shapes Placebo Analgesia: Hidden versus Open Conditioning*, „Pain Medicine” 2017, <https://doi.org/10.1093/pm/pnx177>; P. Bąbel, E.A. Bajcar, W. Adamczyk, P. Kicman, N. Lisińska, K. Świder i in., *Classical Conditioning without Verbal Suggestions Elicits Placebo Analgesia and Nocebo Hyperalgesia*, „PLoS One” 12(2017) nr 7, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0171111>.

Metoda sugestii słownych polega na poinformowaniu osoby badanej, że jakieś oddziaływanie powodować będzie poprawę jej zdrowia, na przykład osłabienie bólu. Jeśli później to samo oddziaływanie będzie rzeczywiście wywoływało zmniejszenie bólu, mimo że nie zostały zastosowane żadne inne – prócz sugestii słownej – metody i środki, wówczas możemy mówić o wystąpieniu efektu placebo. Metodę taką wykorzystali w swoich badaniach Fabrizio Benedetti, Claudia Arduino i Martina Amanzio, informując osoby badane, że maść stosowana w badaniu ma silne działanie przeciwbólowe (w rzeczywistości było to placebo). Wykazali oni, że ból w miejscu posmarowanym maścią był mniej nasilony niż w miejscach, w których maści nie aplikowano⁶⁰. Również inne badania potwierdzają, że same sugestie mogą wywołać efekt placebo⁶¹. Analogicznie, jeżeli osoba badana otrzymuje informację, że jakieś oddziaływanie powodować będzie większy ból, a następnie rzeczywiście będzie odczuwała silniejszy ból po zastosowaniu tego oddziaływania, wówczas mówimy o efekcie nocebo⁶². Sugestie słowne są powszechnie wykorzystywane ze względu na łatwość ich stosowania – wystarczy odpowiednio skonstruowana instrukcja, która zostanie przekazana osobie badanej.

Początkowo w badaniach wykorzystywano więcej niż jedną metodę wywoływania działania placebo, łącząc warunkowanie klasyczne z sugestiami słownymi⁶³, przez co niemożliwe było dokładne określenie, która z powyższych metod jest skuteczniejsza oraz czy warunkowanie bez sugestii słownych może wywołać efekty placebo i nocebo. Najnowsze badania dowodzą jednak, że czyste warunkowanie, bez sugestii słownych, wystarczy, aby wywołać efekt placebo i nocebo⁶⁴. Z drugiej strony wyniki badań Benedettiego i współpracow-

org/10.1371/journal.pone.0181856; L. Colloca, P. Petrovic, T.D. Wager, M. Ingvar, F. Benedetti, *How the Number of Learning Trials Affects Placebo and Nocebo Responses*, „Pain” 2010, t. 151, nr 2, s. 430-439.

⁶⁰ Zob. F. Benedetti, C. Arduino, M. Amanzio, *Somatotopic Activation of Opioid Systems by Target-Directed Expectations of Analgesia*, „The Journal of Neuroscience” 19(1999) nr 9, s. 3639-3648.

⁶¹ Zob. F. Benedetti, M. Lanotte, L. Lopiano, L. Colloca, *When Words Are Painful: Unraveling the Mechanisms of the Nocebo Effect*, „Neuroscience” 147(2007) nr 2, s. 260-271. L. Colloca, F. Benedetti, *Placebo Analgesia Induced by Social Observational Learning*, „Pain” 2009, t. 144, nr 1, s. 28-34. R. Klinger, S. Soost, H. Flor, M. Worm, *Classical Conditioning and Expectancy in Placebo Hypoalgesia: A Randomized Controlled Study in Patients with Atopic Dermatitis and Persons with Healthy Skin*, „Pain” 2007, t. 128, nr 1, s. 31-39.

⁶² Zob. Colloca, Benedetti, dz. cyt.

⁶³ Zob. ciż, *How Prior Experience Shapes Placebo Analgesia*, „Pain” 2006, t. 124, nr 1, s. 126-133. Montgomery, Kirsch, dz. cyt.; Voudouris, Peck, Coleman, *Conditioned Placebo Responses; ciż, Conditioned Response Models of Placebo Phenomena; ciż, The Role of Conditioning and Verbal Expectancy in the Placebo Response*, „Pain” 1990, t. 43, nr 1, s. 121-128.

⁶⁴ Zob. Babel, Adamczyk, Świder, Bajcar, Kicman, Lisińska, dz. cyt.; Babel, Bajcar, Adamczyk, Kicman, Lisińska, Świder i in., dz. cyt.; K.B. Jensen,

ników wykazały, że sugestie słowne mogą całkowicie znieść efekt wywołany warunkowaniem⁶⁵. Istnieją jednak także badania, w których wykazano, że warunkowanie wywołuje silniejszy efekt placebo niż sugestie słowne⁶⁶, a największy efekt placebo można uzyskać, stosując obydwie metody jednocześnie⁶⁷.

Ostatnią z przytoczonych metod wywoływania efektu placebo jest uczenie się przez obserwację. W sytuacji eksperymentalnej osoba badana proszona jest o obserwację innej osoby – tak zwanego modelu. Może to być obserwacja modelu zarówno „na żywo”⁶⁸, jak i na nagraniu video⁶⁹. Podobnie jak w przypadku warunkowania klasycznego, badanie takie składa się najczęściej z dwóch etapów. W pierwszym osoba badana obserwuje modela, gdy ten w rzeczywistości lub rzekomo otrzymuje bodźce bólowe. Model ocenia bodźce bólowe aplikowane po zastosowaniu placebo – którym mogą być na przykład kolorowe bodźce świetlne lub maść – jako słabsze. W drugim etapie osoba badana otrzymuje bodźce bólowe, które mają taką samą siłę (czego nie jest świadoma) zarówno po zastosowaniu placebo, jak i bez placebo. O efekcie placebo mówimy, gdy osoba badana ocenia bodźce bólowe po placebo jako słabsze. W podobny sposób można wywołać efekt nocebo. W takim przypadku model ocenia bodźce bólowe po placebo jako silniejsze.

Opisane powyżej metody wywoływania efektu placebo wykorzystywane są nie tylko w badaniach eksperymentalnych, ale również w praktyce klinicznej. Za ich pomocą tłumaczy się działanie i skuteczność różnego rodzaju terapii – zarówno placebo, jak i terapii aktywnych. Pacjent poddawany jest

I. Kirsch, S. Oudman, T.J. Kaptchuk, M. Ingvar, *Classical Conditioning of Analgesic and Hyperalgesic Pain Responses without Conscious Awareness*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 112(2015) nr 25, s. 7863-7867.

⁶⁵ Zob. F. Benedetti, A. Pollo, L. Lopiano, M. Lanotte, S. Vighetti, I. Rainero, *Conscious Expectation and Unconscious Conditioning in Analgesic, Motor, and Hormonal Placebo/Nocebo Responses*, „The Journal of Neuroscience” 23(2003) nr 10, s. 4315-4323.

⁶⁶ Zob. Colloca, Benedetti, *Placebo Analgesia Induced by Social Observational Learning*.

⁶⁷ Zob. Vase, Riley, Price, dz. cyt.; Voudouris, Peck, Coleman, *The Role of Conditioning and Verbal Expectancy in the Placebo Response*.

⁶⁸ Zob. Colloca, Benedetti, *Placebo Analgesia Induced by Social Observational Learning*; T. Hunter, F. Siess, L. Colloca, *Socially Induced Placebo Analgesia: A Comparison of a Pre-Recorded versus Live Face-to-Face Observation*, „European Journal of Pain” 18(2014) nr 7, s. 914-922; K. Świder, P. Babel, *The Effect of the Sex of a Model on Nocebo Hyperalgesia Induced by Social Observational Learning*, „Pain” 154(2013) nr 8, s. 1312-1317; ciż, *The Effect of the Type and Colour of Placebo Stimuli on Placebo Effects Induced by Observational Learning*, „PloS One” 11(2016) nr 11(6), <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0158363>.

⁶⁹ Zob. Hunter, Siess, Colloca, dz. cyt., s. 914-922; E. Vögtle, A. Barke, B. Kröner-Herwig, *Nocebo Hyperalgesia Induced by Social Observational Learning*, „Pain” 154(2013) nr 8, s. 1427-1433; E. Vögtle, B. Kröner-Herwig, A. Barke, *Nocebo Hyperalgesia: Contributions of Social Observation and Body-Related Cognitive Styles*, „Journal of Pain Research” 9(2016), s. 241-249.

początkowo działaniu metody aktywnej i uczy się, że powoduje ona poprawę lub pogorszenie jego stanu zdrowia, w tym zmniejszenie lub zwiększenie bólu. Następnie, gdy ta sama osoba otrzyma placebo mające taką samą formę, jak terapia aktywna, i w dalszym ciągu będzie odczuwała poprawę lub pogorszenie swojego stanu, możemy mówić o wystąpieniu odpowiednio efektu placebo lub nocebo. Nawet jeśli zostanie poddana terapii aktywnej, to na jej skuteczność wpłynie wcześniejsze doświadczenie z tą samą lub podobną metodą leczenia. W obu przypadkach skuteczność działania zastosowanego leczenia może zostać wytłumaczona warunkowaniem klasycznym. Jeśli zaś pacjent otrzymuje informację, że tabletkę, którą ma zażywać, będzie powodowała złagodzenie (lub nasilenie) jego dolegliwości i odczuje po jej zażyciu poprawę (lub pogorszenie) zdrowia, mimo że tabletkę ta faktycznie jest jedynie placebo, to wówczas mamy do czynienia z efektem placebo (lub nocebo). W tym przypadku działanie placebo będzie wywołane sugestią słowną. Sugestie słowne można wykorzystać również w przypadku aktywnej terapii. Jeżeli pacjent otrzyma na przykład witaminę C, ale zostanie poinformowany, że jest to lek przeciwbólowy, a następnie odczuje złagodzenie odczuwanego bólu, to wystąpi efekt placebo. Gdy natomiast pacjent dostrzega poprawę stanu zdrowia lub samopoczucia drugiej osoby bądź zmniejszenie nasilenia jej bólu w wyniku danego oddziaływania (aktywnej terapii lub placebo), zachodzi większe prawdopodobieństwo, że również u niego terapia ta przyniesie rezultaty. Mechanizm ten może wywoływać również skutek przeciwny: gdy jakieś oddziaływanie nie przynosi pozytywnych rezultatów u innych, możemy uznać, że jest ono nieskuteczne, a tym samym zwiększa się prawdopodobieństwo, że i w naszym przypadku nie odniesie pozytywnych skutków. W takich przypadkach stwierdzamy działanie uczenia się przez obserwację. Zastosowanie w praktyce klinicznej – podobnie jak w badaniach eksperymentalnych – więcej niż jednej metody wywoływania efektu placebo prowadzi do wzmocnienia uzyskanych rezultatów (pozytywnych lub negatywnych).

MECHANIZMY DZIAŁANIA PLACEBO

W literaturze przedmiotu można odnaleźć kilka teorii i modeli, które przybliżają mechanizm działania placebo. Najważniejsze z nich wyjaśniają to działanie przez odniesienie do oczekiwań i warunkowania klasycznego. Dwie wiodące koncepcje opisują oczekiwania jako mechanizm działania placebo: Irvinga Kirscha teoria oczekiwań reakcji⁷⁰ oraz model zaproponowany przez

⁷⁰ Zob. I. K i r s c h, *Response Expectancy as a Determinant of Experience and Behavior*, „American Psychologist” 40(1985) nr 11, s. 1189-1202; t e n ż e, *Response Expectancy Theory and Application: A Decennial Review*, „Applied and Preventive Psychology” 6(1997) nr 2, s. 69-79.

Luanę Collocę i Franklina G. Millera⁷¹. Zgodnie z teorią Kirscha, oczekiwania reakcji dotyczą przewidywania własnych reakcji niewolincjonalnych, czyli mających charakter automatyczny, doświadczanych jako pojawiające się bez zaangażowania woli, takich jak ból czy emocje. Oczekiwanie pojawienia się reakcji niewolincjonalnej może wywołać daną reakcję lub ją zmienić. Oczekiwania reakcji wpływają na subiektywne doświadczenia, funkcje fizjologiczne i zachowania wolincjonalne (jawne). Działanie podanego placebo zależy od oczekiwań reakcji – oczekiwań, które wywołują zgodne z nimi skutki, to jest efekt placebo lub nocebo⁷².

Według modelu Collocy i Millera działanie placebo wywoływane jest na drodze przetwarzania sygnałów psychospołecznych docierających z otoczenia. Wcześniej opisano trzy metody wzbudzania tego działania: warunkowanie klasyczne, sugestie słowne i uczenie się przez obserwację. W omawianym modelu wszystkie te trzy metody wzbudzają oczekiwania, a efekt placebo lub nocebo wywoływany jest za ich pośrednictwem⁷³. Istnieje stosunkowo niewiele badań, w których działanie placebo wywołano wyłącznie za pomocą sugestii słownych⁷⁴, a tylko w nielicznych przeprowadzano pomiar oczekiwań, nie można zatem jednoznacznie potwierdzić roli oczekiwań w uzyskiwaniu efektu placebo przez sugestie słowne. Jednakże przeprowadzone przez Bąbla badanie, w którym pomiar oczekiwań miał miejsce tuż po podaniu sugestii słownej dotyczącej hiperalgetycznego działania placebo, wykazało wpływ oczekiwań na powstały efekt nocebo⁷⁵.

Podobna sytuacja dotyczy badań wzbudzania działania placebo na drodze warunkowania klasycznego: chociaż badań takich przeprowadzono wiele, jedynie w kilku z nich zmierzono oczekiwania wzbudzone przez samą procedurę warunkowania klasycznego bez dodatkowych sugestii słownych dotyczących znieczulającego lub zwiększającego ból działania placebo⁷⁶. Niektóre z tych badań

⁷¹ Zob. L. C o l l o c a, F.G. M i l l e r, *How Placebo Responses Are Formed: A Learning Perspective*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences” 366(2011) nr 1572, s. 1859-1869.

⁷² Zob. K i r s c h, *Response Expectancy as a Determinant of Experience and Behavior*.

⁷³ Zob. C o l l o c a, M i l l e r, dz. cyt.

⁷⁴ Zob. M. A m a n z i o, F. B e n e d e t t i, *Neuropharmacological Dissection of Placebo Analgesia: Expectation-Activated Opioid Systems versus Conditioning-Activated Specific Subsystems*, „The Journal of Neuroscience” 19(1999) nr 1, s. 484-494; P.M. A s l a k s e n, M.A. F l a t e n, *The Roles of Physiological and Subjective Stress in the Effectiveness of a Placebo on Experimentally Induced Pain*, „Psychosomatic Medicine” 70(2008) nr 7, s. 811-818; P.J. d e J o n g, R. v a n B a a s t, A. A r n t z, H. M e r c k e l b a c h, *The Placebo Effect in Pain Reduction: The Influence of Conditioning Experiences and Response Expectancies*, „International Journal of Behavioral Medicine” 3(1996) nr 1, s. 14-29; M o n t g o m e r y, K i r s c h, dz. cyt.

⁷⁵ Zob. P. B ą b e l, *Psychologiczne mechanizmy negatywnego działania placebo. Analiza empiryczna*, „Studia Psychologiczne” 46(2008) nr 1, s. 13-24.

⁷⁶ Zob. B ą b e l, B a j c a r, A d a m c z y k, K i c m a n, L i s i ń s k a, Ś w i d e r i i n., dz. cyt.; B ą b e l, A d a m c z y k, Ś w i d e r, B a j c a r, K i c m a n, L i s i ń s k a, dz. cyt.; d e J o n g, v a n

wykazały jednoznacznie, że mechanizmem działania placebo wywołanego przez warunkowanie są oczekiwania⁷⁷. Metoda warunkowania klasycznego nie wyklucza zatem udziału procesów poznawczych (oczekiwań) w działaniu placebo. W takim ujęciu skutki działania placebo nie zależą jedynie od kojarzenia bodźca obojętnego i bezwarunkowego, ale także od informacji, które – wskutek warunkowania – niesie ze sobą bodziec warunkowy i które mogą wywoływać oczekiwania⁷⁸.

Tylko w jednym przypadku badacze próbowali odpowiedzieć na pytanie, czy działanie placebo wywoływane za pomocą uczenia się przez obserwację przebiega – jak sugeruje model Collocy i Millera⁷⁹, a także koncepcja Kirscha⁸⁰ – za pośrednictwem oczekiwań. Eksperyment, który przeprowadzili, potwierdził ważną rolę oczekiwań we wzbudzaniu przeciwbólowego efektu placebo poprzez uczenie się przez obserwację⁸¹.

Drugim mechanizmem działania placebo (obok oczekiwań) jest warunkowanie klasyczne⁸². Należy wyjaśnić, że warunkowanie w kontekście badań nad placebo należy rozumieć na dwa sposoby: jako metodę wywoływania działania placebo (opisaną we wcześniejszym podrozdziale) i jako mechanizm działania placebo. W tym ostatnim ujęciu efekty placebo i nocebo są reakcją warunkową, powstałą poprzez skojarzenie bodźca warunkowego (placebo, na przykład koloru lub kształtu tabletki) i bodźca bezwarunkowego (aktywnego składnika tabletki)⁸³. Wyniki najnowszych badań wskazują, że analgezja placebo, jak również hiperalgezja nocebo nie tylko mogą zostać wywołane przez warun-

Baast, Arntz, Merckelbach, dz. cyt.; Montgomery, Kirsch, dz. cyt.; Voudouris, Peck, Coleman, *The Role of Conditioning and Verbal Expectancy in the Placebo Response*, s. 121-128.

⁷⁷ Zob. N. Corsi, L. Colloca, *Placebo and Nocebo Effects: The Advantage of Measuring Expectations and Psychological Factors*, „Frontiers in Psychology” 2017, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2017.00308/full>; I. Kirsch, J. Kong, P. Sadler, P. Spaeth, A. Cook, T.J. Kaptchuk i in., *Expectancy and Conditioning in Placebo Analgesia: Separate or Connected Processes?*, „Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice” 1(2014) nr 1, s. 51-59; Montgomery, Kirsch, dz. cyt.; D.D. Price, L.S. Milling, I. Kirsch, A. Duff, G.H. Montgomery, S.S. Nicholls, *An Analysis of Factors That Contribute to the Magnitude of Placebo Analgesia in an Experimental Paradigm*, „Pain” 1999, t. 83, nr 2, s. 147-156.

⁷⁸ Zob. R.A. Rescorla, *Pavlovian Conditioning: It's Not What You Think It Is*, „American Psychologist” 43(1988) nr 3, s. 151-160; Kirsch, *Response Expectancy as a Determinant of Experience and Behavior*.

⁷⁹ Zob. Colloca, Miller, dz. cyt.

⁸⁰ Zob. Kirsch, *Response Expectancy as a Determinant of Experience and Behavior*.

⁸¹ Zob. L. Koban, T.D. Wager, *Beyond Conformity: Social Influences on Pain Reports and Physiology*, „Emotion” 16(2016) nr 1, s. 24-32.

⁸² Zob. I. Wickramasekera, *A Conditioned Response Model of the Placebo Effect*, „Bio-feedback and Self-Regulation” 5(1980) nr 1, s. 5-18.

⁸³ Zob. tamże.

kowanie klasyczne bez udziału świadomości⁸⁴, ale i nie muszą być mediowane przez oczekiwania⁸⁵. Innymi słowy, kiedy warunkowanie klasyczne przebiega bez udziału świadomości i (lub) jego efekty nie są osiągane za pośrednictwem oczekiwań, możemy mówić, że stanowi ono również mechanizm – a nie tylko metodę – wywoływania działania placebo.

Należy przy tym podkreślić, że teorie warunkowania klasycznego i oczekiwań reakcji nie wykluczają się wzajemnie⁸⁶. Warunkowanie jest jedną z metod wzbudzenia oczekiwań, obok sugestii słownych i uczenia się przez obserwację. Warunkowanie klasyczne przebiega wówczas z udziałem świadomości i za pośrednictwem oczekiwań. Kiedy jednak dokonuje się bez udziału świadomości i nie jest mediowane przez oczekiwania, może również stanowić niezależny mechanizm działania placebo. Oczekiwania i warunkowanie mogą zatem reprezentować dwa aspekty tego samego procesu, a wyniki wielu badań dają się wyjaśnić przez odwołanie do obu koncepcji. Dlatego wydaje się, że oczekiwania i warunkowanie nie są przeciwnymi lub niezależnymi procesami – niektórzy badacze sugerują nawet porzucenie dychotomicznego podejścia do mechanizmów działania placebo⁸⁷.

Mówiąc o mechanizmach działania placebo, należy wspomnieć o czynniku emocjonalnym, który również kształtuje reakcję placebo – o lęk⁸⁸. Z klasycznych już badań wynika, że placebo oddziałuje na ból, zmniejszając odczuwany lęk⁸⁹. Nowsze badania również wskazują, że podanie placebo związane jest ze spadkiem

⁸⁴ Zob. K.B. Jensen, T.J. Kaptchuk, I. Kirsch, J. Raicek, K.M. Lindstrom, C. Berna i in., *Nonconscious Activation of Placebo and Nocebo Pain Responses*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 109(2012) nr 39, s. 15959-15964; Jensen, Kirsch, Odum, Kaptchuk, Ingvar, dz. cyt.; G.L. Petersen, N.B. Finnerup, K. Groen, H.K. Pilegaard, I. Tracey, F. Benedetti i in., *Expectations and Positive Emotional Feelings Accompany Reductions in Ongoing and Evoked Neuropathic Pain Following Placebo Interventions*, „Pain” 155(2014) nr 12, s. 2687-2698.

⁸⁵ Zob. Bąbel, Adamczyk, Świder, Bajcar, Kicman, Lisińska, dz. cyt.; Bąbel, Bajcar, Adamczyk, Kicman, Lisińska, Świder i in., dz. cyt.

⁸⁶ Zob. Bąbel, *Psychologiczne mechanizmy działania placebo: warunkowanie klasyczne a oczekiwania*.

⁸⁷ Zob. I. Kirsch, *Conditioning, Expectancy, and the Placebo Effect: Comment on Stewart-Williams and Podd*, „Psychological Bulletin” 130(2004) nr 2, s. 341-345; S. Stewart-Williams, J. Podd, *The Placebo Effect: Dissolving the Expectancy Versus Conditioning Debate*, „Psychological Bulletin” 130(2004) nr 2, s. 324-340.

⁸⁸ Zob. P. Bąbel, *Lęk jako mechanizm analgetycznego i hiperalgetycznego działania placebo*, „Ból” 6(2005) nr 4, s. 6-10.

⁸⁹ Zob. F.J. Evans, *The Placebo Response in Pain Reduction*, w: *Advances in Neurology International Symposium on Pain*, t. 4, red. J.J. Bonica, Raven Press, New York 1974, s. 289-296; tenże, *Expectancy, Therapeutic Instructions, and the Placebo Response*, w: *Placebo: Theory, Research, and Mechanisms*, red. L. White, B. Tursky, G.E. Schwartz, Guilford Press, New York 1985, s. 215-228; T. McGlashan, F.J. Evans, M.T. Orne, *Nature of Hypnotic Analgesia and Placebo Response to Experimental Pain*, „Psychosomatic Medicine” 31(1969) nr 3, s. 227-246.

poziomu lęku⁹⁰ oraz zmniejszeniem aktywności rejonów mózgu związanych z przetwarzaniem lęku⁹¹. Hiperalghezja nocebo związana jest natomiast ze wzrostem jego poziomu⁹². Stwierdzono, że redukcja stresu stanowi istotny czynnik wpływający na analgetyczny efekt placebo⁹³. Wykazano także, że wysoki poziom strachu przed bólem (rozumiany jako stała cecha badanej osoby) znosi⁹⁴ lub redukuje⁹⁵ analgetyczny efekt placebo. Z kolei poziom strachu (rozumiany jako chwilowy, przemijający stan osoby badanej w czasie badania) okazał się istotnym predyktorem analgezji placebo⁹⁶.

Wprawdzie Frederick J. Evans uważa lęk za odrębny mechanizm działania placebo⁹⁷, wydaje się jednak, że lęk stanowi raczej rezultat oczekiwań i warunkowania niż samodzielną przyczynę działania placebo⁹⁸. Niezależnie jednak od tego, która z tych koncepcji zostanie ostatecznie potwierdzona, w modelu Colloca i Millera⁹⁹ należałoby uwzględnić wpływ lęku i strachu na działanie placebo.

⁹⁰ Zob. L. Vase, M.E. Robinson, G.N. Verne, D.D. Price, *Increased Placebo Analgesia over Time in Irritable Bowel Syndrome (IBS) Patients Is Associated with Desire and Expectation but Not Endogenous Opioid Mechanisms*, „Pain” 2005, t. 115, nr 3, s. 338-347.

⁹¹ Zob. P. Petrovic, T. Dietrich, P. Fransson, J. Andersson, K. Carlsson, M. Ingvar, *Placebo in Emotional Processing – Induced Expectations of Anxiety Relief Activate a Generalized Modulatory Network*, „Neuron” 2005, t. 46, nr 6, s. 957-969; T.D. Wager, *Placebo-Induced Changes in fMRI in the Anticipation and Experience of Pain*, „Science” 2004, t. 303, nr 5661, s. 1162-1167.

⁹² Zob. F. Benedetti, M. Amanzio, *The Neurobiology of Placebo Analgesia: From Endogenous Opioids to Cholecystokinin*, „Progress in Neurobiology” 1997, t. 52, nr 2, s. 109-125; L. Colloca, F. Benedetti, *Nocebo Hyperalgesia: How Anxiety Is Turned into Pain*, „Current Opinion in Anaesthesiology” 20(2007) nr 5, s. 435-439.

⁹³ Zob. P.M. Aslaksen, M. Bystad, S.M. Vambheim, M.A. Flaten, *Gender Differences in Placebo Analgesia: Event-Related Potentials and Emotional Modulation*, „Psychosomatic Medicine” 73(2011) nr 2, s. 193-199; Aslaksen, Flaten, dz. cyt.; A. Pollo, S. Vighetti, I. Rainero, F. Benedetti, *Placebo Analgesia and the Heart*, „Pain” 2003, t. 102, nr 1-2, s. 125-133.

⁹⁴ Zob. P.S. Lyby, P.M. Aslaksen, M.A. Flaten, *Is Fear of Pain Related to Placebo Analgesia?*, „Journal of Psychosomatic Research” 68(2010) nr 4, s. 369-377.

⁹⁵ Zob. P.M. Aslaksen, P.S. Lyby, *Fear of Pain Potentiates Nocebo Hyperalgesia*, „Journal of Pain Research” 8(2015), s. 703-710; P.S. Lyby, P. Solvoll, P.M. Aslaksen, M.A. Flaten, *Variability in Placebo Analgesia and the Role of Fear of Pain-an ERP Study*, „Pain” 152(2011) nr 10, s. 2405-2412.

⁹⁶ Zob. Babel, Bajcar, Adamczyk, Kicman, Lisińska, Świderiń, dz. cyt.; D.J. Scott, C.S. Stohler, C.M. Egnatuk, H. Wang, R.A. Koeppe, J.K. Zubieta, *Placebo and Nocebo Effects Are Defined by Opposite Opioid and Dopaminergic Responses*, „Archives of General Psychiatry” 65(2008) nr 2, s. 220-231.

⁹⁷ Zob. Evans, *The Placebo Response in Pain Reduction; tenże, Expectancy, Therapeutic Instructions, and the Placebo Response*.

⁹⁸ Zob. Babel, *Psychologiczne mechanizmy negatywnego działania placebo. Analiza empiryczna*; de Jong, van Baast, Arntz, Merckelbach, dz. cyt.; Vase, Robinson, Verne, Price, dz. cyt.

⁹⁹ Zob. Colloca, Miller, dz. cyt.

Model ten powinien również ujmować warunkowanie klasycznie nie tylko jako metodę, ale również jako mechanizm wywoływania działania placebo.

Warto też podkreślić, że choć omówione mechanizmy działania placebo mają charakter psychologiczny, to uruchamiają one procesy neurochemiczne, które są odpowiedzialne za powstawanie efektów placebo i nocebo¹⁰⁰. Dlatego nie można się zgodzić z przedstawionymi we wstępie artykułu definicjami słownikowymi, które sugerują, że mechanizm działania placebo ma charakter wyłącznie psychologiczny.

ETYCZNE ASPEKTY STOSOWANIA PLACEBO

Placebo wykorzystywane jest w praktyce medycznej i w badaniach klinicznych, jego stosowanie wzbudza jednak kontrowersje i stanowi przedmiot ożywionej dyskusji toczonej przez naukowców, etyków i lekarzy.

Placebo stosuje się powszechnie w badaniach klinicznych dotyczących skuteczności leków lub nowych procedur terapeutycznych. Najprostszy schemat tego rodzaju badań jest następujący: osoby badane zostają przydzielone do dwóch niezależnych grup, w jednej grupie podaje się lek (lub stosuje nową terapię), w drugiej zaś – placebo, a następnie porównuje się skuteczność leczenia w obu grupach. Osoby biorące udział w badaniach nie są informowane, czy przyjmują lek (otrzymują aktywną terapię), czy placebo, informacja taka może bowiem wywołać u nich specyficzne oczekiwania, które mogłyby następnie wpłynąć na wyniki. Badanie, w którym tylko osoba je prowadząca wie, jakiemu oddziaływaniu poddawane są osoby badane, nazywa się badaniem z próbą pojedynczo ślełą. W wielu przypadkach również osoby prowadzące badanie nie wiedzą, którzy z badanych otrzymują lek (aktywną terapię), a którzy placebo, aby bezwiednie nie wpływać na oczekiwania badanych dotyczące skuteczności otrzymywanego leczenia – mamy wówczas do czynienia z badaniem z próbą podwójnie ślełą. Prowadzone są również badania z próbą potrójnie ślełą, w których specyfiki stosowanych oddziaływań nie znają nie tylko osoby prowadzące badanie i poddawane badaniu, ale również osoba, która analizuje jego wyniki. Taki schemat badania ma na celu zapobieganie ewentualnemu tendencyjnemu doborowi metod analizy, które mogłyby stwierdzić skuteczność faktycznie nieskutecznych leków lub terapii.

Chociaż skuteczność leków i innych terapii najczęściej testuje się za pomocą badań randomizowanych z kontrolną grupą placebo¹⁰¹, metoda ta kry-

¹⁰⁰ Zob. Benedetti, *Placebo Effects*; S.M. Schaffer, S. Geuter, T.D. Wager, *Mechanisms of Placebo Analgesia: A Dual-Process Model Informed by Insights from Cross-Species Comparisons*, „Progress in Neurobiology” 2018, nr 160, s. 101-122.

¹⁰¹ Zob. F.G. Miller, H. Brody, *What Makes Placebo-Controlled Trials Unethical?*, „The American Journal of Bioethics” 2(2002) nr 2, s. 3-9.

tykowana jest przez przeciwników stosowania placebo. Zwracają oni uwagę między innymi na to, że nieudzielenie osobie badanej pełnej informacji o przebiegu badania i o charakterze podejmowanych wobec niej działań uniemożliwia jej wyrażenie świadomej zgody na udział w badaniu, a zakwalifikowanie jej do grupy otrzymującej placebo sprawia, że osoba ta zostaje czasowo pozbawiona skutecznej terapii. Powołując się na zapisy Deklaracji Helsińskiej, która określa etyczne zasady prowadzenia badań klinicznych z udziałem ludzi, krytycy zalecają rezygnację z grup kontrolnych, w których podaje się placebo, i proponują porównywanie nowych terapii z tymi, których skuteczność została już potwierdzona¹⁰².

Zwolennicy stosowania placebo przekonują natomiast, że wykorzystywanie w badaniach klinicznych grup otrzymujących placebo jest niezbędne, jeśli chce się uzyskać pełne i wiarygodne dane dotyczące skuteczności nowych procedur leczniczych¹⁰³. Porównując nową terapię ze znaną, można wnioskować o jej skuteczności tylko wtedy, gdy okazuje się lepsza niż ta, z którą jest porównywana. Jeśli jednak przynosi gorsze rezultaty, trudno orzec, czy jest po prostu mniej skuteczna, czy też w ogóle nieskuteczna. W takim przypadku, chcąc uzyskać obiektywną ocenę jej skuteczności, należałoby ją porównać z placebo. Testy takie warto prowadzić, gdyż nowe metody leczenia, nawet jeśli okazują się mniej skuteczne niż te, z którymi są porównywane, mogą być użyteczne w sytuacjach, w których niemożliwe jest zastosowanie standardowego leczenia¹⁰⁴.

Zwolennicy stosowania placebo zwracają też uwagę na różnicę między badaniami klinicznymi a praktyką medyczną. Celem tej ostatniej jest opieka nad pacjentem, badania kliniczne natomiast mają za zadanie testowanie hipotez badawczych. Te odrębne cele wiążą się z różnymi wymaganiami etycznymi. Osoba, która godzi się wziąć udział w eksperymencie, powinna zostać poinformowana, że głównym celem eksperymentatora jest dążenie do

¹⁰² Zob. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2013; B. Freedman, K.C. Glass, C. Weijer, *Placebo Orthodoxy in Clinical Research II: Ethical, Legal, and Regulatory Myths*, „The Journal of Law, Medicine & Ethics” 24(1996) nr 3, s. 252-259; K.J. Rothman, K.B. Michaels, *The Continuing Unethical Use of Placebo Controls*, „New England Journal of Medicine” 1994, t. 331, nr 6, s. 394-398; c i ż, *When Is It Appropriate to Use a Placebo Arm in a Trial?*, w: *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*, red. H.A. Guess, A. Kleinman, J.W. Kusek, L.W. Engel, BMJ Books, London 2002, s. 227-235.

¹⁰³ Zob. S.S. Ellenberg, R. Temple, *Placebo-Controlled Trials and Active-Control Trials in the Evaluation of New Treatments. Part 2: Practical Issues and Specific Cases*, „Annals of Internal Medicine” 2000, t. 133, nr 6, s. 464-470; J. Millum, C. Grady, *The Ethics of Placebo-Controlled Trials: Methodological Justifications*, „Contemporary Clinical Trials” 2013, t. 36, nr 2, s. 510-514; S.J. Pocock, *The Pros and Cons of Non-Inferiority (Equivalence) Trials*, w: *The Science of the Placebo*, s. 236-248; R. Temple, *Placebo Controlled Trials and Active Controlled Trials: Ethics and Inference*, w: *The Science of the Placebo*, s. 209-226.

¹⁰⁴ Zob. Temple, dz. cyt.

prawdy naukowej, a jej relacja z osobą prowadzącą badania nie ma charakteru terapeutycznego. Powinna również wiedzieć, że dobór do grup badawczych jest losowy oraz że prawdopodobieństwo włączenia jej do grupy, w której może być stosowana procedura nie najlepiej odpowiadająca jej potrzebom i kondycji zdrowotnej, wynosi 50%¹⁰⁵. Aby mogła udzielić zgody na badania w sposób świadomy, powinna również otrzymać informacje o możliwych korzyściach i zagrożeniach związanych z leczeniem lub jego brakiem¹⁰⁶. Obowiązkiem badacza jest zminimalizowanie ewentualnego dyskomfortu płynącego z udziału w badaniu, a po jego zakończeniu zapewnienie uczestniczącej w nim osobie dostępu do procedury terapeutycznej o udowodnionej skuteczności. Należy przy tym podkreślić, że poddanie osób badanych działaniu placebo można zaakceptować tylko wtedy, gdy wiedza uzyskana w wyniku badań zostanie wykorzystana do udoskonalania technik terapeutycznych i wyeliminowania nieskutecznych, kosztownych i potencjalnie szkodliwych terapii.

Placebo jest również powszechnie wykorzystywane w praktyce medycznej¹⁰⁷. Systematyczna analiza badań przeprowadzonych w różnych krajach wykazała, że odsetek lekarzy podstawowej opieki zdrowotnej, którzy przynajmniej raz w swojej karierze zawodowej zastosowali placebo, wynosi od 17% do 80%, odsetek pielęgniarek zaś – od 51% do 100%¹⁰⁸. Faktycznie odsetek lekarzy stosujących placebo może być nawet wyższy. Badania prowadzone przez Bąbla¹⁰⁹ wykazały, że lekarze istotnie częściej deklarują stosowanie placebo wówczas, gdy w kierowanych do nich pytaniach kwestionariuszowych

¹⁰⁵ Zob. Beauchamp, Childress, dz. cyt.

¹⁰⁶ Zob. A. Schaffer, *The Ethics of the Randomized Clinical Trial*, „New England Journal of Medicine” 1982, t. 307, nr 12, s. 719-724.

¹⁰⁷ Zob. M.J. Baldwin, K. Wartolowska, A.J. Carr, *A Survey on Beliefs and Attitudes of Trainee Surgeons towards Placebo*, „BMC Surgery” 16(2016), <https://bmcsurg.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12893-016-0142-5>; P. Bąbel, *The Effect of Question Wording in Questionnaire Surveys on Placebo Use in Clinical Practice*, „Evaluation & the Health Professions” 35(2012) nr 4, s. 447-461; tenże, *Use of Placebo Interventions in Primary Care in Poland*, „Medical Principles and Practice” 22(2013) nr 5, s. 484-488; J. Braga-Simões, P.S. Costa, J. Yaphé, *Placebo Prescription and Empathy of the Physician: A Cross-Sectional Study*, „European Journal of General Practice” 223(2017) nr 1, s. 98-104; J. Howick, F.L. Bishop, C. Heneghan, J. Wolstenholme, S. Stevens, F.R. Hobbs i in., *Placebo Use in the United Kingdom: Results from a National Survey of Primary Care Practitioners*, „PLoS One” 8(2013) nr 3, <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0058247>; Fässler, Meissner, Schneider, Linde, dz. cyt.; K. Meissner, L. Höfner, M. Fässler, K. Linde, *Widespread Use of Pure and Impure Placebo Interventions by GPs in Germany*, „Family Practice” 29(2012) nr 1, s. 79-85; K. Wartolowska, D.J. Beard, A.J. Carr, *Attitudes and Beliefs about Placebo Surgery among Orthopedic Shoulder Surgeons in the United Kingdom*, „PLoS One” 9(2014) nr 3, <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0091699>.

¹⁰⁸ Zob. Fässler, Meissner, Schneider, Linde, dz. cyt.

¹⁰⁹ Zob. Bąbel, *The Effect of Question Wording in Questionnaire Surveys on Placebo Use in Clinical Practice*.

zamiast słowa „placebo”, z którym wiążą się pewne negatywne konotacje, pojawia się – definiowany identycznie jak placebo – termin „niespecyficzne metody terapeutyczne”.

Lekarze oczekują przede wszystkim, że stosowane przez nich procedury placebo wywołają korzystne i sprzyjające terapii efekty psychologiczne, chociaż część z nich sądzi, że mogą również prowadzić do korzystnych zmian somatycznych¹¹⁰. Procedury placebo uważają za dopuszczalne, jeśli ich efektem są pozytywne zmiany u pacjentów¹¹¹. Zarazem jednak oceniają te procedury jako problematyczne ze względu na konieczność stosowania decepcji¹¹².

Wyniki badań wskazują, że użycie placebo może być w pewnych sytuacjach rzeczywiście korzystne dla pacjenta i dla przebiegu leczenia¹¹³. Najbardziej przekonujących argumentów na rzecz włączania placebo do praktyki medycznej dostarczają jednak badania, które pokazują, że dzięki jego zastosowaniu ograniczyć można użycie substancji, których długotrwałe stosowanie wywołuje negatywne skutki zdrowotne. Okazało się, że stopniowe zastępowanie substancji farmakologicznie czynnej (na przykład morfiny) przez substancję nieaktywną może doprowadzić do tego, że ta ostatnia zacznie pozorować działanie substancji czynnej, wywołując efekty terapeutyczne podobne do wywoływanych przez substancję czynną, to znaczy prowadzić do zniesienia bólu¹¹⁴. Zastosowanie tej procedury niesie oczywiste korzyści dla pacjenta: pozwala na przyjmowanie mniejszych dawek leku, ogranicza dokuczliwe efekty uboczne związane z jego stosowaniem, zmniejsza ryzyko uzależnienia, a także zmniejsza koszty leczenia.

Największe nawet, potwierdzone zalety stosowania placebo nie znoszą jednak podstawowego zarzutu etycznego. Podanie placebo wymaga bowiem jakiejś formy decepcji, co – zdaniem etyków – wyklucza możliwość jego stosowania w relacji lekarz (terapeuta)–pacjent¹¹⁵. Nieinformowanie pacjenta o podejmowanych wobec niego oddziaływaniach nie tylko narusza jego prawo do decydowania o sobie, lecz może również podważyć zaufanie do lekarza,

¹¹⁰ Zob. Baldwin, Wartolowska, Carr, dz. cyt.; Meissner, Höfner, Fässler, Linde, dz. cyt.; Fässler, Meissner, Schneider, Linde, dz. cyt.; Wartolowska, Beard, Carr, dz. cyt.

¹¹¹ Zob. Baldwin, Wartolowska, Carr, dz. cyt.; Howick, Bishop, Heneghan, Wolstenholme, Stevens, Hobbs i in., dz. cyt.; Meissner, Höfner, Fässler, Linde, dz. cyt.; Wartolowska, Beard, Carr, dz. cyt.

¹¹² Zob. Fässler, Meissner, Schneider, Linde, dz. cyt.

¹¹³ Zob. F. Benedetti, *Mechanisms of Placebo and Placebo-Related Effects across Diseases and Treatments*, „Annual Review of Pharmacology and Toxicology” 48(2008), s. 33-60.

¹¹⁴ Zob. L. Colloca, P. Enck, D. De GraZIA, *Relieving Pain Using Dose-Extending Placebos: A Scoping Review*, „Pain” 157(2016) nr 8, s. 1590-1598.

¹¹⁵ Zob. S. Bok, *Ethical Issues in Use of Placebo in Medical Practice and Clinical Trials*, w: *The Science of the Placebo*, s. 53-74.

a także do innych specjalistów oraz do instytucji świadczących pomoc oraz prowadzić do zmniejszenia skuteczności przyszłych oddziaływań terapeutycznych¹¹⁶. Niektórzy badacze stoją jednak na stanowisku, że decepcja może być usprawiedliwiona w pewnych okolicznościach, musi jednak wynikać z chęci niesienia pomocy i mieć na celu wyłącznie poprawę stanu pacjenta¹¹⁷. Zalecają jednak, by ograniczać wykorzystywanie placebo i towarzyszącą mu decepcję do sytuacji, w których inne sposoby radzenia sobie z uciążliwymi dla pacjenta objawami nie są znane lub dostępne. Podkreślają przy tym, że cel zastosowania placebo powinno stanowić łagodzenie objawów i poprawa kondycji pacjenta, nie zaś eliminowanie zgłaszanych przez niego skarg somatycznych.

Powyższe zastrzeżenia dotyczące wykorzystania placebo wynikają z założenia, że decepcja jest z nim nierozzerwalnie związana. Ostatnie badania pozwalają jednak kwestionować to założenie. Przełomowy eksperyment, przeprowadzony przez Teda J. Kaptchuka i współpracowników¹¹⁸, wykazał, że placebo może prowadzić do poprawy stanu osób badanych także wówczas, gdy zostały one poinformowane, iż podawany im środek jest chemicznie obojętny. Co więcej, efekt działania placebo uzyskiwano nawet wtedy, gdy podawany środek określano wprost słowem „placebo”. Kolejne badania potwierdziły wyniki uzyskane przez zespół Kaptchuka, dostarczając dodatkowych dowodów na to, że decepcja nie jest warunkiem działania placebo i nie musi być elementem procedury stosowania placebo¹¹⁹. Ponadto najnowsze badania wskazują, że efekty wywołane przez placebo podawane w sposób jawny (bez decepcji) mogą być porównywalne z efektami wywoływanymi przez placebo, którego podaniu towarzyszy decepcja¹²⁰.

Rozważając wykorzystanie placebo, należy mieć na uwadze związane z tym możliwe negatywne konsekwencje. Może się zdarzyć, że wbrew intencji osoby

¹¹⁶ Zob. R. Kanaana, *When Physicians Deceive*, „American Journal of Bioethics” 9(2009) nr 12, s. 29-30.

¹¹⁷ Zob. M. Rawlinson Crenshaw, *Truth-Telling and Paternalism in the Clinic: Philosophical Reflections on the Use of Placebos in Medical Practice*, w: *Placebo: Theory, Research, and Mechanisms*, s. 403-418; B. Foddy, *A Duty to Deceive: Placebos in Clinical Practice*, „The American Journal of Bioethics” 9(2009) nr 12, s. 4-12; tenże, *Justifying Deceptive Placebos*, w: *Placebo Talks*, red. A. Raz, C.S. Harris, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 52-68.

¹¹⁸ Zob. T.J. Kaptchuk, E. Friedlander, J.M. Kelley, M.N. Sanchez, E. Kokkoto, J.P. Singer in., *Placebos without Deception: A Randomized Controlled Trial in Irritable Bowel Syndrome*, „PloS One” 5(2010) nr 12, <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0015591>.

¹¹⁹ Zob. J.M. Kelley, T.J. Kaptchuk, C. Cusin, S. Lipkin, M. Fava, *Open-Label Placebo for Major Depressive Disorder: A Pilot Randomized Controlled Trial*, „Psychotherapy and Psychosomatics” 81(2012) nr 5, s. 312-314; C. Locher, A.F. Nascimento, I. Kirsch, J. Kossowsky, A. Meyer, J. Gaab, *Is the Rationale More Important than Deception? A Randomized Controlled Trial of Open-Label Placebo Analgesia*, „Pain” 158(2017) nr 12, s. 2320-2328.

¹²⁰ Zob. Locher, Nascimento, Kirsch, Kossowsky, Meyer, Gaab, dz. cyt.

podającej placebo u badanego zostanie wywołana reakcja nocebo: zamiast poprawy dojdzie do pogorszenia stanu zdrowia. Możliwa jest również sytuacja, w której placebo – obok efektu pozytywnego – wywoła również niepożądane skutki uboczne. Cytowane wcześniej prace wskazują na istotną rolę kontekstu, w którym stosuje się placebo, między innymi na znaczenie informacji towarzyszących jego podawaniu¹²¹. Lekarze powinni zdawać sobie sprawę zarówno z możliwych niepożądanych skutków interwencji, które podejmują, jak i z tego, jak duże znaczenie dla wywołania tych skutków mogą mieć komunikaty przekazywane pacjentom. Dlatego – jak sugerują Miller i Colloca¹²² – dopuszczalne wydaje się przekazywanie pacjentowi informacji o proponowanym zastosowaniu placebo w sposób, który doprowadzi do wzbudzenia pozytywnych oczekiwań lub wyeliminuje ryzyko oczekiwań negatywnych. Wydaje się przy tym konieczne, by informować pacjentów o naturze zjawiska placebo i o jego potencjale terapeutycznym – i także w ten sposób kształtować pozytywny stosunek do tej formy interwencji.

Wyniki dotychczasowych badań przekonują, że istnieją racjonalne przesłanki stosowania placebo w badaniach naukowych i w praktyce terapeutycznej. W praktyce medycznej zdarzają się sytuacje, w których może być ono etycznie dopuszczalne (na przykład gdy nie ma możliwości zastosowania substancji aktywnej lub gdy jej stosowanie prowadzi do uzależnienia). Jak wskazują badania, uciekanie się do decepcji, które stanowi podstawowy problem etyczny, nie zawsze jest konieczne. W sytuacjach, w których zachodzi potrzeba niejawnego podania placebo (na przykład w celu substytucji substancji aktywnej), pacjent mógłby wyrażać zgodę na taką procedurę a priori, przed rozpoczęciem leczenia.

Wykorzystywanie placebo w badaniach nad efektywnością nowych terapii wydaje się niezbędne. Dzięki randomizowanym badaniom z grupami kontrolnymi otrzymującymi placebo możliwe jest doskonalenie metod leczenia oraz eliminowanie terapii potencjalnie nie tylko nieskutecznych, lecz również szkodliwych. Wyniki takich badań mają ogromną wartość zarówno dla osób chorych, jak i dla społeczeństw, zmagających się ze społecznymi i ekonomicznymi kosztami szkodliwych terapii.

¹²¹ Zob. Miller, Kaptchuk, Cusin, Lipkin, Fava, dz. cyt.; Moerman, dz. cyt.

¹²² Zob. F.G. Miller, L. Colloca, *The Placebo Phenomenon and Medical Ethics: Rethinking the Relationship between Informed Consent and Risk–Benefit Assessment*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 32(2011) nr 4, s. 229–243.

WOBEC BÓLU I CIERPIENIA

Fabio PERSANO

PALLIATIVE CARE AND PAIN THERAPY IN ITALY

In Italy the idea of pain therapy has progressed very slowly and laboriously because of a very restrictive law (Decree of the President of the Republic no. 309/1990) that assimilated the antalgic use of opioids with substance abuse. For quite some time there had been requests for a new law allowing opioids to be used for pain therapy, enabling a change in the attitude of doctors and of patients who needed to be taught that they could ask for treatment against pain.

According to the World Health Organization palliative care is the active and holistic treatment of patients whose disease does not respond to treatment. As is well known, the WHO defines health as a state of complete physical, mental and social well-being and not merely as the absence of disease or infirmity. This definition contains the premise for recognizing the need to improve quality of life where there is no cure.

Palliative care is concerned with improving the quality of life of patients who have a poor prognosis in the short term, while pain therapy is applied to patients who are not necessarily close to death but who suffer from chronic pain, to patients giving birth, after surgery and during invasive diagnostic procedures. In the latter case we speak about pain proper, in the former case it is more appropriate to speak about suffering.

In Italy palliative care, that initially included the concept of pain therapy, started to be organized during the eighties of the last century. The Italian Society for Palliative Care, the largest scientific society in this sector in Italy, was set up in 1986, while the Floriani Foundation that aims at spreading and applying palliative care, had been set up in 1977.

Recently, in the context of a greater sensitivity towards the issue of suffering and terminal conditions, people are beginning to expect that they should be able to live the final period of their lives in conditions in which their dignity as human beings is respected and without being left feeling abandoned.¹

Also the teachings of the Roman Catholic Church have long since stated that palliative care and the use of pain-killers are absolutely acceptable as

¹ For more thorough information see *Una medicina per chi muore. Il cammino delle cure palliative in Italia*, ed. O. Corli (Roma: Città Nuova, 1988); Giorgio Di Mola, *Cure palliative. Approccio multidisciplinare alle malattie inguaribili* (Milano: Masson, 1994).

expressed by Pope Pius XII, by the Catechism of the Catholic Church and in its *Declaration on Euthanasia*.²

Palliative care and pain therapy confirm the dignity of the person because they focus on the person rather than on the diagnostic-treatment aspects of the disease.³

In recent years there may be an answer to the expectations of Italian citizens. On 15th March 2010, Act no. 38 was passed.

Act no. 38/2010 is entitled *Provisions for Ensuring Access to Palliative Care and to Pain Therapy* and it embodies the expectations of the Council of Europe, the European Union and the documents of the World Health Organization, thus bringing Italy up to speed with other western countries.

It puts an end to a historic phase characterized by inertia, improvisation and the fragmentation of health policies on palliative care.

By acknowledging the subjective right of each citizen to have access to palliative care and to pain therapy, Act no. 38/2010 expressly defines some fundamental principles that are to be complied with: (1) protect the dignity and autonomy of the sick person avoiding all forms of discrimination; (2) protect and promote quality of life until its very end; (3) provide adequate health and social care for the sick person and for his/her family.

Act no. 38/2010 thus confirmed subjective entitlement to palliative care and pain therapy.

In actual fact, the Italian Professional Ethics Code for Physicians, issued in 2014,⁴ explicitly attributes to physicians the task of not only providing treatment to heal patients, where possible, but also of relieving pain and accompanying patients until their death:⁵ also the professional code of ethics for nurses contains rules on palliative care.

However the recent Act no. 38/2010 is something more because in the Italian legal system a code of professional ethics is not a source of ordinary law but merely a sub-regulatory source; not even case law nor the literature constitute sources of law; an ordinary Act instead gives this subjective right the characteristic of certainty. It can quite rightly be stated therefore that with

² For a comment in Italian, see Salvatore C i p r e s s a, *Bioetica per amare la vita* (Bologna: Dehoniane, 2010), 148-51.

³ See Adriana T u r r i z i a n i, "Cure palliative," in *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, ed. E. Sgreccia, A. Tarantino (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2010), 776-82.

⁴ See Federazione Nazionale degli Ordini dei Medici Chirurghi e degli Odontoiatri, *Codice di deontologia medica 18 maggio 2014* (<https://portale.fnomceo.it/fnomceo/Codice+di+Deontologia+Medica+2014.html?t=a&id=115184>).

⁵ See Gaetano A n z a n i, "Consenso ai trattamenti medici e scelte di fine vita," *Danno e Responsabilità* 2008, no. 10: 957-64.

the entry into force of Act no. 38/2010 palliative care and pain therapy have become rights to which patients are entitled.⁶

The right to palliative care and pain therapy is a right that users can claim from the public system, from doctors and healthcare workers.

As regards the first aspect, the legal literature configures the fundamental freedom rights both in the negative—in that they imply a duty for third parties to abstain from interfering with such rights—and in the positive—in that they imply the obligation to provide a service by third parties; the former constitutes the freedom ‘from,’ the latter the freedom ‘to.’ The right to palliative care and pain therapy therefore could be considered as a specification of the right to health and included in the group of claimable social rights, consisting in practice in claims addressed to the legal system and to the public system requiring that adequate pain relief⁷ means be provided in the form of analgesics and broadly in existential and relational terms, that is to say it would be unjust to withhold pain relief medication from a patient without due reason.

As regards responsibilities, any episode of imprudence, laxity and of out-right omission may be construed as a case of professional negligence.

One of the most pertinent aspects of this recent Act concerns the importance attributed to hospices. Encouragement for the setting up of hospices had been given in a previous act, Act no. 39/1999, which also allocated funds for this purpose; what was missing in Act no. 39/1999, however, was a truly functioning care delivery network of which they could be a part, so as to coordinate with home care. It must also be pointed out that the setting up of palliative care facilities, in accordance with the program defined by Act no. 39/1999, was not fully achieved because not all the hospices provided for exist and are actually in operation.

As regards pain therapy, the use of opioids, which are the painkillers that are most effective in relieving pain, has only recently and not yet completely been freed from the prejudice against these substances linked to the idea of crime, and also from the bias that these substances always cause tolerance and addiction.⁸

⁶ See Paola L a L i c a t a and Francesco C h i a t t e l l i, “Cure palliative e terapia del dolore diventano un diritto da assicurare ai malati,” *Guida al Diritto* 2010, no. 15: 16-35.

⁷ See Matteo G u l i n o, Gianluca M o n t a n a r i V e r g a l l o, Francesca Romana C o r r e n t i et al., “La nuova disciplina in tema di accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore: il rapporto medico-paziente e la rilevanza socio-giuridica della sofferenza,” *Zacchia* 84, no. 2-3 (2011): 191-210. See also Francesca N e g r i, “La nuova disciplina in tema di accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore,” *Sanità Pubblica e Privata* 2011, no. 3: 15-24.

⁸ See Marco F i l i p p i n i and Manuela Maria C a m p a n e l l i, *Cronaca di una legge che ci difende dal dolore* (Milano: Il sole 24 ore, 2011), 8-9. For more information see also Cesare B o n e z z i, *Liberi dal dolore. La sofferenza fisica e le nuove terapie per curarla* (Milano: Mondadori, 2002);

In Italy the idea of pain therapy has progressed very slowly and laboriously because of a very restrictive law (Decree of the President of the Republic no. 309/1990) that assimilated the antalgic use of opioids with substance abuse.⁹

For quite some time there had been requests for a new law allowing opioids to be used for pain therapy, enabling a change in the attitude of doctors and of patients who needed to be taught that they could ask for treatment against pain.

Many patients still express their fears about psychophysical addiction, the fear that there may be no other drugs that are more powerful than opioids when the pain increases, the fear of losing control. There are biases also among health workers: a first bias is the belief that the patient's life may be shortened. Indeed the opposite is true because where antalgic treatment is used properly it may actually extend life, since it is pain that deteriorates the quality of life and may lead to death. Another bias is that drugs like morphine should be restricted to extreme cases and should be used only when pain becomes unbearable; moreover, according to this bias, morphine should be used only at dosages that are low enough not to cause addiction.

In spite of these fears opioids continue to be of primary importance in the treatment of pain, especially in the terminally ill.

Among the data on the use of opioid drugs, Italy was and still is lagging behind other countries (even though there are countries, in particular the poorer countries, where consumption of opioids is even lower due to lack of availability), because pain is often considered to be a negligible aspect of treatment; vice versa, fighting pain becomes the primary goal when healing is no longer possible.

The use of analgesics has a function that goes beyond mere pain relief: there are studies, for instance, which recognize that an adequate control over pain improves pulmonary function.¹⁰

Up until 2001, D.P.R. no. 309/1990 envisaged a rather complicated protocol for access to opioid drugs such as to discourage doctors from prescribing them. The procedure was similar to that of other narcotic substances and consisted in using special prescription forms, valid for ten days and distributed by the Association of Physicians and Veterinarians, which allowed a single preparation or dosage for the treatment of at the most eight days, with heavy penalties if such conditions were not complied with.¹¹

Giovanni Del Missier and Laura Colautti, "Terapia del dolore," *Medicina e morale* 2002, no. 2: 255-60; Steven D. Waldman, *Il trattamento del dolore* (Roma: Verduci, 2000).

⁹ See e.g. Consulta laica di Bioetica, "L'uso degli oppioidi nella terapia del dolore," *Bioetica* 8, no. 3 (2000), no. 3: 548-51.

¹⁰ See Giovanni Russo, "Il malato terminale (cap. XXX)," in *Bioetica medica per medici e professionisti della sanità*, ed. G. Russo (Leumann: Elledici, 2009), 370-82.

¹¹ See Filippini and Campanelli, op. cit., 10.

Some improvements were introduced with Act no. 12 of 8 February 2001 that provided *Rules for Facilitating the Use of Opioid Analgesic Drugs in Pain Treatment*¹² that, alongside other sources such as the Decree of the Minister of Health of 24 May 2001¹³ and Act no. 405 of 16 November 2001, established the following provisions:¹⁴ (1) Annex III-bis of the amended DPR no. 309/1990 listed the drugs that could be used for pain therapy: buprenorphine, codeine, dihydrocodeine, fentanyl, hydrocodone, hydromorphone, methadone, morphine, oxycodone, oxymorphone. (2) Opioid drugs could be delivered to the home of the patient by health workers upon a statement signed by the General Practitioner, by the attending physician or by the hospital doctor who would have to specify the dosage and use for home care. (3) Prescriptions, written on special forms, could contain the prescription of two opioids for 30 days of treatment instead of 8 days. (4) Doctors could keep supplies of these drugs for urgent professional use by writing self-prescriptions, but were required to keep a copy of the prescriptions for two years and had to keep a register where they were to enter all the treatments made using such drugs. (5) Patients being discharged from hospital could directly receive from the health facility the drugs required for a first treatment cycle of 30 days paid for by the National Health Service.

The reform had an impact on the complex regulation of drug and substance trafficking without altering its basic underlying principles but simplifying the procedures providing access to drugs containing narcotics and opioids for specific therapeutic, and hence legal, purposes.¹⁵ The changes introduced by the reform concerned specifically the prescribing, administration and sale of narcotic substances for therapeutic use. The boundary between legal and illegal use in the context of the instances provided for by the law was the notion of 'therapeutic' use of the narcotic substances.

¹² A positive comment on this law is provided by Dino Amadori (see Dino A m a d o r i, "Finalmente è più facile prescrivere gli oppiacei," *Rivista Italiana di Cure Palliative* 3, no. 2 (2001): 114-9). Positive comments are made also by Giovanni Del Missier and Laura Colautti (see D e l M i s s i e r and C o l a u t t i, op. cit., 255-60), according to whom the regulation was aimed at facilitating a disinterested solidarity towards the patient. A more critical view of the Act is provided by Luca Benci (see Luca B e n c i, "La nuova legge: molte luci e qualche ombra," *Janus* 2001, no. 1: 39-43). See also Giuseppe A m a t o, "Commento alla L. 8 febbraio 2001 n. 12, norme per agevolare l'impiego dei farmaci analgesici oppiacei nella terapia del dolore. Con uno snellimento delle norme formali evitata l'applicazione distorta delle sanzioni," *Guida al Diritto* 2001, no. 8: 14-29; Cristina Ceccarelli, Silvia Renzi, Carlo Marini, "L'utilizzo degli oppioidi nella terapia del dolore dopo la L. n. 12 del 2001," *Rassegna Giuridica Farmaceutica* 2004, no. 79: 6-32; Giuseppe A m a t o, "Ancora sulla somministrazione di sostanze stupefacenti da parte del medico", *Cassazione Penale* 2005, no. 6: 2101-6.

¹³ This decree approved a new prescription form for the drugs listed in Act no. 12/2001.

¹⁴ See F i l i p p i n i and C a m p a n e l l i, op. cit., 11-2.

¹⁵ See Daniela T r e n t a c a p i l l i, "Norma per agevolare l'impiego dei farmaci analgesici oppiacei nella terapia del dolore," *Legislazione Penale* 2002, no. 3: 563-9.

Hence it was not illegal for a doctor to prescribe narcotic or psychotropic substances after making a diagnosis of organic or functional disorder; the same therapeutic purpose held also in the case where, faced with a severe illness, the doctor prescribed these substances to alleviate suffering: the malice indicated in the law was excluded by the fact that the substance was prescribed for therapeutic, and hence legal, purposes.¹⁶

In any case the new Act basically introduced two novelties: identification of the drugs to be used as painkillers listed in Annex III-bis attached to the rules, and streamlining the prescription requirements for the drugs listed in the Annex (along with a simplification of controls, lighter penalties for pharmacists, new rules on ledger management and a new momentum for home care).

The abovementioned provisions were the expression of the legislative intention of promoting a closer cooperation among health institutions, patients and individuals involved at various levels, also in the framework of the creation of an integrated network of services for terminal patients.¹⁷

Some authors complained about the fact that light drugs, like *Cannabis indica*, which according to some research findings are effective in alleviating the pain of patients suffering from severe disorders and in lessening symptoms of enfeeblement, were not included among these substances.¹⁸

Things were made easier by the subsequent Decree of the Ministry of Health (4 April 2003)¹⁹ which introduced a new special prescription form where the physician would enter the dosage, posology and number of boxes using numbers and the normal abbreviations and it also eliminated the obligation of indicating the residence of the patient and the need for the prescriber to keep a copy of the prescription for six months.²⁰

Law Decree no. 272 of 30 December 2005 and the relevant conversion Act no. 49 of 21 February 2006 listed narcotic drugs in two tables, which are included in the Consolidated Text on narcotics:²¹ irrespective of the distinction

¹⁶ See Francesco P a n a r e l l o, *Terapia del dolore e questione eutanasia* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001), 85.

¹⁷ See *ibid.*, 81-4.

¹⁸ See *ibid.*, 85.

¹⁹ For a more thorough comment on Act no. 12/2001, updated to include the amendments introduced by M.D. 24-05-2001 and 04-04-2003, see Alberto A n d r a n i, "Norme per la prescrizione degli analgesici oppioidi nella terapia del dolore," in *Cure palliative in medicina generale*, edited by Maurizio Cancian and Pierangelo Lora Aprile (Pisa: Pacini, 2004), 105-9. See also Maria Cristina T i r a l t i, Luana P e r i o l i, Valeria A m b r o g i e t a l., "Aspetti normativi della ricetta medica," *Rassegna di Diritto Farmaceutico* 35, no. 1 (2004): 7-18; Massimiliano M e l i and Maria G e r r a t a n a, "L'attuale normativa inerente l'impiego dei farmaci analgesici oppiacei nella terapia del dolore," *Difesa Sociale* 85, no. 3-4(2006): 115-26.

²⁰ See F i l i p p i n i and C a m p a n e l l i, *op. cit.*, 19.

²¹ See *ibid.*, 51.

between narcotic and psychotropic drugs, Table I includes the substances that have an addictive power and that may be subject to improper use; Table II includes the substances that have a pharmacological action (that may also contain substances indicated in Table I), and hence are used in treatment according to a sub-classification into five sections (A, B, C, D, E) that takes into account the decreasing capacity of inducing abuse.²² This same law also envisaged a new prescription form to be approved with an ad hoc decree (Ministerial Decree of 10 March 2006) that would replace existing prescription forms.

The drugs listed in Section A can be prescribed by using a special ministerial prescription form: this section includes the drugs listed in Annex III-bis which includes ten drugs having a strong analgesic power (buprenorphine, codeine, dihydrocodeine, fentanyl, hydrocodone, hydromorphone, methadone, morphine, oxycodone, oxymorphone) that are the ones mostly widely used in pain therapy. The drugs listed in sections B, C and D can be prescribed with a prescription to be renewed each time and that is retained by the pharmacist. The drugs included in Section E can be prescribed with a normal prescription form.

The Ministerial Decree of 18 April 2007 marked a further step forward in facilitating access to treatment. Indeed, it clarified that opioids could be used to treat severe pain irrespective of the type of disease; it further simplified the prescription of medicinal products containing the combination of codeine and paracetamol, and pharmacists were given final indications on the prescriptions required for galenical preparations. The same decree included, in Table II, Section B of narcotic and psychotropic substances, two drugs deriving from cannabis plus a chemical cannabinoid, whereas today, as a result of M.D. of 23 January 2013, the whole class of medicinal products of plant origin based on cannabis (substances and plant preparations, including extracts and tinctures) is included in Table II, section B.

In compliance with the Schengen Agreement, the Ministerial Decree of 16th November 2007, *Rules on the Possession and Transportation of Narcotic and Psychotropic Drugs by Individuals Going Abroad and Individuals Arriving on Italian Soil*, approved the certificate justifying the possession of narcotic substances listed in Table II for Italian citizens who are undergoing treatment and need to go abroad.

With the Ministerial Decree of 21 December 2007 oxycodone was entered into Table II, Section D of narcotic or psychotropic substances, thus making it easier for it to be described and dispensed.²³

²² For a comment to the Act of 21 February 2006, no. 49 see Carlo Alberto Z a i n a, *La nuova disciplina penale delle sostanze stupefacenti* (Santarcangelo di Romagna: Maggioli, 2006).

²³ For the measures adopted after Act 12/2001, see Viviana F e l i c e t t i, Roberta G a r e r i, Elisabetta C a p o m o l l a e t al., "Terapia del dolore: uno sguardo al cammino compiuto dalla Legge 12/01 ad oggi," *Rivista Italiana di Cure Palliative* 11, no. 1 (2009): 30-33.

A further step towards the current dispensing pattern of these drugs were the Ministerial Ordinances of 2009 dated 16 June, 2 July and 8 October.

With the first of these ordinances, many of the opioids in Annex III-bis, formerly listed in Section A of Table II, were included also in Section D, with the consequence that they could be prescribed using the normal medical prescription pads or using the prescription forms of the National Health Service. The second ordinance laid down the obligation for pharmacists to write down the identity data of the purchaser with a view to avoiding abuse, whereas with the third ordinance the latter obligation was restricted only to some substances.²⁴

Act no. 38/2010 amended article 14 of D.P.R. 309/1990 and introduced a further criterion for drawing up the tables, making it possible to include in Table II, Section D some medicinal compounds used in pain therapy listed in Annex III-bis, restricted to pharmaceutical forms other than the parenteral form. The Tables were modified by the Ministerial Decree of 31 March 2010 that reinstated the same regulatory framework produced by the temporary application of the Ordinance of 16 June 2009. Later, with M.D. of 7 May 2010 tapendalol was added to Section A, while with M.D. of 31 March 2011 the same substance was added to Section D and to Annexe III-bis.

The prescription form of the National Health Service can be used for prescribing the drugs indicated in Annex III-bis that are listed in Table II Section A, if prescribed for pain therapy; moreover this form can be used to prescribe the injectable version of the drugs listed in Annex III-bis and repositioned in Table II Section D.

Private non-reimbursable prescription forms can be used to prescribe the drugs in section D but not those in Section A.

The special prescription pad is compulsory for prescribing the drugs listed in Section A (including some of those indicated in Annex III-bis) for treatments other than pain therapy.

In all these cases the prescriptions have to be written out for each subsequent purchase. The prescription form of the National Health Service must contain the TDL code (pain therapy) in order to qualify for exemption from partial payment;²⁵ in addition, the prescription of the drugs must indicate the dosage and refer to treatment for thirty days at the most.

Also private prescription forms must include the indication of *pain therapy* in order to distinguish them from prescriptions for drug addiction recovery and are subject to the same thirty-day limit and to the indication of dosage.

²⁴ See Filippini and Campanelli, op. cit., 52-3.

²⁵ As early as 2004 Minister Girolamo Sirchia had made compounds and combinations of compounds for pain therapy totally reimbursable (see *ibid.*, 25).

In the case of dispensing the drugs listed in Table II Section D, after 15 June 2009 and for the drugs in Table II Section A, pharmacists have the obligation of writing down the name, surname and address from an identity paper of the purchaser and must keep it for two years.

The complex procedure that pharmacists had to follow to get opioid supplies is abolished and therefore pharmacists may now order opioids via the internet as is done with all other drugs.

Moreover, the pharmacist has the possibility of adapting the prescription at the time of dispensing; that is to say he may give the user a number of boxes required to cover the thirty days of therapy even though the dosages contained in the commercialised boxes could in theory exceed thirty days. In the same way dispensing may be divided up and hence restricted to thirty days where for instance the prescription envisages a longer period of time.²⁶

As envisaged by the Decree of the President of the Republic no. 309/1990, these drugs may be written out also by veterinarians to pet owners.

Progress in pain therapy has been finally made possible also in Italy thanks to Act no. 38/2010 whose innovations undoubtedly deserve to be looked upon positively.

When a carefully developed pain treatment plan is coupled with an attitude of listening, of welcoming and close presence, in most cases patients calm down and pain disappears.²⁷

Besides the changes we have just mentioned, Act no. 38/2010 has other particularly significant points with regard to palliative care and pain therapy: the structuring of actual care networks (with a painstaking definition of the powers of the State and those of the Regions) the promotion of information campaigns to raise awareness about the issue, a more pertinent training for physicians and other health professionals.

Pain therapy has been introduced in the plans of the National Health Service which also envisages the establishment of networks of functional and integrated units for pain therapy activities delivered in different healthcare settings with the aim of improving the quality of life of people coping with pain irrespective of the etiopathogenesis of their illness, thus reducing the degree of disability and encouraging reintegration into the social and employment context.

²⁶ See *ibid.*, 103-6. See also Marisa D a l Z o t t o, Elisabetta F r a n c e s c h i n i s, Luigi B u g a d a et al., "Legge n. 38 del 15 marzo 2010 recante disposizioni sulle cure palliative e sulla terapia del dolore: le ricadute professionali per il farmacista nella gestione dei medicinali stupefacenti," *Sanità Pubblica e Privata* 2011, no. 1: 5-26.

²⁷ See Patrick V e r s p i e r e n, *Eutanasia? Dall'accanimento terapeutico all'accompagnamento ai morenti* (Cinisello Balsamo: Paoline, 1985), 110.

The network is structured into three levels and its points of access are general practitioners coordinated in combined working groups at community level based on collective agreements. These doctors have the task of taking care of the simpler cases of diagnosis and treatment and where necessary of referring the patient to specific centres (in a system of spokes and hubs).

The second level is represented by the office-based pain treatment programs (spokes) to which patients with average severity are referred for specialized examinations and for the definition of a pain treatment plan.

The third level includes the pain therapy hospital units (hubs), which are highly specialized facilities: difficult patients who have responded to treatment at the previous levels, and who therefore need highly specialized investigations and complex and invasive treatment (often long-term opioid treatment), are referred to these facilities. The hubs may also be given the task of monitoring technological innovations and complex treatment processes. Both the hubs and the spokes should be distributed in proportion to the population.

The organizational provisions contained in Act no. 38/2010 contribute to putting into practice the right to pain relief, even though there is a long way to go before we defeat pain, if ever at all, to the benefit of the person involved and for the enhancement of human dignity.

Maria SZCZEPSKA-PUSTKOWSKA
Małgorzata LEWARTOWSKA-ZYCHOWICZ
Longina STRUMSKA-CYLWIK

Z DZIEĆMI O CIERPIENIU

Zrozumienie własnego cierpienia możliwe jest jedynie ex post, czyli w stosunku do tego cierpienia, które mamy już za sobą i które dokonało w nas jakiejś przemiany, a także przygotowało nas na inne – niekiedy znacznie większe cierpienia. Ten (rozwojowy) sens cierpienia jest jednak niedostrzegalny w chwili, gdy go doświadczamy.

Cierpienie zadaje pytania.
P. Ricoeur, *Cierpienie nie jest bólem*¹

Czterdzieści lat temu Tadeusz Kielanowski pisał w *Rozmyślaniach o przemijaniu*², że nie istnieją już tematy tabu, że o wszystkim wolno pisać i mówić. I choć od chwili ukazania się jego książki upłynęło wiele czasu, teza ta nadal wydaje się zbyt optymistyczna; wiele tematów wciąż jest bowiem dotykanych niechętnie³. Należy do nich między innymi cierpienie. Wypieramy – mówiąc językiem freudowskim – myśli o cierpieniu, spychamy je w sferę nieświadomości. Wyparcie takie, jak twierdzą psychologowie, nie pozostaje obojętne dla ogólnej, psychofizycznej kondycji człowieka, ponieważ prowadzi do uwięzienia wewnątrz organizmu domagającej się uzewnętrznienia (wyzwolenia) energii życiowej. Alexander Lowen dowodzi, że wskutek takiego ukrywania bolesnych emocji (uczuć) głęboko w ciele narządy wewnętrzne poddawane są olbrzymiemu stresowi, a człowiek, który zaprzecza bolesnym odczuciom, wypierając je, naraża się w ten sposób na liczne choroby somatyczne i psychiczne⁴.

Ludzie dorośli unikają poruszania tematu cierpienia zwłaszcza w rozmowach z dziećmi, starając się chronić je nie tylko przed cierpieniem, ale nawet przed informacją o cierpieniu bliskich czy ukochanego zwierzęcia. Ochrona taka ma jednak zwykle charakter pozorny, bo przecież cierpienie stanowi nie-

¹ P. Ricoeur, *Cierpienie nie jest bólem*, w: tenże, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1992, s. 62.

² Zob. T. Kielanowski, *Rozmyślania o przemijaniu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.

³ Por. tamże, s. 6.

⁴ Por. A. Lowen, *Duchowość ciała*, tłum. S. Sikora, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 173n. Zob. H. Grzegółowska-Klarkowska, *Samoobrona przez samooszukiwanie się*, w: *Złudzenia, które pozwalają żyć*, red. M. Kofta, T. Szustrowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 176-197.

usuwalny element naszego życia. Ponadto jest szkodliwa, ponieważ odgradza dziecko od realnej rzeczywistości, a tym samym utrudnia mu doświadczanie i porządkowanie znaczących przeżyć, inicjujące proces rozumienia świata i określania własnych z nim relacji. W takim sensie wypieranie problemu cierpienia, unikanie rozmowy o nim, staje się przejawem odrzucania istotnych elementów wiedzy nie tylko o otaczającym świecie, ale również o sobie samym – jako że cierpienie, będąc znaczącą składową każdej ludzkiej egzystencji, jest nieuchronnie wpisane w ludzkie losy – i stanowi formę oszukiwania i samooszukiwania. Przyczynia się do zerwania więzi ze światem, pojmowanej jako symboliczny akt unieszkodliwiania zagrożenia, skutkujący oddzieleniem doświadczeń od uczuć. W rezultacie człowiek traci szansę na uczenie się obchodzenia z własnymi emocjami, także z przeżywanym cierpieniem. Prowadzi to do izolacji stanowiącej rodzaj pułapki, z której trudno się uwolnić, ponieważ człowiek nie dysponuje wówczas odpowiednimi mechanizmami radzenia sobie z cierpieniem⁵.

Pomimo stosowania wspomnianych uników dorosłym nie udaje się całkowicie uchronić dzieci przed cierpieniem. Nieuchronnie stają się one jego podmiotem – bez względu na starania swoich opiekunów doświadczają bólu, smutku, przemocy i chorują. Nie są im zatem obce związane z cierpieniem przeżycia lęku i samotności, a także towarzyszące mu pytanie „dlaczego?”⁶.

⁵ Zob. Grzegółowska-Klarkowska, dz. cyt.

⁶ Wzmianki na temat relacji dziecko–cierpienie odnajdujemy w tekstach niektórych klasyków pedagogiki polskiej, jak choćby Janusza Korczaka, Marii Grzegorzewskiej czy Janiny Doroszewskiej, którzy jednak nie zajmowali się tą kwestią w sposób systematyczny i pełny. Również obecnie tematykę tę poruszają niektórzy polscy autorzy, osadzają oni jednak problem relacji dziecko–cierpienie na płaszczyźnie teoretycznej i empirycznej (kazuistycznej), podejmując go w związku z chorobami przewlekłymi, z paliatywną (hospicyjną) opieką nad dzieckiem chorym terminalnie, niepełnosprawnością czy nieco szerzej – z tanatopedagogiką (postrzeganą jako wielowymiarowa pedagogika umierania i śmierci). Należy także zauważyć, że znaczna część prac poświęconych kwestii cierpienia jako takiego (i cierpienia dziecięcego) została napisana w duchu jednej tylko – chrześcijańskiej filozofii (metafizyki cierpienia), co ogranicza możliwość analiz i interpretacji do tej jednej podstawy teoretycznej, podczas gdy autorki niniejszego tekstu poszukują szerszych możliwości. Na konteksty, w których umieszcza się relację dziecko–cierpienie i fenomen dziecięcego cierpienia, wskazują tytuły opublikowanych prac; zob. np. *Dziecko przewlekłe chore – problemy medyczne, psychologiczne i pedagogiczne. Heurystyczny wymiar ludzkiej egzystencji*, red. B. Antoszewska, Wydawnictwo Akapit, Toruń 2011; J. B a z a r n i k, *Cierpienie dzieci. Czy Bóg tego chce?*, Fundacja Nasza Przyszłość, Szczecinek 2013; *Wielowymiarowość cierpienia*, red. J. Binnebesel, J. Błęszyński, Z. Domżał, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi, Łódź 2010; J. B i n n e b e s e l, *Tanatopedagogika w doświadczeniu wielowymiarowości człowieka i śmierci*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013; W. C h u d y, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, „Studia Philosophiae Christianae” 23(1987) nr 2, s. 5-24; G. G o d a w a, *Hospicyjne wsparcie zdrowego rodzeństwa terminalnie chorego dziecka*, „Wychowanie w Rodzinie. Family Upbring” 2013, nr 2(8), s. 353-371; *Wspólne obszary tanatopedagogiki i pedagogiki międzykulturowej. Chorzy, cierpiący i umierający jako inni i obcy*, red. P.P. Grzybowski, K. Kramkowska, M. Pluta, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2017.

W niniejszym artykule podjęty zostanie – w kontekście ogólnych rozważań o cierpieniu – problem oswajania dziecka z cierpieniem, między innymi poprzez rozmowę i opowiadanie.

KONCEPTUALIZACJE CIERPIENIA

Temat cierpienia można ujmować z wielu różnych perspektyw: filozoficznej, psychologicznej czy społeczno-kulturowej⁷. Można też poszukiwać jego sensu, odwołując się do prawd religijnych. Podstawową płaszczyzną rozważań o ludzkim cierpieniu jest jednak biologiczny wymiar ludzkiego istnienia.

Od chwili narodzin aż do śmierci człowieka jego egzystencja naznaczona jest cierpieniem. Niektórym dane jest dożyć sędziwego wieku, w przypadku innych życie jest jedynie krótką chwilą. Do jednych śmierć przychodzi zniecka, inni toczą z nią walkę o życie trwającą godziny, dni, tygodnie, miesiące, a nawet lata. Dla wszystkich jednak immanentnym elementem życia jest cierpienie – w rozmaitych jego odmianach i postaciach.

Cierpienie stanowi najpowszechniejszą i najbardziej uniwersalną składową życia, co więcej – bywa ono uznawane za konieczność rozwojową⁸. „«Ludzie rodzą się, cierpią i umierają» – tak we wschodniej bajce mędrcy streścili istotę życia ludzkiego dla swojego króla, który na łożu śmierci jeszcze chciał poznać cel i sens swojej egzystencji”⁹.

Nieodłączne od ludzkiej egzystencji, cierpienie wywołuje wstrząs, zmienia plany życiowe, porusza do głębi, wprawia w osłupienie lub staje się wyzwaniem i pobudza do działania¹⁰. Eric J. Cassell określa cierpienie jako osobiste

⁷ W ujęciach psychologicznych cierpienie wiązane bywa z cierpliwością, zwykle opisywaną w kontekście zdolności człowieka do znoszenia bólu, dolegliwości, trudów czy przykrych oddziaływań innych ludzi (zob. hasło „Cierpliwość”, *Mały słownik psychologiczny*, red. J. Ekel i in., Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 24; por. J. Kozielecki, *Człowiek wielowymiarowy*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1998, s. 218-234).

⁸ Por. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 5n. Wyjaśniając, w jaki sposób zrodził się tytuł jego książki, autor pisze: „Chyba bezsprzecznie rozwój psychiczny człowieka przez zasadniczy udział w nim samoświadomości, konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, przejawów wzmożonej pobudliwości psychicznej [...] i mozolnego osiągnięcia coraz wyższych poziomów osobowości i coraz pełniejszego zdrowia psychicznego jest wielkim trudem, wysiłkiem związanym ze stanami napięcia, z cierpieniem, z tzw. pozytywnymi zaburzeniami psychicznymi [...]. Jest to kształtowanie się osobowości właśnie przez trud istnienia i trud rozwoju” (tamże). Dąbrowski posługuje się także terminem „agonia”, który w jego koncepcji oznacza stan najwyższego, globalnego natężenia bólu czy cierpienia psychicznego, które jednak może mieć znaczenie pozytywne.

⁹ J. Szczępański, *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 10.

¹⁰ Zob. H. Sławiński, *Ambiwalentne postawy człowieka wobec cierpienia*, „Studia Włocławskie” 10(2007), s. 213-220.

przeżycie, stan głębokiego wyczerpania związanego z wydarzeniami stanowiącymi zagrożenie integralności osoby¹¹. Tak rozumiane cierpienie nie sytuuje się w określonym miejscu w ciele (jak ból), lecz dotyczy całej istoty ludzkiej. Człowiek, który cierpi, cierpi totalnie, co oznacza, że cierpi „nie tylko jako ciało, lecz w pełni świadoma tego osoba”¹². Mamy tu więc do czynienia z doświadczeniem duchowym, mającym postać szczególnego rodzaju napięcia. Jego źródłem może być oczywiście choroba czy ból fizyczny, ból nie stanowi jednak jedynego i wystarczającego warunku cierpienia. Zdarza się bowiem, że człowiek doświadcza olbrzymich cierpień, nie odczuwając przy tym bólu fizycznego. Mogą je natomiast powodować takie doświadczenia, jak choćby „samotność, poczucie bezradności czy absurdalności życia, utrata wolności lub ukochanego człowieka, niepokój, trwoga, lęk przed śmiercią, nieszczęśliwa miłość czy też dominujące poczucie winy”¹³.

Na tym tle zrozumiałe stają się problemy semantyczne, które towarzyszą próbom zdefiniowania cierpienia. Paul Ricoeur podaje przykłady błędów znaczeniowych powstających wówczas, gdy w języku potocznym mówi się na przykład o bólu po stracie bliskiej osoby, cierpieniem zaś określa się na przykład ból zęba. Ból, jego zdaniem, oznacza doznania odczuwane „jako umiejscowione w poszczególnych narządach ciała albo w całym ciele”¹⁴; mianem cierpienia natomiast należy określać doznania otwarte na introspekcję, język, czyli werbalizowanie, stosunek do samego siebie (szacunek), do innego (na przykład oskarżanie), do sensu i do stawiania pytań¹⁵. Zakresy obu terminów przenikają się jednak wzajemnie, ponieważ zwykle jedno doświadczenie towarzyszy drugiemu, dlatego Ricoeur podział ten uznaje za sztuczny, chociaż – dla jasności tego i tak skomplikowanego problemu – uzasadniony.

Gottfried Wilhelm Leibniz, twórca teodycei, poszukując odpowiedzi na pytanie, dlaczego w świecie jest tyle cierpienia, wyróżnił trzy rodzaje zła (cierpienia): zło metafizyczne (łac. *malum metaphysicum*), które wynika z ograniczoności istot stworzonych, zło fizyczne (łac. *malum physicum*), które polega na braku właściwości wymaganej przez naturę danego bytu, bez której byt ten nie może się w pełni realizować, oraz zło moralne (łac. *malum morale*), które polega na decyzji wolnej woli zwróconej przeciwko temu, co moralnie dobre¹⁶.

¹¹ Zob. E.J. Cassell, *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, „The New England Journal of Medicine” 1982, nr 11(306), s. 639-645.

¹² Z. Szawarski, *Cierpię, więc jestem*, „Etyka” 32(1999), s. 144.

¹³ Tamże, s. 145.

¹⁴ Ricoeur, dz. cyt., s. 55.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. G.W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, oprac. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 92.

Simone Weil dowodzi z kolei, że każde rzeczywiste cierpienie jest „trójwymiarowe” – ma bowiem wymiar fizyczny, psychiczny i społeczny. Francuska filozofka wskazuje też, że między tymi wymiarami istnieje wzajemny związek. Cierpienie czysto fizyczne nie pozostawiłoby, jej zdaniem, żadnych głębszych śladów w duszy człowieka, gdyby nie dotykało również jego sfery duchowej i łączności z innymi ludźmi¹⁷. Można zatem powiedzieć, że prawdziwe i dogłębne cierpienie zawsze ma wpływ na stosunki z innymi ludźmi, a nierzadko prowadzi cierpiącego do zerwania więzi z nimi oraz do osamotnienia¹⁸.

Podobne stanowisko zajmuje Ralf Sauer, który pisze o przenikaniu się cierpienia fizycznego, psychicznego i społecznego. Wyjaśnia, że każde, nawet czysto fizyczne cierpienie pozostawia ślad w duszy człowieka i dotyka również stosunków z ludźmi, często prowadząc do izolacji cierpiącego¹⁹. Do wspomnianych rodzajów cierpienia Sauer dodaje tak zwane cierpienie religijne, które przenika dogłębnie stosunek człowieka do Boga, co nierzadko skutkuje rozpadem więzi z Nim²⁰. Jan Paweł II w Liście apostolskim *Salvifici doloris* zauważa, że „Pismo Święte jest wielką księgą o cierpieniu” (por. nr 7), zawiera bowiem dzieje człowieka, będące zarazem historią ludzkiego cierpienia. Obecne w Starym i Nowym Testamencie wątki cierpienia ostatecznie prowadzą do ukazania jego zbawczego sensu (w osobie Jezusa Chrystusa)²¹, z drugiej strony jednak stanowią źródło kolejnych pytań, które wskazują na specyficzne konteksty cierpienia (spotykane nie tylko w myśli chrześcijańskiej). Są to na przykład pytania o źródła cierpienia – traktowanego jako zło, o kondycję człowieka jako stworzenia Bożego, o prawo Boskie, stosunek człowieka do tego prawa i tajemnicę zachowania Boga wobec niezawinionego cierpienia ludzkiego²².

Artur Schopenhauer, którego filozofia ma charakter zdecydowanie pesymistyczny, powie, że cierpienie będące naturalnym stanem człowieka i istotą jego życia nie przychodzi doń z zewnątrz. Niewyczerpane źródło cierpienia tkwi w nim samym. Gdyby cierpienie nie było najbliższym i bezpośrednim celem ludzkiego życia, egzystencja człowieka byłaby zupełnie bezsensowna²³. Grzech pierworodny niemiecki filozof postrzega jako alegorię, która potwier-

¹⁷ Por. S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, Kösel, München 1953, s. 10-134.

¹⁸ Por. A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 199-203.

¹⁹ Por. R. Sauer, *Dzieci wobec cierpienia. Jak rozmawiać z dziećmi o cierpieniu*, tłum. S. Szczyrkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 33.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010, s. 160n.

²² Por. tamże.

²³ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 830.

dza ludzkie cierpienie. Życie człowieka, jak zauważa, nie jest darem, lecz długiem, który człowiek spłaca bólem (będącym skutkiem potrzeb i pragnień). Co więcej – spłaca jedynie odsetki, pełną spłatą kapitału jest bowiem dopiero śmierć. By poznać rozmiar tego długu, wystarczy przyjrzeć się ogromowi cierpienia i bólu na świecie²⁴.

Myśl filozoficzna, która poszukuje odpowiedzi na pytania o istotę cierpienia i ujmuje je jako konstytutywny wymiar ludzkiej egzystencji, nie dostarcza jednak odpowiedzi zadowalających człowieka funkcjonującego we współczesnej kulturze, nie wyjaśnia genezy ani sensu cierpienia w odniesieniu do jednostkowego życia. Tego obszaru dotyka natomiast psychologia, która przedstawia cierpienie jako swoiste ludzkie doznanie²⁵, szczególną szansę na dojrzwanie i rozwój, a także jako sytuację graniczną odsłaniającą psychiczne i duchowe pokłady człowieka.

Maria Szyszkowska zauważa, że paradoksalnie cierpienie w maksymalnym natężeniu pełni tę samą funkcję co szczęście: „Mianowicie scala rozproszone odczucia w jedność zhierarchizowaną i podporządkowaną jednemu celowi. Integruje nas. Mechanizm tego scalania jest analogiczny do scalania przez szczęście; jest się bez reszty przenikniętym jednolitym stanem psychicznym”²⁶. Problem cierpienia może być w tym kontekście postrzegany jako problem ludzkiej identyfikacji i tożsamości²⁷. W szczególny sposób wzmacnia ono człowieka w jego poczuciu „istnienia do żywego”²⁸ – pisze Ricoeur i zauważa, że spotykamy się tu ze swego rodzaju bezwarunkową bezpośredniością: „Cierpię – jestem, bez żadnego *ergo*”²⁹. Człowiek zredukowany do cierpiącego „ja” pozostaje „żywą raną”³⁰.

Zdaniem psychologów cierpienie tworzy niezwykle złożony obraz psychologiczny, którego kształt zależy od tego, jakie klasyfikacje cierpienia zostały przyjęte i jakie są osobiste doświadczenia jednostki³¹. Nie mają oni wątpli-

²⁴ Por. tamże, s. 830n.

²⁵ Por. H. J a r o s i e w i c z, *Psychologia cierpienia*, „Cywilizacja” 2006, nr 16, s. 55.

²⁶ M. S z y s z k o w s k a, *Filozofia zdrowia psychicznego*, w: *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, PWN, Warszawa 1981, s. 390.

²⁷ Por. M. T a t a r, *Duchowość cierpienia wobec wybranych ujęć psychologii*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2012, nr 15, s. 143; R. M e h l e r, *What is a Christian Identity?*, wystąpienie na Międzynarodowym Sympozjum Psychologów i Psychoterapeutów, Moskwa 3 maja 2011.

²⁸ R i c o e u r, dz. cyt., s. 56.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ „Jeżeli zgodzimy się z opinią, że tyle jest rodzajów cierpienia, ile jest osób, spośród których każda ma określoną historię własnego życia, a także specyficzną (niepowtarzalną) konstelację cech własnej osobowości, to również musimy zauważyć, iż niezmiernie trudno jest przybliżyć istotę doświadczenia cierpienia”. J. M a k s e l o n, *Psychologiczne aspekty cierpienia*, „Symposium” 4(2000) nr 2(7), s. 74.

wości co do tego, że obecność cierpienia w życiu każdego człowieka jest nieunikniona: „Psychologia przyjmuje powszechność, a nawet nieuchronność cierpienia w ludzkim życiu. Zygmunta Freud dopatrywał się tej nieuchronności w potędze natury, kruchości cielesnej człowieka i niedoskonałości struktur organizacyjnych. Karl Jaspers wiązał jego istnienie z występowaniem sytuacji granicznych w ludzkim życiu, natomiast Viktor Frankl traktował cierpienie jako stały składnik triady śmierć – cierpienie – wina”³².

Wkraczając zatem w problematykę genezy cierpienia, należy uwzględnić zarówno jego przyczyny fizyczne (jak choćby czynniki etiologiczne, chorobotwórcze), jak i przyczyny związane z duchową i psychiczną kondycją człowieka. Ta ostatnia kwestia interesuje zwłaszcza uczonych łączących podejście psychologiczne bądź psychiatryczne z filozoficznym, takich jak Kazimierz Dąbrowski czy Viktor E. Frankl.

Kategoria cierpienia pojawia się w tekstach Dąbrowskiego w kontekście rozwoju psychicznego człowieka. Omawiając tę kwestię, autor *Trudu istnienia* wyjaśniał: „Chyba bezsprzecznie rozwój psychiczny człowieka [...] jest wielkim trudem, wysiłkiem związanym ze stanami napięcia, z cierpieniem [...]. Jest to kształtowanie się osobowości właśnie przez trud istnienia i trud rozwoju”³³. Dąbrowski akcentował znaczenie procesu formowania się osobowości dzięki wyborom i realizacji wartości; podkreślał przy tym, że człowieka charakteryzuje między innymi olbrzymia potrzeba (z)rozumienia i przeżywania sensu życia. Sytuacje cierpienia i znoszenia własnego losu postrzegał jako jedną z istotnych sfer, dzięki którym człowiek może realizować owe wartości i przez to nadawać sens swemu życiu³⁴. Wykazywał, że cierpienie wyrastające z życiowych kryzysów oraz towarzyszące mu przeżycia stanowią istotny dynamizm rozwojowy, poszerzając sferę przeżyć psychicznych człowieka (cierpiącego) oraz prowadząc do rozluźnienia starych struktur osobowości, dokonania istotnych przewartościowań i ponownej integracji w ich obrębie³⁵.

Również austriacki psychiatra i psychoterapeuta Viktor E. Frankl uważał, że człowiek może wypełniać swój byt sensem dzięki urzeczywistnianiu wartości³⁶ czy to poprzez działanie (na przykład dokonywanie zmian, przeobrażanie siebie i świata), czy przez przeżywanie rzeczywistości (jej poznawanie,

³² Z.J. R y n, *Sens cierpienia*, „Charaktery” 2004, nr 4, <https://charaktery.eu/arttykul/758>.

³³ Dą b r o w s k i, dz. cyt., s. 5n.

³⁴ Zob. t e n ż e, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, Ośrodek Higieny Psychiczej dla Ludzi Zdrowych, Lublin 1984.

³⁵ Zob. t e n ż e, *Pasja rozwoju*, Almapress, Warszawa 1988.

³⁶ „Otóż sens związany jest z niepowtarzalną i swoistą sytuacją, ale poza nim istnieją powszechniki sensu, odnoszące się do doli człowieczej jako takiej, a owe ogólne możliwości sensu stanowią to, co nazywamy wartościami. Wartości to zatem ogólne możliwości sensu”. V.E. F r a n k l, *Nieświadomości Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 91.

dostrzeganie w niej piękna), czy też przez przyjmowanie określonej postawy wobec losu, którego nie da się zmienić³⁷. W postawę tę wpisane jest również godne znoszenie nieuniknionego cierpienia: „Wartości, jakie rodzą się ze znoszenia losu i cierpienia, wykazują, że właśnie odwrót od urzeczywistniania wartości wynikających z działania, wartości «twórczych» i pochodzących z przeżywania, wartości «przeżyciowych», stwarza – przy właściwej postawie wobec takiego ograniczenia – możliwość realizowania nowych wartości, «wartości związanych z postawą»! Tak odwrót jest zarazem krokiem naprzód ku najwyższym wartościom i sensowi, jaki kryje w sobie tylko cierpienie”³⁸ – pisał Frankl.

Perspektywę homo patiens sproblematyzował natomiast Józef Kozielecki w swojej koncepcji człowieka wielowymiarowego. Polski psycholog cierpienie pojmował jako niekorzystny stan emocjonalny, destrukcyjnie wpływający na osobowość człowieka (dezorganizujący ją, zmniejszający stopień jej integracji) i znacznie obniżający poziom jego funkcjonowania. W tym ujęciu cierpienie sprowadza się do skrajnej, głębokiej przykrości, która zazwyczaj trwa przez dłuższy czas i powoduje zakłócenie normalnych czynności życiowych człowieka (obniżenie poziomu racjonalności jego działań, rezygnację z podejmowania codziennych czynności)³⁹. Zdaniem Kozieleckiego, aby można było pełniej zrozumieć cierpienie, należy rozpatrywać je w szerszej perspektywie indywidualnych wartości człowieka, które stanowią istotne regulatory zachowania jednostki. Przyjęcie tej perspektywy pozwala zauważyć, że człowiek cierpi wówczas, gdy jego naczelne wartości są zagrożone. Ostatecznie zatem to one są źródłem ludzkiego cierpienia. Autor *Człowieka wielowymiarowego* wskazuje na istnienie trzech rodzajów sytuacji, w których rodzi się cierpienie. Pierwszy z nich dotyczy zagrożenia naczelnych, uniwersalnych wartości (takich jak zdrowie, wolność czy godność) powodowanego przez różne okoliczności losowe pozostające poza kontrolą człowieka. Drugi obejmuje sytuacje, gdy naczelne wartości są zagrożone przez działania innych ludzi. Trzeci zaś – sytuacje, gdy pojawiają się przeszkody na drodze do transgresji, wzrostu naczelnych wartości⁴⁰.

Mówiąc o wartościach – uznanych przez Kozieleckiego za źródło cierpienia – należy uwzględnić specyfikę kultury, w obrębie której są one kształtowane i transmitowane. Indywidualne hierarchie wartości nie powstają bowiem w próżni, lecz w konkretnym kontekście semantycznym, w którym określone zostały zarówno pula wartości, jak i relacje człowieka z poszczególnymi war-

³⁷ Por. t e n ż e, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, Z.J. Jaroszewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 64.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. K o z i e l e c k i, dz. cyt., s. 219n.

⁴⁰ Por. tamże, s. 224-226.

tościami. W ciągu wieków pojawiały się różne hierarchie wartości: hierarchia dionizyjska, eksponująca wartości wygodnego, pełnego radości życia, komfort, konsumpcję, sprowadzająca życie do użycia i posiadania; hierarchia heraklesowa, na której szczycie sytuowało się zdobycie władzy, kontroli nad innymi; hierarchia prometejska, podporządkowująca inne wartości altruizmowi, rezygnacji z własnych potrzeb i pragnień; hierarchia apollińska, której wyznawcy nade wszystko cenili naukę, wiedzę, sztukę, poznawanie świata i twórczość; czy też hierarchia sokratejska, w której naczelnymi wartościami były samodoskonalenie i samopoznanie⁴¹. Wspólną cechą tych hierarchii wartości stanowiła zawsze względna stabilność, dzięki której ludzie znajdowali punkty oparcia w swoim życiu.

Współczesna kultura, jak zauważa Zygmunt Bauman, odarła człowieka z wszelkich trwałych wartości, a tym samym skazała go na nieustanne cierpienie. Ponowoczesność, relatywizując wszelkie wartości, pozbawiła bowiem człowieka istotnych punktów oparcia, jakie one zapewniały, uniemożliwiła mu „zakotwiczenie” w stabilnym, bezpiecznym świecie i zmusiła go do dryfowania w poszukiwaniu czasowego chociażby zakorzenienia. Człowiek usiłuje wpasować się w logikę rozmontowanego świata, w którym zakwestionowany został dotychczasowy ład⁴². Skoro przeznaczeniem człowieka jest cierpienie⁴³, może on jedynie starać się uczynić je sensownym.

USENSOWIANIE CIERPIENIA

Analizy historyczne pokazują, że w różnym czasie i w różnych okolicznościach człowiek przejawia wiele bardzo różnych sposobów zachowania wobec cierpienia, uzależnionych od przydawanych mu sensów. Max Scheler wskazuje na kilka dróg radzenia sobie z cierpieniem⁴⁴.

Droga „uprzedmiotowienia cierpienia i rezygnacji, względnie aktywnego znoszenia go”⁴⁵ polega – mówiąc w dużym skrócie – na rezygnacji z własnego „ja” i dążeniu do osiągnięcia stanu całkowitej ciszy. Ponieważ wszelkie cierpienia biorą się z określonego postrzegania rzeczywistości oraz indywidualności i pożądlivosti zewnętrznych i wewnętrznych, należy – jak uczy Budda – unikać cierpienia, wyrzekając się siebie i osiągając stan absolutnego wyciszenia umysłu.

⁴¹ Por. tamże, s. 218-234.

⁴² Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

⁴³ Por. F. Scheler, *Homo patiens*, s. 77.

⁴⁴ Por. M. Scheler, *Typy teorii cierpienia*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 30-60.

⁴⁵ Tamże, s. 31.

Droga „hedonistycznej ucieczki przed cierpieniem”⁴⁶ polega na maksymalizacji przyjemności (do czego przekonywał Arystyp) i „zagłuszeniu” cierpienia dzięki sile woli.

Droga „przytępienia cierpienia aż do [zupełnej] apatii”⁴⁷ polega na znieczulaniu się na nie, a nierzadko również na wszelkie inne odczucia (jest ona przeciwieństwem postawy antycznego bohatera, który pokonuje cierpienie, traktując je jak przeciwnika).

Droga „tłumaczenia cierpienia oraz jego iluzjonistycznej negacji”⁴⁸ zakłada, że zło i ból są efektem ludzkiego postrzegania, a spojrzenie na nie z innej perspektywy sprawia, iż „pozorne” zło okazuje się dobrem.

Droga „usprawiedliwiania wszelkiego cierpienia – jako kary”⁴⁹ wiązana jest przede wszystkim ze starotestamentową interpretacją genezy cierpienia (choć historia Hioba, wiernego poddanego Bożego, który cierpiał niezasłużenie, zdaje się wskazywać, że nie do końca słusznie).

Droga „słodkiego cierpienia”⁵⁰ i wyzwolenia człowieka w wyniku doświadczenia cierpienia stanowi sedno chrześcijańskiego nauczania. Polega ona na traktowaniu cierpienia nie jako wroga czy przeciwnika, lecz jako oczekiwanego sprzymierzeńca, niosącego oczyszczenie i uzdrowienie duszy. (Cierpienia nie trzeba zatem znieczulać ani wypierać, ale należy przyjąć je w prawdzie).

Konkludując, Scheler stwierdza: „Możemy cierpieniu się «oddać» albo mu się opierać, możemy je «wytrzymywać», «znosić», po prostu «cierpieć», możemy się nim też «rozkoszować». Słowa te zawsze oznaczają zmieniające się *rodzaje czucia* i budującego na nim chcenia, które nie są jeszcze jednoznacznie określone przez stan uczuciowy”⁵¹.

Zasadniczo można mówić o dwóch typach postaw człowieka wobec cierpienia. Pierwszy z nich wyrasta z przeświadczenia, że cierpienie uszlachetnia, drugi zaś z przekonania, że jest ono pozbawione sensu. Postawę samoudręczenia (z towarzyszącym jej pytaniem: „Dlaczego mnie to spotkało?”) przyjmują ofiary, które „uwięzły” w swoim bólu i nie próbują szukać zeń wyjścia. Drugi typ postawy charakteryzuje tych, którzy skłonni są raczej poszukiwać sensu cierpienia i wyciągać wnioski. Zadając pytanie: „Po co mnie to spotkało?”, pytają również: „Co mogę zrobić z tym, co mnie spotkało?”. Ten typ postaw wobec cierpienia pozwala na przewartościowanie własnego życia i sposobów funkcjonowania w świecie⁵².

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 5.

⁵² Por. Ch. Nils, *Granice cierpienia*, tłum. L. Falandysz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 11-14. Autor przywołuje powszechnie znane powiedzenie, że „cierpienie uszlachetnia”. Dzięki

Sauer komentuje to następująco: „Cierpienie jest częścią ludzkiej natury. Jeśli nie da się go przezwyciężyć, musimy zająrzeć mu w oczy i przyjąć je. Zaczynając od własnego cierpienia, poprzez ból bliskich, kończąc na bólu świata. Nie widząc własnego bólu, nie jesteśmy zdolni dostrzegać bólu innych. [...] W cierpieniu dochodzimy do granic ludzkiej egzystencji i poznajemy, że jesteśmy istotami ograniczonymi, doczesnymi”⁵³.

Warto zauważyć, że zrozumienie własnego cierpienia możliwe jest jedynie *ex post*, czyli w stosunku do tego cierpienia, które mamy już za sobą i które dokonało w nas jakiejś przemiany, a także przygotowało nas na inne – niekiedy znacznie większe cierpienia. Ten (rozwojowy) sens cierpienia jest jednak niedostrzegalny w chwili, gdy go doświadczamy.

PEDAGOGIKA WOBEC CIERPIENIA

Problematyka cierpienia zawsze była i nadal pozostaje prawdziwym wyzwaniem teoretycznym. Jako nieusuwalny element ludzkiej egzystencji, nieodłącznie związany z kondycją człowieka, cierpienie domaga się konceptualizacji i rozwiązań metodycznych w zakresie radzenia sobie z nim. Wydawałoby się w związku z tym, że kategoria ta powinna być doskonale znana pedagogice i dobrze przez nią przyswojona. Jest jednak przeciwnie – pedagogika z trudem radzi sobie z konceptualizacją cierpienia (choć istnieją bogata literatura filozoficzna i psychologiczna w tym zakresie). Można mówić raczej o pedagogicznych unikach niż o pedagogicznych rozwiązaniach tego problemu.

Jak się wydaje, owe uniki biorą się stąd, że cierpienie jako ludzkie doświadczenie przynależy równocześnie do dwóch obszarów: do sfery cielesności i sfery duchowości człowieka. Nowożytność, a dokładniej mówiąc, parcelacyjny w swej istocie dyskurs nauki nowożytnej, dokonały jednak swoistego oddzielenia ciała od duszy. Praktykę tę zapoczątkował kartezjański dualizm *res extensa* i *res cogitans*, którego kontynuację stanowi współczesne dzielenie problemu na obszary będące przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych i różnych dziedzin wiedzy. Sprzyja to zapoznaniu jego całościowego wymiaru.

cierpieniu ludzie stają się dojrzańsi, odkrywają w sobie nieznane dotąd zasoby sił i możliwości, wzrasta ich wrażliwość, a kiedy wreszcie cierpienie mija, odnajdują nową radość życia, jakby na nowo się narodzili. Popularny jest również pogląd, że „cierpienie uczy pokory” i „bardziej zbliża do ludzi i Boga”. Jeśli to prawda, czyż nie byłoby korzystne trwać w cierpieniu albo nawet dążyć do zwiększenia obszaru doświadczanych cierpień i wręcz ich poszukiwać? Na drugim biegunie postaw wobec cierpienia sytuuje się jego unikanie, wynikające z przekonania, że „cierpienie niszczy”, hamuje rozwój, powoduje ośpienie i udrękę rodzącą zło. Postawa taka skutkuje poczuciem krzywdy, złośliwością, uczuciami nienawistnymi czy chęcią zemsty, odrzuceniem, odcięciem się od świata, a nawet budzi myśli samobójcze.

⁵³ Sauer, dz cyt., s. 14.

Cierpiące ciało stało się oczywistym i rozpoznawalnym przedmiotem zainteresowania fizjologii i medycyny, cierpiąca dusza natomiast – konstruktem rozmytym, niedookreślonym, niepoddającym się prostym rozstrzygnięciom. Właśnie to niedookreślenie postrzegamy jako przyczynę pedagogicznych uników, o których była mowa, ich przyczyny zaś upatrujemy w specyfice konceptualizowania cierpienia jako stanu ducha.

Pierwszy unik polega na nowożytnym zabiegu wypchnięcia cierpienia poza obszar zainteresowania pedagogiki, na grunt religii. W filozofii starożytnej życie duchowe wyrażało się w splocie poznania i doskonalenia siebie. Cierpienie w tym ujęciu mogło więc być traktowane jako przynależne do owego łącznego obszaru poznania i samodoskonalenia. W epoce nowożytnej poznanie zaczęło się autonomizować, a separowane od niego doskonalenie siebie stało się przedmiotem teologii jako dziedziny dotyczącej życia wewnętrznego. Michel Foucault zjawisko to wiąże z tak zwanym momentem kartezjańskim – z oderwaniem poznania prawdy od wymogu przemiany podmiotu poznającego⁵⁴. Cierpienie, które przynależąc do sfery duchowej, odseparowane zostało od procesu doskonalenia ducha, znalazło się poza obszarem zainteresowania pedagogiki jako dyscypliny skoncentrowanej na przemianie podmiotu i przeniosło się na grunt religii. Religia bowiem nie tylko objaśnia jego sens, ale zapewnia również rozwiązania metodyczne, czyli niesie pociechę.

Drugi unik, również o rodowodzie nowożytnym, wiąże się z utożsamieniem sfery ludzkiego ducha z psychiką czy też świadomością lub jaźnią. W konsekwencji duchowość, do której przynależy cierpienie, staje się kategorią naturalistycznie zorientowanej psychologii. Takie podejście obiecuje rozwiązanie wielu problemów. W zakresie duchowości jako przedmiotu badań pozwala bowiem wyodrębnić behawioralne, emocjonalne czy kognitywne komponenty sfery duchowej; w dziedzinie metodologii – daje dostęp do ukrytego, niedostępnego wcześniej poznaniu i naukowej weryfikacji życia wewnętrznego jednostki; w wymiarze językowym – umożliwia wypowiedzanie się w sposób właściwy naukom empirycznym o tym, co wcześniej wyrażane było w kategoriach metafizycznych. Cierpienie w tym kontekście staje się doświadczeniem wewnętrznym, do którego dostęp ma jedynie wyposażony w odpowiednie narzędzia diagnostyczne psycholog. Tylko on jest też w stanie zaordynować terapię uzdrawiającą cierpiącą psychikę.

Trzeci unik, podobnie jak dwa poprzednie uwarunkowany rozumieniem cierpienia jako stanu ducha, polega na przesunięciu cierpienia w obszar indywidualnego doświadczenia, dostępnego jedynie samej jednostce i wzywającego ją do wewnętrznej pracy nad własną sferą duchową, do której naturalistycznie zorientowana pedagogika nie ma dostępu. Praca nad ową wewnętrzną dome-

⁵⁴ Por. M. Foucault, *Wykład z 6 stycznia 1982 (część pierwsza)*, w: tenże, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, oprac. F. Gros, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 36.

na to nic innego jak samowychowanie, traktowane jako kontynuacja procesu zewnętrznego doskonalenia jednostki za pomocą kompetencji ujmowanych jako narzędzia późniejszej pracy nad sobą.

Swoista bezradność teoretyczna nowożytnej nauki – a w szczególności pedagogiki – wobec przynależnej do sfery ducha kategorii cierpienia skutkuje przesuwaniem tej kategorii ku łatwiej oswojalnej sferze metodyki, czyli sposobów konstruowania rozwiązań uleczających. We współczesnej, neoliberalnej kulturze interpretacja i instrumenty zdrowienia podlegają prawom wolnego rynku. Nie trzeba dodawać, że dostęp do wiedzy i narzędzi leczenia oraz samoleczenia ma związek z kapitałem ekonomicznym cierpiącego. Rynek zaczyna zarządzać cierpieniem, określając możliwe sposoby jego doświadczania i jego prawomocny przebieg, a także czyni wiedzę i metodykę pracy z ludzkim cierpieniem przedmiotem handlu. Zdiagnozowany już terapeutyczny charakter współczesnej kultury⁵⁵, gruntujący przekonanie, że cierpienie – podobnie jak na przykład defekt urody – można, a nawet trzeba usunąć, sprzęga się z rynkową ofertą narzędzi do usuwania cierpienia. W miejsce dawnego pojmowania cierpienia jako znaczącego rozwojowo doświadczenia egzystencjalnego pojawia się rozumienie go jako stanu patologicznego, który należy leczyć.

Dla pedagogiki oznacza to konieczność postawienia pytania, jak dorośli rozmawiają z dziećmi o cierpieniu i jak milczą na jego temat.

ROZMOWY Z DZIEĆMI O CIERPIENIU

Chociaż niewiele wiadomo o tym, w jakim zakresie i w jakim momencie rozwoju dziecka dorośli podejmują w rozmowach z nim tematy wykraczające poza banalność spraw codziennych oraz czy – i kiedy – poruszają problemy bardziej ogólne i zasadnicze, kwestie światopoglądowe albo filozoficzne, to jednak wiadomo, że rozmowy te zaczynają się zwykle od pytań, które stawiają dzieci⁵⁶. Jak dowodzą – w oparciu o współczesne badania – znawcy problematyki, pytania te nie mogą być jednak traktowane z pobłażliwym uśmiechem, jako zabawne anegdoty, które odsłaniają jedynie specyfikę naiwnego i niedojrzałego dziecięcego sposobu postrzegania i rozumienia świata. Coraz częściej dostrzega się bowiem w dziecku nie tylko aktywny poznawczo podmiot, lecz także badacza, a nawet filozofa⁵⁷, uznaje się, że ma ono możliwości intelek-

⁵⁵ Zob. E. I l l o u z, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Siembierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

⁵⁶ Por. H.L. F r e e s e, *Nasze dzieci są filozofami. Jak rozmawiać z dziećmi o poważnych sprawach*, tłum. U. Poprawska, WAM, Kraków 2008, s. 78, 80.

⁵⁷ Zob. M. S z c z e p s k a - P u s t k o w s k a, *Od filozofii dzieciństwa do dziecięcej filozofii życia. Casus władzy (i demokracji)*, Impuls, Kraków 2011.

tualne potrzebne do odsłaniania i poznawania rzeczywistości oraz naturalne skłonności do dociekania, „filozofowania” na jej temat. Jak pisze Ekkehard Martens: „Świadczą o tym przede wszystkim swobodne, dociekliwe (a często uciążliwe) dziecięce pytania, często zaczynające się od *dlaczego?*”⁵⁸.

Dzieci pytają nie tylko o to, co jest im fizycznie i psychologicznie bliskie – stawiają także pytania o te obszary rzeczywistości, które tradycyjnie uznawane były za niedostępne dla nich. Wbrew przyjętym na gruncie psychologii poglądom, zgodnie z którymi dzieci (jako niedojrzałe intelektualnie) nie są jeszcze gotowe do tego typu aktywności, swoimi pytaniami wkraczają one w przestrzeń namysłu filozoficznego. Czynią to tym łatwiej, że ich myślenie wolne jest od jakichkolwiek ograniczających presupozycji. William Stern zauważył, że dzieci dość wcześnie zadają sobie pytanie na przykład o pochodzenie wszystkiego, co istnieje, stopniowo odkrywają bowiem, że wszystko wokół nich musiało kiedyś powstać, i uznają, że Bóg nie może stanowić wyjątku od tej reguły⁵⁹. Nie jest to jednak jedyny ulubiony motywów dziecięcych dociekań; równie chętnie eksplorują one problemy sensu i wymiarów życia, śmierci czy duszy⁶⁰. Wkraczają zatem swoimi pytaniami w domenę zagadnień mających znaczenie egzystencjalne. Pytają o skończoność i kruchość bytów – w tym także bytu ludzkiego, o przemijanie (na przykład: „Dlaczego wszystko musi umrzeć?”, „Dlaczego umierają nawet małe dzieci?”⁶¹), o kwestie związane z chorobą („Czemu ludzie chorują i umierają?”, „Dlaczego ciągle jeszcze istnieją choroby śmiertelne?”, „Dlaczego ludzie muszą chorować?”).

Dociekaniom tym towarzyszą także pytania o cierpienie i jego sens („Dlaczego jedni cierpią, podczas gdy inni są szczęśliwi?”, „Po co na świecie tyle cierpienia?”). Dzieci zdają sobie bowiem sprawę z faktu, że wynikiem choroby często bywa cierpienie i śmierć, i w konsekwencji poszukują odpowiedzi na pytanie, czym jest śmierć. Chcą się też dowiedzieć, co się dzieje z człowiekiem po śmierci. Niektóre, odwołując się do religijnego archetypu nieśmiertelności, pytają, czy istnieje życie po śmierci. Inne, przekonane że tak jest, próbują się jedynie upewnić, że w niebie spotkają swoich zmarłych bliskich. Jeszcze inne,

⁵⁸ E. M a r t e n s, *Filozofowanie z dziećmi jako impuls (choć nie tylko) lekcji etyki*, tłum. A. Pobojevska, w: *Filozofia dla dzieci. Wybór artykułów*, red. B. Elwich, A. Łagodźka, Fundacja Edukacja dla Demokracji, Warszawa 1996, s. 39.

⁵⁹ Zob. W. S t e r n, *Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahr*, Quelle & Meyer, Leipzig 1927.

⁶⁰ Zob. B. H j e l m, *Vad är det för mening med livet, när man ändå ska dö? En studie av barns tankar om livet och döden*, Institutionen för Pedagogik och Psykologi, Linköping Universitetet, Linköping 1997.

⁶¹ Wszystkie przykłady dziecięcych pytań podane w tej części tekstu pochodzą z badań przeprowadzonych w roku 2015 z dziewięciolatkami (siedemdziesięcioma sześcioma uczniami klas trzecich w dwóch trójmiejskich szkołach podstawowych). W badaniach wykorzystano rozprawkę projekcyjną „Raz, kiedy myślałam/myślałem o tym, co jest najważniejsze w życiu...”.

porzucając religijny trop wyjaśniania tajemnicy śmierci, zastanawiają się, czy jest ona absolutnym końcem wszystkiego („Czy to prawda, że po śmierci już nic nie ma?”). Warto zauważyć, że tropy dziecięcego myślenia o ostatecznych kwestiach egzystencjalnych, wyrażające się w pytaniach o relację człowieka i Boga, o cierpienie i śmierć w kontekście sprawstwa Bożego („Dlaczego Bóg pozwala, by ludzie cierpieli i umierali?”, „Czy Bóg zrobił tak specjalnie, że ludzie chorują, cierpią i umierają?”), prowadzą wprost w obszar teodycei. Są też dzieci, które źródło cierpienia i śmierci upatrują głównie w świecie natury i wierzą, że człowiek dzięki swojej inwentywności i zdolnościom twórczym zdoła kiedyś pokonać śmierć i cierpienie (pytają one na przykład: „Kiedy ludzie wymyślą lekarstwa na wszystkie cierpienia i choroby śmiertelne?”). Ten trop dziecięcego myślenia na temat życia i śmierci wyraźnie prowadzi ku pograniczu antropologii i poetyki.

W naturalnej opozycji do cierpienia (i śmierci) dzieci stawiają życie i nurtujące je kwestie z nim związane. Dziecięca uwaga skupia się więc na pytaniu: „Czym jest życie?”, a kwestia ta staje się punktem wyjścia dalszych pytań, dotyczących wartości i sensu życia: „Jaki jest sens ludzkiego życia?”, „Po co się rodzimy, skoro i tak musimy umrzeć?”, „Jakie zadanie mają do spełnienia ludzie w czasie swojego życia?”, a także: „W jaki sposób można nadać sens własnemu życiu?”. Dzieci doświadczają niepokoju i wątpliwości: „Skąd wiadomo, że to, co robimy, ma sens?” i „Jak można się o tym przekonać?”. W kontekście sensu życia dzieci zastanawiają się też nad przyszłością – świata, ludzkości i swoją. Tego rodzaju pytania sytuują się na pograniczu antropologii i filozofii Boga bądź też antropologii i filozofii przyrody. Niektóre dzieci są bowiem przekonane, że to właśnie Bóg nadaje sens ludzkiemu życiu i cierpieniu, że to za Jego sprawą wszystko ma cel, On też jest źródłem moralności i uporządkowania świata fizycznego. Są wszakże i takie dzieci, które źródła sensu egzystencji człowieka poszukują w nim samym, wierząc, że to człowiek – własnymi mocami – decyduje o wartości i sensie życia.

Jak pokazują przywołane przykłady pytań egzystencjalnych konstruowanych przez dzieci, problematyka cierpienia jest stale obecna w polu ich zainteresowań i poszukiwań, tak jak cierpienie w całej swojej różnorodności i złożoności obecne jest w dziecięcym doświadczeniu. Podobnie jak dorośli, dzieci cierpią, kiedy przeżywają chorobę, umieranie i śmierć bliskich im osób, kiedy one same chorują czy nawet – same doświadczają umierania. Przeżycia te rodzą wiele pytań, na które dzieci poszukują odpowiedzi, zwracając się do dorosłych. Bagatelizowanie przez nich tych pytań, odraczanie i unikanie rozmowy prowadzi do pogłębienia dziecięcych cierpień⁶².

Filozofowie twierdzą, że pytanie łączy tego, kto pyta (w tym przypadku dziecko), z zapytywanym (dorosłym). Dziecko pyta i uzyskuje odpowiedzi

⁶² Por. Sauer, dz. cyt., s. 7-10.

w trakcie rozmowy. „Rozmowę [...] charakteryzuje właśnie to, że tutaj język poprzez pytanie i odpowiedź, dawanie i branie, różnicę zdań i zgodę realizuje komunikację sensu”⁶³. Owa dialogiczność prowadzi do wspólnego rozumienia świata i jego wspólnego usensowiania⁶⁴, w tym także – rozumienia i usensowiania cierpienia.

Z punktu widzenia psychologii z kolei istotę rozmowy (komunikacji) stanowi wzajemne (po)rozumienie się; stąd jej wstępnym warunkiem jest chęć i umiejętność otwierania się przed innymi, odsłaniania własnych emocji. Psychiatrzy, psychologowie, terapeuci zauważają, że werbalizowanie przeżyć oraz towarzyszących im myśli i uczuć pomaga nam lepiej je zrozumieć, przepracować, a zarazem zasymilować, ponadto sprzyja budowaniu pozytywnych relacji (więzi) z osobami, z którymi się nimi dzielimy⁶⁵. W tym kontekście rozmowa o cierpieniu traktowana jest jako droga do jego uleczenia, jako forma terapii. Duccio Demetrio uważa, że opowiadanie o sobie, o własnych przeżyciach, w tym również o cierpieniu, wymaga od człowieka pewnego wysiłku, trudu. W zamian jednak przynosi mu ulgę i uaktywnia sferę jego życia psychicznego. Wprowadza ład i porządek w wewnętrznych przestrzeniach życia. Pograżanie się w milczeniu, zamknięcie się w sobie, rodzi natomiast frustracje, lęki i w rezultacie potęguje odczuwany ból⁶⁶. Dlatego rozmowa, opowiadanie, jak również słuchanie opowiadań innych osób odgrywają niezwykle pozytywną rolę w radzeniu sobie z niechcianymi emocjami (uczuciami), także z cierpieniem⁶⁷.

Dorośli często zapominają o tym, że rozmowa z dzieckiem pozwala wydobyc z ukrycia niepokojące je myśli; pozwala wyraźniej je określić, zwerbalizować.

⁶³ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 342.

⁶⁴ W dialogu tak dziecko, jak i dorosły zmieniają się, wzrasta ich podmiotowość i niejako dokonują przewartościowania siebie. Mając za sobą odmienne doświadczenia, tworzą nową jakość, obejmującą zarówno wiedzę (rozumianą jako efekt współdociekania), jak i zmiany osobowościowe oraz świadomościowe (zachodzące we współdociekających podmiotach). Dzięki wspólnocie zdziwienia i konfrontacji z nieznanym, wspólnemu pozostawaniu na granicy odkrycia oraz wskutek zjednoczenia z jego przedmiotem, pewna istotna część relacji między dzieckiem a dorosłym zostaje wypełniona treściami poznawczymi (zob. M. Szczepka-Pustkowska, „*Nowe szaty Cesarza*”, czyli o spotkaniu dwóch światów – dziecka i badacza, w: *Inspiracje, otwarcia, krytyki w edukacji*, red. E. Rodziewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1995, s. 53-63).

⁶⁵ Por. J.W. Pennebaker, *Otwórz się. Uzdrawiająca siła wyrażania emocji*, tłum. A. Janowski, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2001, s. 231.

⁶⁶ Por. D. Demetrio, *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, tłum. A. Skolimowska, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2000 s. 31-40, 59-63.

⁶⁷ „Opowiadanie” jest tu pojmowane szeroko – zarówno jako narracja bezpośrednia, jak i za pośrednictwem, odwołująca się do treści czerpanych z opowieści i mądrości ludowych oraz religijnych, z baśni i bajek (w tym z bajek terapeutycznych) czy też z określonych przekazów medialnych (zob. M. Molicka, *Bajki terapeutyczne*, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2001).

wać, nazwać. Spostrzeżenie, że inni (dorośli) czują i myślą podobnie, pozwala dziecku uwolnić się z pułapki niejasnych zagrożeń i niepokoju.

Prowadzenie rozmowy o cierpieniu z dziećmi jest jednak dla dorosłych niezwykle trudne. Jak już wspomniano, starają się oni chronić dziecko przed cierpieniem, spychając temat ten w strefę milczenia. Dlatego chętnie wykorzystują bajki i baśnie jako swoisty pomost komunikacyjny między sobą a dzieckiem. (Kiedyś czynili to, podążając za tradycją, a dzisiaj – za radą psychologów). Bajki stanowią ważny element socjalizacyjny, pomagają bowiem dziecku w poruszaniu się w świecie społecznym i w świecie kultury, rozbudzają wyobraźnię i wrażliwość, a także stwarzają możliwość zaspokojenia potrzeb psychicznych: bycia kochanym, akceptowanym, bezpiecznym. W bajce zawsze przecież jest jakaś dobra wróżka, krasnoludki czy czarodzieje, którzy strzegą od zła lub niosą pomoc, a tym samym budują w dziecku optymizm, wiarę w ludzi i w pozytywną przyszłość.

Baśnie i bajki stanowią też cenione przez psychologów i pedagogów narzędzie terapeutyczne, umożliwiające łagodzenie bólu, lęku i cierpienia. Ułatwiają one bowiem rozumienie świata i reguł nim rządzących, osławiają z nimi i czynią ów świat mniej obcym. Kreują przestrzeń, w której elementy nierealne i realne tworzą spójną, jednolitą i logiczną całość. Zanurzenie się w świat fikcji zmniejsza odczuwane napięcia i cierpienie. Dziecko zyskuje w ten sposób szansę oswojenia się z różnymi problemami i sytuacjami, które zdarzają się również w życiu realnym, zapoznaje się z różnorodnymi ich rozwiązaniami. Ma dzięki temu okazję do myślowego wypróbowania owych rozwiązań, dzięki czemu tworzy narzędzia i zyskuje siłę do radzenia sobie ze światem oraz własnym losem.

W literaturze psychologicznej i pedagogicznej już od dawna pojawia się pojęcie bajki terapeutycznej (relaksacyjnej, psychoedukacyjnej, psychoterapeutycznej). Jest to krótkie opowiadanie wybrane z istniejącego już w kulturze repertuaru tekstów lub stworzone specjalnie do celów terapeutycznych. Bajki te zorientowane są na konkretne problemy i mają na celu zwiększenie szans na uzyskanie pożądanego w sensie terapeutycznym rezultatu, jakim jest redukcja lęku. Jak podkreśla Maria Molicka: „Cechą charakterystyczną wszystkich bajek terapeutycznych jest to, że bohater bajkowy znajduje się w trudnej sytuacji i przeżywa lęk, a wprowadzone postacie i rozwój zdarzeń umożliwiają redukcję tego lęku”⁶⁸. W tym kontekście bajka niejako uwalnia dorosłych od trudu rozmowy z dzieckiem, od wysiłku mierzenia się z jego pytaniami, od radzenia sobie z jego cierpieniem.

⁶⁸ Tamże, s. 26n.

*

Cierpienie jest uniwersalnym wymiarem ludzkiego życia, od którego dzieci nie są wolne. Stosowana nader często przez dorosłych polityka milczenia wobec dziecięcego cierpienia nie zmienia tego faktu, a cierpienie nie znika wówczas, gdy udajemy, że go nie ma. Niniejszy tekst traktujemy w tym kontekście jako próbę zwrócenia się w kierunku osławiania dziecka z cierpieniem na różne sposoby: za sprawą rozmowy z nim o cierpieniu i opowiadania mu o cierpieniu i jego różnych odmianach – czy to w narracjach bezpośrednich, czy też w narracjach zapośredniczonych (czerpanych z opowieści i mądrości ludowych⁶⁹, z przekazów religijnych, z baśni i z bajek⁷⁰). Wszystkie one włączają bowiem dziecko we wspólnotę cierpienia.

⁶⁹ Zob. Z. P u c k o, *Ludyczny sposób osławiania dzieci ze śmiercią w ujęciu Kornela Makuszyńskiego*, w: *W drodze do brzegu życia*, t. 4, red. E. Krajewska-Kułak, C. Łukaszuk, B. Jankowiak, Wydział Pielęgniarstwa i Ochrony Zdrowia Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku, Białystok 2008, s. 67-75.

⁷⁰ Zob. M o l i c k a, dz, cyt..

Natalia BARTNIK

ZŁAGODZIĆ BÓL NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI O sytuacji zawodowej osób niepełnosprawnych ruchowo w Polsce w latach 1944-1970

Doświadczenia wynikające ze szkoleń inwalidów w okresie powojennym przyczyniły się do zmiany poglądów dotyczących zatrudnienia osób z ograniczoną sprawnością. Znaczącymi elementami rehabilitacji zawodowej tych osób stały się: dobór pracy odpowiedniej pod względem możliwości fizycznych, ale także cech osobowościowych, właściwe przygotowanie do tej pracy i zapewnienie ochrony podczas jej wykonywania.

Pragnę wezwać tych, którzy pełnią odpowiedzialne funkcje polityczne na różnych szczeblach, aby starali się zapewnić wam [osobom niepełnosprawnym] takie warunki życia i możliwości rozwoju, by wasza godność była naprawdę uznawana i chroniona.

Jan Paweł II, *Kościół jest dla was „gościnnym domem”*¹

W społeczeństwie zawsze istnieje odsetek osób, które z różnych przyczyn, czy to wad wrodzonych, wypadków, przebytych chorób, czy też wieku, mają ograniczoną zdolność poruszania się. Instytucje państwowe starają się w różnym zakresie organizować pomoc dla wszystkich tych słabszych członków społeczności, by w ten sposób usuwać bądź rekompensować doświadczane przez nich trudności w życiu codziennym i stwarzać warunki pozwalające tym osobom jak najlepiej funkcjonować w społeczeństwie². W niniejszych rozważaniach podjęty zostanie problem miejsca osób niepełnosprawnych ruchowo w powojennej Polsce w okresie od roku 1944 do 1970 oraz możliwości ich rehabilitacji zawodowej³.

¹ J a n P a w e ł I I, *Kościół jest dla was „gościnnym domem”* (Przemówienie podczas Jubileuszu Niepełnosprawnych, Watykan, 3 XII 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2(230), s. 44.

² *Sytuacja ludzi niepełnosprawnych i stan rehabilitacji w PRL. Ekspertyza*, PAN, Warszawa 1984, s. 1.

³ Zagadnienie to nie jest częstym przedmiotem badań. W okresie PRL publikacje dotyczące sytuacji osób niepełnosprawnych wydawane były przez środowiska lekarskie bądź działające na rzecz inwalidów. Często zawierały one materiały z sympozjów (zob. np. A. H u l e k, *Podstawy rehabilitacji inwalidów*, PZWL, Warszawa 1961; t e n ż e, *Teoria i praktyka rehabilitacji inwalidów*, PZWL, Warszawa 1969; t e n ż e, *Problematyka społecznej i zawodowej rehabilitacji inwalidów w ramach narodowych i zakładach pracy*, PZWL, Warszawa 1970; A. F u t r o, *Spółdzielczość inwalidzka*

SYTUACJA PO DRUGIEJ WOJNIE ŚWIATOWEJ

W społeczeństwie polskim druga wojna światowa pozostawiła po sobie ból i cierpienie. W znacznej części było to spowodowane faktem, że w wyniku działań wojennych wiele osób doznało poważnych uszkodzeń ciała skutkujących inwalidztwem. Oprócz inwalidów wojennych w społeczeństwie były też oczywiście osoby z niepełnosprawnością wrodzoną bądź nabytą, na przykład podczas wykonywania pracy. W tej sytuacji powojenne władze komunistyczne stanęły przed zadaniem określenia polityki wobec niepełnosprawnych. Ze względu na brak dostępnych wówczas w kraju specjalistycznych ośrodków rehabilitacyjnych pierwszym miejscem rehabilitacji stawał się szpital.

Warto zauważyć, że w opisywanym okresie historycznym nie posługiwano się jeszcze pojęciem osoby niepełnosprawnej, a ludzi niepełnosprawnych określano mianem inwalidów⁴. Pojęcie rehabilitacji nie było powszechnie znane, inwalidzi obawiali się zaś, że po odbyciu leczenia zostaną zmuszeni do podjęcia pracy, a wysokość ich renty ulegnie zmniejszeniu⁵.

Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że proces rehabilitacji osób niepełnosprawnych odbywał się na dwóch płaszczyznach: leczniczej, gdy zmierzał do przywrócenia danej osobie jak największej sprawności, oraz zawodowej, gdy celem była pomoc tej osobie w zdobyciu zatrudnienia oraz zapewnienie jej wsparcia w czasie wykonywania pracy.

Brak jest oficjalnych danych statystycznych mówiących o liczbie inwalidów ruchowych w latach powojennych. W jednym z artykułów pochodzących z roku 1947 zamieszczono następującą informację: „Inwalidów wojennych mamy około 250.000, w tym około 30% ciężko poszkodowanych, inwalidów cywilnych, poszkodowanych przez wojnę w obozach koncentracyjnych itp. ponad 250.000, inwalidów pracy i wypadkowych około 200.000. Opieką częściową objęto ponad 1.000.000, liczba kalek (amputacje) wynosi szacunkowo około 70.000 w tym zarejestrowanych już inwalidów wojennych ponad 16.000, liczba ociemniałych i niewidomych około 20.000”⁶. Informację tę – z kilku przyczyn – trudno jest uznać za w pełni wiarygodną. Znalazła się ona w artykule, którego celem było ukazanie ogromu zjawiska inwalidztwa

w Polsce, ZW CRS, Inowrocław 1969; *Praca chroniona inwalidów*, red. A. Hulek, PZWL, Warszawa 1971; *Zawodowa rehabilitacja inwalidów*, red. A. Hulek, PZWL, Warszawa 1974). W związku z ogólną sytuacją w powojennej Polsce i funkcjonowaniem w tym okresie cenzury dotyczącej wszystkich publikacji można postawić pytanie o obiektywizm wymienionych materiałów. Rysuje się też potrzeba ich nowego opracowania.

⁴ W niniejszych rozważaniach posługuję się tymi terminami wymiennie.

⁵ Por. M. G a r b a t, *Rehabilitacja zawodowa i zatrudnienie chronione osób z niepełnosprawnościami w Polsce – geneza, rozwój i stan obecny*, „Niepełnosprawność – zagadnienia, problemy, rozwiązania” 14(2015) nr 1, s. 93.

⁶ Z. W o l s k i, *Problemy inwalidzkie*, „Praca i Opieka Społeczna” 21(1947) nr 4 s. 312.

w powojennej Polsce, a zarazem obciążenia, jakie stanowiło ono dla władz państwowych. Niemniej dane te pozwalają na pewną orientację co do ówczesnej skali inwalidztwa w Polsce. W roku 1958 natomiast liczbę ciężko poszkodowanych inwalidów szacowano na 800 tysięcy⁷.

Postanowienia ustawy z 17 marca 1932 roku o zaopatrzeniu inwalidzkim (wraz z jej powojenną nowelizacją) obejmowały jedynie inwalidztwo powstałe w wyniku działań wojennych. Nie dotyczyły one inwalidów cywilnych ani inwalidów pracy. Pierwszym dokumentem odnoszącym się również do tych grup inwalidów był dekret PKWN ogłoszony 12 grudnia 1944 roku, który zmieniał ustawę o zaopatrzeniu inwalidzkim z 17 marca 1932 roku. Na mocy nowego dekretu świadczenie pieniężne, które otrzymywał inwalida, miało pozostać niezależne od kategorii inwalidztwa (bez względu na to, czy określano je jako wojenne, czy jako wojskowe) i przyznawano je już w przypadku utraty 15% zdolności zarobkowania. Na mocy tego samego dokumentu dwukrotnie zwiększono też rentę inwalidzką⁸.

Bezpośrednio po wojnie, bo już w roku 1945, rozpoczęto organizowanie i uruchamianie zakładów szkolenia dla inwalidów, między innymi w Poznaniu, Przemyśle i Krakowie. W zakładach tych inwalidzi wojenni oraz repatrianci z trwałym uszczerbkiem na zdrowiu przygotowywani byli do podjęcia pracy. Uczestnicy tych szkoleń mogli korzystać także ze świadczeń socjalnych w postaci zapomóg czy też miejsca w bursie. W tym samym roku utworzone zostały tak zwane ośrodki szkolenia zawodowego, w których prowadzono krótkoterminowe kursy przede wszystkim dla inwalidów wojennych i wojskowych. Szkolenie osób poszkodowanych na zdrowiu – głównie ludzi z uszkodzeniami narządów ruchu, niewidomych oraz głuchych – prowadzono na szerszą skalę od roku 1947. Szkolenia tego rodzaju, które odbywały się między innymi w Zakładach Przemysłu Metalowego Henryka Cegielskiego w Poznaniu, w Zakładach Włókienniczych Poznańskiego w Łodzi oraz w Państwowej Fabryce Wagonów we Wrocławiu, określano jako przyfabryczne, a ich uczestników przygotowywano do wykonywania różnych czynności bezpośrednio w zakładach przemysłowych⁹.

Kolejnym krokiem zmierzającym do poprawy sytuacji inwalidów było utworzenie w styczniu 1947 roku Głównego Urzędu Inwalidzkiego przy Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej, a także Państwowej Rady Inwalidzkiej jako organu doradczego i opiniotwórczego Głównego Urzędu Inwalidzkiego. Decyzja ta miała na celu stworzenie jednego organu, który zajmowałby się zarówno zaopatrzeniem pieniężnym inwalidów i udzielaniem im zaopatrzenia

⁷ Por. A. Uklejska, *Zagadnienia rehabilitacji inwalidów*, „Przegląd Zagadnień Socjalnych” 8(1958) nr 32, s. 46.

⁸ *Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 12 grudnia 1944 r. o zmianie ustawy o zaopatrzeniu inwalidzkim*, Dz.U. 1944, nr 15, poz. 81.

⁹ Por. A. Hulek, *Rys historyczny rozwoju rehabilitacji zawodowej w PRL*, w: *Zawodowa rehabilitacja inwalidów*, s. 25-28.

rzeczowego (na przykład protez), jak i zapewnieniem leczenia. Wcześniej zadania te wykonywały odrębnie Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej oraz Ministerstwo Skarbu¹⁰. Wprowadzający te zmiany dekret dotyczył jednak tylko uprawnionych do zaopatrzenia inwalidzkiego, czyli inwalidów wojennych i wojskowych.

W roku 1947 opracowano Narodowy Plan Gospodarczy na lata 1947-1949. Władze deklarowały, że głównym jego celem było podniesienie jakości życia ludzi, tak aby przewyższyła ona poziom przedwojenny¹¹. Artykuł 59. ustawy wprowadzającej ten plan odnosił się do osób korzystających z pomocy społecznej, a zwłaszcza inwalidów. Ustawa przewidywała zastosowanie programu mającego na celu „wciągnięcie tych osób do procesów produkcyjnych”¹². W tym też celu zmierzano do zwiększenia liczby warsztatów szkoleniowych, a zatrudnienie osób niepełnosprawnych w określonych warsztatach przemysłowych i rolniczych miało zostać poprzedzone odbyciem przez nie szkolenia w tych warsztatach¹³.

Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej, któremu powierzona została funkcja produktywizacji inwalidów, zamieszczało artykuły poświęcone tematyce ich rehabilitacji (czy też produktywizacji – tak bowiem początkowo określano proces rehabilitacji) na łamach swojego organu prasowego „Praca i Opieka Społeczna”. Jak informowano, owa produktywizacja inwalidów miała obejmować kilka etapów. Pierwszym z nich było „protezowanie”, czyli zapewnienie ludziom po amputacjach kończyn niezbędnych protez. Kolejnym etapem było przysposobienie inwalidów do pracy, obejmujące na przykład naukę funkcjonowania w codziennym życiu z wykorzystaniem protezy. Końcowym etapem procesu „produktywizacji” inwalidów było szkolenie polegające na nauce wykonywania nowego zawodu, a następnie zatrudnienie w tym zawodzie. Zakładano, że dzięki podjęciu pracy inwalida będzie się czuł potrzebny w dziele odbudowy kraju, co miało pozytywnie wpłynąć na jego postrzeganie świata i własnego życia. Głoszono bowiem, że praca stanowi najwyższe dobro dla człowieka, a inwalidzi nie mogą zostać go pozbawieni.

Początkowo proces „produktywizacji” miał objąć jedynie inwalidów wojennych i wojskowych, a z biegiem czasu także inwalidów cywilnych i pracy¹⁴.

¹⁰ Zob. *Dekret z dn. 23 stycznia 1947 r. o organach administracji zaopatrzenia inwalidzkiego*, Dz.U. 1947, nr 21, poz. 83; por. też: [bez nazwiska autora] *Utworzenie nowych urzędów inwalidzkich*, „Praca i Opieka Społeczna” 1946, nr 2, s. 101.

¹¹ Zob. *Ustawa z dnia 2 lipca 1947 r. O Planie Odbudowy Gospodarczej*, Dz.U. 1947, nr 53, poz. 285.

¹² Tamże, art. 59.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. Z. L a n c m a ń s k i, *Zagadnienia z zakresu opieki nad inwalidami w Narodowym Planie Gospodarczym*, „Praca i Opieka Społeczna” 21(1947) nr 1, s. 48-50; t e ń e, *Produktywizacja inwalidów*, „Praca i Opieka Społeczna” 23(1949) nr 3-4, s. 138-143.

31 marca 1949 roku ogłoszono ustawę o Narodowym Planie Gospodarczym na rok 1949. Był to plan zamykający trzyletni Narodowy Plan Gospodarczy. W porównaniu z planem realizowanym od roku 1947 kładł on większy nacisk na kulturę. Także w nim nie zabrakło artykułu mówiącego o inwalidach. Artykuł 121. odnośnej ustawy informował, że opieka nad inwalidami w zakładach leczniczych i wypoczynkowych obejmie 4,2 tysiąca osób, co spowoduje wzrost o 68% względem roku 1948. Liczba inwalidów objętych pomocą w zakładach szkoleniowych podczas kursów przysposobienia do zawodu miała zaś wzrosnąć o 26,7%. Ponadto zaznaczono, że „opieka nad inwalidami, obejmująca leczenie, protezowanie i szkolenie, stworzy warunki umożliwiające pracę inwalidom”¹⁵.

POSZUKIWANIE ROZWIĄZAŃ

Doświadczenia wynikające ze szkoleń inwalidów w okresie powojennym przyczyniły się do zmiany poglądów dotyczących zatrudnienia osób z ograniczoną sprawnością. Zauważono bowiem, iż rodzaj inwalidztwa danej osoby nie decyduje zasadniczo o jej zdolności do pracy, nie może więc decydować o kierunku szkolenia i zatrudnienia. Za czynnik decydujący w tej kwestii uznano wówczas cechy osobowości oraz możliwości fizyczne danej osoby. Znaczącymi elementami rehabilitacji zawodowej osób z ograniczoną sprawnością stały się zatem: dobór pracy odpowiedniej pod względem możliwości fizycznych, ale także cech osobowościowych, właściwe przygotowanie do tej pracy i zapewnienie ochrony podczas jej wykonywania¹⁶. W związku z tym zespoły składające się z naukowców, lekarzy i pracowników poradni zawodowych zaczęły prowadzić badania polegające na szczegółowej czynnościowej analizie pracy, których głównym celem było wytypowanie najbardziej odpowiednich zadań dla osób z określonym rodzajem inwalidztwa. W tego rodzaju analizie pracy pod uwagę brano indywidualne cechy każdej osoby, co miało zapobiegać niewłaściwemu doborowi zajęcia, a także wypadkom przy pracy, czy to narażającym na niebezpieczeństwo innych ludzi, czy to pogłębiających inwalidztwo określonej osoby¹⁷.

Zmiana poglądu dotyczącego czynników wpływających na odpowiednie zatrudnienie osób niepełnosprawnych przyczyniła się do rozwoju poradnictwa zawodowego dla inwalidów. W latach 1948-1950 sieć tego rodzaju ośrodków

¹⁵ Ustawa z dnia 31 marca 1949 r. o Narodowym Planie Gospodarczym na rok 1949, Dz.U. 1949, nr 26, poz. 189, art. 121.

¹⁶ Por. H u l e k, *Rys historyczny rozwoju rehabilitacji zawodowej w PRL*, s. 32.

¹⁷ Por. t e n ż e, *Czynnościowa analiza pracy*, „Praca i Opieka Społeczna” 22(1948) nr 2, s. 101-104.

zorganizowano przy okręgowych urzędach zatrudnienia. Zadaniem tych poradni było formułowanie wskazań oraz przeciwwskazań dotyczących podjęcia pracy przez konkretnych inwalidów. Zalecano także odpowiednie kierunki szkolenia i zatrudnienia¹⁸.

Istotnym dokumentem dla osób niepełnosprawnych było *Zarządzenie Ministra Handlu Wewnętrznego z dnia 23 marca 1951 r. w sprawie zatrudnienia inwalidów*¹⁹. Rozporządzenie to definiowało jako inwalidę każdego, „kto w związku z wojną, służbą wojskową, na skutek nieszczęśliwego wypadku lub choroby dotknięty został kalectwem lub częściową utratą zdolności do pracy”²⁰. W jego myśl kierownicy podległych im resortów powinni dążyć do systematycznego zwiększania liczby zatrudnionych inwalidów oraz powierzać im wszystkie zadania, które są oni w stanie wykonać zgodnie ze swoimi kwalifikacjami. Rozporządzenie zwróciło także uwagę na konieczność zapewnienia inwalidom odpowiednich warunków bytowych w postaci mieszkania czy miejsca w internacie, a także na potrzebę przydzielania im czasów pracowniczych²¹. Polecono też utworzenie stanowiska zakładowego instruktora inwalidzkiego. Do jego zadań miało należeć wytypowanie czynności odpowiednich dla danej kategorii inwalidów, a następnie nauczanie tych pracowników prawidłowego i sprawnego wykonywania pracy. Instruktor miał obserwować pracę inwalidów i składać sprawozdania instruktorowi inwalidzkiemu urzędującemu przy Wydziale Pracy i Pomocy Społecznej Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej²². Rozporządzenie to było pierwszym dokumentem, który dotyczył nie tylko inwalidów wojennych i wojskowych, lecz również inwalidów cywilnych oraz inwalidów pracy. Mimo to jednak w przypadku takich samych kwalifikacji inwalidów cywilnych i wojennych pierwszeństwo w przyjęciu do pracy mieli inwalidzi wojenni²³. Celem rozporządzenia było umożliwienie inwalidom uzyskania zatrudnienia na otwartym rynku pracy.

Ów akt prawny przedstawiony został na łamach „Życia Inwalidy” w duchu typowym dla propagandy tamtego okresu. Już sam tytuł artykułu – *Państwo Ludowe w trosce o inwalidów* – wskazywał, że władza komunistyczna, umożliwiając inwalidom podjęcie pracy, obejmuje ich wielką troską, albowiem „inwalidzi zrozumieli i dowiedzieli się, że jedyną słuszną i właściwą formą

¹⁸ Por. H u l e k, *Rys historyczny rozwoju rehabilitacji zawodowej w PRL*, s. 34.

¹⁹ Zob. *Zarządzenie Ministra Handlu Wewnętrznego z dnia 23 marca 1951 r. w sprawie zatrudnienia inwalidów*, M.P. 1951, nr 59, poz. 780.

²⁰ Tamże, § 1.

²¹ Por. tamże, § 7.

²² Por. tamże, § 5; por. też: A. H u l e k, *Tymczasowa instrukcja dla zakładowych instruktorów inwalidzkich*, „Przegląd Zagadnień Socjalnych” 2(1952) nr 1-2, s. 76n.

²³ Zob. *Zarządzenie Ministra Handlu Wewnętrznego z dnia 23 marca 1951 r. w sprawie zatrudnienia inwalidów*, § 2.

pomocy Państwa dla Inwalidów jest ich zatrudnienie”²⁴. Dodatkowo propagowano postawę tych „inwalidów, którzy [podejmując pracę – N.B.] zerwali z poniżającym systemem zapomogowo-koncesyjnym burżuazyjno-charytatywnej fikcji opieki nad inwalidami”²⁵, i podkreślano, że podstawowym instrumentem realizacji rozporządzenia jest nie tylko troska władzy państwowej o inwalidów, ale także praca podjęta przez samą tę grupę obywateli.

ROZWÓJ SYSTEMU

22 lipca 1952 roku uchwalona została Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wprowadziła ona zmianę nazwy państwa Rzeczpospolita Polska na Polska Rzeczpospolita Ludowa i zadekretowała dyktaturę proletariatu (ludu pracującego miast i wsi)²⁶, lecz nie wprowadzono do niej zapisu, który mówiłby wprost o opiece władzy komunistycznej nad inwalidami. Jedynie artykuł 60. głosił: „Obywatele Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej mają prawo do ochrony zdrowia oraz do pomocy w razie choroby lub niezdolności do pracy”²⁷. W Konstytucji nie znalazł się zatem zapis dotyczący bezpośrednio inwalidów, choć jednocześnie były w niej artykuły dotyczące na przykład praw kobiet²⁸ czy tak zwanej inteligencji twórczej²⁹.

Wydane w późniejszych latach dekrety definiowały inwalidę jako osobę uznaną za niezdolną do pracy i wydzieliły trzy grupy inwalidzkie. Pierwszą stanowić miały osoby niezdolne do jakiegokolwiek pracy i wymagające stałej opieki; drugą osoby niezdolne do jakiegokolwiek pracy, ale niewymagające takiej opieki, trzecią zaś osoby niezdolne do systematycznej pracy w swoim zawodzie³⁰. Zastrzeżono również, że jeśli inwalida zaliczony do trzeciej grupy nie podejmie zatrudnienia, do którego został skierowany na mocy orzeczenia komisji do spraw inwalidztwa i zatrudnienia, nie będzie mógł on pobierać renty³¹.

Osobnego aktu prawnego wymagało uregulowanie sytuacji inwalidów wojennych. W sierpniu 1954 roku zdefiniowano ich jako inwalidów wojskowych,

²⁴ Z. L a n c m a ń s k i, *Państwo Ludowe w trosce o Inwalidów*, „Życie Inwalidy” 1951, nr 1, s. 5.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. A.L. S o w a, *Od drugiej do trzeciej Rzeczypospolitej (1945-2001)*, Fogra, Kraków 2001, s. 87.

²⁷ *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.*, Dz.U. 1952, nr 33, poz. 232, art. 60.

²⁸ Zob. tamże, art. 66.

²⁹ Zob. tamże, art. 65.

³⁰ Zob. *Dekret z dnia 25 czerwca 1954 r. o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin*, Dz.U. 1954, nr 30, poz. 116, art. 13.

³¹ Por. tamże, art. 41.

czyli żołnierzy, którzy podczas odbywania czynnej służby stali się niezdolni do pracy wskutek choroby lub kalectwa i zostali zaliczeni do jednej z trzech grup inwalidów³². Grupy inwalidzkie wymienione w tym dekrete były tożsame z tymi z dekretu o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym. Inwalidzi wojskowi mieli również stawać przed komisją do spraw inwalidztwa i zatrudnienia³³. Wprowadzenie nowych regulacji odbiło się na poziomie życia niektórych inwalidów wojskowych. Dotknięci najmniejszym uszczerbkiem zdrowia (25%-44%) otrzymali jedynie niewielką, jednorazową odpłatę ze skapitalizowanych rent. Tylko nieliczni z tej grupy mogli pobierać renty, pozostali otrzymali zaś jedynie świadczenia niematerialne, na przykład zapewniono im częściową opiekę lekarską. W razie pogorszenia stanu zdrowia nie mogli jednak ubiegać się o zmianę grupy inwalidzkiej³⁴. Warto zwrócić uwagę, że w żadnym ze wspomnianych dekretów nie wyszczególniono grupy inwalidów wojennych. Byli oni zatem traktowani tak, jak inwalidzi cywilni, i zostali objęci dekretem o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym.

Przyjęcie wszystkich tych dokumentów powodowało konieczność stworzenia systemu orzecznictwa dla osób niepełnosprawnych. 30 października 1954 roku powołano komisje do spraw inwalidztwa i zatrudnienia. Do ich głównych zadań należało: określenie grupy inwalidzkiej, do której wpisuje się dana osoba, ustalenie daty powstania inwalidztwa oraz jego przyczyny, kierowanie na leczenie oraz ustalenie wskazań i przeciwwskazań dotyczących zatrudnienia³⁵. Wystawienie tego rodzaju orzeczenia wskazywało, jakie warunki pracy należy stworzyć konkretnej osobie i jakie zadanie powinna ona wykonywać, i na tej podstawie inwalida kierowany był do spółdzielni. Orzeczenie niepełnosprawności stało się pierwszym dokumentem wydawanym zarówno inwalidom cywilnym, jak i wojennym³⁶.

Szczegółowe wytyczne dotyczące funkcjonowania komisji do spraw inwalidztwa i zatrudnienia zostały zamieszczone w Zarządzeniu Ministra Pracy i Opieki Społecznej z 30 października 1954 roku. Mocą tego rozporządzenia na terenie całego kraju powołano dziewięćdziesiąt komisji obwodowych działających w czterdziestu dwóch miastach. Najwięcej, bo aż dziewięć, powstało ich w Poznaniu. Oprócz komisji obwodowych w kraju funkcjonowały dwadzieścia cztery komisje wojewódzkie działające na terenie osiemnastu województw³⁷.

³² Zob. *Dekret z dnia 14 sierpnia 1954 r. o zaopatrzeniu inwalidów wojennych i ich rodzin*, Dz.U. 1954, nr 37, poz. 159, art. 3.

³³ Zob. tamże, art. 4.

³⁴ Por. G a r b a t, dz. cyt., s. 96.

³⁵ Zob. *Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 30 października 1954 r. w sprawie powołania komisji lekarskich do spraw inwalidztwa i zatrudnienia*, Dz.U. 1954, nr 48, poz. 230.

³⁶ Por. G a r b a t, dz. cyt., s. 97.

³⁷ Zob. *Zarządzenie Ministra Pracy i Opieki Społecznej z dnia 30 października 1954 r. w sprawie składu, organizacji i postępowania komisji lekarskich do spraw inwalidztwa i zatrudnienia*, M.P. 1954, nr 109, poz. 1501.

W skład każdej z nich wchodził dwaj lekarze (internista i chirurg) mianowani przez Zakład Ubezpieczeń Społecznych oraz przedstawiciel tej instytucji. Członkowie komisji mogli samodzielnie wykonać badania bądź umieścić chorego na obserwacji w szpitalu. Obok orzecznictwa zadaniami komisji do spraw inwalidztwa i zatrudnienia były również kontrola prawidłowości zatrudnienia inwalidów oraz pomoc w przywracaniu im zdolności do pracy³⁸.

Wydanie powyższych dokumentów stworzyło podstawy do podjęcia pracy przez osoby niepełnosprawne. Niewiele wiemy na temat sytuacji inwalidów zatrudnionych w powszechnych zakładach pracy. Nawet specjalna komisja opracowująca ekspertyzę dotyczącą sytuacji osób niepełnosprawnych na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku zwróciła uwagę na brak informacji na ten temat³⁹.

SPÓŁDZIELNIE INWALIDÓW

Spółdzielnie inwalidów zaczęły powstawać w Polsce po pierwszej wojnie światowej. Impulsem do ich tworzenia stała się duża liczba stosunkowo młodych osób, które utraciły zdrowie w związku z działaniami wojennymi. Inwalidzi wojenni zaczęli wówczas zrzeszać się w lokalne organizacje. Po drugiej wojnie światowej postanowiono doświadczenia te wykorzystać, uważano bowiem, że spółdzielnie inwalidów mogą w znacznym stopniu przyczynić się do rozwiązania problemu zatrudnienia osób z niepełnosprawnością. Pierwszą powojenną spółdzielnią inwalidów była założona na przełomie września i października 1944 roku w Warszawie Spółdzielnia Inwalidów „Świt”⁴⁰.

Spółdzielnie inwalidów zmierzały do osiągania jak największych zysków przy jak najmniejszej liczbie zatrudnionych. Kwestia opieki społecznej czy rehabilitacji niepełnosprawnych inwalidów nie stanowiła wówczas priorytetu⁴¹. Ważnym momentem dla rehabilitacji zawodowej inwalidów i rozwoju spółdzielczości inwalidów okazał się 1 lipca 1949 roku, kiedy to z inicjatywy inwalidów wojennych rozpoczęła działalność Centrala Spółdzielni Inwalidów, organizacja ogólnopolska, której zadaniem było zrzeszenie spółdzielni inwa-

³⁸ Por. tamże, § 2, 9.

³⁹ Por. *Sytuacja ludzi niepełnosprawnych i stan rehabilitacji w PRL. Ekspertyza*, s. 376.

⁴⁰ Por. G a r b a t, dz. cyt., s. 96; H. W a s z k o w s k i, T. M a j e w s k i, *Działalność spółdzielcza inwalidów w świetle uwarunkowań społeczno-gospodarczych w latach 1944-1990*, w: *Ruch spółdzielczości inwalidów i jego znaczenie dla rozwoju rehabilitacji osób niepełnosprawnych w Polsce*, red. H. Waszkowski, Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych, Warszawa 2016, s. 13n.

⁴¹ Por. C. Ł u s z c z y ń s k i, *Kartki z historii spółdzielczości inwalidzkiej (3). Kiedy nie mieliśmy własnej organizacji*, „Weteran Walki i Pracy” 6(1964) nr 16(125), s. 3.

lidzkich⁴² oraz zapewnienie warunków niezbędnych do szeroko pojętej rehabilitacji zawodowej inwalidów, między innymi na drodze tworzenia dla nich miejsc pracy⁴³. Spółdzielnie zrzeszały wszystkich inwalidów bez względu na to, czy byli oni inwalidami wojennymi, wojskowymi, czy cywilnymi, a także ludzi niewidomych i głuchoniemych⁴⁴. Centrala Spółdzielni Inwalidów zrzeszyła sześćdziesiąt cztery spółdzielnie, niektóre funkcjonujące jeszcze w międzywojniu⁴⁵. Ukształtowanie się odrębnego, inwalidzkiego pionu spółdzielczości związane było z odmiennym sposobem funkcjonowania tych spółdzielni na rynku pracy⁴⁶. Osoby niepełnosprawne zyskały dzięki nim nową możliwość podjęcia pracy: mogły zdecydować się na zatrudnienie w tradycyjnym zakładzie na odpowiednio wytypowanym dla siebie oraz dostosowanym do swoich wymogów stanowisku albo podjąć pracę w spółdzielni inwalidzkiej⁴⁷.

Centrala Spółdzielni Inwalidów miała znaczne osiągnięcia na polu spółdzielczości inwalidów i rehabilitacji. W celu zapewnienia spółdzielniom dalszego rozwoju, między innymi poprzez lepszy dostęp do surowców i maszyn, 1 października 1954 roku włączono ją do Centralnego Związku Spółdzielczości Pracy. W konsekwencji przyniosło to jednak fatalne skutki (zamknięcie części spółdzielni inwalidów bądź ich połączenie, brak dostatecznych dotacji) i doprowadziło do załamania rozwoju tej formy spółdzielczości. Po przełomie roku 1956 postanowiono utworzyć autonomiczny Związek Spółdzielni Inwalidów. Miała to być nowa, nadrzędna organizacja spółdzielczości inwalidzkiej o zasięgu ogólnokrajowym i działała ona w ramach Centralnego Związku Spółdzielczości Pracy⁴⁸.

Centrala Spółdzielni Inwalidów, a następnie Związek Spółdzielni Inwalidów, wydawały od roku 1951 do 1957 miesięcznik „Życie Inwalidy”, który był także organem prasowym Polskiego Związku Niewidomych oraz Polskiego Związku Głuchoniemych. Pismo to informowało o kolejnych ustawach i zarządzeniach dotyczących inwalidów, doradzało im w kwestii wyboru odpowiedniego zawodu i zamieszczało wiadomości na temat odbywających się kursów i szkoleń. Na jego łamach ukazywały się też teksty poświęcone osią-

⁴² Spółdzielczość inwalidzka realizowała cele gospodarcze poprzez wytwarzanie określonych dóbr lub usług na rzecz społeczeństwa i cele rehabilitacji społecznej poprzez włączenie inwalidów w życie zawodowe i społeczne (zob. hasło „Spółdzielczość inwalidzka”, w: *Encyklopedyczny słownik rehabilitacji*, red. T. Gałkowski, J. Kiwerski, PZWL, Warszawa 1986, s. 307).

⁴³ Por. J.L., *Jubileusz*, „Życie i Zdrowie” 11(1984) nr 15(270), s. 6.

⁴⁴ Por. Z. L a n c m a ń s k i, *Produktywizacja inwalidów*, s. 142.

⁴⁵ Por. F u t r o, dz. cyt., s. 6n.

⁴⁶ Zob. A. H u l e k, *Dobór zajęć dla inwalidów*, „Praca i Opieka Społeczna” 24(1950) nr 4, s. 146-149.

⁴⁷ Por. *Sytuacja ludzi niepełnosprawnych i stan rehabilitacji w PRL. Ekspertyza*, s. 160.

⁴⁸ Por. J.L., dz. cyt., s. 6; C. Ł u s z c z y ń s k i, *Kartki z historii spółdzielczości inwalidzkiej (5). Włączenie do pionu CZSP, „Weteran Walki i Pracy” 6(1964) nr 18(127), s. 8.*

gnięciom zawodowym osób niepełnosprawnych oraz działalności związkowej inwalidów⁴⁹. W roku 1957 roku powołany został Centralny Ośrodek Badawczo-Rozwojowy Związku Spółdzielni Inwalidów, który zajmował się głównie badaniami technicznymi. Jego zadaniem było projektowanie poszczególnych stanowisk pracy i dostosowywanie ich do różnych rodzajów niepełnosprawności, projektowanie i wykonywanie prototypów sprzętu rehabilitacyjnego⁵⁰.

Od roku 1960 Związek Spółdzielni Inwalidów wydawał „Biuletyn” poświęcony tematyce spółdzielczości inwalidzkiej, któremu z czasem nadano tytuł „Problemy Rehabilitacji Zawodowej”. Pismo ukazywało się do roku 1991 jako kwartalnik⁵¹. Charakter tego biuletynu opisuje wypowiedź redakcji zamieszczona w jednym z numerów: „Można go nazwać fachowym organem popularnonaukowym zaplecza badawczego spółdzielczości inwalidów, przeznaczonym dla potrzeb praktyków i działaczy oraz kierowników organów samorządu spółdzielczego i administracji w naszej spółdzielczości, a także dla zainteresowanych aktywistów instytucji współpracujących z ZSI”⁵². Do końca lat sześćdziesiątych każdy numer „Biuletynu” poświęcony był innemu tematowi związanemu z rehabilitacją zawodową niepełnosprawnych. Na łamach czasopisma poruszono między innymi temat ochrony zdrowia i usług rehabilitacyjnych w spółdzielniach, problem pracy nakładczej oraz kwestię zarządzania i kierowania spółdzielniami inwalidów. W drugiej połowie roku 1963 wydzielona została rubryka poświęcona postępowi technicznemu w spółdzielniach, która funkcjonowała jednak tylko przez krótki czas.

W przypadku spółdzielni inwalidów możliwe były trzy formy zatrudnienia. Pierwszą z nich stanowiło zatrudnienie w zwykłych zakładach produkcyjnych lub usługowych, drugą – zatrudnienie w tak zwanych zakładach pracy chronionej, tworzonych w ramach spółdzielni, trzecią zaś podjęcie pracy chałupniczej⁵³. Zakłady pracy chronionej zaczęto tworzyć w spółdzielniach od roku 1960. Zatrudniane były w nich osoby ciężko poszkodowane, które wymagały specjalnego dostosowania warunków oraz organizacji pracy. W zakładach tego typu szczególnie skrupulatnie przestrzegano zasad bezpieczeństwa i higieny pracy, a także dbano o spełnianie wymogów sanitarnych. Niepełnosprawni mieli tam zapewnioną stałą i bezpośrednią opiekę medyczną (pielęgniarską, lekarską i psychologiczną) podczas pracy. W zakładzie pracy chronionej panowały nieco inne zasady realizacji zadań: obowiązywał krótszy czas pracy,

⁴⁹ Zob. „Życie Inwalidy” 2(1952) nr 1 (okładka).

⁵⁰ Por. W a s z k o w s k i, M a j e w s k i, dz. cyt., s. 25.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² *Od redakcji*, „Biuletyn ZSI” 13(1972) nr 1(52), s. 4n.

⁵³ Por. K. R y s i e w i c z, B. T r ą p c z y Ń s k i, *Ochrona pracy inwalidów w spółdzielczości inwalidzkiej*, w: *Praca chroniona inwalidów*, s. 35.

robiono w niej przerwy rekreacyjne na gimnastykę; bardziej rozbudowane było też zaplecze socjalne⁵⁴.

Bardzo ważną formą zatrudnienia inwalidów – zwłaszcza w przypadku osób niepełnosprawnych ruchowo – było chałupnictwo, które jako forma świadczenia pracy zapoczątkowane zostało w roku 1951. Mogły z niej korzystać osoby, które z racji niepełnosprawności wymagały stałej opieki ze strony innej osoby. Chałupnictwem zajmowali się przede inwalidzi mieszkający na wsi, którzy nie mogli dojeżdżać do spółdzielni. Inwalida zatrudniony w tej formie wykonywał w swoim domu zadania zlecone przez spółdzielnię. Pracownik był wówczas zaopatrywany we wszystkie urządzenia i materiały potrzebne mu do wykonywania pracy. Także mieszkanie inwalidy dostosowywano tak, aby mógł on bezpiecznie wykonywać w nim swoją pracę. Wszelkich potrzebnych surowców również dostarczała spółdzielnia. Do zadań pracy nakładczej należało głównie wytwarzanie przedmiotów i artykułów niewielkich rozmiarów. Początkowo było to wytwarzanie wyrobów ze sznurka lub klejenie torebek papierowych, następnie zaś dziewiarstwo i tkactwo. Z tej formy zatrudnienia korzystali także pensjonariusze domów opieki, a – przynajmniej do początku lat pięćdziesiątych – także pacjenci kliniki ortopedycznej w Poznaniu⁵⁵.

Warto w tym miejscu podkreślić, że w spółdzielniach inwalidzkich mogły pracować również osoby niebędące inwalidami. Według statutu tych spółdzielni liczba pracowników sprawnych nie powinna jednak przekraczać dwudziestu pięciu procent ogólnej liczby osób w nich zatrudnionych. Zadaniem tych pracowników było wykonywanie zadań nieodpowiednich dla inwalidów bądź wymagających specjalnych kwalifikacji⁵⁶. Organizacja spółdzielni opierała się na założeniu zespołowości pracy i wspólnego podejmowania decyzji. Spółdzielnie pozostawały zrzeszone w wojewódzkich związkach spółdzielni inwalidów, które wchodziły w skład ogólnopolskiego Związku Spółdzielni Inwalidów⁵⁷. Spółdzielczość inwalidów działała w ramach Narodowego Planu Gospodarczego⁵⁸.

Orzeczenia wydawane przez komisje, zawierające wytyczne dotyczące zatrudnienia, miały charakter ogólny. Dlatego też przed rozpoczęciem pracy w spółdzielni inwalida przechodził badania, które sprawdzały jego sprawność, możliwości, predyspozycje oraz kwalifikacje. Teoretycznie dla każdej osoby niepełnosprawnej opracowywany był indywidualny program rehabilitacji, który miał pozwolić na dobór odpowiedniego zajęcia dla przyszłego pracownika i określić zasady przystosowania stanowiska pracy do jego potrzeb. Inwalida

⁵⁴ Por. F u t r o, dz. cyt., s. 32.

⁵⁵ Por. W a s z k o w s k i, M a j e w s k i, dz. cyt., s. 19n.; M. P a g o w s k a, *Chałupnicze zatrudnienie ciężko poszkodowanych inwalidów*, „Życie Inwalidy” 1951, nr 5, s. 10n.

⁵⁶ Por. F u t r o, dz. cyt., s. 33.

⁵⁷ Por. tamże, s. 17-20.

⁵⁸ Por. *Sytuacja ludzi niepełnosprawnych i stan rehabilitacji w PRL. Ekspertyza*, s. 160.

pracujący w spółdzielni miał także zapewnioną opiekę lekarską i psychologiczną oraz z zakresu profilaktyki i – częściowo – leczenia. Spółdzielnia zajmowała się organizacją rekreacji i wypoczynku zarówno w pracy, jak i poza nią, zapewniała też różne formy pomocy socjalno-bytowej dla swoich pracowników i ich rodzin. Zadaniem spółdzielni było również budzenie i rozwijanie zainteresowań kulturalnych i aktywności społecznej pracowników⁵⁹.

Pion lekarski uruchomiono w spółdzielniach w roku 1958, by w ten sposób lepiej kontrolować stan zdrowia ich pracowników. Do zadań tego pionu należało przeprowadzenie badań nowo przybyłych pracowników oraz badań kontrolnych. Dodatkowo pracownik mógł w ten sposób otrzymać poradę zawodowo-rehabilitacyjną i starać się o kontynuację rehabilitacji leczniczej. Także rodziny inwalidów obejmowano opieką medyczną zbliżoną do opieki przyzakładowej. Ponadto zadaniem tej służby była współpraca z klinikami i instytucjami naukowymi⁶⁰.

W ramach pracy spółdzielni funkcjonował też tak zwany pion kulturalno-oświatowy. W jego ramach prowadzono biblioteki i świetlice, działały zespoły artystyczne oraz koła zainteresowań⁶¹. Istotnym zadaniem komisji kulturalno-wychowawczej było szkolenie ideologiczne. Zakładano, że pozytywnie wpłynie ono „na wzrost współzawodnictwa pracy oraz wykonanie planu”⁶². Po roku 1956 działalność ideologiczno-propagandowa zeszyła jednak na dalszy plan, a większą wagę zaczęto przywiązywać do tworzenia zespołów artystycznych i organizowania ich występów.

Inną formą działalności spółdzielni inwalidów na rzecz ich pracowników było prowadzenie domów wczasowych. Już w roku 1951 na łamach „Życia Inwalidy” informowano, że pracownicy spółdzielni mogą spędzać urlop w domach wypoczynkowych Centralnej Spółdzielni Inwalidów w Krynicy i Jastrzębiej Górze. Turnus wypoczynkowy trwał czternaście dni i pracownik mógł z niego skorzystać raz w roku. Opłata zależała od wysokości jego zarobków, a zniżka, której udzielano, wynosiła od pięćdziesięciu do siedemdziesięciu procent. Pracownik uprawniony był do zabrania z sobą rodziny, jeśli była ona na jego utrzymaniu, lecz za jej pobyt na wczasach musiał zapłacić pełną stawkę⁶³.

Jednym z elementów rehabilitacji zawodowej realizowanej przez spółdzielnię było stworzenie osobie niepełnosprawnej możliwości ekonomicznego usamodzielnienia się, a co za tym idzie, zabezpieczenia podstaw jej bytu.

⁵⁹ Por. Futro, dz. cyt., s. 25.

⁶⁰ Zob. K. Rysiewicz, *Organizacja pracy zawodowej inwalidów w spółdzielczości inwalidzkiej*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne” 3(1961) nr 6, s. 12-21.

⁶¹ Por. *Sytuacja ludzi niepełnosprawnych i stan rehabilitacji w PRL. Ekspertyza*, s. 163.

⁶² A. Futro, *O potrzebie szkolenia ideologicznego*, „Życie Inwalidy” 2(1952) nr 9, s. 4n.

⁶³ [bez nazwiska autora] *Wczasy w domach wypoczynkowych CSI*, „Życie Inwalidy” 1951, nr 1, s. 23.

Wynagrodzenie pracowników stało się więc podstawowym zagadnieniem gospodarki finansowej spółdzielni inwalidów. Przysługiwało im wynagrodzenie za czas przestojów, wypoczynku urlopowego, odbywania szkoleń oraz prac społecznych, za czas choroby, a także z tytułu nieobecności w pracy z ważnych przyczyn. Rzeczywiste dochody pracowników uzupełniano ponadto przez różnego rodzaju świadczenia socjalne i renty, które pobierane były niezależnie od wynagrodzenia za pracę w spółdzielni. Średnie płace inwalidów miały wysokość porównywalną z wysokością płac pełnosprawnych pracowników zatrudnionych na podobnych stanowiskach⁶⁴.

W roku 1959 po raz pierwszy zorganizowano w Polsce obchody Międzynarodowego Dnia Inwalidy. Od tego czasu corocznie przypadał on w trzecią niedzielę marca⁶⁵. Ponieważ w omawianym okresie nie ukazywała się w Polsce prasa dotycząca osób niepełnosprawnych, szczegóły pierwszych obchodów tego dnia w naszym kraju nie są znane. Dopiero w połowie roku 1959 Związek Inwalidów Wojennych i Związek Spółdzielni Inwalidów rozpoczęły wydawanie dwutygodnika „Weteran Walki i Pracy”⁶⁶, który ukazywał się do końca roku 1973. Na łamach tego pisma zamieszczano wiadomości dotyczące funkcjonowania spółdzielczości, jak również informacje ułatwiające codzienne życie osób niepełnosprawnych, na przykład dotyczące motoryzacji inwalidów czy ułatwień w dostosowaniu mieszkania do konkretnych potrzeb, a także najważniejszych aktów prawnych odnoszących się do osób z obniżoną sprawnością fizyczną.

W pierwszym numerze „Weterana Walki i Pracy” wydawcy deklarowali nowe podejście do spółdzielni inwalidzkich. Pisano: „Początkowo przeważała w spółdzielczości inwalidzkiej problematyka gospodarcza. Było to zrozumiałe, chodziło bowiem o możliwie jak najszybsze zatrudnienie poważnej ilości inwalidów, przeszkolenie ich w pracy zawodowej. Z czasem jednak coraz bardziej na pierwszy plan wysuwano zagadnienie rehabilitacji zawodowej, ten moment bowiem decyduje o społecznym charakterze spółdzielczości inwalidzkiej. Poza przysposobieniem inwalidy do zawodu i zatrudnieniem go na przygotowanym stanowisku pracy pozostają jeszcze liczne i o szerokim zakresie zadania w dziedzinie stałej opieki nad zatrudnionymi w spółdzielczości inwalidzkiej i ich rodzinami”⁶⁷.

Znaczącym dniem w historii rozwoju rehabilitacji zawodowej inwalidów był 5 maja 1967 roku. Wtedy to Rada Ministrów podjęła uchwałę w sprawie

⁶⁴ Por. Futro, *Spółdzielczość inwalidzka w Polsce*, s. 57.

⁶⁵ Zob. K.A. Kulicki, *Światowy Dzień Inwalidy oraz Osoby Niepełnosprawnej*, <http://niepelnosprawni.lublin.pl/swiatowy-dzien-inwalidy-oraz-osoby-niepelnosprawnej/>.

⁶⁶ Por. S. Perkowska, *Bibliografia piśmiennictwa polskiego z zakresu rehabilitacji zawodowej inwalidów*, Zakład Wydawnictw CRS, Warszawa 1971, s. 15.

⁶⁷ B. Trąmpczyński, *W dziesięciolecie spółdzielczości inwalidów*, „Weteran Walki i Pracy” 1959, nr 2, s. 1.

rozwoju spółdzielczości inwalidzkiej. Uchwała ta miała na celu zapewnienie zatrudnionym w spółdzielniach inwalidom odpowiednich warunków rehabilitacji, ciągłości pracy, a także zwiększenie możliwości zatrudnienia w tych zakładach. Dotyczyła ona spółdzielni zrzeszonych w Związku Spółdzielni Inwalidzkich. Zalecała temu związkowi dalszy rozwój sieci spółdzielni, rozszerzenie działalności poszczególnych spółdzielni na mniejsze miasta, rozwój szkolnictwa wewnątrzzakładowego oraz rozbudowę zaplecza rehabilitacyjnego. By zapewnić stabilizację spółdzielczości inwalidzkiej oraz zagwarantować poszczególnym zakładom możliwość specjalizacji w produkcji określonego asortymentu, Rada Ministrów opracowała wykaz wyrobów i usług, które wykonywać mogły spółdzielnie inwalidzkie. Jednocześnie spółdzielnie miały być głównymi producentami tych wyrobów i usług w skali całego kraju.

Wykaz obejmował różnorodne wyroby i dotyczył produkcji: (1) żarówek (choinkowych, także w kompletach, samochodowych sufitowych i do światła stop); (2) elementów motoryzacyjnych (oprócz wymienionych już żarówek produkowano wały giętke do szybkościomierzy samochodowych i motocyklowych, wkłady do cylindrów olejowych i cylindry hamulcowe do przyczep samochodowych); (3) artykułów elektrycznych (sznurów przełącznikowych elektrycznych wszystkich typów); (4) przedmiotów codziennego użytku (zamknięć pałakowych i koronkowych do butelek, nakrętek, spinaczy biurowych, pinesek wszystkich rodzajów, kółek i żabek do firanek, kaset do filmów, skuwek do pędzli, sprężyn do słoików, wyrobów branży szczotkarsko-pędzlarzkiej, zniczy i świec ozdobnych, klamerek do bielizny, tornistrów szkolnych, obuwia profilaktycznego dla osób pracujących w pozycji stojącej, bielizny i odzieży szpitalnej, rękawic ochronnych i roboczych, worków odzieżowych, toreb, pokrowców czy śniadaniówek); (5) zamknięć i uszczeltek do opakowań dla przemysłu farmaceutycznego, kosmetycznego i innych.

Objęte wykazem usługi obejmowały zaś: plakatowanie, dozór mienia, szatniarstwo, naprawę wiecznych piór i napełnianie długopisów, prowadzenie parkingów i usługi archiwalne z wyjątkiem usług wykonywanych przez państwową służbę archiwalną⁶⁸.

Uchwała dotyczyła wszystkich spółdzielni inwalidzkich i stanowiła pierwszy dokument odnoszący się do spółdzielczości inwalidzkiej. Pod nazwą tą funkcjonowały spółdzielnie przeznaczone nie tylko dla inwalidów ruchowych, ale także dla na przykład dla inwalidów z chorobami płuc. Dlatego też producentami wyrobów i dostawcami usług zapewnianych przez spółdzielnie inwalidów nie zawsze były osoby z niepełnosprawnością ruchową.

⁶⁸ Zob. Uchwała nr 90 Rady Ministrów z dnia 5 maja 1967 r. w sprawie rozwoju spółdzielczości inwalidzkiej, M.P. 1967, nr 30, poz.141.

Kolejne rozporządzenie Rady Ministrów o planowym zatrudnieniu inwalidów ogłoszone zostało 5 maja 1967 roku. Na jego mocy inwalidzi, którzy nie mieli zawodu lub nie mogli go wykonywać ze względu na stan zdrowia, mogli skorzystać z trzech form jego nauki: bezpośrednio w zakładzie pracy, w szkole zawodowej lub w zakładzie rehabilitacji zawodowej. Zakład pracy miał za zadanie określić, iloma miejscami pracy dla inwalidów dysponuje i ilu z nich może zatrudnić. Jeśli na stanowisku, na którym zatrudniony mógł zostać inwalida, pracowała osoba zdrowa, należało znaleźć jej inne miejsce pracy, by jej dotychczasowe stanowisko stało się dostępne dla inwalidy. Zakład pracy, do którego kierowano inwalidę, miał też obowiązek stworzyć mu takie warunki pracy, które umożliwiłyby jego dalszy rozwój, a także zapewnić mu odpowiednie warunki socjalno-bytowe. Jeśli pracownik danego zakładu w okresie zatrudnienia stał się inwalidą i nie mógł wykonywać dotychczasowych czynności, należało go przeszkolić do wykonywania innej pracy, najlepiej bez zmiany jego miejsca zatrudnienia. Nad prawidłowymi warunkami zatrudnienia czuwać miał zakładowy instruktor pracy. W instytucjach, które zatrudniały powyżej pięciuset pracowników, utworzone miały zostać wewnętrzzakładowe komisje do spraw inwalidztwa i zatrudnienia. Ich zadaniem, podobnie jak zakładowego instruktora inwalidzkiego, było ustalenie, jakie stanowiska odpowiednie są dla inwalidów, oraz czuwanie nad prawidłowością ich zatrudnienia. W rozporządzeniu mowa była również o tym, że spółdzielnie inwalidzkie organizują pracę dla tych inwalidów, którzy ze względu na stan zdrowia nie mogą zostać zatrudnieni w masowych zakładach pracy⁶⁹.

Na mocy tego samego rozporządzenia ukazało się zarządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej oraz Przewodniczącego Komitetu Pracy i Płac w sprawie kontroli warunków pracy i prawidłowego zatrudnienia inwalidów w zakładach pracy. Minister Zdrowia i Opieki Społecznej zobowiązał wydziały zdrowia i opieki społecznej prezydentów powiatowych rad narodowych do tego, by wraz z Komisją do spraw Inwalidztwa i Zatrudnienia przeprowadzały kontrolę prawidłowego zatrudnienia inwalidów w zakładach pracy⁷⁰.

POLSKIE TOWARZYSTWO WALKI Z KALECTWEM

Na opisywane lata przypada też utworzenie pierwszej ogólnokrajowej organizacji działającej na rzecz osób z niepełnosprawnością. 9 marca 1960 roku w Warszawie pod przewodnictwem Wiktora Degi (rektora Akademii

⁶⁹ Zob. *Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 5 maja 1967 r. w sprawie planowego zatrudnienia inwalidów*, Dz.U. 1967, nr 20, poz. 88.

⁷⁰ Zob. *Zarządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej oraz Przewodniczącego Komitetu Pracy i Płac z dnia 18 kwietnia 1968 r. w sprawie kontroli warunków pracy i prawidłowości zatrudnienia inwalidów w zakładach pracy*, M.P. 1968, nr 21, poz. 138.

Medycznej w Poznaniu) odbyło się spotkanie założycielskie Polskiego Towarzystwa Walki z Kalectwem. Organizacja ta miała z założenia charakter społeczno-naukowy. Inicjatorem i organizatorem jej spotkania założycielskiego był Polski Komitet do spraw Rehabilitacji Inwalidów, działający od roku 1956. Głównym celem organizacji była pomoc władzom państwowym w różnych formach walki z kalectwem⁷¹. Cel ten realizowano poprzez organizowanie i prowadzenie różnych form pracy zmierzającej do zwalczania i przeciwdziałania kalectwu oraz inwalidztwu wśród dzieci i dorosłych, popularyzowanie osiągnięć w zakresie rehabilitacji, współpracę w organizowaniu różnych form opieki społecznej oraz współpracę z organizacjami zagranicznymi i międzynarodowymi⁷². Towarzystwo opierało swoją działalność na pracy społecznej jego członków, nie otrzymywało dotacji od państwa, a jego jedynym źródłem utrzymania były składki członkowskie. Miało ono swoje oddziały na terenie całego kraju, a część z nich tworzyła kółka miejskie i środowiskowe. W kolejnych latach formy działalności Polskiego Towarzystwa Walki z Kalectwem na rzecz niepełnosprawnych ulegały poszerzeniu. Między innymi brało ono udział w prowadzeniu klubów i świetlic dla osób o obniżonej sprawności fizycznej. Jednym z elementów jego pracy było udzielanie porad inwalidom, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji. Towarzystwo prowadziło również akcję wydawniczą i organizowało wystawy. Istotnym przejawem jego działalności była współpraca z prasą i radiem na rzecz zapoznawania szerszych kręgów społeczeństwa z problematyką dotyczącą niepełnosprawnych. W tym również celu powstawały z jego inicjatywy filmy krótkometrażowe poświęcone kwestii niepełnosprawności. Przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Walki z Kalectwem powołana została Akademicka Sekcja Rehabilitacji Inwalidów, a szczególnym obszarem jego aktywności były różnorodne działania na rzecz dzieci niepełnosprawnych⁷³.

*

W roku 1970 Światowa Organizacja Zdrowia uznała polski model rehabilitacji za wzorcowy. Zakładał on powszechność rehabilitacji, jak najwcześniejsze jej rozpoczynanie i ciągłość oraz kompleksowość uwzględniającą wszystkie potrzeby osób z ograniczoną sprawnością. Głównym miejscem re-

⁷¹ Por. H. L a r k o w a, *Powstanie Polskiego Towarzystwa do Walki z Kalectwem*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne” 2(1960) nr 5, s. 40-42.

⁷² Por. *Sytuacja ludzi niepełnosprawnych i stan rehabilitacji w PRL. Ekspertyza*, s. 178.

⁷³ Por. M. M a j e w s k a, *Z działalności PTWK*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne” 10(1968), nr 10, s. 24-26.

alizacji procesu rehabilitacji była spółdzielnia inwalidzka⁷⁴. Rok 1970 można uznać za symbolicznie kończący proces tworzenia systemu rehabilitacji osób niepełnosprawnych. Kolejne lata przyniosły zasadnicze zmiany w podejściu do osoby z ograniczoną sprawnością oraz do sposobu jej funkcjonowania w społeczeństwie. Temat ten wykracza jednak poza ramy przyjęte w niniejszym artykule.

Władze Polski Ludowej bez wątpienia dostrzegały potrzebę stworzenia warunków rehabilitacji osób niepełnosprawnych. Za najważniejszy jej czynnik uznały umożliwienie tym osobom podjęcia zatrudnienia. Rekonstrukcja sytuacji inwalidów w tradycyjnych zakładach pracy okazuje się niestety trudna, dysponujemy bowiem jedynie dokumentami państwowymi, których nie można skonfrontować z ówczesną rzeczywistością. Niemniej jednak należy powiedzieć, że w latach 1944-1970 dostrzegano szczególne potrzeby osób niepełnosprawnych dotyczące zatrudnienia i dążono do tego, by w jak najlepszy sposób je zaspokoić.

Warto w tym kontekście wspomnieć o braku dostatecznej liczby opracowań powstałych po roku 1989, które omawiałyby, jakie znaczenie dla osób niepełnosprawnych miało podjęcie zatrudnienia w spółdzielni. Niedawno opublikowana praca *Ruch spółdzielczy inwalidów i jego znaczenie dla rozwoju rehabilitacji osób niepełnosprawnych w Polsce*⁷⁵ bardzo wnikliwie opisuje funkcjonowanie spółdzielczości inwalidów, nie informuje jednak, jakie znaczenie odgrywała spółdzielnia dla jej niepełnosprawnych pracowników. Kwestia zatrudnienia osób niepełnosprawnych w ówczesnym okresie budzi dziś liczne kontrowersje, które zostały zasygnalizowane chociażby w analizie przygotowanej przez Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych⁷⁶. Z jednej strony niezaprzeczalny jest wkład pionu spółdzielczości inwalidów w ich zatrudnienie i rehabilitację, z drugiej zaś ruchowi spółdzielczemu zarzuca się, że stanowił swoistą enklawę dla osób o niepełnej sprawności, uniemożliwiając ich faktyczny rozwój. Warto jednak pamiętać, że głównym zadaniem spółdzielni inwalidów było stworzenie miejsc pracy dla osób poszkodowanych, a spółdzielnie bez wątpienia zadanie to spełniały. Zapewniając tym ludziom miejsce w społeczeństwie oraz proponując im drogę do usamodzielnienia się, spółdzielnie łagodziły w jakimś zakresie ból niepełnosprawności.

⁷⁴ Zob. W. D e g a, *Przedmowa*, w: *Encyklopedyczny słownik rehabilitacji*, s. 6; hasło „Polski model rehabilitacji”, w: *Encyklopedyczny słownik rehabilitacji*, s. 216.

⁷⁵ Zob. *Ruch spółdzielczy inwalidów i jego znaczenie dla rozwoju rehabilitacji osób niepełnosprawnych w Polsce*, red. H. Waszkowski, PTWzK, Warszawa 2016.

⁷⁶ Zob. PFRON, *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych w spółdzielczych zakładach pracy chronionej w perspektywie historycznej ostatnich lat (Synteza na podstawie dostępnych informacji)*, oprac. Wydział Analiz i Programów Celowych PFRON, PFRON, Warszawa 1999.

O BYTACH ODCZUWAJĄCYCH BÓŁ

Maciej TROJAN
Julia SIKORSKA

PRZEŻYWANIE I ROZUMIENIE ŚMIERCI Z PERSPEKTYWY PRYMATOLOGICZNEJ

Najczęściej bezpośredni kontakt ze zwłokami, obserwowany u szympanśów zwyczajnych, wiąże się z dotykaniem, obracaniem zwłok, uderzaniem rękami w klatkę piersiową lub iskaniem futra denata. Część tych zabiegów można opisać jako eksploracyjne. Iskianie i czyszczenie są jednak zabiegami podtrzymującymi więzi, w ten sposób szympansy okazują zainteresowanie oraz szacunek dla członka grupy.

Pamięci Judy
(1964-2017)

CZY TANATOLOGIA MOŻE BYĆ PORÓWNAWCZA?

Tanatologia to interdyscyplinarna dziedzina badań, której zakres obejmuje medyczne, biologiczne, psychologiczne i społeczne konsekwencje śmierci jednostek. Większość badaczy uważa, że tanatologia zajmuje się wyłącznie sposobem, w jaki ludzie – i tylko ludzie – reagują na śmierć innych. Może więc dziwić fakt, że termin „tanatologia porównawcza” po raz pierwszy pojawił się już w roku 1926¹. Zainteresowanie emocjami i zachowaniem innych gatunków towarzyszącymi śmierci ma swoje źródło w początkach współczesnej psychologii, zwłaszcza amerykańskiej, gdzie aspekt porównawczy obecny był już u jej zarania. Można dodać, że psychologia porównawcza wyodrębniła się z psychologii eksperymentalnej jako jedna z pierwszych gałęzi tej nauki. Margaret Floy Washburn, pierwsza kobieta, która uzyskała tytuł doktora psychologii na terenie Stanów Zjednoczonych, zajmowała się psychologią zwierząt i była autorką pierwszego podręcznika psychologii porównawczej – *The Animal Mind*, wydanego w roku 1908².

Ewolucyjne nastawienie badaczy zajmujących się zachowaniem zwierząt innych niż człowiek w sposób naturalny ogniskuje się także na przeżywaniu przez nie śmierci. Oczywiście współcześnie zagadnienia tanatologii porów-

¹ Zob. J.R. A n d e r s o n, *Comparative Thanatology*, „Current Biology” 26(2016) nr 13, s. R553-R556.

² Por. D.P. S c h u l t z, S.E. S c h u l t z, *Historia współczesnej psychologii*, tłum. R. Andruszko, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 120.

nawczej nie obejmują wszystkich aspektów, którymi interesuje się tanatologia zajmująca się zagadnieniami związanymi ze śmiercią człowieka. Nie ma żadnych empirycznych dowodów, że u gatunków innych niż człowiek istnieją jakiegokolwiek formy zachowań religijnych, a tym bardziej rozbudowane systemy wierzeń wyjaśniające pozabiologiczne przyczyny śmierci i opisujące, co dalej dzieje się ze zmarłym. Nie obserwuje się też rytualnych zachowań związanych z myciem, ubieraniem, zdobieniem lub balsamowaniem czy grzebaniem zwłok (choć są gatunki, na przykład szczury, których osobnikom zdarza się zakopywać ciała martwych członków grupy). Należy jednak podkreślić, że niektórzy badacze uważają ekstatyczne zachowania szympanсів, na przykład „tańce” zaobserwowane między innymi przez Wolfganga Köhlera i jego współpracowników (w roku 1920)³, za rodzaj prymitywnych zachowań religijnych⁴.

Porównawcze badanie wpływu śmierci na zachowanie pozostających przy życiu osobników może dać cenny wgląd w genezę i działanie adaptacyjnych mechanizmów psychologicznych i społecznych oraz wyjaśnić ewolucyjne korzenie ludzkich reakcji na śmierć⁵.

W zakres tanatologii porównawczej wchodzi badania i obserwacje prowadzone na ewolucyjnie „odległych” od siebie gatunkach. Istnieje duża grupa badań poświęconych na przykład nekroferezie (usuwanie martwych towarzyszy z gniazd) u owadów społecznych, ale także opisy obserwacji reakcji na śmierć u różnych gatunków ptaków oraz ssaków, w tym szczególnie słoń, waleni i naczelnych⁶.

To bogactwo stanowi jednak pewien kłopot, bo z przyczyn oczywistych zachowania związane z wynoszeniem umarłych z gniazd przez termity czy mrówki nie mogą być analizowane na tym samym poziomie organizacji zachowania, co emocjonalne przeżywanie śmierci przez grupę kawek, słoń czy szympanсів – dlatego też w niniejszym tekście skupimy się wyłącznie na przeżywaniu śmierci przez naczelne. Jeśli mamy szukać ewolucyjnych korzeni zachowań związanych ze smutkiem i żałobą, to musimy się skupić na gatunkach, które są z nami najbardziej spokrewnione ewolucyjnie. Chodzi tu nie tylko o materiał genetyczny, ale także o wspólną historię ewolucyjną wielu homologicznych zachowań, które dzielimy z innymi niż ludzie naczelnymi, a szczególnie z człowiekowatymi⁷, a więc szympanсами, goryłami i orangutanami.

³ Por. tamże, s. 363.

⁴ Zob. F. de W a l, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, tłum. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków, 2014.

⁵ Zob. J.R. A n d e r s o n, *A Primatological Perspective on Death*, „American Journal of Primatology” 73(2011) nr 5, s. 410-414.

⁶ Zob. t e n ż e, *Comparative Thanatology*.

⁷ Autorzy niniejszego tekstu zdają sobie sprawę, że systematyka naczelnych ulega ciągłym zmianom, a naukowcy nie są zgodni w tej kwestii. W związku z tym niektóre zastosowane nazwy gatunkowe mogą mieć odpowiedniki.

Zanim przystąpimy do opisywania różnych przykładów, pozostaje zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię sporną. Musimy zadać sobie pytanie, czy inne gatunki mogą mieć w ogóle pojęcie śmierci. W przypadku naszego gatunku na rozumienie, czym jest śmierć, składają się jej cztery różne aspekty: nieuchronność, nieodwracalność, funkcjonalność i przyczynowość. Rozumienie nieuchronności polega na tym, że dysponujemy przekonaniem, iż wszystkie żywe organizmy, zarówno rośliny, jak i zwierzęta, ostatecznie umrą. Rozumienie nieodwracalności oznacza uświadamianie sobie, że martwa osoba nie wróci już do życia, że nie będzie możliwa żadna z nią interakcja i że nie przekaże nam już ona żadnych informacji ani nie podejmie żadnych działań. Rozumienie aspektu funkcjonalnego to zdawanie sobie sprawy z tego, że martwy osobnik nie może już czuć, myśleć ani przejawiać jakichkolwiek form zachowania. Rozumienie przyczynowego aspektu śmierci to żywienie przekonania, że następuje ona w wyniku nieprawidłowego funkcjonowania jednego lub kilku narządów utrzymujących ciało w homeostazie⁸.

Złożoność pojęcia śmierci sprawia, że nabywamy je stopniowo w ontogenezie i że aby osiągnąć pełne jego zrozumienie, potrzebujemy co najmniej pierwszych dziesięciu lat życia. We wcześniejszym okresie rozwoju rozumimy tylko niektóre elementy pojęcia śmierci lub nie rozumiemy go wcale⁹.

Jak może wyglądać pojęcie śmierci u innych naczelnych? Na ile jest złożone? Z czego mogą one zdawać sobie sprawę? To pytania niezmiernie trudne i obecnie nie jesteśmy w stanie udzielić na nie jednoznacznych odpowiedzi. Badanie pojęć i przeżyć u gatunków nie posługujących się językiem opiera się wyłącznie na wyciąganiu wniosków z obserwacji lub badań o charakterze eksperymentalnym. Wydaje się jednak, że możemy przyjąć, iż przynajmniej człowiekowate mogą zdawać sobie sprawę z funkcjonalnego aspektu śmierci oraz jej nieodwracalności.

ZACHOWANIA EPIMELETYCZNE KIEROWANE DO NIEŻYWEGO POTOMSTWA

Zachowania epimeletyczne występują u zwierząt, których młode nie osiągają wczesnie zdolności samodzielnego funkcjonowania i wymagają długotrwałej opieki ze strony przynajmniej jednego rodzica. Zachowania te prowokowane są często przez et-epimeletyczne zachowania samych młodych. Lamentacje i inne przejawy zachowań proszących stymulują opiekuna

⁸ Zob. Anderson, *Comparative Thanatology*.

⁹ Zob. tamże.

do wzmożonych działań. Wielu badaczy dopatruje się w tych zachowaniach genezy odczuwania empatii¹⁰.

Niekiedy jednak młode umierają, a zachowania epimeletyczne ich opiekunów nie wygasają pomimo braku reakcji ze strony potomstwa. Stąd duża liczba opisanych przypadków zgonów młodych i reagowania na ich śmierć przez matki. Jest rzeczą zrozumiałą, że tego typu obserwacje często odnotowywane są u małp i u człowiekowatych. W przypadku naczelnych bowiem samica rodzi zwykle tylko jedno młode, które wymaga długotrwałej, kompleksowej opieki – w przypadku człowiekowatych czas opieki liczony jest w latach. Obowiązki opiekuńcze wyłączają matkę z rozrodu, co oznacza, że na przykład dojrzała płciowo samica szympansa może mieć dziecko raz na około pięciu lat. Mówiąc językiem Roberta L. Triversa, jest to rzeczywiście niezwykle kosztowna inwestycja rodzicielska¹¹.

Tylko w ciągu ostatnich czterech lat obserwacji populacji dżelad (*Theropithecus gelada*) żyjących na terenie Etiopii odnotowano czternaście przypadków kontynuacji opieki nad martwym potomstwem w wieku od 1 do 180 dni¹². Oczywiście jest bardzo prawdopodobne, że badaczom nie udało się zaobserwować wszystkich takich przypadków w całej populacji dżelad w Etiopii.

Noszenie i pielęgnowanie zmarłego dziecka, obserwowane u licznych gatunków naczelnych, może trwać od jednego do blisko 450 dni. Najprostszym wyjaśnieniem zjawiska kontynuacji zachowań epimeletycznych jest odwołanie się do reakcji instynktownych związanych z opieką nad potomstwem oraz stanem hormonalnym opiekunek. Wzbudzony popęd macierzyński „zmusza” osobniki do reakcji na działające w tym czasie bodźce kluczowe, które z kolei uruchamiają wrodzone mechanizmy wyzwalające¹³. Siła oddziaływania bodźców słabnie powoli wraz ze zmianą zachodzącą na poziomie hormonalnym w organizmie matki i popęd macierzyński wcześniej czy później musi zostać wyhamowany. I tak na przykład wyniki badań wskazują, że u naczelnych rozpoznawanie dziecka jako własnego ma związek z jego wiekiem w chwili śmierci. Im wcześniej dziecko umarło, tym lepiej matka rozpoznawała je wśród innych zaprezentowanych osobników¹⁴.

¹⁰ Zob. de Waal, dz. cyt.

¹¹ Zob. R. Trivers, *Parental Investment and Sexual Selection*, w: *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971*, red. B. Campbell, Aldine Publishing Company, Chicago 1972, s. 136-179.

¹² Zob. P. Fashing, N. Nguyen, T. Barry, C. Goodale, R. Burke, S. Jones, J. Kerby, L. Lee, N. Nurmi, V. Venkataraman, *Death among Geladas (Theropithecus gelada): A Broader Perspective on Mummified Infants and Primate Thanatology*, „American Journal of Primatology” 73(2011) nr 5, s. 405-409.

¹³ Por. B. Sadowski, J. Chmuryński, *Biologiczne mechanizmy zachowania*, PWN, Warszawa 1989, s. 12-27.

¹⁴ Zob. J. Kaplan, *Responses of Mother Squirrel Monkeys to Dead Infants*, „Primates” 14(1973) nr 1, s. 89-91.

Mechanizm działań instynktownych mógłby nie tylko tłumaczyć sam fakt przedłużenia zachowań epimeletycznych, ale też świadczyć o nierozpoznaniu przez matki funkcjonalnego stanu własnego dziecka (żyje czy jest martwe). Wyjaśnienie to nie pozostaje jednak w zgodzie z odnotowanymi faktami, a przynajmniej z częścią z nich. Jakkolwiek typowa opieka nad martwym potomstwem, najczęściej trwająca do dziesiątego dnia po zgonie, mogłaby się wpisać w schemat działań kierowanych siłą instynktu, to jednak należy pamiętać o tak zwanej przedłużonej opiece nad martwym dzieckiem, a za taką przyjmuje się wszystkie przypadki powyżej 10-14 dni¹⁵. Gdy opieka przeciąga się o całe miesiące, trudno mówić o zachowaniu instynktownym, gdyż truchło nie przypomina już potomstwa, a gospodarka hormonalna matki wróciła do normalnego trybu i samica jest fizjologicznie gotowa do ponownego zajścia w ciążę¹⁶.

Istnieje pewien związek między warunkami klimatycznymi a długością opieki. Im bardziej warunki są ekstremalne, tym dłużej trwa opieka. Uważa się, że bardzo suchy i gorący klimat (a dokładniej – pory suche, jak w przypadku szympanсів z Bossou¹⁷) lub bardzo zimny (na przykład na obszarach zamieszkiwanych przez makaki japońskie¹⁸ lub goryle górskie¹⁹) może spowolnić rozkład zwłok, co wpływa na długość opieki sprawowanej nad zmarłym potomstwem. Tam, gdzie klimat jest ciepły i wilgotny, na przykład w lasach deszczowych Południowej Ameryki, małpy opiekują się martwymi noworodkami rzadko lub tylko przez bardzo krótki czas²⁰. Kapucynki zostawiają martwe noworodki już w czasie pierwszej lub drugiej doby²¹, chociaż przejawiają wobec ciała intensywne zachowania opiekuńcze. Co ciekawe, niektórzy sugerują, że od początku zdają one sobie sprawę z tego, że ich dzieci nie żyją. Na przykład Susan Perry i Joseph H. Manson²² opisują przypadek odpędzania owadów od martwego dziecka, mycia i lizania jego ciała, a jed-

¹⁵ Zob. F a s h i n g i n., dz. cyt.

¹⁶ Zob. A n d e r s o n, *A Primatological Perspective on Death*.

¹⁷ Zob. D. B i r o, T. H u m l e, K. K o o p s, C. S o u s a, M. H a y a s h i, T. M a t s u z a w a, *Chimpanzee Mothers at Bossou, Guinea Carry the Mummied Remains of their Dead Infants*, „Current Biology” 20(2010) nr 8, s. R351n.

¹⁸ Por. Y. H a m a d a, A. Y a m a m o t o, *Morphological Characteristics, Growth, and Aging in Japanese Macaques*, w: *The Japanese Macaques*, red. N. Nakagawa, M. Nakamichi, H. Sugiura, Springer, New York 2010, s. 43.

¹⁹ Zob. F a s h i n g i n., dz. cyt.

²⁰ Zob. D. M. R u m b a u g h, *Maternal Care in Relation to Infant Behavior in the Squirrel Monkey*, „Psychological Reports” 1965, t. 16, nr 1, s. 171-176.

²¹ Zob. P. I z a r, E. D. R a m o s - d a - S i l v a, B. D. d e - R e s e n d e, E. B. O t t o n i, *A Case of Infanticide in Tufted Capuchin Monkeys (Cebus nigratus)*, „Mastozoologia Neotropical” 2007, t. 14, nr 1, s. 73-76.

²² Por. S. P e r r y, J. H. M a n s o n, *Manipulative Monkeys: the Capuchins of Lomas Barbudal*, Harvard University Press, Cambridge 2008, s. 112-114.

nocześnie niedbania o to, czy głowa dziecka znajduje się pod wodą w czasie gaszenia przagnienia przez matkę.

Niezależnie od długości opieki nad zmarłymi młodymi, sprawę komplikuje fakt, że bywa ona sprawowana przez inne niż matka samice i to niekoniecznie spokrewnione z denatem, a zainteresowanie zwłokami nie słabnie mimo coraz bardziej intensywnego odoru rozkładającego się ciała²³. Nie jest jasne, na jakich zasadach inne samice przejmują zwłoki młodych osobników. Choć najczęściej są to samice spokrewnione z matką, to jednak zdarza się, że pochodzą one z innych, obcych grup²⁴.

Charakterystyczną cechą wszystkich naczelnych prócz ludzi jest zachowanie młodych polegające na kurczowym trzymaniu się sierści matki na brzuchu bądź na grzbiecie. Tylko przy braku lokomocji ze strony matki – w bezpiecznym środowisku – młode decydują się na samodzielny pobyt na ziemi lub gałęzi. Opiekunki martwego potomstwa przejawiają nietypowy behavior, nosząc dziecko w jednym ręku lub w zębach²⁵.

Częstość występowania przypadków podjęcia opieki nad umarłym dzieckiem wiąże się także z innym czynnikiem ekologicznym, jakim jest tryb życia i związany z tym rodzaj śmierci. U gatunków nadrzewnych, jeśli przyczynę śmierci stanowi upadek z dużej wysokości, szansa kontynuowania opieki matczyńskiej jest minimalna. Jeśli jednak zgon będzie miał miejsce na ziemi, we w miarę spokojnym otoczeniu, to szansa na wystąpienie zachowań epimetycznych wobec martwego dziecka wzrasta.

W badaniach prowadzonych na naczelnych, w nielicznych przypadkach, gdy udało się pobrać próbki, stwierdzano, że utrata potomstwa powoduje krótkotrwały, ale wyraźny wzrost poziomu glikokortykoidów – hormonalnego wskaźnika stresu – nie tylko u matki, ale także u innych bliskich krewnych denata²⁶.

Obserwatorzy donoszą, że niemal w każdym przypadku opiekunki przejawiają dużą dbałość o ciało zmarłego dziecka, regularnie je pielęgnując, dzielą z nim gniazda zarówno w dzień, jak i w nocy, a także wykazują oznaki silnych negatywnych emocji i cierpienia w sytuacjach, gdy dochodzi do czasowej separacji²⁷.

Fakt, że opieka nad martwymi młodymi występuje w pewnym stopniu we wszystkich głównych grupach taksonomicznych naczelnych, sugeruje, że zachowanie to ma filogenetycznie stare pochodzenie i w dużym stopniu

²³ Zob. F a s h i n g i n., dz. cyt.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. B i r o i n., dz. cyt.

²⁶ Por. D.L. C h e n e y, R.M. S e y f a r t h, *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*, University of Chicago Press, Chicago 2007, s. 176.

²⁷ Zob. d e W a a l, dz. cyt.

oparte jest w istocie na mechanizmach instynktownych. Powszechność tego zachowania u naczelných wyklucza wiązanie go z występującym niekiedy u gatunków wszystkożernych kanibalizmem. Rzeczywiście, niektóre naczelne czasowo uzupełniają swoją dietę, polując, preferują jednak mięso świeże i nie jedzą zwierząt (w tym także innych członków swojego gatunku) zmarłych jakiś czas wcześniej²⁸. Niemniej należy pamiętać, że duża grupa naczelných to roślinożercy, nie sposób więc obronić tezy, że noszenie zmarłego potomka jest sposobem na uchronienie ciała przed konsumpcją ze strony innych członków grupy²⁹.

Należy pamiętać, że nawet jeśli matki nie zdają sobie sprawy, że ich młode są martwe, realizowaniu zachowań popędowych zawsze towarzyszy przeżywanie emocji – w tym przypadku intensywnych i często długotrwałych. Niezależnie od przynależności gatunkowej praktycznie we wszystkich przypadkach udokumentowanych obserwacji opiekuńki wykazywały silne zachowania emocjonalne zanim ostatecznie porzuciły ciało martwego potomka³⁰.

REAKCJE OSIEROCONYCH MŁODYCH

Czasem presja drapieżnicza lub sytuacje losowe sprawiają, że to dorosłe osobniki umierają, pozostawiając osierocone potomstwo.

W przypadku naczelných więz między matką a dzieckiem jest wyjątkowo silna ze względu na długość i kompleksowość sprawowanej opieki. Reakcja młodych osobników spowodowana śmiercią matki okazuje się bardzo podobna do opisywanych reakcji występujących podczas realizowania procedur eksperymentalnych rozłączania matki z dzieckiem stosowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku w badaniach psychologicznych z udziałem naczelných³¹. Obecnie tego typu procedury są całkowicie zakazane ze względu na powodowanie silnego cierpienia zwierząt.

Zarówno w przypadkach wymuszonej separacji, jak i obserwacji prowadzonych w środowisku naturalnym, po śmierci matki u młodych występuje dwufazowa reakcja na oddzielenie od obiektu przywiązania. Pierwsza faza charakteryzuje się wyjątkowo intensywnym pobudzeniem emocjonalnym

²⁸ Por. S.C. Strum, *Almost Human: A Journey into the World of Baboons*, Penguin Books Ltd, London 1987, s. 92.

²⁹ Zob. Anderson, *A Primatological Perspective on Death*.

³⁰ Zob. M. Nakamichi, N. Koyama, A. Jolly, *Maternal Responses to Dead and Dying Infants in Wild Troops of Ring-Tailed Lemurs at the Berenty Reserve, Madagascar*, „International Journal of Primatology” 17(1996) nr 4, s. 505-523.

³¹ Zob. H.S. Terrace, L.A. Petitto, R.J. Sanders, T.G. Bever, *Can an Ape Create a Sentence?*, „Science” 1979, t. 206, nr 4421, s. 891-902.

i psychoruchowym. Osierocone osobniki przemieszczają się w zakresie pewnego obszaru i przejawiają behawioralne oznaki strachu oraz intensywne wokalizacje (typowe dla ekspresji negatywnych emocji), chcąc przyciągnąć lamentacjami uwagę zaginionej matki. W przypadku, gdy młode mają bezpośredni kontakt ze zwłokami opiekunki, oprócz intensywnych lamentacji podejmują także fizyczne próby oddziaływania na ciało (na przykład siadanie na zwłokach lub skakanie po nich). Po kilku godzinach obraz zachowania dramatycznie się zmienia. Pobudzenie psychoruchowe całkowicie ustępuje apatii. Młode siedzą w milczeniu na ziemi w charakterystycznej pochylonej postawie, wykazując całkowity brak zainteresowania środowiskiem. Ta faza opisywana jest w literaturze jako początek stanu depresyjnego lub rozpacz³².

Los sierot w środowisku naturalnym, pozostawionych bez opieki, jest przesądzony. Młode osobniki, jeśli nie zostaną szybko adoptowane, pozostają w stanie depresyjnym aż do rychłej śmierci³³. Mechanizm adopcji u naczelnych nie jest rozpoznany. Czasem opiekę nad sierotą przejmują krewni (najczęściej starsza siostra lub ciotka), ale zdarzają się też adopcje osobników niespokrewnionych. Warto podkreślić, że pomimo znalezienia nowego opiekuna młode często nie wychodzą ze stanu apatii i umierają kilka tygodni później³⁴.

Dwufazowa reakcja na śmierć opiekuna przypomina przeżycia ludzi po utracie bliskiej osoby.

REAKCJE OSOBNIKÓW DOROSŁYCH NA ŚMIERĆ CZŁONKA HORDY

Do najczęstszych przyczyn śmierci naczelnych w środowisku naturalnym należą presja drapieżnicza³⁵ i infekcje wirusowe lub bakteryjne³⁶. Rodzaj śmierci ma istotny wpływ na przeżywanie zgonu przez członków grupy. Powolne umieranie z powodu choroby w pewnym sensie słabiej oddziałuje na grupę i emocje poszczególnych osobników niż nagła i niespodziewana śmierć w wypadku. Osobniki unikają miejsc, gdzie doszło do gwałtownej śmierci, a nie reagują tak, gdy śmierć była wynikiem dłuższego procesu³⁷.

Czasem zachowanie pozostałych przy życiu osobników podczas masowych zachorowań zdaje się świadczyć o ignorowaniu niebezpieczeństwa.

³² Zob. Anderson, *Comparative Thanatology*.

³³ Zob. B. Thierry, J.R. Anderson, *Adoption in Anthropoid Primates*, „International Journal of Primatology” 7(1986) nr 2, s. 191-216.

³⁴ Zob. Anderson, *Comparative Thanatology*.

³⁵ Zob. L.A. Isbell, *Predation on Primates: Ecological Patterns and Evolutionary Consequences*, „Evolutionary Anthropology” 3(1994) nr 2, s. 61-71.

³⁶ Zob. Fashing in., dz. cyt.

³⁷ Zob. Anderson, *Comparative Thanatology*.

W roku 1971 w pakistańskim lesie miało miejsce skażenie wody pitnej, które spowodowało śmierć ponad osiemdziesięciu członków stada hulmanów czczonych (*Semnopithecus entellus*) – małp z rodziny wąskonosych. Osobniki pozostające przy życiu co wieczór wracały do gniazd, w których rozkładały się zwłoki krewnych. Nie odstraszyła ich nawet zwiększająca się stopniowo w okolicy liczba trupów szakali i bydła oraz wzrost aktywności padlinożerców. Małpy zdawały się ignorować straszliwy fetor, narażając się na jeszcze większe niebezpieczeństwo zachorowania³⁸. Wydaje się, że zachowanie takie nie ma żadnej wartości adaptacyjnej, ale może świadczyć o przywiązaniu do zmarłych członków grupy lub wybranego miejsca bytowania.

W wielu opisanych przypadkach zgonu w grupie naczelnych zapach rozkładu nie stanowi przyczyny zaprzestania przebywania ze zwłokami, dotykania ich, a nawet manipulowania nimi³⁹. Jednak najczęściej zainteresowanie zwłokami dorosłych towarzyszy jest krótkotrwałe i trwa od kilku do kilkudziesięciu godzin. Behawioralne oznaki apatii utrzymują się przez dobę, a fizjologiczne wskaźniki podwyższonego stresu – do tygodnia⁴⁰. Zachowania wobec denata prezentowane przez pozostających przy życiu członków grupy wydają się powiązane ze statusem społecznym i płcią zmarłego osobnika⁴¹.

I tak w przypadku śmierci dorosłego samca spowodowanej złamaniem karku podczas upadku z wysokości obserwatorzy byli świadkami wyjątkowo gwałtownych reakcji. Sześć samców wykazywało intensywną lokomocję, podbiegając i odbiegając od zwłok, głośno przy tym wokalizując i ciskając we wszystkie strony kamieniami. Pozostałe szympansy obejmowały się, kopulowały lub wzajemnie poklepywały się po grzbietach. W późniejszym czasie intensywność zachowań spadła, a część osobników, stojąc w bezruchu, wpatrywała się w ciało denata. Jeden z samców zawył żałośnie, podczas gdy inne szympansy wachały zwłoki lub je dotykały. Po trzech godzinach, gdy dominujący samiec opuścił miejsce wypadku, reszta grupy ruszyła za nim, lecz odchodzący oglądali się za siebie, patrząc na pozostawionego martwego towarzysza⁴².

Opisano przypadek, gdy w innej populacji szympansów na skutek ataku drapieżnika zginęła młoda samica. Tutaj również pojawiły się okrzyki ostrze-

³⁸ Zob. S.M. Mohnot, *Some Aspects of Social Changes and Infant-Killing in the Hanuman Langur, Presbytis Entellus (Primates: Cercopithecidae), in Western India*, „Mammalia” 35(1971), s. 175-198.

³⁹ Zob. Y. Warren, E.A. Williamson, *Transport of Dead Infant Mountain Gorillas by Mothers and Unrelated Females*, „Zoo Biology” 23(2004) nr 4, s. 375-378.

⁴⁰ Por. Cheney, Seyfarth, *Baboon Metaphysics*, s. 176.

⁴¹ Zob. Anderson, *Comparative Thanatology*.

⁴² Zob. G. Teleki, *Group Response to the Accidental Death of a Chimpanzee in Gombe National Park, Tanzania*, „Folia Primatologica” 1973, t. 20, nr 2-3, s. 81-94.

gawcze i sygnały prezentowane przez poruszone samce, które przeciągały martwą samicę na krótkim dystansie, trzymając za ramię, po czym dochodziło do licznych bardziej delikatnych kontaktów z ciałem zmarłej⁴³.

Najczęściej bezpośredni kontakt ze zwłokami, obserwowany u szympan-sów zwyczajnych, wiąże się z dotykaniem, obracaniem zwłok, uderzaniem rękami w klatkę piersiową lub iskaniem futra denata. Część tych zabiegów można opisać jako eksploracyjne – jakby członkowie grupy chcieli sprawdzić stan nieruchomo leżącego osobnika⁴⁴. Iskanie i czyszczenie są jednak zabiegami podtrzymującymi więzi, w ten sposób szympanasy okazują zainteresowanie oraz szacunek dla członka grupy. Nie tak dawno w Zambii odnotowano niespotykane dotąd zachowanie po śmierci młodego dorosłego samca. Jego przybrana opiekunka (samica adoptowała go cztery lata wcześniej, po śmierci jego matki) zebrała trochę roślin i zaczęła czyścić zęby denata. Wzajemne czyszczenie zębów tą metodą jest często obserwowanym u szympan-sów zachowaniem prospołecznym, mającym wyrażać wzajemne przywiązanie i bliskość⁴⁵. Osobniki czyszczące sobie zęby bywają często widywane razem w innych sytuacjach. Nigdy wcześniej nie udało się jednak zaobserwować takich zabiegów skierowanych do martwego osobnika.

Co ciekawe, zarówno badacze pracujący w środowisku naturalnym, jak i opiekunowie w ogrodach zoologicznych zauważali, że w przypadku śmierci dorosłego osobnika kontakt z nim mają prawie zawsze wyłącznie osobniki dorosłe. Młode trzymane są z dala od trupa⁴⁶. Może to sugerować, że dorośli członkowie grupy w jakiś sposób zdają sobie sprawę ze stanu, w jakim jest zmarły osobnik, i separują od niego osobniki młode, „nierozumiejące” sytuacji.

Niem mało doniesień dotyczy reakcji szympan-sów na śmierć członka grupy w ogrodach zoologicznych i instytutach naukowych. Chociaż grupy społeczne w sztucznych habitatach nie są typowe dla gatunku – zarówno pod względem wielkości, jak i relacji społecznych (na przykład samicom regularnie podawane są środki antykoncepcyjne) – to łatwość obserwacji zachowania pozwala poczynić wiele interesujących spostrzeżeń.

Już od niemal pięciu lat współpracujemy z Miejskim Ogrodem Zoologicznym w Warszawie, gdzie mamy możliwość badania różnych zdolności poznawczych u niższych i wyższych naczelnych. W połowie marca 2017 roku miało tam miejsce smutne, ale nieuniknione wydarzenie. Umarła najstarsza

⁴³ Zob. Anderson, *Comparative Thanatology*.

⁴⁴ Zob. de Waal, dz. cyt.

⁴⁵ Zob. E.J.C. van Leeuwen, K.A. Cronin, D.M. Haun, *Tool Use for Corpse Cleaning in Chimpanzees*, „Scientific Reports” 2017, nr 7 (<https://www.nature.com/articles/srep44091>).

⁴⁶ Por. Ch. Boesch, H. Boesch-Achermann, *The Chimpanzees of the Tai Forest: Behavioural Ecology and Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 271.

w grupie szympanсів samica Judy. Judy była ostatnią w Warszawie małpą pochodzącą z czasów, gdy chwymano zwierzęta w Afryce i sprowadzano je do Europy, zanim zostało to zakazane. Z Afryki trafiła do ogrodu w Dublinie, gdzie wydała liczne potomstwo. Jedna z jej córek (Mandy) wraz z wnuczką (Lucy) trafiły do ZOO w Warszawie w roku 2009. Opiekunowie w Irlandii bardzo szybko spostrzegli, że osamotniona Judy popada w depresję, zdecydowano więc, że ona także dołączy do rodziny w Warszawie. Judy dała się poznać jako mądra seniorka, która twardą ręką utrzymywała porządek w swojej nowej grupie, wykazując się przy tym dużą skutecznością. Wyróżniała się doświadczeniem, które pozwoliło jej załagodzić niejednen konflikt. Umarła ze starości w imponującym dla szympansa wieku 53 lat. W dniu, w którym położyła się i zakończyła życie, członkowie grupy poświęcali jej ciału dużo uwagi. Opiekunowie, chcąc dać szympansom możliwość pożegnania się ze zmarłą, o dwa dni opóźnili zabranie zwłok. Szczególną troskę o ciało zmarłej wykazywały Mandy i Lucy – spędzały przy Judy dużo czasu, iskając jej sierść. W końcu, gdy personel usunął zwłoki, Mandy powróciła na miejsce, w którym zmarła matka, i zrobiwszy sobie posłanie, przespala w tym miejscu kolejną noc.

Podobny przypadek odnotowano w Szkocji, gdzie starsza samica (Pansy) umierała po długim okresie choroby. Dzięki zapisowi wideo można było przeanalizować zachowanie członków grupy także w ciągu dziesięciu minut poprzedzających jej śmierć. Osobniki iskały i głaskały umierającą samicę. W tym przypadku także szczególną uwagę poświęcała jej dorosła córka, pozostając przy zwłokach całą noc. Reakcje na śmierć były zróżnicowane: od badania ust i kończyn zmarłej, delikatnego unoszenia głowy i ramion, aż do potrząsania i uderzania. Trudno powiedzieć, czy uderzanie i potrząsanie jest przejawem frustracji na brak reakcji, czy też dramatyczną próbą obudzenia zmarłego osobnika⁴⁷.

Po nieudanych próbach kontaktu szympansy rozeszły się, powracając do swoich czynności, przez całą noc zachowywały spokój i ciszę. To charakterystyczny wspólny element obserwacji prowadzonych w takich okolicznościach w sztucznych habitatach. W większości osobniki mające kontakt ze zwłokami są przygaszone i ciche, a stan ten utrzymuje się przez około dwadzieścia cztery godziny⁴⁸.

Czasem pomoc umierającemu okazywana jest przed śmiercią. Kilkakrotnie opisywano to zjawisko, zaobserwowane niezależnie w kilku ogrodach zoologicznych. Osobniki przejawiają zachowania opiekuńcze, przynosząc materiał na posłanie, podtykając słomę pod głowę czy starając się poprawić pozycję ciała umierającego osobnika⁴⁹.

⁴⁷ Zob. Anderson, *A Primatological Perspective on Death*.

⁴⁸ Zob. de Waal, dz. cyt.

⁴⁹ Zob. tamże.

Co ciekawe, swoiste przejście sytuacją wykazują osobniki widzące umierającego. Jeśli chodzi o śmiertelnie chorych, to obserwatorzy podkreślają, że nie ma w nich żadnych widocznych oznak zmiany typowego dla nich na co dzień zachowania, oczywiście poza narastającym osłabieniem organizmu. Nikt do tej pory nie odnotował jakichś widocznych oznak przeżywania własnego umierania. Nie widać oznak depresji, strachu ani innych wyraźnych wskaźników sugerujących, że zwierzę czuje nadchodzący kres życia⁵⁰. Zdecydowanie śmierć jest bardziej przeżywana przez tych, którzy pozostają przy życiu.

Istnieją też doniesienia związane z reakcją na śmierć u osobników, które posługiwały się językiem migowym wyuczonym w mniejszym lub większym stopniu w trakcie badań nad komunikacją międzygatunkową. Pierwsza szympanśica (Washoe), której słownik składał się z ponad stu terminów, po okresie badań przebywała w ogrodzie zoologicznym, gdzie – aby nie czuła się osamotniona – umieszczono wraz z nią młodego samca (próbowała nawet, choć bezskutecznie, uczyć go niektórych znaków). Niestety młode umarło z powodu choroby i zostało usunięte z jej wybiegu. Roger Fouts, który opiekował się Washoe, zapisał, że samica zwróciła się do niego migając: „Dziecko martwe, dziecko nie ma, dziecko skończone”, po czym opuściła ramiona na kolana i usiadła w kącie klatki⁵¹.

Podobny charakter miały nagłaśniane przez media wypowiedzi gorylicy Koko, której słownik szacuje się na około tysiąca terminów. Samica, dowiedziawszy się, że kot, do którego była bardzo przywiązana, zginął, wielokrotnie pokazywała znaki wskazujące na smutek i żalobę, a na pytanie, dokąd idą szympansy po śmierci – odpowiadała, że do wielkiej, czarnej dziury. Trzeba jednak bardzo ostrożnie interpretować te wypowiedzi, gdyż wyniki uzyskanych przez nauczzone w pewnym stopniu języka zwierzęta często publikowane są dość wybiórczo⁵².

*

Emocjonalne i ujawniające stres reakcje naczelnych na śmierć członka grupy mają, jak się wydaje, silne podłoże instynktowne, co nie zmienia faktu, że są to dla pozostałych przy życiu osobników przeżycia o charakterze traumatycznym, przy czym – jak wynika z danych uzyskanych dotychczas – stres i negatywne emocje są silniejsze u osobników spokrewnionych z denatem.

⁵⁰ Zob. T. Matsuzawa, *What is Uniquely Human? A View from Comparative Cognitive Development in Humans and Chimpanzees*, w: *The Primate Mind: Built to Connect with other Minds*, red. F.B.M. de Waal, P.F. Ferrari, Harvard University Press, Cambridge 2011, s. 288-305.

⁵¹ Por. R. Fouts, *Next of Kin*, Michael Joseph, London 1997, s. 149.

⁵² Por. M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Scholar, Warszawa 2013, s. 56n.

Zwierzęta radzą sobie ze stresem poprzez zwiększoną częstotliwość interakcji społecznych, które można by określić mianem wspólnego pocieszania się.

Zakładając nawet, że większość naczelnych przeżywa umieranie innych wyłącznie na poziomie emocjonalnym, nie rozumiejąc istoty śmierci, badania w zakresie tanatologii porównawczej przesuwają w czasie granicę odczuwania bólu i żalu po utracie członka grupy lub rodziny do wcześniejszych okresów ewolucyjnych, jeszcze przed pojawieniem się naszego gatunku.

Trudno jednoznacznie wykazać poznawczy aspekt reakcji na śmierć u naczelnych innych niż ludzie. Wydaje się, że istnieją przesłanki, by uznać, iż człowiekowate żyjące – jak szympanse czy goryle – w dużych grupach, w których stosunkowo często dochodzi do śmierci członków hordy, w jakimś stopniu rozumieją nieodwracalność umierania oraz zdają sobie sprawę z tego, że zmarły nie podejmie już żadnych działań.

Śmierć członka grupy społecznej zawsze wpływa na zmiany relacji społecznych w tej grupie. Frans De Waal pokazał kiedyś szympansom z ZOO w Arnheim film, w którym widać zmarłego dwa lata wcześniej osobnika z ich grupy. Osobnik ten przyczynił się za życia do zawarcia sojuszu przez dwa samce, które nadal mieszkaly w ogrodzie, ale po śmierci dominanta ich sojusz się rozpadł, a samce zaczęły rywalizować z sobą. De Waal pisze, że zwierzęta oglądały film w skupieniu, w zupełnej ciszy, z najeżonymi włosami. Gdy na ekranie ukazał się nieżyjący już dominant, jeden z byłych sojuszników podbiegł z wrzaskiem do obecnego konkurenta i wskoczył mu na kolana, a oba samce zaczęły się obejmować. Powracający z niebytu dominant ożywił na chwilę ich dawny sojusz⁵³.

Obecnie posiadane dane nie pozwalają nam jednak na snucie przypuszczeń, że istnieje obok naszego gatunek, który rozumie nieuchronność śmierci i jej biologiczne przyczyny.

⁵³ Zob. de Waal, dz. cyt.

Adriana SCHETZ

ZDOLNOŚĆ ODCZUWANIA BÓLU PRZEZ ZWIERZĘTA

Brak zaangażowania emocjonalnego nie oznacza, że ból nie jest doświadczany. Być może u niektórych gatunków bezkręgowców, a może nawet kręgowców, występują „jedynie” odruchy nocyceptywne, niemniej jednak długotrwałe narażanie tych zwierząt na bodźce szkodliwe powoduje poważne efekty negatywne towarzyszące stresowi.

„Pewnego dnia nurkowałem w Sydney nieco dalej od miejsca, w którym robiłem to zazwyczaj. [...] W pobliżu pływała gigantyczna mątwą. Znajdowała się w opłakanym stanie. Jej ciało było w większości białe, ramiona zaś pokrywały liczne rany. Obserwowała mnie, unosząc się. [...] Niebawem wzbudziła zainteresowanie dwóch ryb. Pomarańczowa ryba zaczęła krążyć wokół niej, ale nie atakowała. Problem stanowiła druga, okoniokształtna. Podpłynęła, przyjrzała się, okrążyła i przypuściła serię ataków, starając się odgryźć kawałki przedniej części ciała mątwy, mimo że ofiara była wielokrotnie od niej większa. Starłem się odgonić rybę, jednakże nie odpływała daleko i ponawiała napaści, kiedy tylko nadarzyła się okazja. W odpowiedzi na pierwszy atak mątwą jedynie wzdrygnęła się i zafalowała ramionami, co nie przyniosło żadnego efektu. Ryba nie odpuszczała. Zrozumiałem, że moje próby obrony mątwy zdawały się powodować u niej większą panikę niż atak ryby. Byłem zbyt duży, by pozostawać w takiej bliskości. Okoniokształtna podpłynęła ponownie i ugryzła mocniej, co spowodowało, że tym razem mątwą strzeliła w nią atramentem. To nie zniechęciło ryby [...]. Wznosiliśmy się, pasywnie, w wodzie. Albo ze względu na atrament, albo na głębokość, na której się teraz znaleźliśmy, ryba zaprzestała swych ataków. Było to jednak wszystko, co mątwą mogła uczynić. Gdy tak wznosiła się, jej spiralne ruchy ustały. Pokonała ostatni metr do powierzchni, na której kompletnie bezwładną unosiły ją teraz fale. Zostawiłem ją tam.

Śmierć mątwy stanowiła przejście od pływania w głębinach jej cichego świata, poprzez powolne, spiralne wznoszenie się, do dryfowania na naszej, hałaśliwej powierzchni wody¹.

Uzasadnione przypisywanie zdolności odczuwania bólu, stresu i cierpienia zwierzętom różnych gatunków stanowi ważną rację w dyskusjach nad moral-

¹ P. G o d f r e y - S m i t h, *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, Farrar, Straus, and Giroux, New York 2016, s. 176-178. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.S.

nym statusem zwierząt². Filozoficznym stanowiskiem traktującym te zdolności jako kluczowe w ocenie powinności moralnych jest utilitaryzm. Utylitaryzm etyczny bywa jednak kojarzony z pusto brzmiącym hasłem o potrzebie szacowania interesów życiowych w ocenie sensowności życia danego stworzenia. Takie podejście prowadzi do budzących wątpliwości kalkulacji, czy na przykład większym złem moralnym jest pozbawienie życia istoty, w której interesie – z racji okoliczności zewnętrznych lub z racji przynależności gatunkowej – leży przede wszystkim zaspokajanie najbardziej podstawowych potrzeb fizjologicznych, czy też pozbawienie życia istoty realizującej się w złożony i wysublimowany sposób³. Absurdalność tego rodzaju szacowań wypływa z faktu, że nie istnieją obiektywne kryteria oceny wagi poszczególnych interesów. Utylitaryzm etyczny jest jednak stanowiskiem, które bazuje na innej, bardziej intuicyjnej przesłance – na spostrzeżeniu, że to, co odczuwają istoty żywe, ma znaczenie moralne, że sposób, w jaki przeżywają one swoje życie, powinien wzbudzać ludzką troskę.

W niniejszym opracowaniu nie zamierzam koncentrować się na rozważaniach natury moralnej ani na analizie założeń i konsekwencji utilitaryzmu. Pragnę natomiast poddać namysłowi przekonanie leżące u podstaw poglądu wspierającego utilitaryzm. W myśl tego poglądu – który można określić (dość niezręcznie adaptując termin angielski) mianem sentientyzmu (ang. *sentientism*)⁴ – każde stworzenie zdolne do odczuwania jest podmiotem praw moralnych i powinno stanowić przedmiot troski⁵. Angielskiego terminu „*sentientism*”⁶ po raz pierwszy użył prawdopodobnie John Rodman. Objął nim koncepcje etyczne przypisujące prawa moralne stworzeniom obdarzonym świadomością. Obecnie zakres tego terminu często ogranicza się do stanowiska, w myśl którego już sam fakt odczuwania, a zatem wrażliwość percepcyjna, wystarcza, by traktować daną istotę jako podmiot moralności⁷. Zawężając to podejście, niektórzy autorzy za warunek przypisywania zwierzętom podmiotowości moralnej uznali zdolność odczuwania bólu i cierpienia⁸. Na tym warunku pragnę skoncentrować swoją analizę.

² Por. L. Gruen, *The Moral Status of Animals*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-animal/>.

³ Por. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczesna, PIW, Warszawa 2004, s. 34.

⁴ Na temat teorii Toma Regana, jednego z największych orędowników tego poglądu, zob. D. Gryza, *Zdolność do odczuwania w teorii praw zwierząt Toma Regana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015) nr 2(94), s. 431-446.

⁵ Zob. G. Varner, hasło „*Sentientism*”, w: *A Companion to Environmental Philosophy*, red. D. Jamieson, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey, 2003, s. 192-203.

⁶ J. Rodman, *The Liberation of Nature?*, „*Inquiry*” 20(1977) nr 1, s. 91.

⁷ Por. Godfrey-Smith, dz. cyt., s. 78-87.

⁸ Zob. Singer, dz. cyt.

Ocena, które zwierzęta – oraz w jakim stopniu – zdolne są do odczuwania bólu i cierpienia, jest nieodzowna wszędzie tam, gdzie pojawia się moralne i prawne zobowiązanie człowieka do zapewnienia zwierzętom dobrostanu⁹. Pojęcie dobrostanu zawiera bowiem w swoim zakresie kategorię komfortu. W wypadku istot odczuwających, wyposażonych w świadomość percepcyjną, unikanie bólu i cierpienia stanowi, jak można przypuszczać, podstawowy mechanizm zapewniający dobrostan. Ale nie tylko.

Przytoczona na wstępie tego artykułu wzruszająca historia opowiedziana przez historyka i filozofa nauki Petera Godfreya-Smitha w jednej z najbardziej interesujących książek na temat biologicznego pochodzenia świadomości, zatytułowanej *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, dobrze ilustruje problemy natury metodologicznej, które pojawiają się, gdy pytamy o naturę bólu u zwierząt innych gatunków niż *Homo sapiens*. Po pierwsze: jaka jest relacja między bólem rozpatrywanym jako doznanie cielesne (w skrócie: bólem fizycznym) a bólem rozumianym jako stan psychiczny (czyli cierpieniem), którego podstawowym składnikiem jest stres, a nierzadkim następstwem – depresja?¹⁰. Oczywiście cierpienie może być związane z bólem fizycznym, ale ból ten nie jest warunkiem jego zaistnienia. Po drugie: czy nawet wówczas, gdy nie mamy jasności co do tego, że dane zwierzę zdolne jest do odczuwania bólu fizycznego, możemy znaleźć wystarczające racje, by przypisać mu zdolność do odczuwania cierpienia? Pytanie to nasuwa się, gdy się zastanawiamy, dlaczego bliskość dużego, nieznanego obiektu spowodowała u opisanej przez Godfrey'a-Smitha mątwy większe przeżenie niż fakt, że jest kłasnana przez drapieżną rybę¹¹. Po trzecie: czy o przyrodę powinniśmy się bardziej troszczyć, przyjąwszy założenie, że tworzą ją istoty zdolne do odczuwania cierpienia, niż gdyby się okazało, że zwierzęta to kartezjańskie maszyny? Tę ostatnią kwestię, związaną z zagadnieniem poznawalności umysłów zwierząt oraz świadomości ekologicznej, dobrze ilustruje ostatnia część opowieści o mątwie: stworzenie to niejako zatracza swoją naturę, gdy wynurza się martwe na powierzchnię wody, przenikając do świata nam dobrze znanego. To symboliczna droga, którą pokonujemy za każdym razem, gdy nasza refleksja próbuje wydobyć elementy psychiki zwierząt i wyjaśnić je za pomocą narzędzi teoretycznych stworzonych przez człowieka – jednego z wielu gatunków zwierząt, nieposiadającego uprzywilejowanego dostępu do świata i umysłów. Od nas zależy, czy będzie to droga wspólnie pokonywana,

⁹ Por. L.U. Sneddon, R.W. Elwood, Sh.A. Adamo, M.C. Leach, *Defining and Assessing Animal Pain*, „Animal Behaviour” 2014, t. 97, s. 201.

¹⁰ Niekiedy znajduje to odzwierciedlenie w potocznym stwierdzeniu, że ktoś nie ciało boli, lecz dusza.

¹¹ Nie jest to zapewne najlepszy przykład, ponieważ od pewnego czasu mątwom, podobnie jak innym głowonogom, przypisuje się zdolność odczuwania bólu.

podróż w towarzystwie zwierząt, czy brutalna próba wydobycia subtelnych zjawisk za pomocą narzędzi, które zmieniają ich charakter i funkcje, niszcząc tym samym ich naturę.

Przedmiotem rozważań podjętych w tym artykule jest zagadnienie odczuwania bólu i cierpienia przez zwierzęta. Postaram się wskazać na warunki, których spełnienie uzasadnia przypisywanie im tych stanów, oraz rozważyć zasadność zastosowania do opisu przeżyć zwierząt podejścia antropomorficznego. Artykuł składa się z czterech części. Dwie pierwsze prezentują analizę pojęcia bólu i cierpienia oraz przedstawiają kryteria rozstrzygania, czy dane zwierzę ma zdolność odczuwania bólu. W części drugiej przytaczam opis przykładowego badania nad odczuwaniem bólu i cierpienia u bezkręgowców oraz kilka wniosków sformułowanych na jego kanwie. Zależy mi na pokazaniu, na jakich eksperymentach opierają się ustalenia dotyczące zdolności odczuwania bólu dokonywane na gruncie nauki (nazywanej niekiedy *science of mind*, w odróżnieniu od *philosophy of mind*). Pomijam badania nad zwierzętami gatunków wyżej rozwiniętych – poza analizą zjawiska asymboli bólu – wskazuję natomiast na analogie międzygatunkowe tam, gdzie jest to istotne dla prowadzonej analizy. Szczególnie zależy mi na znalezieniu najbardziej podstawowych mechanizmów leżących u podłoża odczuwania bólu i stresu (jako następstwa niekomfortowego doznania, jakim jest ból), stąd moje zainteresowanie bezkręgowcami. W części trzeciej zastanawiam się, czy można zasadnie wnosić, że ból jest zjawiskiem, którego istotną składową nie musi być aspekt doznaniowy, czyli: czy może istnieć ból, który nie jest odczuwany? W ostatniej części opracowania zawarłam krótkie omówienie trzech głównych błędów, których powinniśmy się wystrzegać w badaniach stanów mentalnych zwierząt innych niż człowiek.

SPECYFIKA BÓLU

Intuicyjnie rzecz ujmując, ból jest zjawiskiem świadomym. Nie można odczuwać bólu, nie zdając sobie z tego sprawy. Co prawda istnieją próby wykazania, że ból bez jego subiektywnego charakteru, bez *qualie* bólu, czyli bez aspektu doznaniowego, jest pojmowalny, mogą one jednak wydawać się nieprzekonujące. Argumentację wspierającą tezę o możliwości występowania nieświadomego bólu oraz dyskusję z tym podejściem przedstawię w trzeciej części artykułu. Obecnie zastanowimy się nad różnicą między odczuwaniem bólu a odruchem nocyceptywnym, czyli automatyczną, nieświadomą i niekontrolowaną reakcją na bodziec bólowy.

Powszechnie uważa się, że ssaki oraz ptaki są istotami zdolnymi do odczuwania bólu. Wielu ludzi skłonnych jest przypisywać tę zdolność swoim

domowym ulubieńcom – na przykład różnym gatunkom gadów, ryb czy nawet stawonogów – tylko na mocy faktu, że są one ich pupilami. Domowa złota rybka wzbudza współczucie, ponieważ cierpi na depresję i miewa przysłowiowe łamanie w kościach, hodowlane karpie natomiast można bezkarnie narażać na zranienia i stres w przeładowanych zbiornikach wodnych, a potem głodne przetrzymywać w domowych wannach przez wiele dni dlatego, że nie mamy twardych dowodów na to, że ryby odczuwają cierpienie. Czy rzeczywiście takich dowodów nie ma? Uważam, że można wskazać na poważne analizy poświadczające, że poza ssakami i ptakami także inne zwierzęta odczuwają ból i mogą cierpieć. Do gatunków tych należą między innymi bezkręgowce.

Ssaki, ptaki, niektóre gady i płazy przejawiają widoczne oznaki odczuwania bólu. Specyficzne neurony czuciowe odpowiedzialne za odczuwanie szkodliwych bodźców, nazywane nocyceptorami, występują także u ryb. Reakcje fizjologiczne ryb na substancje powodujące ból są podobne do reakcji ludzi, niemniej jednak na poziomie zachowania ocena samopoczucia ryb nie jest już rzeczą tak prostą, jak zmierzenie poziomu substancji chemicznych wydzielanych w ich ciałach w reakcji na bodziec bólowy. Istnieją podstawy, by przypuszczać, że dotyczy to także przynajmniej niektórych gadów, płazów, a nawet bezkręgowców. Złożone zachowania i zdolność uczenia się ośmiornic powodują, że zarówno one, jak i inne głowonogi chronione są przez prawo Unii Europejskiej tak, jakby były kręgowcami¹². Czy jednak rzeczywiście można zaliczyć je do grona zwierząt zdolnych do odczuwania bólu i cierpienia?

Powszechnie akceptowane są następujące kryteria oceny, czy zwierzę danego gatunku ma zdolność odczuwania bólu (nazwijmy je kryteriami odczuwania bólu): posiadanie przez zwierzę odpowiedniego układu nerwowego i występowanie nocyceptorów w jego organizmie oraz wykazywanie oznak behawioralnych charakterystycznych dla istot odczuwających ból¹³.

Kryteria te sformułowano na podstawie obserwacji, że u ssaków, a zwłaszcza u człowieka, aktywność nocyceptorów odczuwana jest jako ból, oznaką bólu jest zaś określone zachowanie. Zastanówmy się jednak, czy warunki wskazujące na obiektywne, trzecioosobowo identyfikowalne stany oraz własności podmiotu są wystarczające, by zasadnie przypisać mu zdolność odczuwania bólu. Czy ból nie jest przez nas kojarzony w pierwszej kolejności z nieprzyjemnym odczuciem czy doznaniem, od którego pragniemy jak najszybciej się uwolnić? A jeśli zwierzę jest odpowiednio „fizjologicznie wyposażone”, czyli w strukturze jego układu nerwowego znajdują się receptory bólu, ale nie prze-

¹² Por. T.D. W y a t t, *Animal Behaviour: A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 116.

¹³ Por. R. B l a k e, R. S e k u l e r, *Perception*, McGraw-Hill Publishing Company, New York 2006, s. 487-493; J.P.J. P i n e l, *Biopsychology*, Pearson, Boston 2006, s. 175-177.

jawia ono znanych nam oznak bólowych? Innymi słowy: czy oprócz kryteriów obiektywnych nie powinniśmy w wypadku specyficznego typu stanu, jakim jest ból, uwzględnić w analizie kryterium subiektywnego?

Kryterium tym byłoby nieprzyjemne doznanie, którego trwanie lub charakter może prowadzić do odczuwania cierpienia przez podmiot. Cierpienia, rozumianego tu jako stan psychiczny, nie powinno się utożsamiać z samym doznaniem bólowym, stanowi ono bowiem jego bezpośrednie następstwo. W odróżnieniu od bólu (fizycznego lub psychicznego) cierpienie pojawia się jako reakcja psychiczna na stan poczucia zagrożenia integralności podmiotowej. Cierpienie powoduje wyczerpanie, rezygnację, stres, a nawet chęć przerywania swojego życia, stanowi zatem interpretację doznania bólowego pod kątem roli, jaką ból odgrywa na linii czasu łączącego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ujmując rzecz w sposób bardziej techniczny, można powiedzieć, że cierpienie jest stanem emocjonalnym powodowanym przez pozytywne lub negatywne wzmocnienie¹⁴, istotnym w kontekście trwania podmiotu go odczuwającego i wywołującym poczucie zagrożenia jego integralności. Zareagowanie ucieczką na ból spowodowany gorącą powierzchnią jest przykładem reakcji na wzmocnienie negatywne. Zwierzę w przyszłości z pewnością będzie unikać gorących powierzchni. Głód czy pragnienie podziała zaś na nie jako wzmocnienie pozytywne, uruchamiając mechanizm zachowań eksploracyjnych (odczuwanie pragnienia będzie stymulowało zwierzę do poszukiwania tego, co pozwoli to pragnienie zaspokoić).

Charakterystyka cierpienia dokonywana w kategoriach wzmocnień pozytywnego i negatywnego opiera się na analizie ewolucji zdolności odczuwania bólu¹⁵. Nieprzypadkowo zaproponowane tu zostało włączenie do analizy bólu pojęcia cierpienia. Stanowi ono warunkowy komponent bólu, który przecież nie zawsze oznacza cierpienie. Iniekcja podskórna bywa bardzo bolesna, ale nie powiemy, że trwające kilka sekund intensywne pieczenie powoduje cierpienie. Jeśli jednak czas trwania zabiegu wywołującego taki stan byłby długi – byłyby to na przykład dwie godziny – to z całą pewnością moglibyśmy twierdzić, że spowodował nasze cierpienie. Podobnie jest z bólem psychicznym. Czyjeś słowa mogą nas bardzo zboleć, ale nie wywołają cierpienia, gdy na przykład osoba, która nas zraniła, natychmiast przeprosi. Ból bez potencjału wywoływania cierpienia nie różni się od zachowania odruchowego jako postawy „od” (negatywnego bodźca) lub „do” (pożądanego bodźca). Przyjrzyjmy się, jaka jest różnica między czuciem bólu a zachowaniem odruchowym, któremu doznanie bólowe nie towarzyszy.

¹⁴ Por. M.S. Dawkins, *The Science of Animal Suffering*, „Ethology” 114(2008) nr 10, s. 939.

¹⁵ Por. tamże, s. 938.

CZUCIE A ZACHOWANIA ODRUCHOWE

Można się spotkać z poglądem, że bezkręgowce nie odczuwają bólu, formułowanym wskutek niestwierdzenia obecności nocycceptorów w ich ciałach albo uznania, że zachowania błędnie interpretowane jako przejaw reakcji bólowej są jedynie zachowaniami odruchowymi (jak gwałtowne cofnięcie ręki, gdy dana powierzchnia parzy)¹⁶. Różnica między zachowaniem wskazującym na odczuwanie bólu a zachowaniem odruchowym jest dość wyraźna i ujawnia się przede wszystkim w stopniu zaangażowania złożonych procesów poznawczych w modyfikację zachowania zwierzęcia. Owo zaangażowanie ma wskazywać na udział świadomości – jako mechanizmu złożonej analizy bodźca – w przetwarzaniu informacji przez zwierzę. Sądzono na przykład, że cofanie odnóży przez kraba, gdy poddawany jest działaniu szkodliwych bodźców, to zachowanie odruchowe. Do zmiany tego poglądu przyczynili się Barry Magee i Robert William Elwood, którzy opublikowali wyniki swoich badań nad unikaniem bodźca elektrycznego przez kraba brzegowego¹⁷.

Magee i Elwood przeprowadzili następujący eksperyment: Grupa dwięćdziesięciu europejskich krabów brzegowych (*Carcinus maenas*) została wpuszczona do akwarium wypełnionego na wysokość pięciu centymetrów wodą o korzystnych dla tych zwierząt parametrach. Oświetlone jasnym światłem akwarium wyposażono w dwa zaciemnione pomieszczenia umieszczone po przeciwnych stronach, przeznaczone na kryjówki. Warunki te przypominały naturalne nisze ekologiczne, w których występują kraby tego gatunku, i pozwalały na wywołanie ich naturalnych zachowań – tendencji do unikania jasnych miejsc i podążania w kierunku miejsc zaciemnionych. Odnóża kroczone każdego kraba zostały podłączone do obwodu elektrycznego urządzenia obsługiwanego przez obserwatora śledzącego zachowania krabów przez lustro weneckie. Aktywacja urządzenia powodowała wyładowanie elektryczne o mocy 10 V i częstotliwości 180 Hz, trwające 200 ms. Skorupiaki pojedynczo umieszczano na środku akwarium, w tej samej odległości od obu kryjówek. Krab wybierał kryjówkę, a po zbliżeniu się do niej rażony był prądem lub pozostawiony w spokoju. We właściwej fazie badania kryjówka, która została przez danego kraba wybrana jako pierwsza i przy której otrzymał on pierwszy bodziec elektryczny, służyła jako miejsce rażenia prądem, czyli jako kryjówka, która nie jest bezpieczna. Jeśli krab nie został porażony prądem w pierwszej

¹⁶ Zob. M. T y e, *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*, Oxford University Press, New York 2016.

¹⁷ Zob. B. M a g e e, R. W. E l w o o d, *Shock Avoidance by Discrimination Learning in the Shore Crab (*Carcinus maenas*) is Consistent with a Key Criterion for Pain*, „The Journal of Experimental Biology” 216(2013) nr 3, s. 353-358.

próbie, to kryjówka, którą wtedy wybrał, służyła jako kryjówka bezpieczna¹⁸. Kraby, które w ciągu dziesięciu minut nie udały się do żadnej z kryjówek, usuwane były z akwarium i nie brały udziału w dalszym badaniu. Jeśli krab skierował się ku kryjówce porażającej prądem, to po całkowitym schowaniu się w niej otrzymywał pięciosekundowy bodziec elektryczny, który następnie w ciągu dwóch minut powtarzany był co pięć sekund. Trwało to do momentu, w którym krab opuszczał schronienie, a wówczas pozwalano mu pozostać w akwarium przez dalsze dwie minuty, po których przenoszono go do innego zbiornika. Te kraby, które mimo otrzymania bodźców elektrycznych pozostawały w kryjówce, usuwane były z akwarium i nie brały udziału w dalszym badaniu. Kraby, których pierwotne schronienie stanowiła kryjówka bezpieczna, pozostawiano w niej przez dwie minuty, a następnie usuwano z akwarium. Jeśli któryś z krabów mimo kontaktu z bodźcem elektrycznym po opuszczeniu kryjówki znowu do niej wchodził, następowało ponowne rażenie. Jeśli zaś udał się do bezpiecznego schronienia, pozwolono mu pozostać w nim przez dwie minuty, a po ich upływie usuwano go z akwarium. Między próbami każdy krab pozostawiany był na dwie minuty w komfortowo zaciemnionym zbiorniku z losowo rozmieszczonymi kryjówkami, w których zwierzęta mogły odpoczywać. Tylko podczas pierwszej próby obserwator decydował, czy kryjówka w akwarium badawczym będzie bezpieczna dla kraba, czy też po jej zajęciu otrzyma on bodziec elektryczny. W zbiorniku, w którym kraby znajdowały się między próbami, bodziec elektryczny nie był aktywowany, a zwierzęta samodzielnie wybierały sobie miejsce odpoczynku¹⁹.

Magee i Elwood zwracają uwagę, że choć na skutek możliwej lateralizacji ruchów u krabów w pierwszej próbie większość z nich kierowała się do kryjówki po swojej lewej stronie, to w kolejnych próbach niemal wszystkie spośród sześćdziesięciu osobników biorących udział w całym badaniu wybierały tę kryjówkę, w której nie otrzymały bodźca elektrycznego. Nie miało też znaczenia, czy krab otrzymał bodziec elektryczny tylko w pierwszej próbie, czy też i w pierwszej, i w drugiej.

Kraby, które nauczyły się unikania niebezpiecznej kryjówki, poddano następnie badaniu z użyciem wskazówek wzrokowych w postaci linii two-

¹⁸ Por. tamże, s. 354.

¹⁹ Por. tamże, s. 355. U niektórych krabów po zetknięciu z bodźcem elektrycznym występowała reakcja w postaci autotomii odnóży – dotyczyło to dziesięciu spośród poddanych badaniu zwierząt. Przerywano eksperyment, gdy krab tracił maksymalnie dwa odnóży. Autorzy artykułu zastrzegają, że autotomia jest zjawiskiem naturalnym i nie wpływa na jakość życia tych zwierząt. Zapewniają też, że po zakończeniu eksperymentu wszystkie kraby przetransportowane zostały w pobliże naturalnego miejsca, w którym zostały wcześniej pochwycone. Kraby podczas eksperymentu miały możliwość unikania bodźca elektrycznego i były nim stymulowane – jak to autorzy określili – w rozsądny sposób (por. tamże). Czy eksperymenty tego typu są moralnie dopuszczalne, pozostawiam ocenie czytelników.

rzających określone wzory oraz wskazówek olfaktorycznych i magnetycznych. Okazało się, że kraby znakomicie radziły sobie z rozpoznawaniem kryjówek bezpiecznych i niebezpiecznych, ale tylko wtedy, gdy nie zmieniano orientacji wyjściowej położenia kraba względem kryjówek – odchylenie w ustawieniu kraba w stosunku do pierwotnego położenia podczas zapamiętywania lokalizacji kryjówki skutkowało błędami. Stąd wniosek autorów eksperymentu, że kraby te nie tworzą map poznawczych, zapamiętują natomiast ruchy swoich odnóży – wskazówki wzrokowe oraz olfaktoryczne i magnetyczne nie mają dla nich znaczenia. Autorzy w następujący sposób podsumowują wyniki przeprowadzonych badań: „Dane te świadczą o szybkim uczeniu się [przez kraby – A.S.] unikania (ang. swift avoidance learning) i różnicowania bodźców, co pozostaje w zgodności z przypuszczeniem, że zwierzęta te odczuwają ból. [...] Dane z tych i innych studiów [...] wykraczają poza ideę, w myśl której skorupiaki reagują na szkodliwe bodźce jedynie odruchem nocycyptywnym. Zademonstrowano natomiast długotrwałą zmianę motywacji, umożliwiającą uczenie się różnicowania bodźca. Być może taka zmiana motywacji i uczenie się mogą pojawić się bez nieprzyjemnego doświadczenia, chociaż Gentle uważa, iż w przypadku ptaków jest to wątpliwe. Jeśli jednak przyjmiemy taką możliwość w wypadku bezkręgowców, powinniśmy przyjąć ją również w przypadku kręgowców”²⁰.

Bodźce rozpoznane przez nas jako nieprzyjemne wyraźnie zatem modyfikują zachowanie skorupiaków, a modyfikacja ta wydaje się przejawem uczenia się, nie zaś wyłącznie prostego działania odruchowego bazującego na nieświadomie przetwarzanej informacji z receptorów bólu. Czy nie możemy jednak nadal twierdzić, że zwierzęta te, pomimo zaangażowania złożonych procesów poznawczych w wykonywane zadanie, nie miały odczucia bólu?

BÓL BEZ ODCZUWANIA BÓLU?

W jakiej mierze istotny jest udział wyższych – czy bardziej złożonych – procesów poznawczych w doświadczaniu bólu, pokazuje przykład zjawiska asymboli bólu (ang. pain asymbolia) u ludzi. Nikola Grahek, opisując to zaburzenie odczuwania bólu, zauważa, że w wyniku uszkodzenia prawdopodobnie tylnej części wyspy i wieczka ciemieniowego dochodzi do utraty zdolności interpretacji emocjonalnej, a co za tym idzie, do braku reakcji emocjonalnej na bodziec bólowy. Ponieważ u pacjentów z asymbolią bólu obszary kory

²⁰ Tamże, s. 358. Zob. M.J. Gentle, *Pain Issue in Poultry*, „Applied Animal Behaviour Science” 2011, t. 135, nr 3, s. 252-258; C.M. Sherwin, *Can Invertebrates Suffer? Or, how Robust is Argument-by-Analogy?*, „Animal Welfare” 10(2001) Supplement 1, s. 103-118.

somatosensorycznej często pozostają nieuszkodzone, potrafią oni nie tylko lokalizować swój ból, ale także określać jego charakter i intensywność, nie odczuwają jednak bólu jako nieprzyjemnego. Można zatem wnosić, że możliwy jest „ból bez odczuwania bólu”²¹.

Konkluzja ta niesie ze sobą bardzo poważne konsekwencje dla rozumienia zachowań zwierząt tych gatunków, które nie spełniają jednego bądź żadnego z dwóch kryteriów odczuwania bólu. Oznacza bowiem, że chociaż – być może – zachowują one aktywność nocyceptywną, to skoro nie zdradzają dalszych, behawioralnych oznak bólowych, mogą być traktowane jak pacjenci z asymbolią bólu, czyli jako istoty, dla których bodźce bólowe nie są przykre. Należałoby zatem zadać także pytanie, czy zwierzęta, w odniesieniu do których nie potrafilibyśmy stwierdzić, czy ich układ nerwowy przejawia aktywność nocyceptywną, a które zdradzają jednak oznaki zachowań bólowych, nie powinny być traktowane jak kartezyjańskie maszyny, jako nieodczuwające bólu, a jedynie reagujące tak, jak gdyby go odczuwały.

Przywoływane w zacytowanym przeze mnie fragmencie artykułu Mageego i Elwooda ustalenia Michaela Gentle’a oraz C.M. Sherwina podają w wątpliwość zasadność odmawiania zwierzętom zdolności doświadczenia bólu tylko dlatego, że nie mają one wystarczająco zaawansowanych stanów poznawczych. Sherwin nie zgadza się nawet uznać, że ograniczone zdolności bezkręgowców do uczenia się i korzystania z zasobów pamięciowych oraz występujący u nich niekiedy brak określonych oznak behawioralnych każą sytuować te zwierzęta daleko za wyżej od nich rozwiniętymi kręgowcami. W przekonujący sposób pokazuje natomiast, że bezkręgowce, jak karaluchy, ślimaki czy muchy, przejawiają aktywność pamięci długotrwałej i krótkotrwałej, zdolność uczenia się przestrzennego, asocjacyjnego oraz społecznego, a nawet posługują się mechanizmem wyuczonej bezradności, które to możliwości – podobnie jak w przypadku kręgowców – wraz z wiekiem ulegają pogorszeniu²².

Powróćmy jednak do pytania, czy reakcja nocyceptywna oraz doświadczenie bólu na poziomie charakterystycznym dla pacjentów z asymbolią bólu to za mało, by mówić o doświadczeniu bólu. Przed udzieleniem na nie odpowiedzi proponuję raz jeszcze zastanowić się, czym w istocie jest to doświadczenie.

The International Association for the Study of Pain charakteryzuje ból jako doświadczenie nieprzyjemne zmysłowo i emocjonalnie, towarzyszące aktualnemu lub potencjalnemu uszkodzeniu tkanki²³. Jak słusznie zauważa wraz ze swoimi współpracownikami Kelsey Horvath, tak rozumiane doświadczenie

²¹ N. G r a h e k, *Feeling Pain and Being in Pain*, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 2001, s. 51n., <http://oops.uni-oldenburg.de/624/13/grafee01.pdf>.

²² Zob. S h e r w i n, dz. cyt.

²³ Por. K. H o r v a t h, D. A n g e l e t t i, G. N a s c e t t i, C. C a r e r e, *Invertebrate Welfare: An Overlooked Issue*, „Annali dell’Istituto Superiore Di Sanità” 49(2013) nr 1, s. 10.

bólu nie występuje w przypadku reakcji nocyceptywnej, która jest odruchowa. Nie towarzyszy jej bowiem zaangażowanie emocjonalne – jak w wypadku pacjentów z asymbolią bólu – ani modyfikacja zachowania poprzez zmianę w stanach motywacyjnych. Podobnie na przykład brak centralnego układu nerwowego u niektórych gatunków bezkręgowców ma stanowić argument na rzecz sceptycyzmu co do możliwości odczuwania przez nie bólu²⁴. Do tych dwóch argumentów dodaje się jeszcze obserwację, że pomimo ekspozycji na potencjalnie nieprzyjemny bodziec wiele zwierząt wyposażonych w odruch nocyceptywny nie modyfikuje swojego zachowania tak, by w przyszłości uniknąć takich bodźców.

Argumenty te opierają się na nieporozumieniach. Brak zaangażowania emocjonalnego nie oznacza, że ból w ogóle nie jest doświadczany. Być może u niektórych gatunków bezkręgowców, a może nawet kręgowców, faktycznie występują „jedynie” odruchy nocyceptywne, niemniej jednak długotrwałe narażanie tych zwierząt na bodźce szkodliwe, aktualnie lub potencjalnie powodujące uszkodzenia tkanek (jak wysoka temperatura), powoduje poważne efekty negatywne towarzyszące stresowi. Długotrwałe drażnienie potencjalnie niebezpiecznym bodźcem powoduje – tak u kręgowców, jak i u bezkręgowców – autointoksykację hormonami stresu (zjawisko to badane jest co najmniej od siedemdziesięciu lat)²⁵. Efektem długotrwałej autointoksykacji hormonami stresu jest śmierć zwierzęcia. Na przykład chroniczny stres u świerszczy, skorpionów i jeżowców, a nawet gąbek, powoduje: zmniejszenie lub zanik łaknienia, zmiany hemolimfy (u świerszczy), wzrost metabolizmu węglowodorów skutkujący obniżeniem masy ciała (u skorpionów), opóźnienie metamorfozy (u larw jeżowca) czy zanik tkanek drażnionych bodźcem potencjalnie niebezpiecznym (u gąbek)²⁶.

Fakt występowania tak poważnych zmian w funkcjonowaniu zwierzęcia poddanego czynnikom stresowym pokazuje, że nawet gdy nie mamy pewności, czy doświadczenie potencjalnie nieprzyjemnego bodźca przypomina odczuwanie bólu, odnotowujemy wyraźne pogorszenie się dobrostanu zwierzęcia. Spadek masy ciała, zaburzenia rozwoju czy zanik tkanek nie są czymś, co można lekceważyć w ogólnym obrazie prawidłowo funkcjonującego organizmu. Sądzę, że nieporozumieniem jest również porównywanie, przynajmniej niektórych zwierząt, do osób z asymbolią bólu. Posłużmy się przykładem karalucha, który umiera na skutek uporczywego stresu. Nawet jeśli jego doświadczenie

²⁴ Zob. R.W. E l w o o d, M. A p p e l, *Pain Experience in Hermit Crabs?*, „Animal Behaviour” 2009, t. 77, nr 5, s. 1243-1246.

²⁵ Por. M.I. J a n k o v i ć, *Hormones and Metabolism in Insect Stress (Historical Survey)*, w: *Hormones and Metabolism in Insect Stress*, red. J. Ivanović, M. Janković-Hladni, CRC Press, Boca Raton, Florida, 1991, s. 6.

²⁶ Por. H o r v a t h i n., dz. cyt., s. 10.

drażniącego bodźca nie przypomina tego, które obserwujemy u siebie, to nie przypomina ono również tego, które występuje u osób z asymbolią bólu. Dla karalucha bodziec stresogenny ma podobne znaczenie jak dla osoby dotkniętej tym zaburzeniem, jest jednak pewna istotna różnica między obu przypadkami: karaluch umiera nie z powodu obrażeń cielesnych, lecz wskutek stresu²⁷.

Drugi argument na rzecz twierdzenia, że zwierzęta niektórych gatunków nie doświadczają bólu, opiera się na obserwacji różnic fizjologicznych. Najczęściej wysuwany jest on w stosunku do bezkręgowców. Tymczasem Hari Manev i Nikola Dimitrijevic na podstawie przeprowadzonych badań wykazali, że u muszki owocowej (*Drosophila*) zachodzi podobna reakcja fizjologiczna na drażnienie bodźcem potencjalnie bólowym, jak u szczurów (chodzi o reakcję na poziomie receptorów GABA, powodującą zablokowanie nocycepcji)²⁸. Inne badania wykazały, że benzokaina, działająca miejscowo znieczulająco, podana w miejsce drażnienia bodźcem potencjalnie bólowym anteny krewetki, powoduje u tego zwierzęcia ustanie czynności unikania bodźca oraz pocierania i skubania drażnionej tkanki. Benzokaina zaaplikowana kręgowcom w miejsce kontaktu tkanki z bodźcem bólowym przynosi podobny efekt. Jeśli krewetka nie doświadcza bólu, to dlaczego reaguje na znieczulenie przeznaczone dla tych, którzy odczuwają ból?

Trzeci zarzut wobec poglądu, że zwierzęta odczuwają ból, opiera się na obserwacji, że pomimo ekspozycji na bodziec doświadczany przez kręgowce jako bólowy, wiele zwierząt wyposażonych w odruch nocyceptywny nie modyfikuje swojego zachowania tak, by w przyszłości unikać niebezpieczeństw związanych z narażaniem się na kontakt z niebezpiecznym bodźcem. Przykładem opisanej tu sytuacji jest zachowanie niektórych krabów w badaniu Mageego i Elwooda. Skorupiaki, mimo że za każdym razem, gdy wchodziły do kryjówki, spotykały się z bodźcem elektrycznym, nie zaprzestawały prób ukrycia się w tym miejscu. Autorzy eksperymentu stawiają hipotezę, że kraby te mogły nie zorientować się, że istnieje alternatywna, bezpieczna kryjówka. Podobnie zachowały się te, które pomimo wrodzonej skłonności kraba do chowania się przed światłem wybierały jasne miejsca, rezygnując z poszukiwania kryjówki zaraz po natknięciu się na bodziec elektryczny w kryjówce aktualnie wybranej²⁹. Brak spodziewanej reakcji nie musi zatem oznaczać, że zwierzę nie doświadczyło danego bodźca jako przykrego. Być może po prostu nie wie, co uczynić, by go uniknąć.

²⁷ Pozostaje kwestią dyskusyjną, czy pacjenci z asymbolią bólu doświadczają stresu, czy też nie. Jeśli jednak są oni podatni na stres (i to nie dlatego, że z uwagi na swoją dolegliwość narażeni są na większe trudności w codziennym funkcjonowaniu niż osoby zdrowe), to potwierdzałoby to tezę, że pomimo ich pierwotnej niewrażliwości emocjonalnej na bodziec niebezpieczny, bodziec ten ostatecznie, niejako wtórnie, wywołuje reakcję emocjonalną.

²⁸ Zob. H. M a n e v, N. D i m i t r i j e v i c, *Drosophila Model for in Vivo Pharmacological Analgesia Research*, „European Journal of Pharmacology” 2004, t. 491, nr 2-3, s. 207n.

²⁹ Por. M a g e e, E l w o o d, dz. cyt., s. 257.

Elwood wymienia następujące kryteria przytaczane przez wielu badaczy jako wystarczające, by ocenić, czy dane zwierzę doświadcza bólu (jeśli są spełniane łącznie): odpowiednie receptory; odpowiedni, centralny układ nerwowy; reakcja na substancje opioidowe, analgetyki, anestetyki (czyli te środki farmakologiczne, które u kręgowców mają działanie znieczulające i uspokajające); zmiany fizjologiczne; uczenie się unikania bodźca szkodliwego; zachowania motoryczne obronne; uniki w miejsce zwykłych zachowań; zdolności kognitywne i odczuwanie (ang. *senticence*)³⁰.

Jak słusznie stwierdza Elwood, warunki te są nad wyraz wygórowane. Łatwo zauważyć, że sformułowano je na bazie modelu kręgowców (centralny układ nerwowy, zdolności kognitywne, uczenie się unikania bodźca). Czy nie potrafimy wyobrazić sobie, że jakieś stworzenie nie unika szkodliwego bodźca tylko dlatego, że nie rozumie, jak mogłoby tego dokonać (albo zwyczajnie jest unieruchomione)? Kryterium unikania bodźca nie powinno zatem przesądzać o stwierdzeniu, że jakieś zwierzę ma zdolność odczuwania bólu. Rozstrzygające w tej kwestii nie może być również występowanie centralnego układu nerwowego – na przykład jego brak nie chroni gąbek przed zachowaniem unikowym polegającym na redukcji tkanek w miejscu styczonym z przykrym bodźcem³¹. W przypadku głowonogów problem roli centralnego układu nerwowego w regulacji zachowania i procesów poznawczych jest niezwykle skomplikowany. Każde ramię ośmiornicy sterowane jest autonomicznie w stosunku do centralnego układu nerwowego, a mimo to całe zwierzę porusza się niezwykle skutecznie i nie można odmówić mu ogromnej gracji. Również występujące u tych zwierząt zjawisko „widzenia skórą”, a zatem zdolność do mimikry niesterowanej przez informacje z oczu i mózgu, rzuca wyzwanie przekonaniu o decydującej roli mózgu w procesach poznawczo-motorycznych³².

TRZY BŁĘDY W BADANIACH UMYŚŁÓW ZWIERZĄT

Thomas Nagel przedstawił argumentację na rzecz twierdzenia, że nie jest możliwe spojrzenie na dany problem filozoficzny z perspektywy, która byłaby całkowicie pozbawiona subiektywnego punktu widzenia, choć jednocześnie zastrzegał, że nie wyklucza to możliwości skonstruowania obiektywnego obrazu rozpatrywanej sytuacji³³. Podobnie jak amerykański filozof, uważam, że uwzględnienie perspektywy subiektywnej umożliwia rozumienie życia psy-

³⁰ Por. R.W. Elwood, *Pain and Suffering in Invertebrates?*, „ILAR Journal” 52(2011) nr 2, s. 177.

³¹ Zob. Horvath i in., dz. cyt.

³² Por. Godfrey-Smith, dz. cyt., s. 107-135.

³³ Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 169.

chicznego podmiotów innych niż my sami. Włączenie do opisu umysłów perspektywy subiektywnej, a zatem świadomych przeżyć, gwarantuje uzyskanie obiektywnego punktu widzenia, który – jak twierdzi Nagel – nie jest tożsamy z widokiem znikąd. Powinniśmy jednakże wystrzegać się kilku błędów.

Nagel dostrzegał niebezpieczeństwo błędu antropocentryzmu oraz błędu niewłaściwie pojętej obiektywności: „Nie pytamy: «Jak mogę pojąć umysły różne od mojego?»», lecz: «Jak możemy pojąć umysły subiektywnie niewspółmierne z naszymi umysłami?»». W obu przypadkach musimy uznać siebie samych za przykłady czegoś ogólniejszego, aby znaleźć dla siebie miejsce w pozbawionym środka świecie”³⁴.

Przytoczona wypowiedź dobrze oddaje ideę kluczową dla nieantropocentrycznego podejścia do umysłów zwierząt innych niż człowiek. W myśl tej idei nie musimy zakładać, że umysły zwierząt są znacząco odmienne od naszych. W punkcie wyjścia analizy pojęcia umysłu powinniśmy natomiast uznać, że umysł *Homo sapiens* jest przykładem pewnego ogólnie występującego zjawiska, nie zaś jego modelem.

Pojawia się jednak pewna trudność: „Jest to raczej trudność pojęciowa: w jaki sposób mogę z r o z u m i e ć przypisywanie innym istotom stanów mentalnych? To zaś z kolei jest tym samym, co pytanie, w jaki sposób mogę pojąć swój umysł jako jedno z wielu zjawisk mentalnych, występujących w świecie. [...] Ludzki punkt widzenia pozwala nam myśleć o doświadczeniach, których nie przeżyliśmy, mamy bowiem wystarczająco giętką wyobraźnię. Czy uda się jednak oderwać pojęcie umysłu od ludzkiej perspektywy? [...] Możliwość istnienia takiego pojęcia jest jednak wystarczającym powodem, żeby próbować je stworzyć”³⁵.

Podzielałam wątpliwości Nagela co do możliwości osiągnięcia widoku znikąd. Po pierwsze: jak mielibyśmy się wyzbyć charakterystycznego dla człowieka sposobu pojmowania zjawisk mentalnych, skoro jesteśmy ludźmi? Innymi słowy: przyznaję rację badaczom, którzy dostrzegają istotny, a nie jedynie incydentalny związek między tym, jak *Homo sapiens* pojmuje, myśli czy rozumuje, a tym, jaka jest jego droga ewolucyjna i jak mózg, organ odpowiedzialny za jego życie psychiczne, specjalizuje się podczas tej drogi. Po drugie: jak moglibyśmy pojąć umysły zwierząt innych niż my sami, usuwając subiektywny, a zatem mentalny składnik z kreślonego obrazu? Próby mówienia o umyśle językiem wyłącznie operacyjnym – jak to miało miejsce czy to w klasycznym behawioryzmie, czy obecnie w filozoficznych podejściach w duchu fizykalizmu redukcyjnego – uznaję zatem za nieporozumienie. Nagel zwraca jednak uwagę na coś ważniejszego. Powinniśmy spróbować „oderwać pojęcie

³⁴ Tamże, s. 26.

³⁵ Tamże, s. 26-29 (wyróżnienie – A.S.)

umysłu od ludzkiej perspektywy”, nie zapominając jednak, że dysponujemy pewnym niedocenianym narzędziem: „Ludzki punkt widzenia pozwala nam myśleć o doświadczeniach, których nie przeżyliśmy, mamy bowiem wystarczająco giętką wyobraźnię”. Krótko mówiąc, próba skonstruowania obiektywnego opisu umysłów (w tym umysłów zwierząt innych niż człowiek) nie powinna być prowadzona z perspektywy antropocentrycznej, gdzie procesy i stany mentalne człowieka stanowią punkt odniesienia czy model życia mentalnego zwierząt. Po trzecie, rezygnacja z antropocentryzmu nie powinna być łączona z podawaniem w wątpliwość sensowności opierania analizy pojęcia umysłu na idei antropomorfizmu. Nie możemy wyzbyć się tego, co wiemy na temat własnych doznań i świadomych procesów poznawczych, ani zaprzeczać obserwacji, że rezygnacja z perspektywy subiektywnej uszczupla obraz umysłu innych stworzeń, gdyż kieruje analizę w rejony, w których świadomego umysłu nie znajdziemy.

Idea ciągłości ewolucyjnej między gatunkami zakłada, że te zdolności poznawcze, które pojawiły się u *Homo sapiens*, musiały mieć jakąś formę wcześniejszą, być może „załączkową”, w drabinie filogenetycznej. W tym sensie to, co znajdujemy w umyśle człowieka, jest już wcześniej zakorzenione w umyśle jego przodków, a biorąc pod uwagę ewolucję konwergentną, także u niektórych zwierząt tych gatunków, które są od niego ewolucyjnie nawet bardzo oddalone. Niemniej jednak, dokonując antropomorfizacji, należy oczywiście zachować dużą ostrożność – wszak możemy się bardzo pomylić, sądząc, że znane nam doświadczenia powtarzają się u innych zwierząt tylko dlatego, że są one wyposażone w podobne struktury anatomiczne, lub że doświadczenia takie nie występują u nich, gdy owych struktur nie posiadają. Ostrożność ta powinna być podyktowana świadomością, że nawet dyspozycja mentalna może nie doczekać się realizacji w nieodpowiednich warunkach oraz –odwrotnie – że określone warunki mogą zainicjować operacje mentalne, które nie wynikają z posiadania danej dyspozycji. Jako przykład pierwszej sytuacji może posłużyć fakt, że papugi szare są w stanie dość dobrze opanować ludzką mowę, choć w warunkach naturalnych posługują się językiem o innych walorach składniowych i innej intonacji. Przykładem drugiego rodzaju jest sytuacja, w której dziecko ludzkie i dziecko szympansa, wykonując zadanie, osiągają ten sam efekt, mimo że posługują się odmiennymi mechanizmami umysłowymi: dziecko ludzkie dokonuje symulacji, szympanse zaś emulacji³⁶.

³⁶ Symulacja polega na naśladowaniu wszystkich kroków danego działania w celu osiągnięcia danego rezultatu. W przypadku emulacji wykonywane zadanie jest identyczne co do rezultatu z działaniem obserwowanym, jednakże stanowi efekt innej procedury. Znane są badania, w których dzieci ludzkie oraz szympansy miały osiągnąć ten sam rezultat, obserwując zachowanie osoby demonstrującej. Szympansy posługiwały się emulacją, dzieci ludzkie zaś symulacją (czyli wykazywały uczenie się społeczne). Istnieją jednak prace, w których podważa się te różnice w zachowaniu

W związku z powyższym dbałość o metodologiczne standardy w dociekaniach na temat umysłów stworzeń innych niż ludzie nakazuje dołączyć trzeci warunek – warunek wrażliwości na kontekst środowiskowy. Autorzy poddający refleksji filozoficznej zdolność oceny możliwości człowieka w zakresie nieszkodliwego wpływania na procesy zachodzące w przyrodzie oraz rozumienia zachowań zwierząt przestrzegają przed zawężaniem perspektywy na skutek błędnie pojętego obiektywizmu. Paul Waldau, amerykański antrozoolog i filozof ekologii, wyraża wątpliwość, czy badanie zachowań zwierząt może zakończyć się sukcesem, jeśli dokonywane jest w oderwaniu od analizy interakcji zwierzę–nisza ekologiczna. Uzyskanie pełnego obrazu zachowania zwierzęcia wymaga uwzględnienia, w jaki sposób środowisko, w którym przebiegała jego ontogeneza i filogeneza, kształtowało jego umysł³⁷.

Powtórzę: przystępując do próby odpowiedzi na pytanie, jak ból, stres i cierpienie są odczuwane przez zwierzęta inne niż człowiek, musimy wystrzec się trzech błędów: (1) antropocentryzmu, czyli modelowania stanów mentalnych zwierząt innych niż człowiek w oparciu jedynie o wiedzę na temat życia psychicznego *Homo sapiens* (nie należy natomiast obawiać się antropomorfizacji w punkcie wyjścia analiz – ze względu na ciągłość ewolucyjną gatunków rozumienie własnych stanów mentalnych może być pomocne przy próbie zrozumienia cudzych); (2) niewłaściwie pojętej obiektywności, czyli błędu usunięcia perspektywy subiektywnej w analizie pojęcia umysłu; (3) pomijania umysło-twórczej roli środowiska, czyli istotności warunków rozwoju osobniczego i gatunkowego zwierzęcia.

*

Na zakończenie tych rozważań przedstawię jeszcze jedno spostrzeżenie, które nasuwa się w związku z postawionym na początku tego artykułu pytaniem, czy o przyrodę powinniśmy bardziej troszczyć się przy założeniu, że tworzą ją istoty zdolne do odczuwania cierpienia, niż gdyby się okazało, że zwierzęta to kartezjańskie maszyny. Niezależnie od tego, jakiej odpowiedzi udzielimy, warto pamiętać, że lepiej, aby modyfikujące przyrodę działania człowieka przybierały formę inżynierii ekosystemu niż dewastacji ekosystemu. Nawet jeśli kogoś nie przekonują argumenty zwolenników tezy o odczuwaniu

dzieci i szympanów, argumentując, że szympansy również potrafią uczyć się społecznie (zob. np. A. W h i t e n, N. M c G u i g a n, S. M a r s h a l l - P e s c i n i, L. M. H o p p e r, *Emulation, Imitation, Over-Imitation and the Scope of Culture for Child and Chimpanzee*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B” 2009, t. 364, nr 1528, s. 2417-2428).

³⁷ P. W a l d a u, *Animal Studies: An Introduction*, Oxford University Press, New York 2013, s. 88.

bólu, stresu i cierpienia przez zwierzęta – w tym przez bezkręgowce – to warto mieć na uwadze fakt, że i te istoty, którym niechętnie przypisujemy zdolność odczuwania emocji, mają jakieś swoje interesy, potrzeby i pragnienia. Takie spojrzenie na stworzenia, z którymi współegzystujemy w środowisku, może wydawać się dość dalekie od założeń sentientyzmu. Ma z nim jednak pewien element wspólny: choć wprost nie przypisuje się niektórym zwierzętom świadomości doznaniowej, czyli odczuwania, to opisywanie ich zamiarów w kategoriach pragnień już zakłada element takiej świadomości. Czym bowiem jest pragnienie zdobycia pokarmu, znalezienia kryjówki czy uniknięcia szkodliwego bodźca, jeśli nie pozytywnym odczuciem silnej motywacji? Czy nie przypomina zatem wzmocnienia pozytywnego oraz wzmocnienia negatywnego? Czy opisywanej przez Godfreya-Smitha mątwy nie można by uznać za istotę, której interesy powinniśmy brać pod uwagę, ponieważ ma ona pewne pragnienia? I wreszcie: czy próba zrozumienia, co odczuwa zwierzę takie jak ona, może rzeczywiście się udać, jeśli tworząc naukę o umyśle (ang. science of mind), pominiemy fakt, że odczuwanie jest osiągnięciem ewolucji, które pojawiło się jako kolejne – obok skrzydeł, odnóży, pazurów i kłów – „zwyyczajne narzędzie” ułatwiające przetrwanie?

WYRAZIĆ BÓL W SZTUCE

Ewa RYBAŁT

„ET DOLORES TANQUAM PARTURIENTIS HABENS”

O przedstawieniach Ukrzyżowania w weneckim malarstwie szesnastego wieku¹

Dominującym motywem pozostaje rodząca Maryja, z której misją w historii zbawienia Wenecjanie identyfikowali własne przeznaczenie. Przekaz ten był szczególnie aktualny w dobie konfliktów i podziałów konfesyjnych szesnastowiecznej Europy. Najbardziej czytelną odpowiedzią na zaistniałą wówczas sytuację wenecka kultura pozostawiła w przedstawieniach Maryi, która „rodzi” już nie z ciała, lecz z ducha. Maryja, ukazywana jako kobieta w bólach rodzenia, staje się Coredemptrix.

Rupert z Deutz, benedyktyn żyjący na przełomie jedenastego i dwunastego wieku, był pierwszym egzegetą Nowego Testamentu, który zauważył, że Maryja stojąca pod krzyżem (por. J 19,25-27) odczuwała ból, jaki towarzyszy kobiecie przy narodzinach dziecka. Przytoczone w tytule słowa: „I bólów doświadczyła jako rodząca”², pochodzą z jego komentarza do dziewiętnastego rozdziału Ewangelii według św. Jana. Papież Benedykt XVI podkreślał, że dokonując syn-tezy patrystycznej mariologii, Rupert zdołał zobaczyć „w brzemiennnej kobiecie z Apokalipsy całą hisytorię ludzkości, której uwieńczeniem jest Chrystus”³.

Przez stulecia artyści bardzo subtelnie zaznaczali brzemiennność Maryi w przedstawieniach tak zwanej Madonny del Parto⁴. W szesnastym wieku niektórzy weneccy malarze zdecydowali się jednak ukazać w scenach Ukrzyżowania Matkę Chrystusa jako rodzącą. W przedstawieniach tego tematu pędzla Jacopa Tintoretta (il. 2-5) i Paola Veronesego (il. 1) Maryja nie stoi, lecz siedzi, a niekiedy niemal leży na ziemi lub na kolanach jednej z kobiet. Wspomniany Rupert – za św. Janem – pisze o dwóch kobietach towarzyszących Matce Bo-

¹ Pragnę podziękować prof. Bożenie Iwaszkiewicz-Wronikowskiej oraz anonimowym recenzentom za pomoc w ulepszeniu niniejszego tekstu. Reprodukacja obrazu Jacopa Tintoretta *Ukrzyżowanie* (inv. 1557) ukazuje się za uprzejmą zgodą Comune di Padova – Assessorato alla Cultura. Wraz z redakcją kwartalnika „Ethos” dziękuję dyrektorowi Pinacoteca Musei Civici di Padova dr. Davide Banzato za nieodpłatne udostępnienie fotografii.

² Rupert z Deutz, *In Evangelium S. Joannis commentarium Libri XIV*, ks. XIII, w: *Patrologia latina*, t. 169, kol. 789. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – E.R.

³ Benedykt XVI, Rupert z Deutz (Katecheza podczas audiencji generalnej, Watykan, 9 XII 2009), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 31(2010) nr 2(320), s. 50.

⁴ Zob. *La Madonna nell'attesa del parto. Capolavori dal patrimonio italiano del '300 e '400*, red. E.M. Ronchi, M.T. Molza, Libri Scheiwiller, Milano 2000.

żej: o Marii, żonie Kleofasa i Marii Magdalenie. Na omawianych tu obrazach niekiedy jest ich więcej, zapewne dlatego, że nawet Ewangelie synoptyczne nie podają jednoznacznie, które niewiasty towarzyszyły Maryi w drodze krzyżowej⁵. Istotniejsze dla omawianego tu tematu jest jednak to, że zachowanie ukazanych na owych obrazach kobiet przypomina czynności wykonywane przez położne. Niewiasty zajęte są na przykład rozwiązywaniem sznurowadeł krepujących gorset sukni Dziewicy, ich spojrzenia, a niekiedy również gesty kierują uwagę widza ku Jej łonowi. Przedstawienia postaci kobiet – z wyjątkiem św. Magdaleny, zapatrzonej w ukrzyżowanego Chrystusa – zdają się nie nawiązywać do zasadniczego tematu obrazu⁶.

Popularność tematu Ukrzyżowania i oryginalność jego ujęcia w weneckim malarstwie szesnastego wieku pozwalają przypuszczać, że miał on szczególne znaczenie nie tylko w życiu osobistym mecenasów, ale i dla weneckiej kultury w ogólności. Nie jest moim zamiarem przedstawienie pełnej lektury ikonologicznej przedstawień, zmierzam raczej do uchwycenia kruchych tropów historycznych, które pozwalają interpretować wizerunek Maryi w omawianym tu malarstwie nie tylko jako alegorię kościoła, ale również personifikację dziejów weneckiej wspólnoty, oraz wykazania związku wizerunków innych postaci z losami członków tej wspólnoty.

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że piętnastowieczna reforma przeprowadzona przez benedyktynów, wśród których znajdowali się weneccy patrycjusze, pozwoliła na kolejne uwspółcześnienie tematu Maryi-Współodkupicielki (łac. *Coredemptrix*)⁷. Stąd też uprzywilejowane miejsce w niniejszej pracy zajął benedyktyn Rupert z Deutz, nie zaś inni teolodzy przywoływani przez historyków sztuki (jak na przykład cysters św. Bernard, czy franciszkanin św. Bonawentura). W mojej opinii Rupert zainicjował semantyczne pogłębienie egzystencjalnego bólu Maryi jako bólu fizycznego kobiety rodzącej. Uzupełnił on opis cierpienia Maryi pod krzyżem perykopą z rozdziału szesnastego Ewan-

⁵ Por. S. H a r ę z g a, hasło „Maria” w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. E. Ziemann i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, k. 1295n.

⁶ Na temat Tintoretta przedstawień Ukrzyżowania zob. B. P a u l, *Archaism and Pauline Spirituality in Jacopo Tintoretto's Crucifixion for SS. Cosma e Damiano*, w: *Jacopo Tintoretto. Actas del Congreso Internacional Jacopo Tintoretto. Madrid, Museo Nacional del Prado, 26 y 27 de febrero de 2007*, red. M. Falomir, Museo Nacional del Prado, Madrid 2009, s. 25-35. Na temat duchowego macierzyństwa Maryi w sztuce weneckiej por. A. G e n t i l i, *Tintoretto in contesto tra politica e religione*, w: *Jacopo Tintoretto. Actas del Congreso Internacional Jacopo Tintoretto*, s. 22n., 24 (przyp. 11); zob. S. N a p i ó r k o w s k i, hasło „Macierzyństwo duchowe Maryi”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, k. 750-754; J. S c h n e i d e r, hasło „Rupert von Deutz”, w: *Marienlexikon*, t. 5, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, EOS, St. Ottilien 1993, s. 601n.

⁷ Zob. O. v o n S i m s o n, *Compassio and Co-redemptio in Roger van der Weyden's Descent from the Cross*, „The Art Bulletin” 35(1953) nr 1, s. 9-16.

geli według św. Jana⁸: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16,21). Zdaniem większości egzegetów w perykopie tej Jezus pragnął powiedzieć uczniom, żeby nie obawiali się przesładowań, gdyż mają one charakter przejściowy⁹.

Tradycyjnie ilustracją wątku jedności Kościoła była nierozzerwana tunika, o którą żołnierze pod krzyżem rzucali losy. Wątek ten w omawianych obrazach przedstawiony został na różne sposoby, ale dominującym motywem pozostaje rodząca Maryja, z której misją w historii zbawienia Wenecjanie identyfikowali własne przeznaczenie. Przekaz ten był szczególnie aktualny w dobie konfliktów i podziałów konfesyjnych szesnastowiecznej Europy. Serenissima musiała mierzyć się nie tylko z podziałami świata katolickiego, ale też z ekspansją muzułmańską. W niniejszym artykule postaram się wykazać, że najbardziej czytelną odpowiedzią na zaistniałą wówczas sytuację wenecka kultura pozostawiła w przedstawieniach Maryi, która „rodzi” już nie z ciała, lecz z ducha. Zwłaszcza w obrazach Tintoretta pojawia się wiele orientalnych postaci muzułmanów, ale też hebrajczyków, którzy występują po stronie złego łotra; na tych samych obrazach Maryja, ukazywana jako kobieta w bólach rodzenia (łac. dolores tanquam parturientis habens), staje się Coredemptrix¹⁰.

Znajdujące się w archiwum weneckim nieopublikowane dokumenty (głównie testamenty) rzucają nowe światło na interpretację przedstawień Ukrzyżowania i uzasadniają – jak sądzę – obecność w nich tematu duchowego macierzyństwa Maryi. Teksty te, dotyczące mecenasów dzieł (takich jak Girolamo i Alvise Garzoni, Giovanni Vidal, benedyktynki z klasztoru San Lorenzo i członkowie bractwa św. Rocha), pozwalają powiązać z ich życiem i działalnością niektóre z wątków występujących w przedstawieniach. Wynikające z dokumentów pozornie rozproszone tropy łączy pojawiający się w nich wątek benedyktyńskiej Kongregacji św. Justyny z Padwy, zwanej też Kongregacją kasynieńską, która powstała w wyniku radykalnej reformy zainicjowanej w piętnastym wieku przez weneckich patrycjusz¹¹. Reforma, która miała na celu przemodelowanie życia zakonnego zarówno w zakresie vita contemplativa, jak i vita activa, przekładała się na kwestie praktyczne, takie jak nowa

⁸ Por. I. de la Potterie SJ, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tłum. T. Kułka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 125; S. Mędała CM, *Ewangelia według świętego Jana* (komentarz biblijny), t. 4, cz. 2, *Rozdziały 13-21*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010, s. 242-244.

⁹ Por. Mędała CM, dz. cyt., s. 137.

¹⁰ Por. von Simson, dz. cyt., s. 9-16.

¹¹ Zob. B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and The Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Clarendon Press, Oxford 1985; *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, red. G.B.F. Trolese, Pubblicazioni del Centro Storico Benedittino Italiano, Cesena 1984.

filantropia, polityka wojny i pokoju czy zaangażowanie na rzecz rozwoju nauk humanistycznych. Ten ostatni aspekt w sposób szczególnie unaoczniony został w traktacie Benedetta Fontaniniego da Mantovy o dobrodziejstwach płynących z ukrzyżowania Jezusa¹². W świetle tego traktatu z łaski Chrystusa może korzystać każdy, kto wyróżnia się wiarą żywą, zinterioryzowaną (chyba najlepszą metaforą tej interioryzacji był obraz dziecka w łonie matki). Nie może natomiast korzystać z tej łaski człowiek – nawet chrześcijanin – który posiada jedynie wiedzę na temat Ukrzyżowania, odnoszącą się tylko do historycznego faktu męki Chrystusa. Traktat Benedetta da Mantovy opublikowany został w Wenecji w roku 1543 i uważany jest za najbardziej dojrzały wyraz nie tylko benedyktyńskiej reformy, ale też duchowości włoskich spirytuałów¹³. Traktat ten wpisany został do pierwszego indeksu ksiąg zakazanych (z roku 1559), uważano bowiem, że zreformowani benedyktyni, podobnie jak luteranie, zbyt powierzchownie traktują kwestię grzechu i indywidualnej odpowiedzialności za grzech. W obawie przed oficjalnym potępieniem głoszonych przez nich poglądów, benedyktyni, którzy zostali oddelegowani do udziału w Soborze Trydenckim, zdecydowali się go opuścić¹⁴.

„UKRZYŻOWANIE” Z KOŚCIOŁA SAN SEBASTIANO

Dobrą ilustracją wspomnianego kryzysu reformy benedyktyńskiej, ale też zmierzchu włoskich spirytuałów i ethosu związanych z nimi weneckich patrycjuszów, są dzieje dekoracji wnętrza kościoła św. Sebastiana w Wenecji. Paolo Veronese namalował w nim między innymi jedno ze swych Ukrzyżowań – nadal znajduje się ono w kaplicy grobowej Girolama Garzoniego (il. 1). W szesnastym wieku kościół św. Sebastiana należał do klasztoru hieronimitów, zgromadzenia dziś już nieistniejącego¹⁵. W roku 1538 benedyktyni z Kongregacji św. Justyny podjęli się reformy owego weneckiego klasztoru¹⁶.

W tym czasie można było jeszcze żywić nadzieję, że benedyktyńska reforma stanie się zapleczem duchowym przyszłego Soboru Trydenckiego.

¹² Zob. [B. Fontanini], *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Christo Crocifisso verso i Christiani*, Bernardinum de Bindonis, Venetiis 1543 (pierwsze wydanie ukazało się jako tekst anonimowy). Na temat Benedetta Fontaniniego zob. C. Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, „Rivista Storica Italiana” 78(1966) nr 1, s. 184-227.

¹³ Zob. C. Ginzburg, A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul „beneficio di Cristo”*, Einaudi, Torino 1975.

¹⁴ Zob. H.O. Evennett, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent, 1545-47*, „Studia Monastica” 1(1959), s. 343-377.

¹⁵ Zob. J. Duchniewski, hasło „Hieronimici”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, k. 859n.

¹⁶ Por. Collett, dz. cyt., s. 189.



1. Paolo Veronese, *Ukrzyżowanie*, ok. 1575, kościół San Sebastiano, Wenecja.

Źródło: Wikimedia Commons



2. Jacopo Tintoretto, *Ukrzyżowanie*, ok. 1560, kościół Santa Maria del Rosario, Wenecja.
Źródło: Wikimedia Commons



3. Jacopo Tintoretto, *Ukrzyżowanie*, ok. 1555, Gallerie dell'Accademia, Wenecja.
Źródło: Fototeca Gallerie dell'Accademia



4. Jacopo Tintoretto, *Ukrzyżowanie*, ok. 1538, Musei Civici, Padwa.

Źródło: Fototeca Musei Civici di Padova (za uprzejmą zgodą Comune di Padova – Assessorato alla Cultura)



5. Jacopo Tintoretto, *Ukrzyżowanie*, 1565, Scuola di San Rocco, Wenecja.

Źródło: Wikimedia Commons

Zadanie przygotowania soboru powierzone zostało między innymi Gasparemu Contarinemu, który w tym celu został kreowany kardynałem¹⁷. Był on już wówczas wybitną postacią weneckiej polityki, bardzo blisko związaną z benedyktynami¹⁸. Hubert Jedin zauważa, że Contarini w roku 1511 właśnie w kościele św. Sebastiana przeżył moment nawrócenia, który badacz porównuje z późniejszym doświadczeniem Marcina Lutra¹⁹.

Nie znamy przyczyn, dla których nie powiodła się przedsięwzięta przez benedyktynów reforma klasztoru św. Sebastiana. Możliwe, że benedyktyni zostali zmuszeni do opuszczenia klasztoru, ponieważ w roku 1541 wiadomo już było, że ostatnia próba dialogu z protestantami, której podjął się działający zgodnie z benedyktyńskim programem Gaspare Contarini²⁰, zakończyła się porażką. Właśnie w chwili, kiedy Contarini utracił wpływ na przebieg reformacji, na miejsce benedyktynów do klasztoru św. Sebastiana skierowany został hieronimita z Werony Bernardo Torlioni. Działania tego zakonnika polegały nie tyle na zabiegach zmierzających do wewnętrznej reformy, ile na rozwiązywaniu problemów jurysdykcyjnych i porządkowaniu finansów klasztoru.

W połowie lat pięćdziesiątych szesnastego wieku Torlioni, chcąc przypieczętować sukces swych reformatorskich poczynań wśród hieronimitów, zlecił wykonanie pełnego wystroju wnętrza kościoła św. Sebastiana swojemu ziomkowi Paolowi Veronesemu, którego twórczość uważana jest za ucieleśnienie weneckiego koloryzmu. Jego sztuka musiała być bliska hieronimitom, których klasztory w rodzimej Hiszpanii wyróżniały się okazałością, czego przykładem stał się Escorial, klasztor królewski²¹. Żadne inne weneckie wnętrza nie jest tak wyraziście naznaczone pędzlem Veronesego jak kościół św. Sebastiana; zapewne dlatego malarz chciał być pochowany właśnie tam.

Nad niewielką nawą główną kościoła umieszczono trzy olbrzymie plafony, na których opowiedziana została historia triumfu Estery, ale też wypędzenia nieposłusznej prawu Waszti, historia upadku Hamana i sukcesu Mardocheusza. Może przedstawienia te miały stanowić aluzję do pozbycia się benedyktyńskich spirytuałów i udokumentowania legalistycznych zabiegów Torlioniego, które dobrze współbrzmiały z ostatnią fazą Soboru Trydenckiego?

¹⁷ Zob. M. D a n i l u k, hasło „Contarini Gaspare”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, k. 582n.

¹⁸ Por. C o l l e t t, dz. cyt., s. 77n.

¹⁹ Zob. H. J e d i n, *Ein „Turmerlebnis” des jungen Contarini*, „Historisches Jahrbuch” 70(1951), s. 115-130 (por. s. 117).

²⁰ Zob. C. C o l t A n d e r s o n, *The Great Catholic Reformers: From Gregory the Great to Dorothy Day*, Paulist Press, New York 2007, s. 150-176 (por. zwłaszcza s. 169-176).

²¹ Zob. J.M. M u ñ o z J i m é n e z, hasło „Hieronimici (sztuka)” w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. L. Castelfranchi, M.A. Crippa, red. wyd. pol. M. Pieniążek-Samek, Jedność, Kielce 2013, s. 322-324.

Ukrzyżowanie – ostatni z obrazów, które Veronese namalował w kościele św. Sebastiana – nie powstało już na zamówienie Torlioniego, ale dla Girolama Garzoniego, prywatnego właściciela niewielkiej kaplicy. W dziele tym z trudem odnaleźć można ślady wcześniejszego stylu malarza i tematyki triumfu, która afirmować miała sukces przeprowadzonej reformy. Ukrzyżowany Chrystus zajmuje dwie trzecie całego płótna, a Jego opuszczone powieki sugerują, że spogląda w dół, gdzie u stóp krzyża spoczywa bezwładne ciało Maryi. Jest ono ułożone w taki sposób, że odnosi się wrażenie, iż krzyż wyrasta z łona Dziewicy – wydaje się Ona go rodzić²². Ujęcie to przypomina drzewo Jessego, które występuje między innymi w przedstawieniach św. Dominika jako mistrza duchowego swych uczniów²³. Maryja jako Matka Kościoła staje się zatem jednocześnie mistrzynią życia duchowego, życia wewnętrznego. Jej ciało częściowo spoczywa na kolanach kobiety, która stara się pomóc Maryi zachować oddech. Jedną dłonią usiłuje nie dopuścić, aby włosy i welon zasłoniły ziemistą twarz Dziewicy, przez palce jej drugiej dłoni przewija się dyskretnie sznurówka gorsetu Maryi, który należało rozluźnić. Postać kobiety nie ma żadnych atrybutów poza przeźroczystym, niemal niedostrzegalnym czepkiem.

W dalekiej perspektywie obrazu widoczny jest monochromatyczny pejzaż. Strzelistymi wieżami kościołów przypomina on Padwę, przynależące do Wenecji miasto, w którym powstała benedyktyńska Kongregacja św. Justyny. W Padwie rodzina Garzonich posiadała jedną z najwspanialszych i najwcześniej powstałych weneckich willi, o której w swych testamentach wspominali dwaj bracia – Girolamo i Alvise Garzoni. Najbardziej jednak czytelne, z historycznego punktu widzenia, ślady związków między rodziną Garzonich a benedyktynami ze św. Justyny pozostawił Alvise, który został mianowany głównym wykonawcą testamentu Girolama. W dokumencie z roku 1574 Alvise oświadczył, że swój własny testament spisał w Padwie, w klasztorze Santa Giustina²⁴. Świadkiem podpisania testamentu Alvisa był jeden z zakonników (został on później przeorem innego benedyktyńskiego klasztoru – Santa Maria di Praglia²⁵). Alvise Garzoni podzielał z benedyktynami z Santa Giustina bardzo praktyczne zainteresowania dotyczące bonifikacji terenów²⁶. Być może wyobrażenie Maryi, z której łona wyrasta krzyż, jest także personifika-

²² Por. A. G e n t i l i, M. D i M o n t e, *Veronese nella chiesa di San. Sebastiano*, Chorus–Marsilio, Venezia 2005, s. 14.

²³ Zob. I. F r a n k, hasło „Dominikus von Caleruega”, w: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, red. W. Braunsfels, t. 6, Herder, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1974, k. 75.

²⁴ Por. Archivio di Stato Venezia, *Notarile Testamenti*, t. 163, f. 104.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Zob. D. H o w a r d, *Cittadini in Villa: Alvise Garzoni and Alvise Cornaro*, w: *Der unbestetliche Blick: Festschrift zu Ehren von Wolfgang Wolters zu seinem siebzigsten Geburtstag*, red. M. Geier, B. Nicolai, T. Weddigen, Porta-Alba-Verlag, Trier 2005, s. 293–302.

cją d z i e w i c z e j ziemi padewskiej – uwidocznionej w tle obrazu – z której wyrosła benedyktyńska reforma, naznaczona bólem rodzenia nowej rzeczywistości. Alegorycznym odniesieniem do „ziemi dziewiczej” (łac. terra vergine) może być ziemista barwa twarzy Maryi, tak obca koloryzmowi Veronesego²⁷.

Za Maryją malarz usytuował Marię Magdalenę, jedną dłonią trzymającą bezwładną rękę Dziewicy, a drugą unoszącą niemal niewidoczny, przeźroczysty szal, który zapewne, podobnie jak gorset, krępował pierś matki Jezusa – jak na dobrze znanym *Wniebowzięciu* (z roku 1518) Tycjana w Santa Maria dei Frari²⁸. Zastanawiające jest, czy tak wyjątkowe potraktowanie postaci Magdaleny może mieć związek z tym, że Girolamo Garzoni, właściciel kaplicy, w której znajduje się malowidło, pozostawił szczególnie zapis na rzecz ubogich convertite, czyli nawróconych prostytutek, którym patronowała św. Magdalena²⁹. Postanowił on umorzyć połowę ich długu, w zamian prosząc podopieczne św. Magdaleny jedynie o modlitwę za jego duszę. Sądzę, że ten fragment testamentu najlepiej wyraża przywiązanie Garzoniego do benedyktyńskiej reformy, zgodnie z jej duchem bowiem nad zewnętrzny materialny dostatek należy przedkładać wewnętrzne nawrócenie.

Z punkt widzenia ikonografii Ukrzyżowania zastanawiający jest na obrazie Veronesa także gest św. Jana. Zdaje się on pewnym krokiem wstępować w przedstawioną scenę z prawej strony widza. Apostoł ma dłonie złożone jak do aplauzu. W świetle traktatu Giovanniego Bonifacia taki układ dłoni może mieć przeciwstawne znaczenia³⁰. Powołując się na antycznych autorów, Bonifacio wskazywał, że gest ten może być wyrazem radości i akceptacji, nawiązując natomiast do przekazów ze Starego Testamentu, stwierdzał, że może on być uznany za akt rozpacz, lamentu i tragedii³¹. Kontekst Ukrzyżowania, a zarazem macierzyństwa Maryi w lekturze benedyktyńskiej pozwalał na pogodzenie owych sprzeczności. Św. Jan miał prawo dać wyraz swemu bólowi i cierpieniu, winien jednak przyjąć i zaakceptować testament Jezusa, czyniący umiłowanego ucznia przybranym synem Matki Bożej. We włoskiej terminologii piętnastego i szesnastego wieku adoptowane dzieci określane były jako „figli d’anima” – „dzieci duszy”³².

²⁷ Por. G e n t i l i, *Tintoretto in contesto tra politica e religione*, s. 22, 24 (przyp. 13).

²⁸ Por. t e n ż e, *Personaggi e metafore nell'Annunciazione di Jacopo Tintoretto per la Scuola Grande di San Rocco*, „Venezia Cinquecento” 6(1996) nr 12, s. 235, 242 (przyp. 4).

²⁹ Por. Archivio di Stato di Venezia, *Notarile Testamenti*, t. 836, I k. 95-96.

³⁰ Zob. S. G a z z o l a, *Introduzione alla lettura dell'Arte de' cenni di Giovanni Bonifacio*, „Venezia Cinquecento” 20(2010) nr 39, s. 147-169.

³¹ Por. G. B o n i f a c i o, *Arte dei cenni*, Appresso Francesco Grossi, Padova 1616, s. 302.

³² Zob. *Figli d'elezione. Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, red. M. Rossi, M. Garbellotti, M. Pellegrini, Carocci Editore, Roma 2014.

Testament Girolama Garzoniego świadczy także o przywiązaniu autora do postaci św. Jana. Już na wstępie Garzoni zaznacza, że chce być pochowany w kapie Konfraterni św. Jana Ewangelisty.

Nie znamy dokładnej daty powstania omawianego tu obrazu, ale ze względu na bliskość ikonograficzną z przedstawieniem Ukrzyżowania, które Veronese wykonał do kaplicy szpitala Incurabili, uważa się, że dzieło to powstało w połowie lat siedemdziesiątych szesnastego wieku³³. Być może przebrzmiały już wówczas sukcesy reformy klasztoru św. Sebastiana przeprowadzone przez Bernarda Torlioniego i milczący, ale jakże wymowny obraz mógł przypomnieć o tych, którzy z formalnego punktu widzenia zaznali porażki.

„UKRZYŻOWANIE” Z KOŚCIOŁA SANTA MARIA DEL ROSARIO

Jacopo Tintoretto w przeciwieństwie do swego nieco młodszego kolegi Paola Veronesego uważany jest za artystę „skromnego”³⁴. Jego sztuka w warstwie formalnej nie może konkurować z klasycznie rozumianym koloryzmem Veronesego, pod względem inwencji ikonograficznej natomiast nie ustępuje żadnemu ze współczesnych Tintoretta.

Obraz znajdujący się w kościele Matki Bożej Różańcowej, który należał niegdyś do jezuitów, jest tego dobrym przykładem (il. 2)³⁵. Duchowość jezuitów, którzy podobnie jak hieronimici dziś już nie istnieją, pod wieloma względami bliska była ideom benedyktyńskiej wiary żywej. Praktykowali oni częste przywoływanie imienia Jezusa, dlatego porównywano ich z hezychastami.

Ukrzyżowany Chrystus namalowany został przez Tintoretta na tle olbrzymiej tarczy słonecznej o bardzo subtelnym, niemalże białym świetle, przypominającej hostię. Przypuszczam, że może to być aluzja do idei impanatio, po raz pierwszy zaproponowanej przez Ruperta z Deutz³⁶. Głosiła ona rzeczywiste utożsamienie ciała Chrystusa z materią hostii. Pewne niuanse teologiczne sprawiły, że idea ta została odrzucona przez Sobór Trydencki³⁷. Sądzę zatem, że obraz powstał, jak chce tradycyjna historiografia, w latach siedemdziesiątych szesnastego wieku, gdy idea impanatio nie mogła zostać wyrażona w sposób nadto oczywisty. Jeszcze w roku 1565, wkrótce po zakończeniu Soboru Try-

³³ Por. T. Pignatti, *Veronese. L'Opera completa*, t. 1, Electa, Milano 1976, s. 152.

³⁴ Por. D. Rosand, *Tintoretto and Veronese: Style, Personality, Class*, w: *Jacopo Tintoretto. Actas del Congreso Internacional Jacopo Tintoretto*, s. 72-76.

³⁵ Na temat jezuitów zob. M. Chmielewski, M. Daniłuk, hasło „Jezuaci” w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, k. 1252n.

³⁶ Por. G. D'Onofrio, *Historia teologii*, cz. 2, *Epoka średniowiecza*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 238.

³⁷ Zob. S. Napierkowski, hasło „Impanacja”, *Encyklopedia katolicka*, t. 7, k. 87.

denckiego, kiedy Tintoretto malował *Ukrzyżowanie* w bractwie św. Rocha (do tego dzieła powrócimy w dalszej części artykułu), odważył się na bardziej wyraziste oddanie idei tożsamości ciała Chrystusa i hostii (il. 5)³⁸.

Na obrazie z kościoła Matki Bożej Różańcowej u stóp krzyża znajdują się cztery kobiety. Trzy z nich zajmują się Maryją, która w tym przedstawieniu wyraźnie oczekuje momentu narodzin. Mają one na głowach przeźroczyste czepki, które przywodzą na myśl dziewiczy welon, ale ze względu na okoliczności odczytane zostały jako atrybuty mamek³⁹. Gest jednej z kobiet skupia uwagę widza na łonie Maryi, co łatwo odczytać nawet bez odniesień ikonologicznych do przywołanego wcześniej traktatu Bonifacia. Czwarta kobieta, Magdalena, przedstawiona została w pozie wskazującej na modlitwę wstawienniczą. Wpatruje się ona w Chrystusa już zmartwychwstałego, czyli w wyobrażenie hostii. Umiejętność uprzedzania następujących po sobie wydarzeń ewangelicznych według klucza łacińskiej figury retorycznej prolepsis stała się znakiem firmowym twórczości Tintoretta⁴⁰. Magdalena miała jako pierwsza zobaczyć Chrystusa po Zmartwychwstaniu, stąd też jej apostolska misja. Na obrazie u jezuitów widzi Go jako Zmartwychwstałego już wtedy, gdy jeszcze wisi On na krzyżu. Wizja ta jest najlepszym przykładem interioryzacji „Imago Dei”, pojęcia o szczególnym znaczeniu dla idei odrodzenia duchowego w myśl reformy benedyktyńskiej.

Na obrazie przedstawione są również trzy postacie męskie. Dwaj mężczyźni, w charakterystycznych orientalnych nakryciach głowy, dzięki którym możemy rozpoznać po lewej stronie hebrajczyka, a po prawej muzułmanina, z podniesionymi do góry głowami wpatrują się w Chrystusa⁴¹. Nic nie wskazuje, że zauważają, co dzieje się u stóp krzyża. Patrzą na Chrystusa niejako od tyłu, można zatem mieć wątpliwości, czy widzą Go jako wywyższoną hostię. Może dla nich pozostaje jedynie ukrzyżowanym człowiekiem lub tylko prorokiem? Odwołują się do swej wiedzy historycznej, nie zaś – jak Magdalena – do swojej wiary.

Zupełnie inną postawę przyjmuje trzecia postać męska, która tak jak kobiety pochyla się nad Maryją. Twarz tego mężczyzny jest niemal niewidoczna, gdyż Tintoretto w charakterystyczny dla siebie sposób ukazał go profil perdu:

³⁸ Zob. R. Pallucchini, P. Rossi, *Ukrzyżowanie* (karta katalogowa), w: *Tintoretto. Opera completa*, t. 2, Electa, Milano 1990, s. 186.

³⁹ Zob. A. Gentili, *Giorgione e la vecchia nutrice*, w: *L'Attenzione e la critica. Scritti di storia dell'arte in memoria di Terisio Pignatti*, red. M.A. Chiari Moretto, A. Gentili, Il Poligrafo, Padova 2008, s. 97-100.

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Personaggi e metafore nell'Annunciazione di Jacopo Tintoretto per la Scuola Grande di San Rocco*, s. 241.

⁴¹ Na temat identyfikacji religijnej por. t e n ż e, *Giorgione*, Giunti Editore, Firenze 1999, s. 23-31.

zaznaczając obecność, ale unikając portretowania⁴². Myślę, że w tak dyskretny sposób malarz umieścił na obrazie postać mecenasa.

W kilku redakcjach testamentu protonotariusza apostolskiego Giovanniego Vidala czytamy, że chciał on zostać pochowany w swojej kaplicy Ukrzyżowania w kościele jezuitów⁴³. Ani w pierwszej redakcji tekstu, pochodzącej z roku 1567, ani też w ostatniej, z roku 1580, kapłan ten nie wspomniał o obrazie Tintoretta, ale podkreślał, że zadbał o wyposażenie ołtarza w potrzebne paramenty⁴⁴. W kontekście niniejszych rozważań interesujące są zwłaszcza te wątki testamentu, które mówią o związkach Vidala z benedyktyńskimi klasztorami. W dokumencie z roku 1567 wykonawcami testamentu mianował – obok przeora jezuitów – przeora benedyktyńskiego klasztoru San Angelo di Concordia oraz przeoryszę weneckiego klasztoru Ognissanti. Benedyktynkom z Ognissanti pozostawił jedyny posiadany przez siebie obraz, który także przedstawiał Ukrzyżowanie. Wszystkie redakcje świadczą o szczególnej pobożności, którą prezbiter otaczał Krzyż. Jako członek kapituły bazyliki św. Marka uczynił kanoników odpowiedzialnymi za sprawowanie Mszy Świętej w kolejne rocznice jego śmierci, zaznaczając, że liturgia powinna być sprawowana przy ołtarzu Ukrzyżowania u jezuitów. Zaznaczył także, że gdyby warunki pogodowe były niesprzyjające, to kanonicy mogą odprawić Mszę rocznicową w bazylice św. Marka, ale również przy ołtarzu Ukrzyżowania.

Współczesnego badacza może zaskoczyć informacja, że Giovanni Vidal miał adoptowanego syna, Giovanbattistę. Z testamentu z roku 1572 wynika, że sprawiał on wiele kłopotów. Vidal kilkakrotnie nazywa przybranego syna niewdzięcznym, nie pozbawia go jednak spadku, jak często miało to miejsce nawet w przypadku dzieci rodzonych. Kapłan podkreślał, że uczynił tak ze względu ufność w wyroki Trybunału Boskiego, który słowami Jezusa poleca oddać to, co cesarskie, cesarzowi, a to, co Boskie, Bogu (por. np. Mt 22,21). Trudno byłoby znaleźć bardziej czytelne świadectwo, że w szesnastym wieku „dzieci duchowe” (wł. figli d’anima) były nie tylko figurą retoryczną.

„UKRZYŻOWANIE” Z KOŚCIOŁA SAN SEVERO

Dzieciństwo duchowe znajdowało wyraz w akcie profesji zakonnej w klasztorach benedyktyńskich. Akt ten stanowił symboliczne przejście od stanu człowieka upadłego do stanu człowieka zdolnego odnaleźć swoje podobieństwo do Boga – Imago Dei – jako Jego dziecko. Otrzymywany podczas

⁴² Por. C. Gould, *The Cinquecento at Venice I – Two Crises*, „Apollo” 95(1972), s. 381.

⁴³ Por. Archivio di Stato Venezia, *Notarile Testamenti*, t. 1259, f. 509, f. 596.

⁴⁴ Por. tamże.

profesji habit był znakiem szaty radości i zbawienia⁴⁵. Myślę, że Tintoretto dobrze przedstawił tę koncepcję szaty (tuniki) w *Ukrzyżowaniu* (zwykle datowanym na około 1555 roku, obecnie znajdującym się w Gallerie dell'Accademia w Wenecji), które pochodzi z nieistniejącego już dziś parafialnego kościoła San Severo (il. 3).

Przedstawienie to nie było obrazem ołtarzowym, ale znajdowało się na bocznej ścianie kaplicy, z której korzystało parafialne bractwo otaczające szczególnym kultem Eucharystię⁴⁶. Literatura przedmiotu w jasnej, nietypowej dla Tintoretta palecie barw doszukuje się wpływów Veronesego⁴⁷. Na tej podstawie zakłada się, że obraz powstał w połowie lat pięćdziesiątych szesnastego wieku, w czasie, kiedy Veronese pracował w San Sebastiano.

Podobnie jak na obrazie u jezuitów, na przedstawieniu z San Severo pojawiają się postacie, których twarze nie możemy rozpoznać. Tutaj są to jednak kobiety (uwiecznione w tych postaciach rzeczywiste osoby najwidoczniej pragnęły pozostać nierozpoznane). Sprawiają wrażenie bardzo zaniepokojonych stanem Maryi. Jedna z nich zdecydowanym gestem wyciąga sznurówkę z dekoltu sukni Matki Bożej. Inna z kolei – jedyna, której twarz jest wyraźnie widoczna – kładzie dłoń na łonie dziewicy, jakby badała poruszenia dziecka, aby służyć pomocą we właściwym czasie.

Na obrazie z San Severo łatwo można rozpoznać św. Jana. Ma on właściwe tej postaci młodzieńcze rysy, ale jest też na tyle dojrzały, aby ujawnić się jako alter Christus – nowy, duchowy syn Maryi. Zapewne właśnie jako syn, w bardzo nietypowy sposób, stanowczym gestem wyciąga spod Matki Bożej szatę symbolizującą zbawienie; tę szatę, o której mówiły teksty benedyktyńskiego rytu profesji. Dodajmy, iż Rupert z Deutz uważał, że „Pismo jest szatą jednego Słowa Bożego i jedynej wiary, która nie powinna być dzielona przez heretyków”⁴⁸. Ukazani na obrazie żołnierze już zaczęli rzucać kości o tunikę, ale jeszcze nie weszli w jej posiadanie. Przypuszczam, że jest to ikonograficzny ślad nadziei mecenasów dzieła na możliwość zachowania jedności Kościoła, ale też świadomości, że nadzieja ta opiera się na kruchych podstawach. Takie przesłanie wiązano ze wspomnianym wcześniej kongresem w Ratyzbonie.

Ukrzyżowanie z San Severo odbiega od przekazu Ewangelii, koncepcja obrazu nie mogła zatem powstać w środowisku drobnych rzemieślników będących członkami bractwa eucharystycznego. Jak wynika ze statutu bractwa, który był także rodzajem kroniki najważniejszych wydarzeń, w roku 1540 do niewielkiej konfraterni przyłączył się cały żeński klasztor sióstr benedykty-

⁴⁵ Por. C o l l e t t, dz. cyt., s. 45 (przyp. 58).

⁴⁶ Dziękuję Jacopowi Cossu za zwrócenie uwagi na niektóre detale przedstawienia.

⁴⁷ Por. P a l l u c c h i n i, P. R o s s i, *Ukrzyżowanie* (karta katalogowa), w: *Tintoretto. Opera completa*, t. 2, s. 168n.

⁴⁸ Por. M ę d a l a C M, dz. cyt., s. 249.

nek z San Lorenzo⁴⁹. Był to jeden z największych i najbardziej znakomitych klasztorów weneckich, do którego przyjmowano jedynie patrycjuszki z najsłynniejszych weneckich rodów⁵⁰. Dość zaskakująca decyzja ksieni o przystąpieniu do bractwa wynikała z chęci zażegnania wielowiekowego sporu jurysdykcyjnego między klasztorem a parafią San Severo. Tuż po wstąpieniu benedyktynek do bractwa rozpoczęło ono dekorowanie kaplicy. Zasilenie kasy konfraterni nowymi składkami zapewne nie było bez znaczenia.

Najbliższe konceptualnie obrazowi z San Severo jest *Ukrzyżowanie* znajdujące się obecnie w pinakotece w Padwie. Nie zawsze jest ono przypisywane Tintoretowi (il. 4)⁵¹, a brak informacji na temat jego pierwotnego miejsca przeznaczenia utrudnia atrybucję.

Na obrazie z Padwy także wyróżnia się postać św. Jana mająca cechy alter Christus. W przedstawieniu tym Jan nie sięga jednak po tunikę, a jedynie na nią wskazuje, zapewne Magdalenie, która już biegnie do grobu (zgodnie ze stosowaną przez Tintoretta figurą prolepsis). W tym ujęciu tematu Ukrzyżowania brakuje grających w kości żołnierzy. Ich miejsce zajęła siedząca na ziemi ze związanymi z tyłu rękoma postać w turbanie. Według Bonifacia może ona wyobrażać niewolnika, a postać stojącego obok mężczyzny – jego właściciela. Jest on muzułmaninem, na co wskazuje nie tylko charakterystyczny ubiór, ale też nonszalancka postawa. Niewolnik spogląda pożądliwie na tunikę, którą Jan wskazuje Magdalenie – być może tunika ta symbolizuje wyzwolenie. To nie jedyna szata znajdująca się na obrazie – po kolejną sięga postać istic polisemantyczna. Jest to kobieta zapatrzone w ukrzyżowanego Chrystusa. Jedną ręką podtrzymuje ona Maryję, uciskając jej pierś. Gest ten można by odczytać jako niestosowny – uważany był on jednak za stymulujący poród. Drugą ręką postać wyciąga po szatę przełożoną przez ramię znajdującej się obok kobiety, która ma dłonie złożone do modlitwy i wpatrzona jest w Maryję. Można jedynie przypuszczać, że kobieca postać sięga po szatę, którą benedyktynki otrzymywały po profesji zakonnej jako znak odrodzenia duchowego. Ciemny kolor jednolitej sukni tej kobiety przypomina barwę sukni jednej z tajemniczych niewiast z *Ukrzyżowania* z San Severo.

Kompozycja obrazu z Padwy wskazuje, że on także pomyślany był jako „laterale” (boczny), a zatem mógł wisieć na bocznej ścianie kaplicy, na przy-

⁴⁹ Por. Archivio di Stato Venezia, *Provveditori di Comun*, reg. Q, k. 186; por. też: G. V i o, *Le Scuole Piccole nella Venezia dei Dogi. Note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*, Angelo Colla Editore, Vicenza 2004, s. 150.

⁵⁰ Zob. F. G a e t a, *S. Lorenzo*, Comitato per la Pubblicazione delle Fonti Relative all Storia di Venezia, Venezia 1959.

⁵¹ Zob. E. E c h o l s, *Giovanni Galizzi and the Problem of the Young Tintoretto*, „Artibus et Historiae” 16(1995) nr 31, s. 69-110.

kład w klasztorze San Lorenzo, który – jak wiele innych – został radykalnie przebudowany pod koniec szesnastego wieku.

„UKRZYŻOWANIE” ZE SCUOLA GRANDE DI SAN ROCCO

Na koniec chciałabym poświęcić kilka uwag najbardziej zapewne znanemu *Ukrzyżowaniu* Tintoretta, znajdującemu się w Scuola Grande di San Rocco – budynku bractwa św. Rocha (il. 5). Bogata literatura przedmiotu zwalnia mnie z opisywania jego znaczenia dla weneckiej sztuki drugiej połowy szesnastego wieku⁵². Warto natomiast wspomnieć, że dzieło to było ważne nie tylko w dorobku artystycznym malarza, ale także w jego życiu osobistym. Dwie córki Tintoretta, które były zakonnicami w benedyktyńskim klasztorze św. Anny, wykonały haftowaną kopię obrazu⁵³.

W ostatnim czasie badacze dużo uwagi poświęcili wizerunkom osób znajdujących się na obrazie po stronie złego łotra. Spośród różnych orientalnych postaci wyróżnia się mężczyzna siedzący na koniu maści kasztanowatej. Jedną dłonią trzyma lejce, a drugą podpira bok. Bonifacio uważał gest ten za oznakę gnuśności i nonszalanecji⁵⁴. Obok mężczyzny inny jeździec, w turbanie, odwrócony do widza tyłem, chowa dłonie w rękawach długiego i bogatego stroju. Ten zaś gest wyraża fałsz i skryte zamiary przypisywane zwykle faryzeuszom. Przyjmuje się obecnie, że opisywane tu postacie odnoszą się do współczesnego malarzowi dyplomaty Josefa Nasi⁵⁵. Wielokrotnie zmieniał on przynależność religijną, aby ostatecznie, w zamian za usługi dla Selima II, uzyskać możliwość utworzenia autonomii dla Żydów na miejscu antycznej Tyberiady. Jego przedsiębiorczość miała stanowić jeszcze jedno zagrożenie dla interesów handlowych Wenecji, a zatem także dla bogatych członków bractwa św. Rocha. W poszukiwaniu politycznych odniesień w obrazie nie zwrócono jednak uwagi na postacie usytuowane po stronie dobrego łotra. Tam również znajduje się dwóch rzucających się w oczy jeźdźców. Jeden z nich ma bardzo młodzieńczy wygląd, wręcz nastoletni, drugi natomiast, w pełnym rynsztunku rycerskim – jako miles Christi – zdaje się pouczać młodzieńca, wskazując na dobrego łotra wyznającego swe winy i przyjmującego obietnicę raju. Nawet

⁵² Zob. np. *La Scuola Grande di San Rocco a Venezia*, red. A. Vicenzi, Panini, Modena 2009; F. Valcanover, *Jacopo Tintoretto and the Scuola Grande of San Rocco*, Storti, Venezia 1999; R. Pallucchini, *Jacopo Tintoretto alla Scuola Grande di San Rocco*, Stamperia, Venezia 1994.

⁵³ Zob. O. Koseleff Gordon, *Riproduzioni della Crocifissione del Tintoretto nella Scuola di S. Rocco a Venezia*, „Rivista di Venezia” 3(1934), s. 99-105.

⁵⁴ Por. Bonifacio, dz. cyt., s. 302.

⁵⁵ Por. Gentili, *Tintoretto in contesto tra politica e religione*, s. 24 (przyp. 11).

pobieżne zestawienie wizerunku młodego mężczyzny z portretami Karola IX Walezjusza pozwala rozpoznać w nim króla Francji, który w roku 1565, po tumulcie w Ambroise, mógł już spodziewać się wojen religijnych⁵⁶. Jakkolwiek *Ukrzyżowanie* ze św. Rocha „denuncjuje” niewiernych, którzy stanowili zagrożenie dla stabilności ekonomiczno-politycznej Wenecji, to jednocześnie dla wierzących „wiarą historyczną”, a nie wiarą żywą, może być zachętą do naśladowania dobrego łotra.

Warto zwrócić uwagę na znajdującą się w dolnej części obrazu postać, która modli się ze skrzyżowanymi na piersi ramionami, klęcząc i pochylając się nad omdlewającą z bólu Maryją⁵⁷. Postać ta jest zapewne wizerunkiem samego Tintoretta. Malarz przedstawił się w bogatych szatach Nikodema, aby dać wyraz swej autentycznej, płynącej z serca wierze – wierze, której nie deklaruje się w blasku dnia⁵⁸. Po przeciwnej stronie znajduje się zakapturzona figura, którą badacze postrzegają jako alegorię Synagogi⁵⁹. Takie usytuowanie postaci wyraża nadzieję, że jeśli dla Nikodema możliwe było nawrócenie, to jest ono możliwe dla niewiernych, a przede wszystkim dla wierzących zbyt powierzchownie.

*

Po Soborze Trydenckim przedstawienia Maryi, która u stóp Krzyża doświadczała bólu kobiety rodzącej, uznane zostały za niestosowne, a w konsekwencji temat ten niemalże zniknął z przedstawień. Z tego względu badanie jego znaczenia – nie tylko dla weneckiej religijności szesnastego wieku, ale przede wszystkim dla artystów i ich sztuki – nie jest proste. Warto przypomnieć, że we wszystkich państwach tak zwanego przedmurza chrześcijańskiego istniał kult Maryi związany z jej wstawienniczą rolą w zachowaniu

⁵⁶ Zob. V.E. Graham, W. McAllister Johnson, *The Royal Tour of France by Charles IX and Catherine de' Medici Festivals and Entries 1564-66*, University of Toronto Press, Toronto 1979. Na temat portretu Karola IX zob. E. Rybałt, *Tintoretto e i confratelli nella Scuola Grande di San Rocco*, Roma 2000 (nieopublikowana praca magisterska, archiwum Università di Roma „La Sapienza”).

⁵⁷ Zob. T. Wengel, *Ein Selbstbildnis Jacopo Tintoretts hoch zu Ross. Zur Identifikation und Funktion einiger Kryptoporträts auf der „Kreuzigung Christi” in der Scuola Grande di San Rocco in Venedig*, „Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft” 34(2007), s. 163-198.

⁵⁸ Zob. W. Stchow, *Joseph of Arimathea or Nicodemus?*, w: *Studien zur toskanischen Kunst. Festschrift für Ludwig Heinrich Heydenreich zum 23. März 1963*, red. W. Lotz, L.L. Möller, Prestel, München 1964, s. 289-302; C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970.

⁵⁹ Por. A. Gentili, *La Bilancia dell'Arcangelo: vedere i dettagli nella pittura veneziana dell' Cinquecento*, Bulzoni, Roma, s. 22, 24 (przyp. 13).

pokoju oraz w pokojowym nawracaniu niewiernych. Jednakże tylko weneccy malarze, podążając tropem myśli Ruperta z Duetz, uznali, że najwłaściwszym przedstawieniem tej roli będzie obraz Niewiasty rodzącej nowe stworzenie.

Sławomir BOBOWSKI

O BÓLU NIESŁYSZENIA BOGA I BÓLU SŁABOŚCI „Milczenie” – najważniejsza spowiedź Martina Scorsese

W obrazach epoki prześladowań chrześcijan w Japonii Shusaku Endo, a za nim Martin Scorsese ukazali sprzężenie między sytuacją bytowej nędzy tamtejszych chłopów a procesem rodzenia się w nich poczucia podmiotowości pod wpływem idei, które niosło z sobą chrześcijaństwo. Najmocniej jednak wyeksponowane zostały, zarówno w „Milczeniu” powieściowym, jak i filmowym, skandal milczenia nieba, milczenia rodzącego zwątpienie, i nędza ludzkiej słabości oraz grzechu niewierności.

[...] Nieobecny jest,
bo więcej boli.
Jan Twardowski, *Nieobecny jest*¹

Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary.
Bo nie przyszedłem powołać spraw-
iedliwych, ale grzeszników.
Mt 9,13

KU TAJEMNICY MILCZENIA BOGA

Skarga człowieka na milczenie Boga, na Jego niesłyszalność i wnioskowaną zeń Jego nieobecność, rozbrzmiewa pod Słońcem od pradziejów. W Psalmie 22 (21) czytamy:

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?
Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku.
Boże mój, wołam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz,
i nocą, a nie zaznaję pokoju.

Ps 22(21),2-3

W monologu Mickiewiczowskiego Konrada padają zaś słowa:

Milczysz, milczysz! Wiem teraz, jam Cię teraz zbałał,
Zrozumiałem, coś Ty jest i jakeś Ty władał. —²

¹ J. T w a r d o w s k i, *Nieobecny jest*, w: tenże, *Niebieskie okulary*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980, s. 45.

² A. M i c k i e w i c z, *Dziadów* część III, w. 188-189, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 164.

Milczysz! – Jam Ci do głębi serce me otworzył³.
Nie spotkałem Cię dotąd – żeś Ty jest, zgaduję⁴.

Jeszcze nie tak dawno w wierszu *Homilia* na niemożność usłyszenia Stwórcy pięknie skarżył się Zbigniew Herbert:

proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem
i błądziłem w noc burzliwą pośród skał
piłem piasek jadłem kamień i samotność
tylko Krzyż płonący w górze trwał
i czytałem Ojców Wschodu i Zachodu
opis raju przesłodzony – zapis trwogi –
i sądziłem że z kart książek Znak powstanie
ale milczał – niepojęty Logos⁵.

Ingmar Bergman zrealizował w roku 1963 roku film *Milczenie*⁶, w którym główne role grały Ingrid Thulin i Gunnel Lindblom. Aktorki uosabiały śmiertelnie skłócone alegoryczne wcielenia homo sapiens spiritualis i homo corporeus bądź też – mówiąc w języku freudowskim – superego i id. Grana przez Thulin pisarka, tłumaczka i intelektualistka umiera na raka płuc. Jej bezmyślna, zmysłowa, nieustannie spocona z pożądania, głodu bądź przejedzenia siostra opuszcza umierającą i zabiera z sobą jej synka. Filmową atmosferę przenikają przygniatające wręcz poczucie obcości, milczenie i cisza. Podczas podróży siostry zatrzymują się w niewiadomym państwie, gdzie akurat panuje stan wojenny, a w hotelu, w którym mieszkają, jedynym normalnym, pocziwym mężczyzną jest kelner, niepotrafiący jednak nic „po ludzku” powiedzieć, lecz bełkoczący w niezrozumiałym języku. W taki sposób Bergman oddawał lęk przed kondycją człowieka bez Boga, wskazując na jej główne zagrożenia: wygnanie ze świata rozumności i duchowości oraz niemożność porozumienia się ludzi ze sobą, nawet gdyby pragnęli oni zachować spiritualitas (homo corporeus wystarczają niewymagające porozumienia normy prawa). *Milczenie* miało stanowić zamknięcie Bergmanowskiej trylogii, w której wielki artysta żegnał się (jakkolwiek bez fanfar, a nawet z dreszczem grozy i melancholii) z religijnym wyobrażeniem świata – z Bogiem. Pierwszą częścią owej trylogii był obraz *Jak w zwierciadle*⁷, w którym pisarski kryzys twórczy głównego bohatera, kryzys jego rodziny, a zwłaszcza roli ojca, okazywały się obliczami depresji metafizycznej – niemożliwości wiary. Część drugą cyklu stanowiła

³ Tamże, w. 292, s. 167.

⁴ Tamże, w. 181, s. 163.

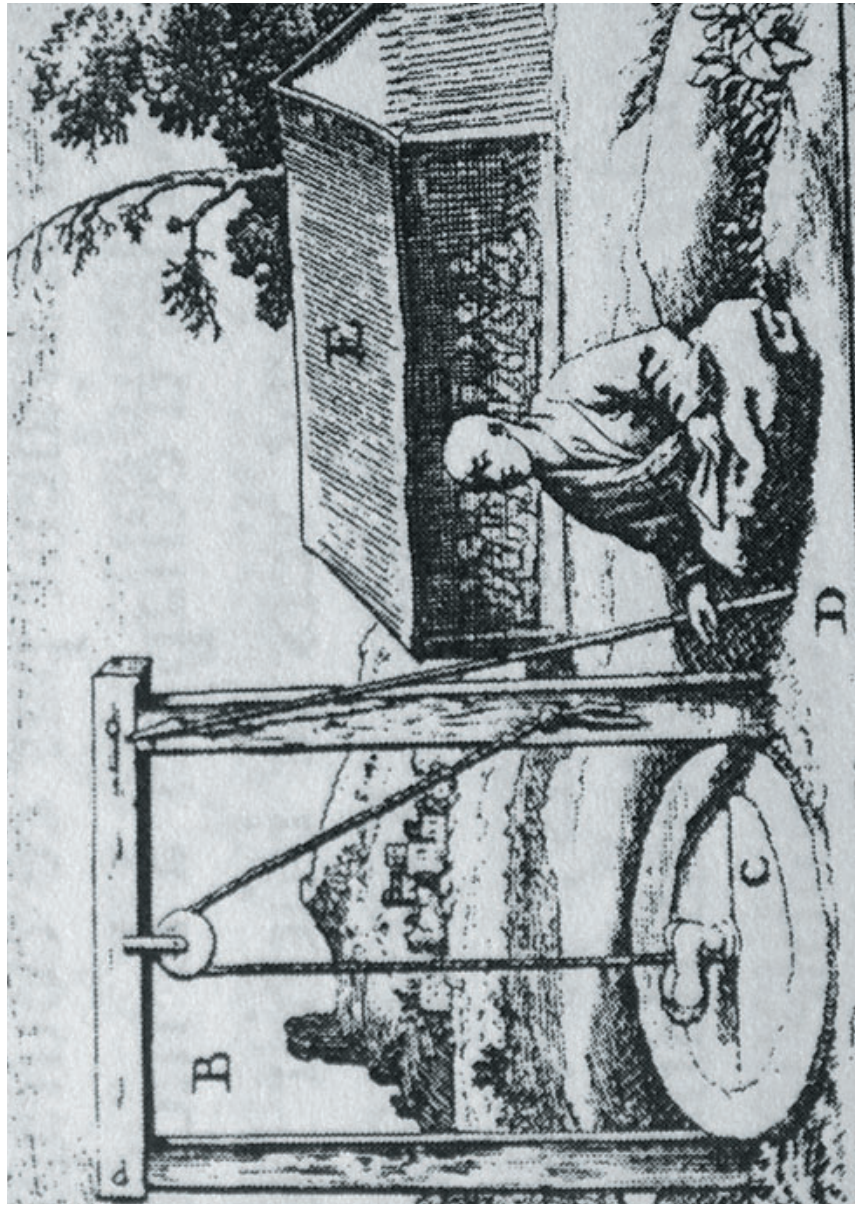
⁵ Z. Herbert, *Homilia*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 600.

⁶ *Milczenie (Tystnaden)*, Szwecja, 1963, reż. I. Bergman.

⁷ *Jak w zwierciadle (Såsom i en spegel)*, Szwecja, 1961, reż. I. Bergman.



„Obraz do deptania” (jap. fumi-e), Glover Garden, Nagasaki.
© Chris 73 / Wikimedia Commons



„Tortura jamy” (jap. tsurushi), rycina, XVII w.

Źródło: C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549–1650*, University of California Press, Berkeley, California, 1951. © Wikimedia Commons

natomiast opowieść *Goście Wieczery Pańskiej*⁸, traktująca o uwiąznięciu wiary pastora luterńskiego. Wszystkie trzy ogniwa trylogii anonsowały – dramatycznie i ponuro – ciszę nieba, dramatyzm, a nawet tragizm ludzkiej wolności, implikujący chorobę uczuć, niemożność wygenerowania spoiwa dla „częstek elementarnych”⁹, jakimi stają się ludzie po odrzuceniu Esencji. Temat milczenia Boga podjął Bergman zresztą już wcześniej, w obrazie *Siódma pieczęć*¹⁰, w którym śmierć, bezkarnie się panosząc, wytraca Europejczyków kosą dżumy. Za nią postępuje degeneracja człowieka: po drogach ciągną orszaki obłąkanych pokutników, rzekome czarownice palone są na stosach, byli mnisi grabią zwłoki – Stwórca zaś nie odzywa się, najwidoczniej więc Go nie ma. Pozostają jednak ludzka zdolność do miłości oraz sztuka, i być może to one wystarczą, żeby usprawiedliwić życie. Autor *Siódmej pieczęci* wpisywał się swoimi mrocznymi, egzystencjalistycznymi analizami w pokutno-ekspiacyjny klimat Szwecji czasów powojennych. Na odwieczne pytanie o Boga odpowiadano wówczas, opierając się na przesłankach, jakich dostarczyła najnowsza historia – zdecydowano, że nie może On istnieć, bo gdyby istniał, nie dopuściłby do hekatombi drugiej wojny światowej, n i e m i l c z a ł b y.

Ów klimat gorliwego przeczenia istnieniu Stwórcy charakterystyczny był po wojnie dla środowisk intelektualnych Szwecji (choć nie tylko dla nich): przypisując Bogu odpowiedzialność za tragedię wojny, a w konsekwencji wnioskując o Jego nieobecności, starano się zaradzić własnemu poczuciu winy – winy kraju, który w żaden sposób przez wojnę nie ucierpiał. Do kwestii nieobecności Boga w historii nawiązywał Leszek Kołakowski, pisząc o tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa i z filozoficzną prostotą wskazując, że liczba tych, którzy stracili wiarę przez wojnę, być może równa się liczbie nawróconych w wyniku wojennej traumy¹¹.

Cóż można odrzec tym, którzy – absolutnie po ludzku – poddają się archetypicznej, pesymistycznej teodycei, głoszącej, że skoro istnieje zło, a Bóg milczy, to albo jest On bezsilny, albo Go nie ma? „Dlaczego nieskończenie potężny Bóg pozwala istnieć złu, skoro jest w Jego mocy położyć mu raz na zawsze kres? Czy inaczej: dlaczego jako stwórca wszechrzeczy w ogóle powołał zło do istnienia?”¹² – pyta Paul Johnson. „Myślę – dodaje – że kwestia zła odstręcza od religii więcej ludzi «myślących» niż jakakolwiek inna trud-

⁸ *Goście Wieczery Pańskiej* (*Nattvardsgästerna*), Szwecja, 1963, reż. I. Bergman.

⁹ Zob. M. H o u e l l e b e c q, *Częstki elementarne*, tłum. A. Daniłowicz-Grudzińska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2003.

¹⁰ *Siódma pieczęć* (*Det sjunde inseglet*), Szwecja, 1957, reż. I. Bergman.

¹¹ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, „Czy diabeł może być zbawiony” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 165-173.

¹² P. J o h n s o n, *W poszukiwaniu Boga*, tłum. A. Czarnocki, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 77.

ność”¹³. Tym, co dystansuje człowieka od religii, jest więc problem zła i Bożego milczenia wobec zła, problem obojętności Boga wobec zła. Pocieszeń mających złagodzić tę sytuację umysł ludzki wypracował bardzo wiele, a niektóre spośród nich są przekonujące i ponadczasowe. Wielki racjonalista Gottfried W. Leibniz uważał, że Stwórca nie musi się usprawiedliwiać ani wyrazić formułować swoich intencji, ponieważ stworzył świat doskonały i harmonijny. „Świat rzeczywisty jest ze wszystkich możliwych najharmonijniejszy, jego części najdoskonalej sobie odpowiadają. A przeto jest z wszystkich najlepszy”¹⁴ – pisze o systemie Leibniza Władysław Tatarkiewicz. Pesymiści i malkontenci mogą zżymać się na pogląd Leibniza, jego optymizm nie był jednak naiwny, ponieważ uwzględnił istnienie zła: zła metafizycznego, moralnego i fizycznego – śmierci, grzechu, cierpienia. „Te niedoskonałości [twierdził filozof – S.B.] są potrzebne dla tym większej doskonałości całości. Jeśli nam wydaje się wątpliwe, to dlatego, że nie umiemy przejrzeć do głębi ustroju świata”¹⁵. Innymi słowy, doskonałość dzieła Bożego przejawia się – budząc grozę odwołującej się do empirii racjonalności ludzkiej – w jego niedoskonałości. Jednym z argumentów za słusznością tego rozumowania jest proste stwierdzenie zależności naszego postrzegania dobra od istnienia zła. Drugim jest w o l n o ś ć panująca w świecie. Wprawdzie implikuje ona „możliwość błędu i grzechu, lecz jest dobrem tak wielkim, że świat bez błędu i grzechu, ale i bez wolności, byłby światem mniej doskonałym niż nasz”¹⁶. Można by żywić pewien żal wobec Tatarkiewicza, iż w swojej interpretacji myśli niemieckiego filozofa nie doprecyzował, że zdaniem Leibniza świat bez wolności (i grzechu) byłby gorszy od świata ustrukturuwanego w odwrotny sposób, ponieważ w świecie pozbawionym wolności istoty uchodzące za ludzkie faktycznie takimi by nie były. Bóg jest gigantyczny, niewyobrażalnie potężny w swoim istnieniu, ale Jego ogrom można odczuć także w nieistnieniu: „Bóg jest tak wielki że jest i Go nie ma / tak wszechmogący że potrafi nie być”¹⁷. Przypomnijmy, że teodycea Leibniza, czyli obrona doskonałości dzieła Bożego, była wspaiałą kontynuacją myśli filozofów średniowiecznych.

Przekonująco i pięknie ujmowała sprawę milczenia Stwórcy, Jego pozornej nieobecności, Simone Weil – początkowo lewicowa intelektualistka, a później nawrócona mistyczka. Według niej niepewność, stan zawieszenia, zagubienia, jest czymś przyrodzonym, właściwym ludzkiej kondycji. Świat fenomenów, zjawisk opartych na regule przyczyny i skutku, nie da się zignorować, ponie-

¹³ Tamże, s. 77n.

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 1981, s. 80. Por. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 168n.

¹⁵ Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 80. Por. Leibniz, dz. cyt., s. 126, 172.

¹⁶ Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 80. Por. Leibniz, dz. cyt., s. 126, 333n.

¹⁷ Twardowski, dz. cyt., s. 45.

waż stanowi on „zasłonę Boga”¹⁸. „Bóg powierzył wszystkie zjawiska bez wyjątku mechanizmowi świata”¹⁹. Więcej – milczenie Boga wydaje się konieczne, gdyż utrzymuje człowieka w niezbędnym do pełnego życia napięciu. „Ukrycie się” Boga, Jego „abdykacja”, mają tę samą wartość i przyczynę, co dar wolnej woli. Obydwie Jego decyzje dają istotom ludzkim szansę na osiągnięcie pełni. Francuska myślicielka pisze: „Chrystus na krzyżu mówiący: «Boże mój, czemuś mnie opuścił?». Są to najdoskonalsze słowa na chwałę Ojca. Krzyczeć tak podczas naszego krótkiego i nieskończenie długiego, nieskończenie długiego i tak krótkiego pobytu tutaj, a potem rozwiać się w nicości – to dosyć. Czego żądać więcej? Jeżeli Bóg da więcej, to jego sprawa. Dowiemy się o tym później. Wolę zakładać, że nawet w najlepszym wypadku daje tylko to. Bo pełnia zadowolenia jest w tym – jeżeli tylko, od teraz aż po chwilę śmierci, będzie w mojej duszy jedynie ten nieprzerwany krzyk, na który odpowiada wieczne milczenie”²⁰. Być może „nieobecność Boga jest najcudowniejszym świadectwem doskonałej miłości i dlatego czysta konieczność, konieczność wyrażnie różna od dobra, jest tak piękna”²¹.

Z precyzyjną logiką i takąż samą urodą poetycką wywiódł konieczność zasłony Boga również ks. Jan Twardowski, czyniąc to w wierszu *Świat*:

Bóg się ukrył dlatego by świat było widać
gdyby się ukazał to sam byłby tylko²².

Nic, absolutnie nic – ogłasza poeta – nie miałoby sensu, gdyby Pan Bóg, niczym niemądry postmodernistyczny artysta, przyglądał się swojemu teatrum mundi z pozycji dla wszystkich aktorów tego teatru widocznej: „Bo człowiek nie jest zdolny znieść nadmiaru Tajemnicy. Nie chce, ażeby ona tak bardzo go ogarniała i przysgniatała”²³. Stąd rada Czesława Miłosza:

Kto chce malować świat w barwnej postaci,
Niechaj nie patrzy nigdy prosto w słońce.
Bo pamięć rzeczy, które widział, straci,
Łzy tylko w oczach zostaną piekące²⁴.

¹⁸ S. Weil, *Dystans pomiędzy koniecznością i dobrem*, w: taż, *Wybór pism*, t. 1, tłum. C. Miłosz, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1983, s. 135.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 129.

²¹ Tamże, s. 136.

²² J. Twardowski, *Świat*, w: tenże, *Który stwarzasz jagody*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 98.

²³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1994, s. 49.

²⁴ C. Miłosz: *Słońce*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 205.

Zapamiętajmy przytoczone i zreferowane tu podpowiedzi, powieść Shusaku Endo²⁵ i jej filmowa adaptacja w reżyserii Martina Scorsese²⁶ dostarczają bowiem swojej własnej odpowiedzi na to dramatyczne i odwieczne pytanie: „Unde malum?”, i Bożą wobec niego „obojętność” – własnej, ale przecież nie wolnej od wpływu tych wcześniejszych.

Drugi wielki temat powieści Endo i filmu Scorsese to grzech s ł a b o ś c i i wynikającej zeń niewierności. Jezus zetknął się z nimi obydwojma jeszcze w czasie swojego bytowania w ciele ludzkim na ziemi: gdy przygotowywał się do męki, uczniowie zasnęli w Ogrodzie Oliwnym, Judasz wydał Go siepaczom kapłańskim, dokonując zdrady w sposób jawny, niemal spektakularny, a Piotr zaparł się Go trzy razy. Zwróćmy uwagę, że sennym apostołom Jezus okazuje pobłażliwość, niczym łagodny nauczyciel swoim wychowankom, a Piotrowi nie tylko z góry wybacza, ale i wyznacza go na swojego ziemskiego namiestnika. Inaczej jest w przypadku Judasza. Nic w Ewangeliach nie wskazuje, że Jezus przebaczył temu nieszczęślikowi. Czy jednak – piszę to z całą ostrożnością – można wątpić w miłosierdzie Chrystusa? Być może kara, jaką sam wymierzył sobie Judasz, jest właśnie owego miłosierdzia znakiem. Skruchę, samopotępienie, nienawiść do siebie i do swojego czynu można bowiem interpretować jako metafizyczne „mea culpa”. Jeśli grzechowi towarzyszy cierpienie z powodu jego popełniania – głosi mądrość Ojców Wschodu – to grzech ów zostaje wybaczony²⁷. Ten wątek Wielkiej Opowieści – wątek łagodności i miłosierdzia wobec słabości – wybrzmiewa w powieści Shusaku Endo i w filmie Martina Scorsese równie mocno, jak temat teodycei²⁸.

POCZĄTKI MISJI W JAPONII

W szesnastym wieku jezuita Franciszek Ksawery, pierwszy chrześcijański misjonarz w Japonii, odnosił w tym kraju pewne, jakkolwiek czasowe, sukcesy

²⁵ Zob. S. Endo, *Milczenie*, tłum. I. Denysenko, red. i korekta przekładu B. Słomka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

²⁶ *Milczenie (Silence)*, USA, 2016, reż. M. Scorsese.

²⁷ Zob. ks. H. Paprocki, *Wolność i zło*, „Więź” 2000, nr 3(497), s. 26-37, http://www.wiez.pl/czasopismo/szasopismo_szczegoly,id,32,art,2465.

Zgodnie z pewną dawną wschodnią interpretacją grzech Judasza stanowi element wielkiego projektu, jakim jest zbawienie. Dlatego też Nikos Kazantzakis w swojej powieści *Ostatnie kuszenie Chrystusa* (zob. N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, tłum. J. Wolff, Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań 1992) uczynił Judasza najbliższym przyjacielem Jezusa, kimś, kto wykonuje zadanie w pewnym sensie trudniejsze od misji Jego samego. Tak w powieści Kazantzakisa mówi do Judasza Chrystus (por. tamże, s. 381).

²⁸ Powieść Endo miała swoją pierwszą ekranizację w roku 1971 (*Milczenie (Chinmoku)*, Japonia 1971, reż. M. Shinoda). Autorem scenariusza filmu był, obok reżysera Masahiro Shinody, autor powieści.

apostolsko-misyjne. W ciągu dwóch lat pobytu na ziemi japońskiej, od roku 1543 do 1545, wraz z innymi jezuitami zorganizował w kilku miastach gminy chrześcijańskie: w Yamaguchi na wyspie Honsiu oraz w Hirado na wyspie Kiusiu i w prowincji Bungo na tej samej wyspie. Przez czterdzieści pięć lat jezuita byli jedynymi chrześcijańskimi misjonarzami w Japonii, później przybyli tam również franciszkanie. Praca misyjna napotykała jednak na coraz większe przeszkody. Wynikały one nie tylko z odmienności kultury tego kraju, silny okazywał się bowiem także opór władz państwowych wobec misyjnego charakteru religii chrześcijańskiej, interpretowanego przez nie jako dążenie do kolonizacji. Siogunat Tokugawów, który w latach 1603-1868 sprawował realną władzę w Japonii, położył kres chrześcijańskiej misji, izolując zarazem kraj w sensie politycznym i kulturowym, co spowodowało jego gospodarczą stagnację.

Zwalczając chrześcijaństwo, Japończycy nie przebiegali w środkach. Prześladowanie chrześcijan, zwłaszcza w pierwszej połowie siedemnastego wieku, kiedy rozgrywa się akcja powieści Endo i filmu Scorsesego, było wielkim teatrem okrucieństwa i bezwzględności. Tło miało motywację polityczną. Japonia broniła się przed ekspansją gospodarczą czterech potęg europejskich: Anglii, Hiszpanii, Portugalii i Holandii, walczących o rynek zbytu w tym państwie i próbujących je skolonizować pod względem ekonomicznym. W rozmowie z głównym bohaterem powieści i filmu – księdzem Sebastião Rodriguesem – Inoue, władca Chikugo, posługuje się alegorią; mówi o mężczyźnie, który żył z czterema nałożnicami, nieustannie kłócącymi się ze sobą z powodu zazdrości o jego względy. Kiedy miał już dość ich towarzystwa, po prostu je wyrzucił²⁹. Chrześcijaństwo uważane było przez władze za instrument kolonizacji Japonii, i to nie tylko w sensie gospodarczo-politycznym, ale przede wszystkim kulturowym czy też tożsamościowym. Jeśli nawet miałyby funkcjonować jedynie jako religia, nie zostałyby zaakceptowane przez japoński establishment, ponieważ nadmiernie dowartościowywało i umpodmiotowiało „prostaczków”, a zwłaszcza zniewolonych chłopów, na których grzbietach wydzwigała się potęga Japonii. Obiecując raj po śmierci bądź też karę w piekle i nadając życiu głębszy sens, wykraczający poza rzeczywistość ziemską, chrześcijaństwo przydawało godności człowiekowi i jego doczesnej egzystencji, a zatem zagrażało ultrafeudalnej Japonii epoki Edo (siogunatu Tokugawów), podobnie jak groźne jest dla wszelkich ideologii społeczno-politycznych postrzegających życie zbiorowości ludzkiej w kategoriach królestwa owadów. Człowiek z poczuciem godności okazuje się dla takich ideologii niebezpieczny, a przynajmniej niewygodny.

²⁹ Por. Endo, dz. cyt., s. 168.

W obrazach epoki prześladowań chrześcijan w Japonii Shusaku Endo, a za nim Martin Scorsese ukazali właśnie owo sprzężenie między sytuacją bytowej nędzy tamtejszych chłopów a procesem rodzenia się w nich poczucia podmiotowości pod wpływem idei, które niosło z sobą chrześcijaństwo. Portrety chłopów, tak w powieści, jak i w filmie, są przejmująco mizeralistyczne. W jednym z listów protagonisty Rodriguesa czytamy: „Są to biedni wieśniacy, którzy w ciężkim trudzie uprawiają zboże i pataty na małych suchych poletkach. Pola nawodnionego pod uprawę ryżu nie posiada nikt. Gdy widzę ich uprawy sięgające aż do połowy zbocza góry od strony morza, to zamiast odczuwać podziw dla ich pracowitości, myślę o tym, jak ciężkie i nędzne jest ich życie. Do tego jeszcze naczelnik Nagasaki nałożył na nich nieludzkie podatki. Od dawien dawna ci chłopci harowali jak woły i umierali jak te zwierzęta. Jeśli nasza religia wsiąka w tutejszą społeczność wieśniaczą jak woda, to wyłącznie dlatego, że ci biedacy po raz pierwszy w życiu doświadczyli czyjejś życzliwości. Spotkali kogoś, kto traktuje ich jak ludzi. Wzruszyła ich dobroć kapłanów”³⁰. Biedni japońscy chrześcijanie mają twarze bez wyrazu, twarze lalek: „Im nie wolno pokazywać po sobie radości ani smutku. Długie życie w ukryciu uczyniło z twarzy tych ludzi maski”³¹. Są nieustannie brudni, niedożywieni, spowiadanie ich stanowi dla księży fizyczne wyzwanie, choćby ze względu na przykry zapach z ich ust, co znajduje sugestywne zobrazowanie w jednej ze scen filmu, gdy ksiądz Garpe gwałtownie, z litościwym wstrętem, odsuwa swoją twarz od twarzy spowiadającej się wieśniaczki. „Ta gromada harująca jak wół i jak bydło zmuszona umierać dopiero w naszej nauce dostrzegła drogę do zrzucenia z nóg kajdanów”³². W utrzymywaniu niesprawiedliwego stanu rzeczy wspomagali japońską szlachtę i arystokrację mnisi buddyjscy: „Chłopów traktują jak bydło. Lud sądzi od dawna, że trzeba się z takim losem pogodzić”³³. Los ów bywał gorszy niż los chłopca europejskiego, także przecież gnębionego przez klasy wyższe: „Pan feudalny ma pełnię władzy nad ludnością swoich ziem. Daleko większą od władzy królów w krajach chrześcijańskich państw. Roczne daniny ściągane są bardzo surowo, a opieszалych karze się bez litości”³⁴ – pisze Endo. Zaiste sceny filmowe ukazujące poddaństwo – a raczej niewolnictwo – japońskich wieśniaków wobec ich feudalnych panów, reprezentowanych przez urzędników, są przejmujące. Widzimy stopy zanurzone

³⁰ Tamże, s. 44.

³¹ Tamże, s. 46n.

³² Tamże, s. 59.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 66. W swojej powieści Endo dwukrotnie wspomina słynny bunt na półwyspie Shimabara, do którego doszło na przełomie lat 1637 i 1638. Najpierw pisze, że bunt ten miał jedynie wymiar religijny (por. tamże, s. 15), później zaś dodaje: „Bunt w Shimabarze też wybuchł dlatego, że chłopci nie byli w stanie udźwignąć tych danin” (tamże, s. 59).

w błocie wiejskiej drogi, nagie bądź przyodziane w nędzne sandały, widzimy skąpy przyodziewek i nisko schylone głowy mężczyzn i kobiet ustawionych w szeregu, niczym sztachety płotu, naprzeciw usadowionego na koniu urzędnika. W tle widoczne są chaty przypominające kurniki.

Mimo swojego upodlenia biedacy ci są wzorowymi chrześcijanami: wierzą i poddają się nauce oraz rytuałowi z niezwykłą żarliwością, wręcz „dręczą” kapłanów prośbami o „krzyżyki, medaliki i święte obrazki”³⁵, jako chrześcijanie w czasach strasznych prześladowań wydają się nieulekli. Z Chrystusową dzielnością, pokorą i spokojem ducha cierpią męki i kaźnie tortur; kaźnie te są tak straszne, że biedny Rodrigues niemal traci wiarę, buntując się przeciw milczeniu i obojętności Boga wobec cierpień tych dobrych, niewinnych ludzi. Endo i Scorsese przekonująco, a nawet przejmująco ukazali ową zależność między zwierzęcym losem ubogich chłopów w feudalnej Japonii a ich rozmiłowaniem w Chrystusowej religii.

W jakimś momencie prześladowcy uświadomili sobie, że lepsze, skuteczniejsze, może okazać się zmuszanie do apostazji nie tylko japońskich chrześcijan, ale także ich europejskich duszpasterzy, pozwoli bowiem skompromitować religię chrześcijańską i pozbawić lud Boży duchowego kierownictwa. Najgłośniejszą apostazją uzyskaną w ten sposób przez Japończyków była duchowa klęska Cristóvão Ferreiry, portugalskiego jezuitę, który zaparł się Jezusa³⁶. Postać ta stanowi mroczne centrum powieści Endo i filmu Scorsese, w którym w roli Ferreiry wystąpił Liam Neeson.

Sprawa Ferreiry bulwersowała i wielce niepokoiła ludzi Kościoła w siedemnastym wieku, tym bardziej że historia zakonnika nie była do końca jasna. Na początku swojej powieści Endo przypomina pewne zdarzenie z roku 1635. W roku tym zorganizowana została przez ojca Rubino oraz trzech innych misjonarzy jezuickich wyprawa do Japonii: „Kapłani ci powzięli plan, aby za wszelką cenę dotrzeć do ogarniętej prześladowaniami Japonii i prowadzić tam potajemnie działalność misyjną, aby zmyć z Kościoła hańbę odstępstwa Ferreiry”³⁷. Pisarz nie rozwija jednak tego historycznego wątku, lecz w „Posłowniu” wspomina historię równie smutną i tragiczną, jak dzieje Ferreiry, a mianowicie wyprawę Giuseppęgo Chiary, jezuitę pochodzącego z Sycylii,

³⁵ Tamże, s. 61. Jest to też powód kapłańskiego zmartwienia Rodriguesa. Obawia się on, czy japońscy wierni nie przeceniają zewnętrznych form religijności (por. tamże).

³⁶ „Ferreira urodził się w Portugalii ok. 1580 roku. Przez władze swojego zakonu został wysłany jako misjonarz do Azji. W latach 1609-1633 prowadził pracę duszpasterską w Japonii. Stał na czele misji w czasie prześladowania chrześcijan w pierwszych latach panowania rodu siogunów Tokugawa. Po schwytaniu i torturach wyparł się wiary. Stał się najsławniejszym z nawróconych na buddyzm zakonników. Zmienił imię na Chūan Sawano. Napisał traktat przeciwko chrześcijaństwu. Uczestniczył w zasadzkach na pozostałych jezuitów. Zmarł w 1650 roku w Nagasaki”. Hasło „Christóvão Ferreira”, w: Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Crist%C3%B3v%C3%A3o_Ferreira.

³⁷ Endo, dz. cyt., s. 10.

o którym pisze: „W poszukiwaniu ojca Ferreiry wyszedł na ląd 27 czerwca 1643 roku w Oshimie w prowincji Chikuzen i próbował potajemnie prowadzić działalność misyjną, ale został schwytany i naczelnik miasta Nagasaki odesłał go do więzienia Koishikawa w Edo. Tu był przez niego samego przesłuchiwany i poddany «torturze jamy». Torturowany, załamał się. Nie wytrzymał jej. Mieszkał potem z żoną Japonką w rezydencji księży odstępców *Kirishitan-yashiki* i umarł w roku 1685 jako osiemdziesięcioczworoletni starzec. Przybyli z nim na potajemną misję ojcowie Arroyo i Cassol też się podczas tortur załamali”³⁸.

Zainspirowany niezwykle losami księdza Chiary, Endo zbudował swoją własną, fikcyjną opowieść o dzielnych portugalskich misjonarzach – Sebastião Rodriguesie i Francisco Garrpem, udających się – tak jak Chiara – w podróż do Japonii w celu odnalezienia ich byłego mistrza i nauczyciela, „aby sprawdzić, czy Ferreira żyje i jaki jest jego los”³⁹. Losy obu tych fikcyjnych księży⁴⁰ (na początku wyprawy, podobnie jak w misji Chiary, uczestniczy w niej trzeci zakonnik, ale z powodu stanu zdrowia musi się wycofać) splecione zostały z historycznymi zdarzeniami i postaciami, zwłaszcza z osobą samego Ferreiry oraz Inouego Chikugomoriego – najskuteczniejszego prześladowcy chrześcijan, który „torturą jamy” wymusił na nim apostazję (w filmie postać władcy Chikugomoriego odtwarza japoński aktor Issey Ogata).

BÓL WIERNOŚCI

Obydwu twórców – Japończyka i Amerykanina – interesują podobne kwestie: spłot misjonarstwa chrześcijańskiego z ekspansją polityczno-gospodarczą potęg europejskich na Daleki Wschód; „odporność” na dogmaty katolicyzmu wykazywana przez Japończyków, których wyobrażenia religijna uformowana została przez animistyczny shintoizm i ateistyczny buddyzm, (tłumaczy to Rodriguesowi w gorzkiej prelekcji sam Ferreira, już jako japoński urzędnik i uczoney⁴¹); autentyzm wiary nawróconych prostych Japończyków; poruszający heroizm ich męczeństwa; piękno, a jednocześnie brzemień misji kapłańskiej

³⁸ E n d o, dz. cyt., s. 273n. *Kirishitan-yashiki* to dzielnica Edo (Tokio), rodzaj obozu, utworzonego przez rząd Tokugawów, w którym mieszkali uwięzieni na terenie Japonii chrześcijańscy misjonarze.

³⁹ Tamże, s. 13.

⁴⁰ Jako ciekawostkę warto dodać, że imię i nazwisko Sebastião Rodriguesa można odnaleźć na liście misjonarzy więzionych w Japonii w okresie opisywanym przez Endo. Jego imię i nazwisko zapisywano w języku japońskim następująco: セバスチャン・ロドリゴ (zob. R. Stutler, *Kirishitan Sites in Tokyo*, <http://www.stutler.cc/russ/kirishitan.html>).

⁴¹ Por. E n d o, dz. cyt., s. 208-210.

i jej wielka odpowiedzialność. Najmocniej jednak wyeksponowane zostały, zarówno w *Milczeniu* powieściowym, jak i filmowym, skandal milczenia nieba, milczenia rodzącego zwątpienie, i nędza ludzkiej słabości oraz grzechu niewierności. Obydwa nieszczęścia pozostają ze sobą splecione: niesłyszenie Boga implikuje pogłębienie słabości, dyspozycji do nielojalności.

Obydwa bóle zmuszony jest znosić przede wszystkim powieściowy i filmowy Rodrigues. Wzruszająca jest jego wiara i gotowość pełnienia posługi kapłańskiej. „My, kapłani – pisze w jednym z listów do przełożonego jezuitów w Portugalii – stanowimy nieszczęsny gatunek, który rodzi się na ten świat po to jedynie, aby służyć ludziom”⁴². Rodrigues wielokrotnie z miłością przywołuje w swoich myślach twarz Jezusa, twarz od wieków wyobrażaną przez artystów. W jego pamięci obecny jest wizerunek Pana przedstawiony na fresku Piera Della Francesca *Zmartwychwstanie* (ok. 1465) w ratuszu w Sansepolcro⁴³: „Ale dla mnie dzisiejszej nocy Chrystus ma twarz z Borgo Sansepolcro. Obraz który widziałem, będąc alumnem, nadal pozostaje żywy w mojej pamięci. Chrystus z nogą opartą o swój grób, z krzyżem w prawej ręce patrzy wprost na nas z wyrazem twarzy takim jak wtedy, gdy nad Jeziorem Tyberiadzkim trzykrotnie rozkazał: «Paś baranki moje!» Ta silna, męska twarz zdaje się dodawać otuchy. Odczuwam miłość do niej. Twarz Chrystusa zawsze mnie urzeka, tak jak mężczyznę urzeka twarz ukochanej”⁴⁴ – pisze. W innym miejscu rozwija tę myśl: „Dlaczego wyobrażałem sobie Jego twarz? Być może dlatego, że nigdzie w Piśmie Świętym nie znajdujemy jej opisu. To, że nie została opisana, oznacza, że powierzono ją mojej wyobraźni, więc już od dzieciństwa wielokroć tuliłem do serca jej obraz zupełnie jak wyidealizowany obraz ukochanej. Gdy byłem w seminarium, a potem w klasztorze, w bezsenne noce Jego piękne oblicze ożywało w mojej wyobraźni”⁴⁵. W filmie żarliwość Rodriguesa w wierze ukazana została poprzez wykorzystanie niemal tych samych motywów, którymi posłużył się Endo, lecz obraz ten wzbogaca i wzmacnia gra młodego aktora – Andrew Garfielda (w roli jego towarzysza, księdza Garrpego, wystąpił Adam Driver). Scorsese położył szczególny nacisk na sugestywność portretów obu kapłanów – sam kiedyś marzył, by zostać księdzem⁴⁶.

Im piękniejsza jest religijność Rodriguesa, tym dotkliwsze okazują się dla niego (i dla czytelnika czy też widza) jego kryzysy, podczas których boleje nad milczeniem Pana. Mimo że chrześcijanie japońscy od ponad dwudziestu lat cierpią straszne prześladowania, „Bóg milczy wobec tych składanych mu okrutnych

⁴² Tamże, s. 28.

⁴³ Por. tamże, s. 32.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 60.

⁴⁶ Por. S. B o b o w s k i, *Między świętością a potępieniem. Martin Scorsese i religia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 21.

ofiar!”⁴⁷. Skarga ta pojawia się w powieści kilkakrotnie. W filmie wybrzmiewa ona równie silnie w monologach Rodriguesa i w jego desperackich zachowaniach, sugestywnie i z dużą siłą ekspresji odgrywanych przez Andrew Driver’a.

Rozpaczającemu Rodriguesowi można by przedstawić przywoływane już rozumowanie Leibniza, księdza Twardowskiego, Simone Weil czy Jana Pawła II. Nie zmieni to jednak faktu, że Hiobowa skarga protagonisty *Milczenia* brzmi zawsze aktualnie i budzi solidarność. W jakże podobnym duchu pisze Emily Dickinson:

Ja wiem, że On istnieje.
Gdzieś – w Milczeniu – ukrywa
Swoje jedyne życie
Przed tłumem naszych oczu.

To taka gra chwilowa –
To – przychylna Zasadzka –
Po to, by nas Błogostan
Sprawiedliwej zaskoczył!

Lecz – kiedy gra się staje
Przenikliwie na serio –
Gdy iskrę w oku gasi
Śmierć – stężała powieką –

Czy koszt całej zabawy
Nie jest wygórowany?
Czy żart się nie posuwa
O wiele – za daleko?”⁴⁸.

MIŁOSIERDZIE DLA JUDASZA

Powieściowy Kichijiro, w obrazie Scorsesego grany przez Yôsuke Kubozukę, to postać groteskowa, karykatura Judasza, człowiek budzący wstręt, a jednocześnie litość (także u Rodriguesa), ale przecież niepozbawiony głosu i racji. Tak jak Marmieladow Dostojewskiego albo Piłat Bułhakowa – ktoś zaznajomiony z Prawdą, ale zbyt słaby, zbyt lękliwy, by jej bronić – Kichijiro jest człowiekiem o dobrej, aczkolwiek słabej woli. Postacie tego rodzaju przywołują na myśl *Sonet II* Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego, parafrazę „słów Jopowych”⁴⁹.

⁴⁷ Tamże, s. 75.

⁴⁸ E. Dickinson, 338, w: taż: *100 wierszy*, tłum. S. Barańczak, wybór S. Barańczak, Wydawnictwo Arka, Kraków 1990, s. 59.

⁴⁹ Zob. M. Sępa-Szarzyński, *Sonet II. Na one słowa Jopowe: Homo natus de muliere, brevi vivens tempore etc.*, w: *Poeci polscy od średniowiecza do baroku*, PIW, Warszawa 1977, s. 300n.

Człowiek to istota marna, godna pożałowania, „z wstydem poczęta”⁵⁰, ciesząca się życiem krótkim, a przy tym pełnym nieszczęść i lęku, ginąca „od słońca jak cień opuszczony”⁵¹. Poeta, niczym Hiob, podnosi głos:

I od takiego (Boże nieskończony,
W sobie chwalebnie i w sobie szczęśliwie
Sam przez się żyjąc) żądasz jakmiarz chciwie
Być miłowany i chcesz być chwalony⁵².

Dziwne są – pisze Szarzyński – Boże „miłosierdzia sprawy”⁵³. Nieco więc sarkastycznie apeluje do Stwórcy: „O Święty Panie, daj, niech i my mamy / To, co mieć każesz, i Tobie oddamy”⁵⁴.

Ksiądz Rodrigues zdaje się mieć wszystko, co Bóg „mieć każe” – męstwo, miłość, siłę, wiarę. Gotów jest na cierpienie, na męczeństwo. Diabeł jednak – najwyraźniej wmieszany w relację między dzielnym jezuitą a Panem Bogiem – okazuje się chytrzejszy: stawia Rodriguesa przed męką znoszenia cierpień bliźnich, ludzi niewinnych, wiernych z jego tajnej parafii. Jedynie on, wyrzekłszy „korobu”⁵⁵, może wyzwolić kilkoro swoich żarliwych japońskich parafian od niewyobrażalnych cierpień „tortury jamy”, której są właśnie poddawani – i od śmierci. Zdruzgotany tym diabelskim wybiegiem, wymyślonym przez namiestnika Inouego, i przekonywany (czy też kuszony) przez Ferreirę, aby dokonał „wspaniałomyślnej” apostazji („Gdyby Chrystus był tutaj [...] z pewnością wyrzekłby się dla nich wiary”⁵⁶), doświadcza w tej dramatycznej sytuacji przerwania milczenia przez Jezusa. Zmagając się z pokusą wypowiedzenia korobu i postawieniem stopy na miedziorytowym wizerunku Jezusa, słyszy słowa Pana: „Możesz deptać! Narodziłem się na tym świecie po to, bym był przez was podeptany, i wziąłem krzyż na ramiona, aby dzielić wasz ból”⁵⁷. Słowa te nie okazują się jednak dla Rodriguesa zaczynem szczęścia, bo przecież zastosowanie się do nich oznacza w życiu doczesnym apostazję, odejście od Kościoła (choć – ściśle rzecz ujmując – nie jest to oczywiste, skoro akt apostazji dokonany został pod przymusem). Komentarz narratora do tej

⁵⁰ Tamże, s. 300.

⁵¹ Tamże, s. 301.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Endo i Scorsese utrwalili i rozpowszechnili dwa japońskie słowa związane z wymuszaniem apostazji: „korobu” i „fumi-e”. Pierwsze z nich oznaczało deklarację zaparcia się wiary, odstąpienia od niej, drugim zaś nazywano deseczkę z wizerunkiem Jezusa bądź Maryi, którą zmuszani do apostazji chrześcijanie musieli podeptać, aby tym gestem podkreślić swoje odrzucenie religii Chrystusa.

⁵⁶ E n d o, dz. cyt., s. 230.

⁵⁷ Tamże, s. 233.

sceny jednoznacznie odnosi ją do Ewangelii: „Kiedy ksiądz postawił nogę na medalionie, nadszedł poranek. W oddali zapiał kogut”⁵⁸. W filmie scena ta jest niezwykle piękna, a zarazem bolesna. Kamera ukazuje w zbliżeniu wizerunek Jezusa na medalionie, czemu towarzyszy głos płynący spoza kadru: „Nadepnij. Jest dobrze. Nadepnij na Mnie. Rozumiem twój ból. Przyszedłem na ten świat, by dzielić ból człowieka. Niosłem ten krzyż za twój ból. Twoje życie jest teraz ze Mną. Nadepnij”⁵⁹. Jest noc. Mrok i światło ognisk dają poruszający efekt chiaroscuro. Zwolniony ruch taśmy, zbliżenia twarzy aktorów i wyrazista ekspresja skrajnych emocji rysujących się na tych twarzach implikują silny dramatyzm, ale i patos. Całość wieńczy niepokojący dźwięk (jak gdyby cykad, obecny zresztą w narracji filmowej nie tylko w tej scenie) oraz przejście do sceny następnej, ukazującej Rodriguesa-apostatę już w stroju japońskim, melancholijnie opartego o okno swojego japońskiego mieszkania. Zarówno czytelnik powieści, jak i widz oglądający film Scorsese’a stają po stronie szlachetnego jezuity, a zatem wnioskuje: Chrystus jest ze słabymi, nie żąda nadmiernych cierpień, pragnie i oczekuje miłości, nie zaś ofiary.

Być może dlatego osobą, która nieustannie towarzyszy Rodriguesowi, czasem wywołując jego irytację, a nawet złość, gniew i pogardę, jest właśnie groteskowy i żaloszny w swojej słabości Kichijiro. Kiedy jednak nawiedza on Rodriguesa w końcowej części powieści, ponownie prosząc o spowiedź, jawi się jako jego „cień”, alter ego⁶⁰. Jest niczym Judasz z teologicznego dyskursu Kazantzakisa, który niejako usprawiedliwia zdrajcę, wskazując, że odgrywa on równie ważną rolę w dziele zbawienia jak Jezus. Bez grzechu nie byłoby krzyża, zbawienie nie byłoby możliwe. Nie byłoby ono możliwe bez słabości, która implikuje cierpienie spowodowane grzechem, cierpienie oczyszczające, redukujące winę. Nie byłoby ono możliwe bez słabości, którą można – ostatecznie – w zasadny sposób postrzegać jako „winę” Bożą. Postać Kichijiro stanowi alegorię, figurę, która – zgodnie z naturą alegorii – jest dyskursem, rozumowaniem, a rozumowanie to można by przypisać i Hiobowi, i Judaszowi. Jest tak w powieści i jest tak w filmie, chociaż w przypadku książki ów dyskurs został szerzej rozbudowany. Kichijiro to pijaczyna, człowiek niezwykle lękliwy, łatwo odstępujący od wyznawanych wartości, nie powoduje nim jednak samolubstwo czy egoizm, lecz strach. W istocie kocha wyższe wartości, a rozmiłowany jest przede wszystkim w ideałach chrześcijańskich. Trudno

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ W wersji oryginalnej: „Come ahead now. It’s all right. Step on me. I understand your pain. I was born to this world to share man’s pain. I carried this cross for your pain. Your life is with me now. Step” (fragment ścieżki dźwiękowej filmu *Milczenie*, 2.17.45-2.18.20). Zob. *Milczenie*, <https://www.cda.pl/video/161803010>. Wszystkie cytowane fragmenty ścieżki dźwiękowej filmu pochodzą z tego źródła.

⁶⁰ Por. E n d o, dz. cyt., s. 260-263.

mu ufać, ale już na początku znajomości z nim Rodrigues przypomina sobie, że „nawet Chrystus [...] powierzył swój los ludziom niegodnym zaufania”⁶¹. A zatem również Kichijiro zasługuje na szacunek i miłość. Rodrigues pisze zresztą, że jeśli chodzi o pijaństwo tego człowieka, to można się „tylko domyślać, że dusi w sobie coś strasznego i pije, żeby o tym zapomnieć”⁶². I tak też jest – wiele lat temu zdradził on nie tylko wiarę, ale i swoich najbliższych, którzy od wiary nie odstąpili, za co zostali ukarani męką spalenia na stosie. Kichijiro był tego zdarzenia nieszczęsnym świadkiem. Odstęczające są też niektóre zachowania tej postaci, choćby poszczególne akty zdrady (zwłaszcza ten najgorszy – nakarmienie Rodriguesa słoną rybą, aby tym łatwiej móc oddać go w ręce japońskich władz⁶³). Powieściowy portret Kichijiro jest bardziej odstęczający niż jego filmowy wizerunek – na statku podczas burzy Japończyk zachowuje się najtchórzliwiej, nie pomaga marynarzom, ze strachu nie kontroluje swoich funkcji fizjologicznych⁶⁴. Stanowi on ogromne wyzwanie dla miłosierdzia księży Rodriguesa i Garrpego. „Wiara nie może w żaden sposób uczynić człowieka takim podłym tchórzem!”⁶⁵ – tak na początku rozumuje niechętny japońskiemu „Judaszowi” Rodrigues. W innym momencie swoich rozmyślań (obszerna część powieści, jak i filmu, ma charakter epistolarny: przeważającą część narracji stanowią listy Rodriguesa pisane do przełożonego zakonu jezuitów) karci się jednak: „Nasz Pan zawsze powierzał ludziom swój los, bo ich kochał. A ja byłem podejrzliwy wobec człowieka imieniem Kichijiro”⁶⁶. Ów odpychający, pożałowania godny „Judasz” jest jednak niezmiernie uparty i konsekwentny w swoim pragnieniu bycia chrześcijaninem. Nieustannie grzeszy, i to ciężko – bo zdradą – a przecież nieustannie też tropi swojego wybranego kapłana, prosząc o spowiedź i rozgrzeszenie.

Nieustannie wykląda przy tym – niczym Hiob – swoje racje, które budzą wątpliwości w duszy i w umyśle Rodriguesa, co dowodzi ścisłego powiązania postaci powieściowej i biblijnej (Jahwe odpowiada Hiobowi, a zatem szanuje jego skargi). „Kichijiro miał wciąż łzy w oczach. – Dlaczego *Deus* zsyła na nas takie cierpienia? *Padre*, przecież nie robimy nic złego!”⁶⁷. Rodrigues nie może przestać myśleć o tych słowach: „Dlaczego głupie skargi tego tchórze [...] niczym ciernie kłują w serce? Dlaczego, Panie, doświadczasz tych Japończyków, tych biednych wieśniaków, zsyłając na nich prześladowania i męki? Nie, Kichijiro mówił o czymś innym, jeszcze straszniejszym. O milczeniu

⁶¹ Tamże, s. 30.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. tamże, s. 100n., 104-108.

⁶⁴ Por. tamże, s. 34n.

⁶⁵ Tamże, s. 35.

⁶⁶ Tamże, s. 38.

⁶⁷ Tamże, s. 74.

Boga. [...] Bóg milczy wobec tych składanych mu okrutnych ofiar!”⁶⁸. Rodrigues staje się przerażony swoim heretyckim rozumowaniem: „Nie! Nie mogę dopuszczać do siebie myśli, że głupia skarga Kichijiro zawierała w sobie to pytanie”⁶⁹.

Kiedy Rodrigues przypomina swemu „Judaszowemu cieniowi”, że ten uratował się, gdy inni wieśniacy zostali przez prześladowców utopieni w morzu, nie chcieli bowiem wyrzec się wiary, Kichijiro z prostotą, lecz przekonująco ripostuje: „Mokichi był silny! Jak silne sadzonki roślin, które sadzimy. A słabe sadzonki, żeby nie wiem jak je nawozić, i tak nie urosną i nie obrodzą. Tacy jak ja, co mają słaby charakter od urodzenia, są, *padre*, jak te słabe sadzonki”⁷⁰. Jakby natchniony tym rozumowaniem, Rodrigues w jednej ze swoich modlitw ponownie stawia pytanie o przyczynę milczenia Boga wobec cierpień męczenników i przyznaje, że wielu ludzi, również on sam, nie ma siły, jakiej wymaga od nich Bóg: „My nie jesteśmy silni jak Hiob, którego doświadczyłeś trądem. On jest świętym, a Twój wyznawcy tylko ubogimi i słabymi ludźmi, czyż nie? Są granice ludzkiej wytrzymałości. Racz nie zsyłać na nich cierpień przekraczających te granice”⁷¹.

Jeszcze bardziej przekonująco wybrzmiała tyrada samego Kichijiro, słowa wykrzyczane po kolejnym zhańbieniu się i przed jeszcze jedną próbą spowiedzi: „Chcę coś powiedzieć! Ten, co podeptał obraz, też ma coś do powiedzenia! Myślicie, żem deptał, bo chciałem?! Że mnie nie bolała ta noga, com ją postawił na obrazie? Jeszcze jak bolała! Bóg sprawił, żem się urodził słaby, a teraz każe: Rób to co silni! To przeciw naturze! To nie w porządku!”⁷². Słowa te przywodzą na myśl argumenty innego wzniosłego grzesznika, wspomnianego już Marmieladowa ze *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego, który mówi, że za swoje grzechy płaci cierpieniem i że pije nie po to, by od cierpienia uciec, lecz by jeszcze sumienniej go doświadczać: „Taki już rys mego charakteru! [...] Właśnie dlatego piję, że w trunku tym szukam współczucia i serca. Nie wesela szukam, lecz jedynie boleści... Piję, albowiem pragnę dotkliwiej cierpieć!”⁷³. Kichijiro skarży się niemal w tym samym duchu w jeszcze innym miejscu powieści Endo: „Urodziłem się słaby i tchórzliwy! Kto ma tchórzliwe serce, męczennikiem nie zostanie! Cóż mam robić? Ach, czemu urodziłem się w takich czasach?”⁷⁴.

⁶⁸ Tamże, s. 75.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 106.

⁷¹ Tamże, s. 133.

⁷² Tamże, s. 157.

⁷³ F. D o s t o j e w s k i, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 18n.

⁷⁴ E n d o, dz. cyt., s. 222.

Rodrigues przyjmuje jego argumentację: „Urodził się tchórzem, nie mógł więc posiadać czegoś takiego jak odwaga. A przy tym ma dobry charakter”⁷⁵. Zainspirowany fenomenem osobowości Kichijiro, rozważa dylemat Judasza. Przed samym sobą przyznaje, że nawet po otrzymaniu święceń kapłańskich nie potrafił zrozumieć wymowy „najtragiczniejszej sceny”⁷⁶ z Ewangelii, w której „Chrystus przy stole podczas wieczerzy rzekł do Judasza: «Co chcesz czynić, czyń prędzej»”⁷⁷. Jezuita zastanawia się: „Co czuł, co myślał Chrystus, mówiąc te słowa do człowieka, który Go sprzedał za trzydzieści srebrników? Czy to były słowa gniewu i urazy? Czy może słowa płynące z miłości? Gdyby to były słowa gniewu, znaczyłoby to, że Chrystus w owej chwili tego jednego spomiędzy wszystkich ludzi na świecie wykluczył ze zbawienia. I Judasz, który przyjął poważnie Jego słowa wypowiedziane w gniewie, nigdy nie będzie zbawiony. Tym samym Pan nasz skazałby jednego z ludzi na wieczne potępienie”⁷⁸.

W monologu Rodriguesa pojawiają się wszystkie najważniejsze i najtrudniejsze pytania dotyczące tajemnicy Judasza, od zawsze stawiane przez myślących czytelników Ewangelii. Są to pytania, na które z mądrym, ale pełnym rezygnacji westchnieniem Henri Daniel-Rops odpowiada w następujący sposób: „Ale – rzeczywiście – bez grzechu Adama nie byłoby Chrystusa, a bez zbrodni Iskarioty Krzyża. Zawilość ta wymyka się sądom ludzkim”⁷⁹. Rodrigues buntuje się jednak przeciwko skazaniu Judasza, nie dowierza, że Pan mógł okazać się wobec tego jednego człowieka tak bezduszny. „To niemożliwe! Chrystus chciał zbawić także Judasza! Gdyby było inaczej, nie uczyniłby go jednym ze swoich uczniów. Dlaczego zatem nie powstrzymał go wtedy, gdy zbłądził!? Tego właśnie od czasów seminaryjnych nie mogłem zrozumieć”⁸⁰. Mistrz Rodriguesa – Ferreira – tłumaczył mu, że owa „zachęta”, której Jezus udzielił Judaszowi, by ten czynił, co ma czynić, nie została sformułowana ani z żalem, ani z gniewem, lecz ze wstrętem i odrazą wobec zamiaru i czynu Iskarioty, nie zaś wobec niego samego. Rodrigues wyznaje jednak, że nie był w stanie pojąć tego w młodości i że nadal tego nie rozumie⁸¹. Dodaje: „W moich oczach, miech mi będzie wybaczone to bluźnierstwo, Judasz jawi się jako marionetka, pożałowania godna kukiełka poruszana sznurkami na chwałę

⁷⁵ Tamże, s. 59.

⁷⁶ Tamże, s. 102.

⁷⁷ Tamże. Por. tamże, s. 103.

⁷⁸ Tamże, s. 103.

⁷⁹ H. D a n i e l - R o p s: *Dzieje Chrystusa*, tłum. Zofia Starowieyska-Morstinowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1995, s. 267.

⁸⁰ E n d o, dz. cyt., s. 103.

⁸¹ Por. tamże, s. 103n.

Chrystusa: jego tragicznego żywota i śmierci krzyżowej”⁸². Do rozumowania tego – przed ostateczną próbą, na jaką wystawiono jego wiarę – dołącza się jeszcze powracająca myśl o bezdusznym potraktowaniu Judasza i pytanie, czy zdrajca został przekreślony na wieki. „Te wątpliwości, jak brudna piana na powierzchni bagna, wypływały na wierzch jego świadomości [...]. Starał się [...] nie myśleć o tym, by ta brudna piana nie kładła się cieniem na jego wierze. Teraz jednak te wątpliwości pojawiły się z taką mocą, że nie był w stanie ich odeprzeć”⁸³.

W powieści Kazantzakisa, zdecydowanie najpiękniejszej spośród dzieł o Jezusie niepokornych wobec tradycji ewangelicznej, Judasz jest postacią tragiczną i heroiczną. „Ma on spełnić coś, co absolutnie nie jest zgodne z jego moralnością, ale co jest jednocześnie konieczne i najtrudniejsze. Chrystus mówi do Judasza, że Bóg wybrał dla Niego, czyli Jezusa, misję łatwiejszą”⁸⁴. Już wkrótce po tym, jak dokonały się wydarzenia ewangeliczne, niektórych wyznawców Chrystusa dręczyły silne wątpliwości dotyczące roli Judasza w Jego dziele, a także stosunku Jezusa do niewiernego ucznia. Były one tak silne, że już wówczas „zaczęła się rodzić tradycja rehabilitowania Judasza”⁸⁵. „Członkowie gnostyckiej sekty kainitów doszli do wniosku, że Judasz zasługuje na cześć, ponieważ tym, co zrobił, przyczynił się – paradoksalnie – do dzieła Zbawienia”⁸⁶. Gilles Quispel, wybitny znawca gnostycyzmu, pisał: „Judasza, chcąc zbawienia ludzkości, zdradził Chrystusa, aby zbawienie, któremu przeszkadzały [te] moce, nie mogło doznać przeszkody”⁸⁷. Zwróćmy uwagę na niezwykłą zbieżność argumentów kainitów z przesłanką, którą Rodriguesowi podsuwa Ferreira jako usprawiedliwienie apostazji – zarówno w powieści, jak i w filmie akt zdrady wobec Chrystusa ma służyć ocaleniu nieszczęsnych japońskich chrześcijan poddawanych „torturze jamy”.

Również Jan Paweł II z wielką ostrożnością wypowiadał się w kwestii potępienia Judasza i wskazywał na potrzebę wzięcia pod uwagę różnic dzielących mentalność współczesnych ludzi Zachodu i prostą, zanurzoną w mitycznych myśloobrazach umysłowość ludzi sprzed dwóch tysięcy lat: „Na ten temat [którzy ludzie będą potępieni – S.B.] Kościół się nigdy nie wypowiadał – pisze Papież – Jest to niezgłębiona tajemnica pomiędzy świętością Boga a ludzkim sumieniem. Milczenie Kościoła jest więc w tym miejscu jedynym właściwym stanowiskiem chrześcijanina. Jeżeli nawet Chrystus mówi o zdradzie Judasza:

⁸² Tamże, s. 104.

⁸³ Tamże, s. 223.

⁸⁴ S. B o b o w s k i, dz. cyt., s. 254.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ J. M a j e w s k i, *Ja, Judasz*, „Tygodnik Powszechny” z 12 II 2006, s. 11.

«lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził» (Mt 26,24), to również i to sformułowanie nie musi być rozumiane w sensie wiecznego potępienia⁸⁸.

Kościół rzymskokatolicki zatem mądrze milczy. Inaczej jednak było i nadal jest w chrześcijaństwie wschodnim, do którego wrażliwości i empatii przychylił się najwyraźniej Shusaku Endo⁸⁹, miłośnik i admirator twórczości Dostojewskiego, podobnie zresztą jak Martin Scorsese, który dokonał filmowej adaptacji słynnej powieści Kazantzakisa, wyrastającej z ducha chrześcijaństwa Wschodu⁹⁰, a w innych swoich dziełach filmowych niejednokrotnie kłaniał się rosyjskiemu mistrzowi powieści. O zbawieniu wszystkich bytów, dobrych i złych, o ich ostatecznym powrocie do punktu wyjścia – Boga, a więc o apokatastasis, nauczał już w trzecim wieku Orygenes, który nie potrafił pogodzić dwóch sprzecznych ze sobą idei: nieskończonego miłosierdzia Boga i zapowiedzi wiecznego potępienia dla niektórych grzeszników⁹¹. Działający w kolejnym stuleciu inny Ojciec Kościoła wschodniego Grzegorz z Nyssy odrzucał wprawdzie koncepcję apokatastasis, lecz żywił nadzieję na zbawienie powszechne, mniemając, że piekielne kary będą miały charakter tylko czasowy⁹².

Ową głęboko orygenesowsko-grzegorzowską empatią, wskazującą na potrzebę miłosierdzia, wydaje się przeniknięta cała duchowość prawosławna. Fiodor Dostojewski, który był jej żarliwym praktykiem, głosił niemal kult wykołajeńców i zbrodniarzy, widząc w nich kosmicznych męczenników. Oczwistym przykładem takiej postaci jest wspomniany już pijak Marmieładow, który kończąc swój poruszający monolog, mówi o szczególnym miejscu dla nieudaczników i wykołajeńców w kolejce do zbawienia. Jest przekonany, że Bóg przebaczy jego córce Soni, która ofiarowuje się bliźnim przez prostytutkę. „I osądzi wszystkich sprawiedliwie i przebaczy dobrym i złym, wyniosłym i pokornym... A gdy już skończy ze wszystkimi, naonczas przemówi i do nas: «Chodźcie i wy! – powie. – Chodźcie, pijaniuteńcy! Chodźcie, słabiutcy! Chodźcie, zasromani!» I my wszyscy przyjdziemy, nie wstydząc się, i stanimy przed Nim. A On powie: «Świnie jesteście! Na obraz i podobieństwo bestii; ale chodźcie i wy też!» Wówczas rzekną mądrzy, rzekną roztropni: «Panie! Przecz dopuszczasz tych oto?» A On powie: «Dlatego ich dopuszczam, o mądrzy, dlatego ich dopuszczam, o roztropni, że z nich żaden nie poczytywał siebie nigdy za godnego tej łaski...» I wyciągnie ku nam prawicę swoją, a my

⁸⁸ J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 140. Por. też: M a j e w s k i, dz. cyt., s. 11.

⁸⁹ Można o tym przeczytać na okładce pierwszego polskiego wydania powieści Endo (zob. S. Endo, *Milczenie*, tłum. I. Denysenko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971).

⁹⁰ *Ostatnie kuszenie Chrystusa (The Last Temptation of Christ)*, USA, 1988, reż. M. Scorsese.

⁹¹ Zob. H. P i e t r a s, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, w: *Puste piekło?*, red. J. Majewski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2000, s. 120-142.

⁹² Zob. tamże.

przypadniemy... i zapłacemy... i wszystko zrozumiemy! Wtedy zrozumiemy wszystko!... I wszyscy rozumieją..."⁹³. Pisał teolog prawosławny Henryk Paprocki: „Dostojewski ukazuje zło jako cierpienie. Jest to tragiczna droga doświadczenia ludzkiej wolności. Jeśli zło jest związane z cierpieniem, to musi oczekiwać odkupienia”⁹⁴. Tak też ujmują to Endo i Scorsese: cierpi z powodu swojej słabości Kichijiro, cierpi również niewymownie Rodrigues, gdy musi podeptać wizerunek „tamtego Człowieka”⁹⁵, którego twarz z radością i miłością wyobrażał sobie przez całe życie. Słabość ludzka nie wydaje się wystarczająca, by usprawiedliwić piekło i wieczne potępienie. To oczywiste. Wszyscy jesteśmy przecież grzeszni, ułomni, słabi. „[...] błędzi człowiek, póki dąży”⁹⁶ – można przypuszczać, że autor tej sentencji nie wzbraniałby się przed zamianą czasownika „błądzi” na „grzeszy”. Czy rację ma zatem Paul Johnson, który z przekonaniem pisze, że piekło zaludnią dusze zatwardziałyich grzeszników?⁹⁷

W przypadku katolickiego pisarza japońskiego, a także ekskatolickiego amerykańskiego reżysera perspektywa widzenia jest jednak szersza, śmielsza, a można by nawet powiedzieć, że zuchwalsza niż ta, którą przyjmuje wielki Rosjanin. Zatrzymują się oni nie tyle nad kwestią tragicznej wolności człowieka, ile nad pytaniem o „winę” czy też „współwinę” Boga. Kichijiro skarży się, że urodził się słaby i tchórzliwy. Swoją kondycję postrzega jako sytuację bez wyjścia, której sobie nie życzył, jako swoisty kontrakt, którego nie podpisał, a który został mu narzucony, jako bolesną pułapkę.

Postać Kichijiro przywołuje na myśl bohaterkę *Nocy Cabirii*⁹⁸ Federica Felliniego, prostytutkę, w której rolę wciela się Giulietta Masina. Choć społecznie upokorzona przez uprawianie swego „zawodu”, Cabiria jest istotą dobrą, pocziwą, wrażliwą i w istocie anielsko naiwną. Przybywa z przyjaciółmi i innymi pielgrzymami do obrazu Czarnej Madonny z intencją przeżycia wewnętrznej przemiany. Po religijnym spektaklu, ukazanym przez Felliniego z wielką wrażliwością, ale i litościwą ironią, tylko ona jednak z rozpaczą uświadamia sobie, że nie dokonał się żaden cud, że ani ona, ani jej towarzysze w ogóle się nie zmienili. Na histeryczny krzyk skargi i rozczarowania Cabirii przyjaciele reagują irytacją i politowaniem.

⁹³ D o s t o j e w s k i, dz. cyt., s. 29.

⁹⁴ P a p r o c k i, dz. cyt.

⁹⁵ E n d o, *Milczenie*, Znak, Kraków 2017, s. 233.

⁹⁶ J.W. G o e t h e, *Faust*, cz. 1, „Prolog w niebie”, w. 319, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1977, s. 42.

⁹⁷ „Dochodzę więc do wniosku, że piekło nie jest dla słabych, lecz dla mocnych. Aby trafić do piekła, dusza musi wykazać się sporą dozą nienaprawialnej arogancji, mocnym przekonaniem o własnej nieomyślności”. P. J o h n s o n, *W poszukiwaniu Boga*, tłum. A. Czarnocki, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 204.

⁹⁸ *Noce Cabirii (Le notti di Cabiria)*, Włochy, 1957, reż. F. Fellini.

O pułapce kondycji ludzkiej – ludzkiej egzystencji, która sprawia, że trzeba spłacać niezaciągnięte długi – pisały Emily Dickinson⁹⁹ i Wisława Szymborska¹⁰⁰. Urodziliśmy się ze swoją naturą. Jeśli mamy do niej zastrzeżenia, można i należy ją modelować, można z nią negocjować, pracować nad jej przemianą, ale nie można od niej uciec, gardzić nią, policzkować jej, niczym Gombrowiczowski Józio Kowalski w *Ferdydurke*¹⁰¹. Z drugiej strony jednak nie można też całkowicie się jej poddać bądź – przeciwnie – uwierzyć, że da się zupełnie od niej wyzwolić.

Z niewyjawionej przyczyny
Od gwiazd ja ciebie dostałem,
Zamknięty formą i ciałem
Abym był ten a nie inny¹⁰²

– pisze Czesław Miłosz.

Kim są zatem zatwardziali grzesznicy? Ci konsekwentni aroganci? Metafizyczni megalomani? Kto – jeśli można tak postawić pytanie – wpuścił ich na ziemię? Dlaczego Pan Jezus mówił do uczniów o Jego „Krwi Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14,24)? Dlaczego Bóg zawiera z człowiekiem Przymierze? Najpierw Przymierze Stare, a potem Nowe? Ten sam Bóg, który tak bezceremonialnie, tak obcesowo zbywał argumenty cnotliwego, świętego Hioba? *Słownik języka polskiego* definiuje słowo „przymierze” w następujący sposób: „1. umowa międzynarodowa, w której strony zobowiązują się do współpracy politycznej i wojskowej oraz do udzielania sobie wzajemnej pomocy w określonej umową sytuacji. 2. zgodne współzycie, harmonia z otaczającym światem”¹⁰³. Czy zatem słowo „przymierze” nie akcentuje w jakimś sensie przyznania się Boga do Jego „doskonałej niedoskonałości”? Przymierze zawierane jest przecież między równymi, których określa się jako „strony”.

⁹⁹ „Czy Niebo to Skarb Państwa? / Podobno sobie życzy / Spłat długów – lecz ja nie brałam / żadnej pożyczki –”. E. Dickinson, 1270, w: taż: *100 wierszy*, s. 115.

¹⁰⁰ „Nie mogę sobie przypomnieć / gdzie kiedy i po co / pozwoliłam otworzyć sobie / ten rachunek”. W. Szymborska, *Nic darowane*, w: taż, *Nic dwa razy. Wybór wierszy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 374, 376.

¹⁰¹ „Precz! Precz! Nie, to wcale nie ja! To coś przypadkowego, coś obcego, narzuconego, jakiś kompromis pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym, to wcale nie moje ciało! Jęknął i znikł – dał susa. A ja zostałam sam, a właściwie nie sam – gdyż nie było mnie, nie czułam, abym był, i każda myśl, każdy odruch, czyn, słowo, wszystko wydawało się nie moje, lecz jakby gdzieś ustalone poza mną, zrobione dla mnie – a ja właściwie jestem inny! I wtedy straszne ogarnęło mnie wzburzenie. Ach, stworzyć 16 formę własną! Przerzucić się na zewnątrz! Wyrazić się!”. W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 16..

¹⁰² C. Miłosz, *Do mojej natury*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 713.

¹⁰³ Hasło „Przymierze”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/przymierze;2512269.html>.

Tymczasem w obu dziełach – w powieści Endo i w filmie Scorsese – nie ma najmniejszego śladu postawy arogancji. Brak w nich aroganckiego, zmierzającego w stronę megalomanii rozwinięcia tych niepokojących pytań czy męczących wątpliwości. Jest za to ufność, wyznanie wiary. Powieściowy Rodrigues, już jako Japończyk San’emon Okada, który wkrótce weźmie Japonkę za żonę, odczuwa gorycz, ale nie ma pretensji do Stwórcy: „Nie mam, Panie, do Ciebie żalu, śmieję się tylko nad losem człowieczym. Moja wiara w Ciebie jest inna niż kiedyś, ale ja kocham Cię, Panie”¹⁰⁴. W ostatnich słowach powieści, które nadal są jego monologiem, dodaje zaś: „Na pewno nie zdradziłem tamtego Człowieka. Kocham Go teraz inaczej niż do tej pory. Abym poznał tę Miłość, musiało się to wszystko zdarzyć. Jestem teraz ostatnim chrześcijańskim księdzem w tym kraju. Tamten Człowiek nie milczał. A jeśli nawet On sam milczał, to całe moje dotychczasowe życie opowiadało o Nim”¹⁰⁵.

STRACONY DLA BOGA?

Scorsese ukazał wierność Rodriguesa wobec Jezusa, dokonując pewnych amplifikacji w scenariuszu. Dźwięk cykad pozwala na łagodne, niepostrzeżone przejście od przejmującej sceny podeptania przez jezuitę wizerunku Chrystusa do czasu, gdy jest on już pełnym rezygnacji więźniem japońskiej kultury, „japońskiego bagna” (według słów samego naczelnika Inouego). W epilogowej części powieści melancholijny Rodrigues, teraz San’emon Okada, nosi japoński strój, ma żonę Japonkę i dziecko – i musi co jakiś czas potwierdzać przed władzami swoją apostazję. Wraz z Ferreirą służy Japończykom, poszukując na statkach kupców przybyłych z Europy do Nagasaki wszelkich przedmiotów związanych z chrześcijaństwem, aby przedmioty te skonfiskować – Japończycy traktują je bowiem jako dowody szpiegostwa. Pewnego dnia odwiedza Rodriguesa Kichijiro, który prosi o spowiedź. Litując się nad grzesznikiem, Rodrigues – mimo apostazji – udziela swemu „cieniowi” rozgrzeszenia (można przyjąć, że czyni to na zasadzie „Ecclesia suplet iurisdictionem”). Powieść wskazuje zatem, że Rodrigues – niejako na emigracji wewnętrznej – nadal trwa w swej miłości do Jezusa.

Scorsese zastosował następujące rozszerzenie powieściowej fabuły: Rodrigues zamieszkuje teraz w Edo (Tokio) i dziękuje za wierność Kichijiro, który mu towarzyszy. Gdy ów „Judas” ponownie prosi o spowiedź, Rodrigues najpierw wzbrania się, ale kolejny raz zwycięża w nim miłosierdzie. Myśli: „Panie, zawsze buntowałem się przeciwko Twojemu milczeniu”, i jako odpowiedź słyszy słowa: „Cierpiałem z tobą. Nigdy nie milczałem”, wypowiedziane

¹⁰⁴ Endo, *Milczenie*, Znak, Kraków 2017, s. 258n.

¹⁰⁵ Tamże, s. 262.

tym samym głosem, który przemówił do niego, gdy miał podeptać wizerunek Chrystusa. Rodrigues mówi: „Ja wiem”, i ze łzami w oczach pochyla się nad głową swego penitenta, aby dać mu rozgrzeszenie. Milczenie Jezusa okazało się przestrzenią, w której kapłan odnalazł Pana.

W nieobecnej w powieści scenie filmowej, dziejącej się – jak głosi narracja pozakadrowa – w roku 1667, podczas jednego z kolejnych rytualnych potwierdzeń apostazji Rodriga i jego rodziny znaleziony zostaje u Kichijiro, obecnie służącego byłego jezuity, święty chrześcijański amulet. Być może Kichijiro tym razem nie zgrzeszył słabością. Być może jego wiara pozostała żarliwa i można do jego postaci odnieść fragment rozważań Simone Weil: „Po miesiącach wewnętrznych ciemności zyskałam nagle i na zawsze pewność, że jakkolwiek istota ludzka, nawet jeżeli jej przyrodzone uzdolnienia są żadne, przenika w to królestwo prawdy zarezerwowanej dla geniuszów, jeżeli tylko pragnie prawdy i zdobywa się stale na wysiłek uwagi, aby jej osiągnąć”¹⁰⁶.

Pozakadrowy narrator pojawiający się pod koniec filmu, holenderski marynarz¹⁰⁷, informuje, że przybywając do Japonii wiele lat później, zawsze słyszał o „nienagannej postawie” Rodriguesa-Okady, o jego antychrześcijańskiej postawie. W finałowej scenie filmu, scenie buddyjskiego pogrzebu byłego jezuity, widzimy jednak, że ów nieszczęśliwy więzień dochował wierności Jezusowi. Podczas ceremonii kremacji kamera zbliża się do trumny, w której spoczywa ciało starca, i w pięknym kadrze ukazuje w złotej poświacie splecione dłonie nieboszczyka, w których tkwi mały krzyżyk, otrzymany niegdyś przez Rodriguesa od jednego z japońskich wiernych. Krzyżyk ten włożyła w jego dłonie żona podczas ostatnich przygotowań do kremacji. Narrator spoza kadru, którym nie jest już holenderski marynarz, w następujący sposób pointuje ów piękny funeralny obraz religijny: „Na pierwszy rzut oka był stracony dla Boga. Ale na to w rzeczy samej może odpowiedzieć tylko Bóg”. W końcowej scenie filmu na tle dźwięków bagiennych owadów na czarnym ekranie pojawia się dedykacja: „Dla japońskich chrześcijan i ich pasterzy. Ad majorem Dei Gloriam”.

*

O ekranizacji powieści Shusaku Endo Martin Scorsese myślał już podczas pracy reżyserskiej nad *Ostatnim kuszeniem Chrystusa*, a więc bez mała trzydzieści lat temu¹⁰⁸. W roku 2007 powstał plan realizacji filmu, a rok później

¹⁰⁶ S. W e i l, *List pożegnalny do Ojca J.M. Perrina, dominikanina, 1942*, w: *taż, Wybór pism*, t. 1, s. 101.

¹⁰⁷ Jego relacja została przekazana w powieści w formie epistolarnej.

¹⁰⁸ Zob. A. P o w e l l, *After 28 Year-Journey, Scorsese's Faith Movie „Silence” Arrives*, <https://www.reuters.com/article/us-film-silence/after-28-year-journey-scorseses-faith-movie-silence-arrives-idUSKBN14512G>.

reżyser miał już zarysową imponującą obsadę. Pierwotnie w filmie mieli zagrać Daniel Day-Lewis, Benicio del Toro i Gael García Bernal. Celne okazało się jednak obsadzenie w rolach młodych protagonistów (księży jezuitów) artystów nieznanymi, ale utalentowanymi. Równie dobrą decyzją reżyserską było powierzenie roli człowieka przegranego – apostaty Ferreiry – Liamowi Neesonowi. Jego aktorski idiom zwyczajcy ciekawie kontrastuje w obrazie Scorsese'go z rolą człowieka upadłego, w którą tym razem się wcielił.

Podczas dziewięćdziesiątej piątej gali Motion Picture and Television Fund Irwin Winkler, producent najlepszych filmów Martina Scorsese'go, powiedział, że *Milczenie* stanowi najważniejszy obraz zrealizowany przez reżysera¹⁰⁹. Czy miał jednak na myśli wartości artystyczne tego obrazu? W istocie film wspaniale łączy cechy takie, jak kontemplacyjność, poetyckość i opisowość, z mistrzowską dramaturgią. Widz ciekawy jest psychologiczno-kulturowych motywacji postaci, mechanizmów zdarzeń fabularnych (przeszłych, aktualnych i przyszłych), jak i losu bohaterów, zwłaszcza głównego protagonisty. Narracja pozakadrowa pozostaje zgrana z obrazem, muzyka – inaczej niż w przypadku pozostałych dzieł reżysera – jest oszczędna, ale trafnie dobrana, zwłaszcza ze względu na jej akcenty japońskie. Stosowane są długie ujęcia ruchomą kamerą i sugestywne głębokie kadry, ustawienia kamery graniczące z ekspresjonistycznymi eksperymentami. Mimo wszystko jednak *Milczenie* jest pod względem wartości artystycznych porównywalne z wcześniejszymi filmami reżysera, jak chociażby *Taksówkarz*¹¹⁰, *Wściekły byk*¹¹¹, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, *Chłopcy z ferajny*¹¹², *Wiek niewinności*¹¹³ czy *Kasyno*¹¹⁴. W podkreśleniu przez Scorsese'go ważności jego ostatniego filmu musi więc chodzić o coś innego. Wydaje się, że jest to obraz konfesyjny, swoiste wyznanie wiary reżysera, wyznanie, do którego przygotowywał się przez całe swoje twórcze życie. Wieńcząca film dedykacja nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości.

„Moje całe życie stanowi Kościół i kino. [...] Nie potrafię być niereligijny”¹¹⁵ – mówił Martin Scorsese. Przy innej okazji zaś wyznawał: „Nie wiem, jak to powiedzieć, żeby nie zabrzmiało to śmiesznie, ale robienie filmów jest jak akt wiary, jak akt modlitwy”¹¹⁶.

¹⁰⁹ Zob. Światowa premiera „*Milczenia*” Scorsese'go pod koniec grudnia 2017, <http://gutefilm.pl/swiatowa-premiera-milczenia-scorsese-pod-koniec-grudnia-2017/>.

¹¹⁰ *Taksówkarz* (*Taxi Driver*), USA, 1976, reż. M. Scorsese.

¹¹¹ *Wściekły byk* (*Raging Bull*), USA, 1980, reż. M. Scorsese.

¹¹² *Chłopcy z ferajny* (*Goodfellas*), USA, 1990, reż. M. Scorsese.

¹¹³ *Wiek niewinności* (*The Age of Innocence*), USA, 1993, reż. M. Scorsese.

¹¹⁴ *Kasyno* (*Casino*), USA, 1995, reż. M. Scorsese.

¹¹⁵ Cyt za: L.S. Friedmann, *The Cinema of Martin Scorsese*, Continuum, New York 1997, s. 24 (tłum. fragm. – S.B.).

¹¹⁶ M. Scorsese, *Interviews*, red. P. Brunette, University Press of Mississippi, Jackson 1999, s. 246 (tłum. fragm. – S.B.).

Wychowując się w tak zwanej Małej Italii, włoskiej dzielnicy Nowego Jorku, w katolickiej rodzinie sycylijskich emigrantów, Scorsese był w dzieciństwie ministrantem. Uczęszczał do katolickiej szkoły, a w Małej Italii żył wśród gangsterów i księży. Ci drudzy byli tam szanowani przez wszystkich, również przez tych pierwszych, i uważano ich za najwyższe autorytety moralne. Wrażliwość artysty na duchowy, religijny wymiar życia, która zaczęła się wówczas kształtować, wyraziście ujawnia się w jego bogatej, wybitnej twórczości.

Aż do swojego ostatniego filmu Scorsese podchodził do kwestii wiary jako w pewnym sensie racjonalnie myślący antropolog o orientacji katolickiej. Jego dystans do religii i jednoczesna fascynacja wiarą miały wielorakie uwarunkowania, tak biograficzne, jak i kulturowe. Niejednokrotnie deklarował, że całe jego życie określały dwie siły: Kościół i kino. Nie były to jednak siły z sobą zharmonizowane. Kino, które reprezentuje Scorsese, humanistycznie bogate, nierzadko skrajnie indywidualistyczne, werystyczne, jest jednak w swoim duchu sprzeczne z postawą pokory i zaufania, której domaga się Kościół. „Spowiadam się nieustannie w moich filmach. [...]. Jednakże nie potrafię być niereligijny. Szukam połączenia między Bogiem a człowiekiem” – deklaruje reżyser¹¹⁷.

W filmowych spowiedziach reżysera dominują figury grzeszników, ludzi strutyich swoimi grzechami, rozdartych między egoistycznymi popędami a pragnieniem dobroci, a nawet świętości, obrazy grzeszników godnych litości i troski. W *Ulicach nędzy*¹¹⁸ Charlie, nowojorczyk włoskiego pochodzenia, którego postać odgrywa Harvey Keitel, cierpi, doświadczając rozdarcia między pożądaniem wygody życia, którą może osiągnąć, pracując dla mafii, a pragnieniem świętości (bohater marzy, żeby być jak św. Franciszek). W *Taksówkarzu* paranoiczny, wyalienowany samotnik (w tej roli Robert De Niro) pała zaiste świętym gniewem wobec świata i zachowuje się niczym święty wyrzutek¹¹⁹. Piękny, dramatyczny, a momentami tragiczny portret człowieka rozpiętego między potępieniem a świętością znajdziemy we *Wściekłym byku*, obrazie opowiadającym o życiu słynnego boksera Jake’a La Motty’ego (również w tę postać wcielił się De Niro). W finale filmu słynny bokser jest zadowolonym emerytem, ale źródłem jego szczęścia okazuje się nie tyle mistrzostwo sportowe, ile fakt, że udało mu się ostatecznie oswoić demona pychy, który przeszkadzał mu być dobrym człowiekiem, co było jego największym marzeniem. Narrację filmową wieńczy cytat z Ewangelii według św. Jana: „Znowu więc przywołali tego człowieka, który był niewidomy, i rzekli do niego: «Oddaj

¹¹⁷ Cyt. za: F r i e d m a n, dz. cyt., s. 24 (tłum. fragm. – S.B.).

¹¹⁸ *Ulice nędzy* (*Mean Streets*), USA, 1973, reż. M. Scorsese.

¹¹⁹ Scorsese utkał tę postać z mroków duszy nihilisty z *Zapisków spod ziemi* Dostojewskiego i z Chrystusowego mizerabilizmu kapłana z powieści Georges’a Bernanosa *Pamiętnik wiejskiego proboszcza* oraz jej ekranizacji (*Dziennik wiejskiego proboszcza* (*Journal d'un curé de campagne*), Francja, 1951, reż. R. Bresson).

chwałę Bogu. My wiemy, że ten człowiek jest grzesznikiem». Na to odpowiedział: «Czy On jest grzesznikiem, tego nie wiem. Jedno wiem: byłem niewiedomy, a teraz widzę» (J 9,24-25).

Niekiedy postaciami-figurami dominującymi w filmach Scorsese'go są ludzie święci, pozbawieni Norwidowskiego „braku”¹²⁰, ludzie „bez pęknięć”. Tak oczywiście jest w przypadku *Ostatniego kuszenia Chrystusa* czy *Kunduna*¹²¹, będącego próbą filmowej kontemplacji buddyzmu, jego zrozumienia, przeniknięcia tajemnicy świętości XIV Dalajlamy. Świeckim świętym, człowiekiem dobrym, pozbawionym „braku”, wydaje się też skromny ratownik medyczny z obrazu *Ciemna strona miasta*¹²² (żywiłowo i przekonująco grany przez Nicholasa Cage’a), który z franciszkańską żarliwością mówi, że ratowanie czyjegoś życia jest dla niego niczym wzniesienie się ku niebu.

Scorsese uprawia kino niezwykle różnorodne, które określić też można jako wartościowe. Realizuje kino gatunków, chociażby w thrillerze *Przylądek strachu*¹²³ – jest więc reżyserem znakomicie urzeczywistniającym hollywoodzką zasadę kasowości filmu. Jest też socjologiem, a nawet antropologiem, celnie szkicującym socjologiczne portrety środowisk: gangstersko-mafijnego, na przykład w obrazie *Chłopcy z ferajny*, czy też dziewiętnastowiecznej wyższej klasy średniej w *Wiek niewinności*. W *Milczeniu* jawi się zaś jako twórca głęboko religijny. O ile jego wcześniejsze dzieła zawierały różnorakie odniesienia do religii, choćby w postaci wątpliwości czy pytań, jakie stawiał w *Ostatnim kuszeniu Chrystusa* (czy Jezus, będąc w pełni człowiekiem, w pełny sposób uczestniczył w ludzkim doświadczeniu, którego elementem jest zmysłowość?), o tyle w swoim ostatnim, medytacyjnym, modlitewnym obrazie reżyser podjął kwestię diametralnej wagi dla światopoglądu religijnego: Dlaczego Bóg „milczy”? Dlaczego „milczy” nawet w chwilach najstraszniejszych dla Jego dzieci? Czy słabość ducha, lękliwość, która prowadzi do niewierności, jest wystarczającym powodem potępienia? Czy odpowiedzialnością za ludzką słabość należy obciążyć tylko człowieka? Odpowiedział na te pytania w sposób żarliwy i zdecydowany, a zarazem pełny pokory, miłości, nadziei i wiary – i dlatego ten właśnie film nazwał swoim najważniejszym.

¹²⁰ „O! Ty... D o s k o n a ł e - w y p e ł n i e n i e, / Jakikolwiek jest Twój, i gdzie?... znak... / Czy w F i d i a s u? D a w i d z i e? czy w S z o p e n i e? / Czy w E s c h y l e s o w e j s c e n i e?... / Zawsze – zemści się na tobie: BRAK! / – Piętnem globu tego – niedostatek”. C.K. N o r w i d, *Fortepian Szopena*, w: tenże, *Pisma wybrane*, oprac. J. Gomułicki, PIW, Warszawa 1983, t. 1, *Wiersze*, s. 409.

¹²¹ *Kundun. Życie Dalaj Lamy (Kundun)*, USA, 1997, reż. M. Scorsese.

¹²² *Ciemna strona miasta (Bringing Out the Dead)*, USA, 1999, reż. M. Scorsese.

¹²³ *Przylądek strachu (Cape Fear)*, USA, 1991, reż. M. Scorsese.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Zofia ZARĘBIANKA

ŚMIERĆ JAKO SPEŁNIENIE MIŁOŚCI

Dialektyka śmierci i miłości w „Rozważaniu o śmierci” Karola Wojtyły

Dorastanie do nowego, przekraczającego uwarunkowania ziemskiej rzeczywistości i jej ograniczenia pojmowania śmierci dokonuje się według Wojtyły w procesie dojrzewania, którego nieodłącznym składnikiem pozostaje zmaganie z sobą i skłonnością do naturalistycznej percepcji zjawisk. Proces dojrzewania bohatera do zrozumienia śmierci jako nie tyle przeznaczenia człowieka, ile jego całkowitego spełnienia poprzedza w poemacie odkrycie konieczności umierania „sobie”, zaparcia się siebie.

*Rozważanie o śmierci*¹ to jeden z najtrudniejszych do interpretacji i najbardziej wymagających intelektualnie utworów Karola Wojtyły, gęsty od znaczeń filozoficznych i duchowych, niemożliwych do rozszyfrowania bez uwzględnienia perspektywy teologicznej i antropologicznej, w której odślaniają się prymarne dla niego sensy. Tekst pozbawiony został jakiegokolwiek zewnętrznej akcji lirycznej i zarysowanego świata przedstawionego, przyjęty zaś przez Wojtyłę tryb narracji przesuwając rzeczony utwór bardziej w stronę dyskursu o charakterze mądrościowym niż stricte literackim, co stanowi czynnik dodatkowo utrudniający lekturę oraz klasyfikację genologiczną. Redukcja tych dwu elementów: sytuacji lirycznej i lirycznej akcji, przenosi owo dzianie się z zewnątrz do wewnątrz, do duchowej rzeczywistości bohatera, wyznaczającej przestrzeń utworu. Przestrzeń liryczna jest tu zatem tożsama z przestrzenią duchową, co stanowi jeden z czynników nadających całemu tekstowi charakter filozoficznej i religijnej medytacji, charakterystycznej formy wypowiedzi literackiej Wojtyły. Utwór ponadto operuje myślowym skrótem, uzyskiwanym poprzez skondensowane wiązki znaczeń emitowanych w kolejnych sekwencjach rozważań bohatera. Jego status zostaje określony przez pracę jego umysłu i ducha, przez namysł nad treściami fundamentalnymi dla ludzkiej egzystencji. Treści te rozpatrywane są przezeń w systematycznej refleksji, w rozmaitych możliwych podejściach i weryfikowanych w drodze wysuwania i badania następujących po sobie hipotez, skoncentrowanych wokół dwóch zasadniczych kwestii: problemu śmierci i jej różnych aspektów oraz ściśle z nim związanego problemu dojrzewania, rozumianego jako osiągnięcie pełni człowieczeństwa.

¹ Zob. K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Rozważanie o śmierci*, w: tenże, *Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk Rzymski*, Kraków 2004, s. 159-166.

Trzeba zaznaczyć, że owo dojrzewanie oznacza tu przede wszystkim dojrzewanie do miłości. Nie jest więc pojmowane w kategoriach intelektualnych, lecz raczej wolicjonalnych – wszak miłość jako cnota stanowi akt woli, a nie stan emocjonalny². Autor mówi zatem przede wszystkim o miłości w sensie agape, nie zaś o miłości podporządkowanej erosowi, aczkolwiek siła pragnienia Boga manifestowana przez bohatera wczesnych mistycznych poematów Wojtyłowych każe postawić znak zapytania nad zasadnością i bezwzględny obowiązywaniem tego podziału³. Metoda zastosowana przez bohatera w rozpatrywaniu zagadnienia śmierci do pewnego stopnia przypomina założenia fenomenologii, zmierzającej do wydobywania samej istoty rzeczy, dotarcia do znaczeniowego jądra, co odbywa się poprzez eliminację elementów przypadłościowych. Podobnie postępuje bohater Wojtyłowego rozważania, odrzucając rozmaite wyobrażenia śmierci oraz możliwy stosunek do niej i w ten sposób weryfikując jej najistotniejszy sens.

Poemat skomponowany jest z pięciu mniejszych całości znaczeniowych i strukturalnych, budujących narastającą całość semantyczną. Znaczenia kumulują się tu z każdym kolejnym wersem tekstu, prowadząc czytelnika coraz bardziej w głąb rozumienia pojęć, wokół których krąży myśl mówiącego podmiotu. Sam podmiot, co wydaje się dość istotne dla tonu całego dyskursu, pozostaje właściwie w ukryciu. Nie operuje niemal nigdzie – poza ostatnimi sekwencjami utworu – dykcją bezpośredniego wyznania, nie ujawnia więc – poza tymiż fragmentami – swej obecności. Tego rodzaju zabieg dodatkowo wytwarza efekt medytacyjności⁴. Medytacja ta koncentruje się na zagadnieniu dojrzewania osoby, dojrzewania do pełni osiągananej w miłości i poprzez miłość, a ostatecznie zdobywanej dopiero poprzez śmierć. W taki – dość zaskakujący – sposób odsłania się w utworze Wojtyły nierozzerwalny związek między śmiercią a miłością. Warto zwrócić uwagę, że dzięki nadaniu miłości znaczeń dalekich od tradycyjnie i najczęściej łączonych z nią w literaturze sensów erotycznych, związek ów uzyskuje w tekście Wojtyły odmienny od wyobrażeń utrwalonych w kulturze, ukształtowanych między innymi przez mit o Orfeuszu i Eurydyce⁵. Nie tyle zatem chodzi tu o parę Eros–Tanatos, ile Agape–Tanatos, co stanowi interesującą modyfikację i zarazem znaczące pogłębienie literackiego toposu.

² Zob. hasło „Miłość”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, kol. 234–238.

³ Por. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr. 3–8.

⁴ Na temat medytacyjnego charakteru dykcji poetyckiej Karola Wojtyły zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Medytacja znaczeń. Specyfika dykcji poetyckiej Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głazewski, W. Sadowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 251–257.

⁵ Zob. B. T r o c h a, *Szkice z filozofii miłości*, @HUS-net, Dzierżoniów 2005.

Rozmyślanie na temat śmierci podjęte przez autora w tym jego stosunkowo późnym⁶, pochodzącym z roku 1975 utworze charakteryzuje ciąg antynomicznych napięć. Nadają one tekstowi niezwykłą wewnętrzną dramaturgię, uwidaczniającą się także poprzez kompozycję utworu, podzielonego na kilka zróżnicowanych co do długości i formy członów konstrukcyjno-myślowych. Wspomniane napięcia, ułożone w przeciwstawne pary pojęć, organizują też wewnętrzną strukturę tekstu, obrazując z jednej strony procesualność dojrzewania świadomości bohatera lirycznego, stopniowo odkrywającego ukryte, coraz głębsze sensy egzystencjalne oraz swoją kondycję jako bytu przygodnego, podobnego Pascalowskiej trzcinie na wietrze⁷. Z drugiej strony, owe antynomie odzwierciedlają także swoistą dialektykę duchowego rozwoju, której w dużej mierze poświęcona jest rzeczona medytacja Wojtyły. Przemilczany w tekście kontekst, wobec którego sytuuje się Wojtyłowy dyskurs, daje się rozpoznać jako kontekst biblijny⁸. Stanowi go mianowicie ewangeliczna glosa zawierająca Chrystusową przestrożę: „Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” (Łk 9,24). Powyższe słowa z Ewangelii oparte są na paradoksie i odsłaniają niewspółmierność oraz odmienność reguł obowiązujących w postrzeganiu rzeczywistości z perspektywy ludzkiej i ponadludzkiej. W ukryty i niebezpośredni sposób słowa te wyznaczają dynamikę dążeń bohatera wypowiadającego się w interesującym nas utworze i wpisują je w logikę chrześcijańską, a jednocześnie nadają im znamię specyficznego duchowego maksymalizmu, możliwego do osiągnięcia tylko wobec perspektywy ostatecznej, spełniającej się w eschatologicznej obietnicy.

Inaczej rzecz ujmując, owa ewangeliczna glosa pulsuje na zapleczu Wojtyłowego rozważania, uruchamiając tok myślenia i wyznaczając kierunek refleksji zawartej w tym niełatwym poemacie filozoficzno-duchowym – o ile taką właśnie klasyfikację gatunkową wolno byłoby uznać za adekwatną typologię analizowanego tekstu, co w tym momencie pozostanie jednak poza obszarem badawczej uwagi⁹.

Rozmyślanie lirycznego bohatera poematu rozgrywa się na dwu płaszczyznach pozostających wobec siebie w opozycji oraz wyznaczających pierwszą parę antynomii organizujących strukturę całego tekstu. Z jednej więc strony mamy do czynienia z płaszczyzną naturalną, na której rozważanie bohatera

⁶ Utwór opublikowany został po raz pierwszy w miesięczniku „Znak” („Znak” 27(1975) nr 3(249), s. 271-276), pod pseudonimem Stanisław Andrzej Gruda.

⁷ Por. B. P a s c a l, *Myśli*, 264-265, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 112n.

⁸ Więcej na temat „biblijności” tekstów Wojtyły zob. M. O ł d a k o w s k a - K u f l o w a, *Biblia w utworach literackich Karola Wojtyły*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 18(1999) nr 1, s. 105-115.

⁹ Na temat specyfiki dykcji poetyckiej Karola Wojtyły zob. Z a r ę b i a n k a, dz. cyt.

ujawnia aspekt filozoficzny. Ten ciąg rozmyślania sytuuje refleksję Wojtyły w kręgu egzystencjalizmu, a wypowiedziane przez narratora¹⁰ słowa skierowane są do jakiegoś lirycznego „ty” tożsamego, jak się wydaje, z „ja”, co pozwala traktować tekst jako swoiste soliloquium. Słowa: „na pewno – / istniejesz stale ku śmierci, istniejąc wciąż ku przyszłości”¹¹, odsłaniają inspirację myślą Martina Heideggera i jego pojmowaniem życia ludzkiego jako bytu skierowanego ku śmierci, a po części może także pesymizmem Sorena Kierkegaarda z jego „chorobą na śmierć”¹² oraz koncepcją rozpacz. W porządku naturalnym, doczesnym, śmierć jawi się bohaterowi utworu Wojtyły jako podstawowa sytuacja graniczna¹³, rozłamująca życie i skierowująca je ku rozpacz jako właściwie jedynej adekwatnej i zarazem najbardziej naturalnej odpowiedzi na absurd istnienia. Konstatacja: „Śmierć jest jednak doświadczeniem kresu / i ma w sobie coś z unicestwienia”¹⁴, wyrasta z powszechnego doświadczenia ludzkiego i jest wyrazem tragicznego realizmu, uzasadniającego i usprawiedliwiającego rozpacz: „mej nadziei nie potwierdza we mnie / żadne złoże własnej tylko pamięci, / nadziei w zwierciadle mijania nie odtwarza nic”¹⁵. Płaszczyzna druga to płaszczyzna duchowa i eschatologiczna. To poprzez nią i dzięki niej bohater przekracza rozpacz, przekracza egzystencjalistyczną pustkę absurdu, by dzięki duchowej transgresji odkryć inny wymiar i inne oblicze śmierci. Wszystkie kolejne pary napięć charakteryzujących duchowe zmagania lirycznego „ja” wobec śmierci są podporządkowane tej zasadniczej antynomii wymiaru naturalnego, doczesnego i wymiaru nadprzyrodzonego, w którym bohater upatruje jedyną możliwość przywrócenia sensu i odzyskania nadziei na ostateczne ocalenie i spełnienie. Dorastanie do takiego nowego, przekraczającego uwarunkowania ziemskiej rzeczywistości i jej ograniczenia pojmowania śmierci dokonuje się według Wojtyły w procesie dojrzewania,

¹⁰ Celowo używam w tym miejscu słowa „narrator” na określenie bohatera mówiącego w analizowanym poemacie. Intencją jest tu zaznaczenie, po pierwsze, ciężenia tekstu ku dyskursowi epickiemu, mimo nacechowania lirycznego, po drugie, uwypuklenie trudności z klasyfikacją gatunkową utworu, sytuującego się w jakimś genologicznym „pomiędzy”.

¹¹ Por. Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 160.

¹² Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.

¹³ Termin Karla Jaspersa (zob. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186-242). Adekwatność wypracowanych w kręgu filozofii egzystencjalistycznej kategorii używanych przeze mnie do opisu doświadczenia zawartego w *Rozważaniu o śmierci* Wojtyły wydaje się pośrednim dowodem ideowej bliskości myśli egzystencjalistycznej i sposobu prowadzenia refleksji o człowieku uprawianej przez Wojtyłę. Wydaje się wszakże zarazem, iż egzystencjalistyczna wizja człowieka i ludzkiego życia zostaje przez Wojtyłę przekroczone i podporządkowana chrześcijańskiej nadziei wynikającej z wiary w zmartwychwstanie.

¹⁴ Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 165.

¹⁵ Tamże.

którego nieodłącznym składnikiem pozostaje zmaganie z sobą i skłonnością do naturalistycznej percepcji zjawisk. Kolejne antynomiczne pary pojęć organizujących refleksję bohatera to dusza i ciało, przeszłość i przyszłość, bojaźń i miłość, lęk i nadzieja, nicość i zmartwychwstanie, życie i śmierć. Dialektyka tych pojęć prowadzi liryczne „ja” ku konkluzjom przeczącym egzystencjalistycznym wnioskowi, wiodąc bohatera od rozpaczki ku nadziei umocowanej w wierze w życie wieczne, jako gwarant którego przedstawiany jest w utworze Chrystus i Jego zmartwychwstanie. Poza Nim, poza perspektywą chrześcijańską ukazaną w tekście jako jedyna konstruktywna kontrpropozycja wobec egzystencjalistycznego nihilizmu¹⁶, żadne starania bohatera o nadanie śmierci jakiegokolwiek pozytywnego sensu nie miałyby szans w starciu z destrukcją w niej zawartą i objawiającą się jako niszcząca siła, której działanie prowadzi do anihilacji.

Zanim jednak bohater, dzięki nadprzyrodzonej nadziei, przekroczy absurd śmierci rozumianej w kategoriach biologicznych jako unicestwienie i ostateczny finał życia, musi dokonać w sobie pojednania sprzeczności, musi też zgodzić się na przyjęcie – wbrew regułom zdroworozsądkowego rozumowania – logiki paradoksu, pojmowanej jako jedyna skuteczna, czyli wiodąca do celu, droga rozwoju. Oznacza ona zmaganie, którego wynikiem miałyby stać się anulowanie „[...] tego podziału, / jaki każdy człowiek w sobie nosi”¹⁷. Akceptacja pęknięcia wynikającego, jak można przypuszczać (choć Wojtyła nigdzie nie wprowadza tego pojęcia), z grzechu pierworodnego i jego skutków, ukazana zostaje w utworze jako pierwszy krok do jego przekroczenia. Nie chodzi przy tym ani o złagodzenie, ani tym bardziej o negację dramatu śmierci, która w rozważaniu Wojtyły pozostaje, przynajmniej w wymiarze ziemskim, rzeczywistością traumatyczną, tajemnicą budzącą lęk i grozę¹⁸. Chodzi zatem raczej o przemianę wewnętrzną, dzięki której ów naturalny lęk zostaje wyciszony, a potem przekroczony i zastąpiony przez miłość. Określająca postawę lirycznego bohatera poematu ambiwalencja lęku i nadziei z jednej strony respektuje więc nieuchronność przemijania, z drugiej zaś otwiera przestrzeń tajemnicy zawartej w „Przejściu”¹⁹ Chrystusa, odwracającym – jak mówi Wojtyła – „porządek mijania”²⁰: „[...] przemijając nadal ku śmierci, / trwamy w przestrzeni tajemnicy”²¹. Proces dojrzewania bohatera do zrozumienia

¹⁶ Mówiąc o „egzystencjalistycznym nihilizmie” mam na myśli aspekt ontologiczny, nie aksjologiczny.

¹⁷ Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 160.

¹⁸ Tu widziałabym potencjalny wpływ Kierkegaarda i jego *Bojaźni i drżenia* (zob. Kierkegaard, dz. cyt.)

¹⁹ Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 161.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

śmierci jako nie tyle przeznaczenia człowieka, ile jego całkowitego spełnienia poprzedza w poemacie odkrycie konieczności umierania „sobie”, zaparcia się siebie, czemu przyświecają ewangeliczne słowa Chrystusa o potrzebie wzięcia swego krzyża jako warunku wejścia do królestwa niebieskiego (por. Mt 16,24; 10,38; Mk 8,34). Samo zaś dojrzewanie ujmowane jest procesualnie, jako ruch o kierunku dośrodkowym, od „zewnątrznego” ku coraz bardziej „wewnętrznemu”. Śmierć zatem rozpatrywana jest w utworze nie tylko jako moment opuszczenia ziemskiej rzeczywistości, ale także jako towarzyszący całemu życiu proces wyzbywania się egoizmu, wyrastania ze swego „ja”, dojrzewania do pełni, postrzeganej jako wejście w Paschę Chrystusa i zjednoczenie z Nim w miłości. „W przestrzeni tej, w najpełniejszym świata wymiarze, / JESTEŚ / i wtedy ja mam sens i moje w grób opadanie / i przechodzenie w śmierć – / a rozpad, który mnie czyni prochem niepowtarzalnych atomów, / jest częścią Twojej Paschy”²². Proces dojrzewania został więc w utworze w sposób ścisły powiązany z perspektywą śmierci, postrzeganej jednak nie jako kres, lecz jako pascha, przejście, uwiarygodnione i nabierające właściwego sensu dzięki śmierci i dzięki Przejściu Chrystusa²³. Następuje tu zatem znaczące odwrócenie, w którym koniec staje się początkiem i oznacza wejście w prawdziwe życie. „*Mysterium paschale* – / tajemnica Przejścia, / w której / jest odwrócony porządek mijania, / [...] Przechodzenie poprzez śmierć ku życiu / jest tajemnicą”²⁴. W ujęciu tego tekstu sama śmierć ma zatem znaczenia nie tylko eschatologiczne – odnoszące się do tak zwanych rzeczy ostatecznych, ale również sensy duchowe, psychologiczne i egzystencjalne, pozwalające widzieć w niej pewną uniwersalną formułę opisującą etapy wchodzenia człowieka w dojrzałość, pojmowaną jako osiągnięcie rzeczywistej zdolności do całkowitego daru z siebie. Ów dar z siebie jawi się w tekście Wojtyły jako synonim miłości, jej sprawdzian i wyraz. Śmierć w wymiarze eschatologicznym, widziana jako węzłowy punkt zasadniczego Przejścia do innej rzeczywistości, do innego stanu bytowania, byłaby więc niejako poprzedzona przez śmierci cząstkowe, przygotowujące do momentu ostatecznego rozstania z doczesnością i polegające na wewnętrznej zgodzie na obumarcie starego człowieka, dokonujące się na różnych płaszczyznach i dotyczące rozmaitych aspektów ludzkiego życia. Śmierć przeto byłaby niejako warunkiem osiągnięcia dojrzałości, objawiającej się jako skończona, pełna i definitywna dopiero po drugiej stronie, oznaczającej nowy początek, wbrew unicestwiającej rzeczywistości rozkładu i wbrew jej narzucającej się naturalnej oczywistości, której mówiący

²² Tamże, s. 164.

²³ Więcej na ten temat zob. W. H r y n i e w i c z, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1-2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1987.

²⁴ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 161.

podmiot tekstu bynajmniej nie pomija i z której w pełni zdaje sobie sprawę, dając temu wielokrotnie wyraz przez takie choćby sformułowania, zawierające element duchowej walki: „nadzieją odrywam moje «ja», muszę oderwać, / aby stanąć nad unicestwieniem...”²⁵. Patrząc z naturalnej li tylko perspektywy, uznaje więc on śmierć za swoisty skandal we wszechświecie, rzeczywistość budzącą zrozumiały opór: „W nas, patrzących ku brzegom jesieni, / zmaganie przebiega wzdłuż tego podziału, / jaki każdy człowiek w sobie nosi, / gdy ciało wciąż w nim stanowi przeszłość jego własnej przyszłości”²⁶. Ta nieustanna, powracająca w utworze kilkakrotnie, oscylacja między różnymi wymiarami śmierci, a przede wszystkim między obecnym w lirycznym „ja” ciążeniem ku temu, co ziemskie, a poszukiwaniem tego, co nadprzyrodzone, między lękiem przed śmiercią a pragnieniem osiągnięcia ostatecznego spełnienia w Bogu, nadaje *Rozważaniu*... rys dramatyzmu, a zarazem sprzyja wrażeniu psychologicznego oraz duchowego prawdopodobieństwa. Dojrzewanie dokonuje się tu w sposób niejako spiralny, co zaznacza się w kompozycji utworu poprzez nawracanie tych samych elementów myślowych, powtarzanych w różnych konfiguracjach i za każdym razem dopełnianych o nowe znaczenia. Element zmagania – z sobą i z Bogiem – wydaje się więc niezbywalną składową procesu dojrzewania, odbywającego się niejako poprzez te zmagania i poprzez osiąganie coraz większej głębi. Dojrzałość określona zostaje wszak w tym poemacie jako „zstępowanie do ukrytego rdzenia”²⁷, co potwierdza rozpoznanie o dośrodkowym, zinterioryzowanym kierunku wewnętrznego ruchu obowiązującego w tekście.

Kolejne etapy tego zstępowania obrazują następujące po sobie sekwencje utworu wprowadzające – niczym fuga orkiestrowa – nowe ujęcia, nowe aspekty rozpatrywanego „tematu zasadniczego”. Aby dokładniej zanalizować ten niezwykle bogaty w znaczenia utwór, trzeba by posuwać się wers za wersem, obserwując precyzyjne narastanie sensów. Rezygnując jednak z takiej detalicznej analizy, przekraczającej możliwości niniejszego tekstu, skupmy się na niektórych tylko, uznanych przeze mnie za najistotniejsze, aspektach dojrzałości. Uwagę zwracają tu przede wszystkim dwa określenia. Chodzi o wskazywane przez lirycznego narratora kryteria dojrzałości: zdolność do trudnych spotkań oraz wewnętrzną integrację. Pojednanie ciała z duszą, zanik dualistycznego pęknięcia na „duchowe” i „cielesne”, oraz – w dalszej konsekwencji – na święte i świeckie dokonuje się dzięki miłości, przewyciężającej lęk o siebie i lęk przed Bogiem, wprowadzającej zatem w przestrzeń mądrości, tożsamej z osiągnięciem osobowej pełni i dojrzałości. Obydwie kategorie: spotkania

²⁵ Tamże, s. 165.

²⁶ Tamże, s. 160.

²⁷ Tamże, s. 159.

oraz wewnętrznej integracji, stanowią fundamentalne składniki zaprezentowanego w utworze projektu dojrzałości. Wspomniane przeobrażenie i zarazem zmiana waloryzacji – z negatywnej na pozytywną – stają się możliwe dzięki nadziei i miłości, przekształconym przez świętą bojaźń, nie są więc czymś łatwym i naturalnym, lecz przeciwnie – stanowią egzystencjalne i duchowe wyzwanie, oznaczające konieczność wewnętrznych zmagania, wewnętrznej pracy i walki duchowej. Obszar tej walki i jej przebieg uwidocznia się w wysiłku duchowym lirycznego bohatera, dla którego owa eschatologiczna perspektywa bynajmniej nie jest łatwa do przyjęcia i wymaga od niego zawierzenia oraz pokonania niewiary. Wysiłek ten dobrze zobrazowany został następującym fragmentem: „I oto zmagam się z sobą samym / i zmagam się z tylu ludźmi o mą nadzieję”²⁸. Do przyjęcia rzeczywistości śmierci bohater tekstów Wojtyły musi więc dorosnąć. Dojrzałość zaś jawi się tu jako zaakceptowanie konieczności śmierci – postrzeganej jako droga wzrostu i zarazem droga wiodąca ku nowemu życiu, oznaczającemu spełnienie w miłości, oraz jako realizacja zapowiedzi ujrzenia Boga twarzą w twarz. Rozumieć to należy w podwójnej perspektywie – zarówno więc w odniesieniu do wymiaru pozadoczesnego, jak i w stosunku do płaszczyzny międzyludzkich relacji osobowych, urzeczywistniających się jako głębokie i prawdziwe spotkanie dopiero za cenę wyrzeczenia, obumarcia egoistycznych roszczeń „ja”. Spotkanie jawi się w tym utworze jako kategoria wielowymiarowa²⁹, odnosząca się tak do rzeczywistości wewnętrznej bohatera tekstów, jak i do jego relacji interpersonalnych – z innymi ludźmi oraz z Bogiem. „Trudne spotkania”³⁰, o których wspomina narrator *Rozważania o śmierci*, mogą być traktowane w trojaki sposób. Po pierwsze, jako spotkanie z samym sobą, prawdziwym, pozbawionym masek i nieodgrywającym zadanych ról, a zatem jako dotarcie do tego miejsca siebie, najbardziej wewnętrznego i najbardziej autentycznego, w którym odkrywa się najgłębszą prawdę o sobie jako stworzeniu wszczepionym w Boga. Dotarcie do tego miejsca dokonuje się w wyniku „przybliżenia powierzchni do dna”³¹, co może oznaczać zarówno wyzbycie się wszelkich spekulacji na temat Boga („opadają warstwy wyobraźni”³²) i rojeń dotyczących swego własnego życia, jak i pojednanie duszy z ciałem oraz zewnętrznego z wewnętrznym. Byłby to

²⁸ Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 165.

²⁹ W wyeksponowaniu przez Wojtyłę kategorii spotkania wyraża się, jak sądzę, ewolucja jego myślenia o człowieku oraz – być może – wpływ filozofii dialogu w ujęciu ks. Józefa Tischnera. Personalistyczne nacechowanie dyskursu Wojtyły znajduje swego rodzaju dopełnienie w koncepcjach filozofii dialogu.

³⁰ Wojtyła – Jan Paweł II, dz. cyt., s. 159.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

zarazem punkt styczny z Bogiem, nazywany przez mistyków „dnem duszy”³³. Spotkanie z sobą samym na dnie własnego serca okazywałoby się zatem – po drugie – tożsame ze spotkaniem z Bogiem, a raczej z boskością ujrzaną w sobie jako najważniejsza prawda i najważniejsza perspektywa własnego istnienia. Po trzecie zaś owe „trudne spotkania” mogą być rozumiane jako spotkania z innymi: „Dojrzałość jest bowiem w miłości”³⁴. Warto zauważyć, że ukazany przez Wojtyłę jako rzeczywistość dynamiczna proces dojrzewania dokonuje się nie w jakiejś abstrakcyjnej przestrzeni anhelicznego uniesienia, ale poprzez spotkania – weryfikujące prawdziwość miłości i stopień osiągniętej dojrzałości. W każdym z tych trzech ujęć obecna jest – jako nadrzędna i scalająca – kategoria osoby, poprzez którą spotkanie się urzeczywistnia. Będzie to więc albo osoba w odniesieniu do samego siebie, albo osoba drugiego – Boga lub innego człowieka, w którym to innym też zresztą w końcu dostrzega się oblicze Tego, który Jest. Chrystocentryczne ukierunkowanie refleksji w *Rozważaniu o śmierci* wydaje się elementem wiążącym, nadającym myślową spójność i zwartość projektowanej w nim antropologii. Byłaby to zatem antropologia zorientowana chrystocentrycznie, które to spostrzeżenie znajduje rozliczne potwierdzenia także i w innych, naukowych oraz teologicznych pracach autora *Brata naszego Boga*.

W świetle powyższych rozważań stwierdzić można, że filarami poetyckiej antropologii Karola Wojtyły okazują się następujące kategorie, funkcjonujące notabene we wszystkich właściwie jego tekstach literackich: pojęcie człowieka (osoby), dojrzałości, miłości oraz śmierci, uchwycone – co niezmiernie istotne – we wzajemnych związkach i dynamicznych zależnościach. Ich analiza ujawnia, jak w przedziwny sposób wzajemnie się one oświeclają i dopełniają, budując zarys spójnej propozycji filozoficznej i teologicznej w ujmowaniu człowieka i reguł jego dorastania ku Pełni, utożsamionej z Miłością. Dialektykę śmierci i miłości w rzeczonym utworze Karola Wojtyły uruchamia proces dojrzewania, przedstawiony w sposób dynamiczny i podporządkowany osiągnięciu przez człowieka spełnienia – poprzez śmierć w Miłości.

³³ „Dno duszy” to termin z obszaru mistyki nadreńskiej, posługiwał się nim między innymi Mistrz Eckhart. Por. W. S z y m o n a OP, *Wstęp*, w: Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1986, s. 51-55.

³⁴ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 159.

POLEMIKI

Konrad GLOMBIK

WOKÓŁ INTERPRETACJI „AMORIS LAETITIA” Próba wyjaśnienia niektórych wątpliwości

Sakramenty stanowią dla człowieka istotną pomoc w jego życiu i w drodze do Boga, w tym także pomagają wyzwolić się z sytuacji, z którą człowiek nie potrafi sobie poradzić o własnych siłach. Twierdzenie o dyskwalifikacji człowieka wskutek popełnienia czynów, które nigdy nie powinny być przedmiotem wyboru, nie odpowiada logice Bożego przebaczenia, które jest bezwarunkowe – jest ono możliwe także wtedy, gdy człowiek nie jest w stanie spełnić wszystkich wymogów nawrócenia.

Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* doczekała się już licznych komentarzy. W niektórych środowiskach dokument ten został przyjęty z entuzjazmem jako adekwatna odpowiedź na złożone problemy współczesnych małżeństw i rodzin. W innych środowiskach posynodalna adhortacja – a przynajmniej niektóre jej sformułowania – zrodziła poważne wątpliwości i pytania, które dotyczą nie tylko kwestii interpretacji dokumentu, ale także prawowierności zawartych w nim treści i ich spójności z tradycją. W dyskusjach wokół *Amoris laetitia* można zauważyć następującą prawidłowość: teologowie, którzy dotychczas krytycznie odnosili się do nauczania papieskiego, na przykład do encykliki *Humanae vitae* Pawła VI czy *Veritatis splendor* Jana Pawła II, z otwartością przyjęli adhortację Franciszka i występują w roli propagatorów i obrońców jego nauczania o małżeństwie i rodzinie. Z kolei teologowie, którzy dotychczas występowali w duchu nauczania papieskiego, krytycznie podchodzą do treści *Amoris laetitia*, a nawet uznają je za błędne.

Fakt, że nauczanie zawarte w adhortacji *Amoris laetitia* – a przynajmniej niektóre jego wątki – wywołuje ożywione, a niekiedy burzliwe dyskusje, należy uznać za pozytywny skutek publikacji tego dokumentu. Jak długo będą to dyskusje oparte na argumentacji i nie przerodzą się one we wzajemne oskarżenia o brak prawowierności, istnieje możliwość głębszego zrozumienia zamysłu adhortacji, w tym także przedstawionego w niej nauczania o małżeństwie. Przekonanie to leży u podstaw niniejszego tekstu, który jest próbą wyjaśnienia spornych kwestii w dyskusji wokół *Amoris laetitia*. Jedynie na drodze pogłębionej refleksji nad racjami przytaczanymi zarówno przez krytyków, jak i przez zwolenników sformułowań zawartych w dokumencie papieskim oraz polemiki z nimi możliwe jest dotarcie do zrozumienia jego zamysłu, a także nowe przemyślenie stanowisk teologicznych, które uchodziły dotąd za oczywiste.

CZY „AMORIS LAETITIA” ZMIENIA PRAKTYKĘ?

Jeden z podstawowych argumentów w dyskusjach na temat *Amoris laetitia* odnosi się do interpretacji jej sformułowań dotyczących możliwości otrzymania sakramentalnego rozgrzeszenia i Komunii Świętej przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych, niesakramentalnych związkach. Komentarze po ogłoszeniu adhortacji, opublikowane zarówno przez niektórych biskupów, jak i przez publicystów, krótko stwierdzały, że papieski dokument nie wprowadza w tej kwestii żadnej zmiany.

W tym duchu zagadnienie ewentualnej zmiany, jaką niesie *Amoris laetitia* w kwestii przystępowania do sakramentów, szerzej przedstawił między innymi Jarosław Merecki SDS¹. Swoje stanowisko uzasadnił tym, że od wieków dyscyplina sakramentalna nie dopuszczała do sakramentów osób, których stan życia jest sprzeczny z zasadą nierozzerwalności małżeństwa, będącą częścią nauczania Jezusa, a *Amoris laetitia* w żadnym miejscu nie zmienia wyrażnie tego nauczania. Jeżeli nawet niektórzy autorzy dopuszczają taką możliwość, powołując się przy tym na punkt 305 adhortacji oraz przypis 351, to nie zostało to powiedziane wyrażnie, nie zostały określone warunki takiej możliwości, a ponadto dokument papieski nie formułuje żadnych nowych norm ogólnych o charakterze kanonicznym. W związku z tym – zdaniem Mereckiego – w mocy pozostają dotychczasowe przepisy dotyczące dyscypliny sakramentalnej. Niewyobrażalne jest bowiem, aby wielowiekowa dyscyplina sakramentalna, mająca fundamentalne znaczenie dla życia Kościoła i nawiązująca do nauczania Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa, mogła zostać zmieniona sformułowaniem zapisanym w przypisie do papieskiego dokumentu czy w słowach wypowiedzianych przez Papieża w wywiadzie udzielonym dziennikarzom czy prywatnym liście².

Pogląd, że *Amoris laetitia* nie zmienia dyscypliny sakramentalnej, podziela kard. Walter Kasper. Jego zdaniem dokument papieski dopuszcza w uzasadnionych pojedynczych przypadkach możliwość zmiany dotychczasowej praktyki duszpasterskiej, ale nie wynikają z tego żadne wyraźne wnioski praktyczne ani nowe normy, które by tę praktykę regulowały. *Amoris laetitia* pozostawia otwartą kwestię dopuszczenia do sakramentów osób po rozwodzie żyjących w powtórnych związkach, jednakże wyraźnie wskazuje kierunek działań: mają one prowadzić, poprzez stopniową integrację tych osób, do dopuszczenia ich do Eucharystii jako pełnej formy uczestnictwa w życiu Kościoła. Kasper twierdzi, że nawet jeśli w całym dokumencie nie znajdziemy wyrażnej wzmianki

¹ Zob. J. Merecki SDS, *Ku zrozumieniu komunii osób. O interpretacjach adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Ethos” 30(2017) nr 2(118), s. 239-254.

² Por. tamże, s. 242n.

o dopuszczeniu w poszczególnych przypadkach osób rozwiedzionych do sakramentów, to taki jest wydźwięk całego dokumentu³.

Zdaniem Eberharda Schockenhoffa rezygnacja z wprowadzenia nowych norm o charakterze kanonicznym nie jest wyrazem niezdecydowania czy lęku, ale konsekwencją wezwania do rozeznania duszpasterskiego. Uznając konieczność rozeznania indywidualnych okoliczności w poszczególnych sytuacjach, należy się liczyć z tym, że nie musi ono prowadzić w każdym przypadku do takich samych wniosków dotyczących konsekwencji i skutków normy⁴. Według Heinera Kocha odpowiedź na pytanie o możliwość dopuszczenia osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych do sakramentów pokuty i Eucharystii zawarta została w linii przewodniej dokumentu, który nie zmienia nauczania Kościoła, ale przesuwają akcenty. Ważne kwestie przedstawiono w przypisach dlatego, że adhortacja nie ma na celu wprowadzenia nowego sposobu postępowania czy nowych norm prawa kościelnego w tym względzie, lecz wskazanie konieczności indywidualnego, zróżnicowanego towarzyszenia duszpasterskiego wiernym, które musi uwzględnić decyzje ich sumienia. Przy tym nie można mówić o automatyzmie, który pozwala na wykluczenie kogoś z sakramentów. Zarówno zindywidualizowana ocena przyczyn sytuacji, w jakiej znalazła się dana osoba, jak i troska o znalezienie przez nią wspólnej drogi z Kościołem mogą przemawiać za dopuszczeniem tej osoby do sakramentów⁵.

Kard. Francesco Coccopalmerio, przewodniczący Papieskiej Rady Tekstów Prawnych, uważa, że jasne jest, iż zawarte w *Amoris laetitia* sformułowania o „życiu w łasce Bożej” i „wzrastaniu w życiu łaski i miłości” oraz „pomocy Kościoła”, które to sformułowanie doprecyzowane zostało w przypisie 351, mówiącym o pomocy sakramentów pokuty i Eucharystii⁶, oznaczają możliwość dopuszczenia do sakramentów wiernych żyjących w związkach niesakramentalnych, jeśli pragną oni odmienić swoją sytuację, lecz realizacja tego pragnienia jest niemożliwa. To, czy taka sytuacja ma miejsce, musi zostać rozeznane przez odpowiednią władzę kościelną, którą w normalnych warunkach jest znający dane osoby proboszcz. Ze względu na niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się wskutek takiej praktyki błędnych przekonań odnośnie do sakramentu małżeństwa i jego nierozzerwalności należy poinstruować wier-

³ Por. W. K a s p e r, „*Amoris laetitia*”. *Bruch oder Aufbruch?*, „*Stimmen der Zeit*” 2016, nr 11, s. 729.

⁴ Por. E. S c h o c k e n h o f f, *Theologischer Paradigmenwechsel und neue pastorale Spielräume. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Amoris laetitia”*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 37(2017) nr 1, s. 23.

⁵ Por. H. K o c h, „*Amoris laetitia*”. *Eine Erläuterung*, „*Stimmen der Zeit*” 2016, nr 6, s. 371.

⁶ Por. F r a n c i s z e k, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, nr 305.

nych o kryteriach oceny danej sytuacji. Powyższe rozwiązanie nie zmienia nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, obiektywnych okolicznościach grzechu ciężkiego, szczerym żalu jako warunku odpuszczenia grzechów w sakramencie pokuty i pojednania oraz o łasce uświęcającej będącej warunkiem przyjęcia Eucharystii⁷.

DLA KOGO SĄ SAKRAMENTY?

Kontrowersje związane z adhortacją *Amoris laetitia* dotyczą głównie przystępowania do sakramentów przez katolików, którzy po rozwodzie żyją w powtórny związek, niesakramentalnym. Zgodnie z dotychczasowymi rozwiązaniami, wyraźnie wyartykułowanymi w dokumentach Kościoła, osoby takie z racji trwania w stanie grzechu śmiertelnego nie mogą uzyskać rozgrzeszenia podczas spowiedzi sakramentalnej ani przystąpić do Komunii Świętej. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* stwierdza, że osoby rozwiedzione, które zawarły ponowny związek, nie mogą zostać dopuszczone do Komunii Świętej, gdyż ich stan zaprzecza więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Ponadto z perspektywy duszpasterskiej dopuszczenie takich osób do Eucharystii wprowadzałoby w błąd lub powodowało zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa⁸. Podobne stanowisko wyraża adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, która kierując się dwoma komplementarnymi zasadami: współczucia i miłosierdzia oraz prawdy i wierności, zachęca, aby osoby rozwiedzione żyjące w nowym związku zbliżały się do miłosierdzia Bożego nie przez sakramenty pokuty i Eucharystii, lecz innymi drogami⁹. Stanowisko to zostało także powtórzone w adhortacji *Sacramentum caritatis*, która potwierdza niedopuszczanie do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki. Jednocześnie dokument ten podkreśla, że osoby te należą do Kościoła, który im towarzyszy w praktyce chrześcijańskiego życia, obejmującej udział we Mszy Świętej, lecz bez przyjmowania Komunii Świętej, modlitwę, uczestnictwo w życiu wspólnoty, rozmowę z duszpasterzem, czynną miłość, uczynki pokutne i zaangażowanie w wychowanie dzieci¹⁰.

⁷ Por. F. C o c c o p a l m e r i o, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, tłum. E. Augustyn, Biblioteka „Tygodnika Powszechnego”, Kraków 2017, s. 25-27.

⁸ Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, nr 84.

⁹ Por. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, nr 34.

¹⁰ Por. B e n e d y k t XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczyt życia i myśli Kościoła, nr 29.

Wyrażone w adhortacji *Amoris laetitia* stanowisko w omawianej kwestii, nie podważając dotychczasowej praktyki, ale powołując się na subtelne różnienia dotyczące osób znajdujących się w tak zwanej sytuacji nieregularnej, w konkretnym przypadku stwarza im możliwość przystępowania do sakramentów. Kluczowy w tym względzie jest następujący fragment: „Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła”¹¹. Użyte w tym fragmencie sformułowania „żyć w łasce Bożej”, „wzrastać w łasce Bożej” wyraźnie wskazują na sakramenty, o których mowa dodatkowo w przypisie 351 do przytoczonego fragmentu. Zwraca się tam uwagę, że w pewnych przypadkach pomoc Kościoła może być udzielana w postaci sakramentów pokuty i Eucharystii.

Sformułowane w liście podpisanym przez czterech kardynałów: Waltera Brandmüllera, Raymonda Burke’a, Carla Caffarra i Joachima Meisnera, pytanie, czy powyższe stwierdzenia należy rozumieć jako możliwość udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia i Komunii Świętej osobom po rozwodzie żyjącym w powtórny, cywilny związek nawet wtedy, kiedy osoby te nie spełniają warunku życia jak brat i siostra¹², znalazło w międzyczasie jednoznaczną odpowiedź. Wyjaśnienia tej kwestii dokonał papież Franciszek w liście do biskupów regionu Buenos Aires, którzy opracowali kryteria troski duszpasterskiej o osoby rozwiedzione żyjące w ponownych związkach, uwzględniając możliwość przystąpienia do sakramentu pokuty i Eucharystii. Papież, aprobując takie rozwiązanie, stwierdził, że nie ma innych interpretacji.¹³

W tym kontekście należy się zgodzić ze stwierdzeniem Mereckiego, że trudno określić, czy osoba znajdująca się w sytuacji nieregularnej jest jednocześnie pozbawiona łaski uświęcającej, podobnie zresztą jak z konstatacją, że trudno stwierdzić, iż ją posiada. Nie dysponujemy bowiem narzędziem czy procedurą empiryczną, za pomocą których można by stwierdzić występowanie stanu łaski uświęcającej, a ostateczny osąd w tym względzie należy do Boga. Stanowisko takie nic jednak nie wnosi do prowadzonych dyskusji, a może

¹¹ *Amoris laetitia*, nr 305.

¹² Zob. kard. W. Brandmüller, kard. R.L. Burke, kard. C. Caffarra, kard. J. Meisner, *Die „Dubia”*, w: *Vier Kardinäle stellen sich Papst Franziskus mit fünf „Dubia” zu „Amoris laetitia” frontal in den Weg*, „Katholisches Magazin für Kirche und Kultur”, <https://www.katholisches.info/2016/11/vier-kardinaele-stellen-sich-papst-franziskus-mit-fuenf-dubia-zu-amoris-laetitia-frontal-in-den-weg/>.

¹³ Zob. *Carta del Santo Padre Francisco a los obispos de la región pastoral de Buenos Aires en respuesta al documento „Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de la «Amoris laetitia»*”, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160905_region-pastorale-buenos-aires.html.

być nawet interpretowane jako próba ucieczki przed trudem poszukiwania możliwych i odpowiedzialnych rozwiązań złożonych kwestii. Nie do końca można się też zgodzić z twierdzeniem Mereckiego, że jedynym wystarczającym kryterium w tym względzie są ludzkie czyny, a czyny stanowiące grzech ciężki nigdy nie powinny być przedmiotem wyboru, niezależnie od intencji i okoliczności; popełnienie ich dyskwalifikuje człowieka wierzącego w kwestii możliwości przyjmowania sakramentów świętych¹⁴. Pogląd ten może oznaczać, że człowiek, który popełnił taki czyn, znajduje się w beznadziejnym położeniu, że nie ma wyjścia z sytuacji, w której się znalazł. Tymczasem sakramenty są znakami obecności Boga w różnych okolicznościach ludzkiego życia – dla człowieka, który popełnił grzech ciężki, znakiem takim jest sakrament pokuty i pojednania – i mają charakter zbawczy (uzdrowieńczy). Jako takie stanowią dla człowieka istotną pomoc w jego życiu i w drodze do Boga, w tym także pomagają wyzwolić się z sytuacji, z którą człowiek nie potrafi sobie poradzić o własnych siłach i zwyczajnymi środkami. Twierdzenie o dyskwalifikacji człowieka wskutek popełnienia czynów, które nigdy nie powinny być przedmiotem wyboru, nie odpowiada logice Bożego przebaczenia, które jest bezwarunkowe – jest ono możliwe także wtedy, gdy człowiek nie jest w stanie spełnić wszystkich wymogów nawrócenia.

Kodeks prawa kanonicznego jasno stanowi, że do Komunii Świętej nie należy dopuszczać osób ekskomunikowanych, podlegających interdiktowi oraz uporczywie trwających w jawnym grzechu ciężkim¹⁵. Dotychczasowe komentarze zaliczają do tej ostatniej kategorii osoby rozwiedzione, które zawarły nowy związek, i precyzują, że w ich przypadku uporczywe trwanie dotyczy rozciągniętej w czasie obiektywnej sytuacji grzechu, której wierny nie zamierza położyć kresu¹⁶. W praktyce duszpasterskiej problem stanowi określenie, czy w konkretnym przypadku faktycznie mamy do czynienia z uporczywym trwaniem w stanie grzechu. Na trudność tę zwraca uwagę *Amoris laetitia*, postulując w odniesieniu do różnych sytuacji rozeznanie osobiste i duszpasterskie. Sytuacje takie mogą obejmować przypadki powtórnych związków, które z czasem się umocniły, z nowymi dziećmi, sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, a także świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji oraz poczuciem, że wycofanie się pociągnęłoby za sobą nowe winy. Zdarzają się również sytuacje, w których osoby z poważnych powodów – a do takich powodów należy na przykład wychowanie dzieci – nie mogą zadośćuczynić obowiązкови roztania

¹⁴ Por. Merecki, dz. cyt., s. 247n.

¹⁵ Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 915.

¹⁶ Por. *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011, s. 693n.

się. Inny kazus dotyczy osób, które uczyniły wszystko, aby ich małżeństwo się nie rozpadło, a pomimo to zostały porzucone, lub osób, które zawarły nowy związek ze względu na wychowanie dzieci i w sumieniu są subiektywnie przekonane, że ich pierwszy związek był nieważny, lecz nie są w stanie tego dowieść w ramach procesu kanonicznego¹⁷.

Duszpasterska troska o takie osoby przenika adhortację Jana Pawła II *Familiaris consortio*, gdzie zostały przedstawione przykłady różnych sytuacji, w których one się znajdują; nie wskazano jednak zróżnicowanych sposobów, w jakie Kościół może wobec nich postępować. Wprawdzie w *Familiaris consortio* uznano, że niektóre osoby zostały opuszczone nie z własnej winy albo są w swoim sumieniu subiektywnie przekonane o nieważności ich pierwszego małżeństwa, nie mogą wykazać tego przed sądem, jednocześnie jednak pozostawiono ogólny zakaz przystępowania przez takie osoby do Komunii Świętej. W *Amoris laetitia* papież Franciszek, nawiązując do ich sytuacji, wyprowadza ze wspomnianego rozeznania różnych przypadków w obszarze duszpasterstwa wnioski, które dotąd – ze szkodą dla spójności nauczania kościelnego – nie zostały wyciągnięte. Nie oznacza to zerwania z tradycją nauczania Kościoła, lecz rozwiązanie sprzeczności, którą ono zawierało¹⁸.

Problem możliwości przystępowania do sakramentów przez osoby rozwiedzione dotyczy złożonego zagadnienia teologii i dyscypliny sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii. *Amoris laetitia* wpisuje się w toczony od starożytności spór, czy Eucharystia jest nagrodą dla świętych, czy lekarstwem dla chorych, i rozstrzyga go na korzyść jej wymiaru uzdrawiającego: Eucharystia to pokarm dla słabych¹⁹. Ujęcie takie zgodne jest ze stwierdzeniem Katechizmu Kościoła katolickiego, że „Eucharystia nie może jednoczyć nas z Chrystusem, nie oczyszczając nas równocześnie z popełnionych grzechów i nie zachowując nas od grzechów w przyszłości”²⁰. W sytuacji grzechu śmiertelnego oczywista jest w tym kontekście konieczność przystąpienia do sakramentu pokuty i pojednania oraz uzyskania rozgrzeszenia. W ramach procesu rozeznania otrzymanie rozgrzeszenia okazuje się możliwe także dla osób rozwiedzionych, które szczerze żałują i postanawiają poprawę, ale z poważnych powodów nie są w stanie zmienić swojej sytuacji. W świetle *Amoris laetitia* uzasadnieniem tej interpretacji jest „bezwarunkowa miłość Boga”²¹.

¹⁷ Por. *Amoris laetitia*, nr 298.

¹⁸ Por. Schöckenhoff, dz. cyt., s. 151n. Sigrid Müller rozwiązanie zaproponowane w *Amoris laetitia* określiła jako rozwiązanie węzła gordyjskiego. Zob. S. Müller, *Die Entflechtung des Gordischen Knoten: Zur Stärkung der Moraltheologie durch „Amoris laetitia”*, „Studia Theologica-Historyczne Śląska Opolskiego” 37(2017) nr 1, s. 79-103.

¹⁹ Por. *Amoris laetitia*, nr 305, przyp. 351.

²⁰ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, nr 1393.

²¹ *Amoris laetitia*, nr 311.

Wyjaśnienie tego sformułowania również znalazło dopowiedzenie w przypisie, w którym Papież odnosi się do wymagania od penitentów postanowienia poprawy „bez żadnego cienia”²² – wymagania będącego wyrazem poszukiwania sprawiedliwości hipotetycznie czystej, która prowadzi do zaniku miłosierdzia. Powołując się na nauczanie Jana Pawła II, Franciszek przypominał, że przewidywalność nowego upadku nie przesądza o autentyczności postanowienia²³.

JAK ROZUMIEĆ NAUCZANIE O CZYNACH WEWNĘTRZNIE ZŁYCH?

Jedna z poważniejszych wątpliwości, jakie rodzą się przy lekturze *Amoris laetitia*, a zwłaszcza fragmentów dotyczących oceny sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych, niesakramentalnych związkach, dotyczy zagadnienia zobowiązującego charakteru norm moralnych, w tym także problemu czynów wewnętrznie złych. Kwestie te stały się przedmiotem drugiego pytania wspomnianego listu czterech kardynałów, pytania o aktualność absolutnych norm moralnych, które obowiązują bez wyjątku i zakazują czynów wewnętrznie złych. Z problematyką tą wiąże się pytanie o aktualność zawartego w encyklice *Veritatis splendor* nauczania o intencji i okolicznościach ludzkiego działania, które aktu niemoralnego z racji samego jego przedmiotu nigdy nie mogą uczynić aktem subiektywnie moralnym i dopuszczalnym²⁴.

Wspomniane kwestie zostały wystarczająco wyraźnie przedstawione przez Jana Pawła II właśnie w encyklice *Veritatis splendor*. Papież stanowczo odrzucił stanowisko, zgodnie z którym podważa się moralną ocenę złego czynu z racji braku uwzględnienia intencji osoby działającej lub konsekwencji podejmowanego aktu. Decydującym elementem oceny moralnej działania jest bowiem jego przedmiot²⁵. Istnieją czyny „wewnętrznie złe” (łac. *intrinsic malum*) – czyny, które ze względu na swój przedmiot są zawsze złe, niezależnie od intencji osoby działającej i okoliczności podejmowanego przez nią działania²⁶. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* do takich czynów zalicza zabójstwo, ludobójstwo, aborcję, eutanazję, tortury, arbitralne aresztowania, niewolnictwo, prostytutkę i handel ludźmi. Są to czyny haniebne – sprzeczne z cziłą należną Stwórcy, hańbią one tych, którzy się ich dopuszczają²⁷.

²² Tamże, przyp. 364.

²³ Por. tamże.

²⁴ Zob. Brandmüller, Burke, Caffarra, Meisner, dz. cyt.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, nr 79.

²⁶ Por. tamże, nr 80.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 27.

Merecki, powołując się na treść encykliki *Veritatis splendor*, stwierdza, że dokument ten broni koncepcji czynów intrinsece malum, będącej uzasadnieniem norm uniwersalnych niedopuszczających wyjątków oraz istnienia szczegółowych norm moralnych, które nie dopuszczają wyjątków, a także krytycznie ocenia teorie podważające możliwość formułowania takich norm. Autor ten przyznaje, że sytuacje i okoliczności życia są nazbyt różnorodne, aby w oparciu o nie formułować normy moralne obowiązujące bez wyjątków, a zadanie sformułowania normy dotyczącej konkretnego przypadku spoczywa na indywidualnym sumieniu. Jednocześnie Merecki stwierdza, iż można jasno określić, co zawsze i w każdym przypadku jest sprzeczne z dobrem osoby, a to oznacza, że istnieją negatywne normy moralne niedopuszczające wyjątków, czyny zaś, które je naruszają, są niemożliwe do usprawiedliwienia²⁸.

W posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* nie znajdujemy odniesień do treści encykliki *Veritatis splendor*, w związku z czym nieuzasadniona jest insynuacja, jakoby Papież zmieniał dotychczasowe nauczanie Kościoła na temat kryteriów moralności czynów ludzkich. Uzasadnione pytania i wątpliwości, które w tym kontekście powstają, pomijają drobny, ale ważny szczegół rozstrzygnięć, jakie proponuje podpisany przez Franciszka dokument. W sformułowaniach dotyczących oceny osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych, cywilnych związkach oraz możliwości dopuszczania ich do sakramentów nie chodzi o usprawiedliwienie obiektywnej moralnie złej – i po ludzku niemożliwej do zmiany – sytuacji, w której osoby te się znajdują, ale o towarzyszenie im i rozeznanie tego, co można uczynić, aby im pomóc. Uzasadnienie takiego podejścia jest następujące: „Chodzi o włączenie wszystkich. Trzeba pomóc każdemu w znalezieniu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem niezashłzonego, bezwarunkowego i bezinteresownego miłosierdzia. Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!”²⁹.

Niepodważalne stwierdzenia *Veritatis splendor* o normach moralnych obowiązujących bez wyjątku i o czynach, które są złe z racji swojego przedmiotu, niezależnie od intencji i okoliczności działania, pełnią istotną funkcję w formacji indywidualnego sumienia, odgrywają ważną rolę w procesie moralnego wychowania człowieka i pozwalają dokonać oceny moralnej określonego działania. Stwierdzenia te nie zawierają jednak odpowiedzi na pytania o traktowanie osób, które dopuściły się czynów wewnętrznie złych, zrozumiały swój grzech i pragną wejść na drogę nawrócenia. Katechizm Kościoła katolickiego w odniesieniu do niektórych czynów wewnętrznie złych wskazuje na różnicę między obiektywnym wymiarem ludzkich czynów a ich aspektem

²⁸ Por. Merecki, dz. cyt., s. 251n.

²⁹ *Amoris Laetitia*, nr 297.

subiektywnym, wiążącym się z osobistą winą. Na przykład akt samobójstwa, który jest sprzeczny z prawem moralnym, gdyż stanowi zaprzeczenie miłości samego siebie oraz zniewagę dla miłości bliźniego i Boga, może wiązać się z pomniejszoną odpowiedzialnością moralną z racji ciężkich zaburzeń psychicznych czy też silnego strachu przed cierpieniem lub torturami³⁰. Podobnie prostytutka – czyn wewnętrznie zły – jest zawsze grzechem ciężkim, ale takie czynniki, jak nędza, szantaż czy presja społeczna mogą, zgodnie z nauczaniem Katechizmu, zmniejszyć odpowiedzialność osób popełniających taki czyn³¹.

Stwierdzenie o subiektywnym aspekcie oceny moralnej ludzkiego działania, czyli osobistej winie człowieka, nie oznacza, że podważa się obiektywną niemoralność danego aktu, wynikającą z jego przedmiotu. Według adhortacji *Amoris laetitia* negatywny osąd sytuacji obiektywnej, w jakiej ktoś się znalazł, nie jest jednocześnie osądem dotyczącym jego odpowiedzialności i winy za tę sytuację. Poczytalność i dobrowolność – będące podstawą odpowiedzialności człowieka – mogą zostać zmniejszone lub zniesione pod wpływem niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć lub innych czynników psychicznych lub społecznych. Także okoliczności działania, takie jak niedojrzałość uczuciowa, nabyte nawyki czy stany lękowe, mogą zmniejszyć odpowiedzialność człowieka za jego działanie³², czyli wpłynąć istotnie na jego ocenę na płaszczyźnie subiektywnej – ale nie w wymiarze obiektywnym.

Wspomniane rozróżnienie między obiektywnym wymiarem złego czynu a jego wymiarem subiektywnym, czyli winą osoby działającej, sprawia, że „pośród obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła”³³. W pewnych przypadkach może to być pomoc sakramentów: pokuty i pojednania oraz Eucharystii³⁴.

Wyrażone w *Amoris laetitia* podejście do problematyki źródeł moralności czynów pokazuje, że twierdzenia o zerwaniu z tradycją Kościoła w tym względzie są nieuzasadnione. Zdaniem Schockenhoffa można natomiast mówić o zerwaniu z zawężonym, neoscholastycznym podejściem do problemu – podejściem, na którym opierało się dotychczasowe nauczanie Kościoła. W ujęciu tym ocena czynu jako grzechu śmiertelnego, zrywającego więź z Bogiem, może zostać dokonana jedynie z perspektywy przedmiotu czynu (faktu życia w związku niesakramentalnym), co musi skutkować zakazem

³⁰ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, nry 2281-2282.

³¹ Por. tamże, nr 2355.

³² Por. *Amoris laetitia*, nr 302.

³³ Tamże, nr 305.

³⁴ Por. tamże.

przystępowania do sakramentów. W świetle nauczania św. Tomasza z Akwinu i św. Alfonsa M. Liguoriego niedopuszczalne jest ostateczne uznanie danego czynu za grzech śmiertelny na podstawie osądu dokonanego wyłącznie na forum externum i tylko z perspektywy zewnętrznego przedmiotu tego czynu. Elementami konstytutywnymi świadomego i dobrowolnego, czyli odpowiedzialnego działania, które można przypisać człowiekowi jako osobie, są – obok przedmiotu – intencja działającego i okoliczności, w których jest ono podejmowane. W tomistycznej teorii działania intencja działającego i jego wolitywne ukierunkowanie na cel odgrywają decydującą rolę. W konsekwencji, nie można ocenić, czy wola danej osoby skierowana jest na cel sprzeczny z ukierunkowaniem życia ku Bogu, nie uwzględniając samooceny dokonanej przez tę osobę w sumieniu oraz duszpasterskiego rozeznania jej sytuacji życiowej na forum internum³⁵.

Z tej perspektywy należy rozumieć postulat uznania, że stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, oraz podejmowania osobistego i duszpasterskiego rozeznania poszczególnych przypadków osób pozostających w tak zwanych sytuacjach nieregularnych. Celem procesu towarzyszenia i rozeznawania jest uzyskanie przez wiernego świadomości jego sytuacji wobec Boga. Istotnym elementem tego procesu jest rozmowa z kapłanem na forum internum, która przyczynia się do prawidłowej oceny tego, co stanowi przeszkodę w pełniejszym uczestnictwie w życiu Kościoła, oraz prowadzi do podjęcia kroków mogących sprzyjać takiemu uczestnictwu i je rozwijać³⁶. Aspektów tych nie uwzględnia stanowisko wyrażone przez biskupów Astany Tomasza Petę i Athanasiusa Schneidera oraz biskupa Karagandy Jana Pawła Lenge. Zwracają oni uwagę, że z racji widzialnej natury sakramentów i Kościoła przyjmowanie sakramentów jest z konieczności uzależnione od odpowiedniej widzialnej i obiektywnej sytuacji wiernych, a niedopuszczanie osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach do Komunii Świętej nie oznacza osądu, że nie znajdują się one w stanie łaski przed Bogiem, lecz jedynie ocenę widzialnego, publicznego i obiektywnego charakteru ich sytuacji³⁷. Powyższa argumentacja odwołuje się do natury sakramentów – które bez wątpienia mają charakter obiektywny i widzialny – nie uwzględnia jednak

³⁵ Por. E. Schöckenhoff, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia”*, „*Stimmen der Zeit*” 2017, nr 3, s. 153. Por. też: św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 19, a. 5; tenże, *Suma teologiczna*, t. 9, „*Cel ostateczny, czyli szczęście*” oraz „*Uczynki ludzkie*”, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1963, s. 324-328.

³⁶ Por. *Amoris laetitia*, nr 300.

³⁷ Zob. T. Peta, J.P. Lenga, A. Schneider, *Sakramentale Ehe – Bekenntnis zu den unveränderlichen Wahrheiten*, „*Katholische Nachrichten*”, www.kath.nt/news/62249.

drugiego ważnego wymiaru życia sakramentalnego: subiektywnego stanu osoby wierzącej, która spotyka się z Bogiem.

JAKIE JEST ZNACZENIE WSPÓŁŻYCIA SEKSUALNEGO?

W dyskusjach na temat *Amoris laetitia* podnoszona jest także kwestia rozumienia współżycia małżeńskiego. Według dotychczasowych rozstrzygnięć dostęp osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach do sakramentów był możliwy pod warunkiem zobowiązania się przez te osoby do wstrzeżności seksualnej, czyli powstrzymywania się od aktów przysługujących jedynie małżonkom³⁸. Pozostawanie w nowym związku „jako przyjaciele, jak brat i siostra”³⁹ uważane było za wymóg prawa Bożego, a niespełnienie tego warunku nazywano „sytuacją publicznego i trwałego cudzołóstwa”⁴⁰.

We wspomnianym liście biskupów Astany i Karagandy podkreśla się, że relacje seksualne między osobami, które nie są z sobą złączone ważnym węzłem małżeńskim – z czym mamy do czynienia w przypadku osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach – są zawsze sprzeczne z wolą Bożą i stanowią poważną obrazę Boga. Żaden cel ani żadna okoliczność, także możliwa niepoczytalność podmiotu albo pomniejszenie winy, nie mogą takich relacji seksualnych uczynić pozytywną rzeczywistością moralną, która podoba się Bogu. Istnieją działania, które same w sobie, niezależnie od okoliczności, zawsze są niedopuszczalne z racji ich obiektywnych treści. Osoby podejmujące pozamałżeńskie relacje seksualne naruszają nierozzerwalną więź małżeńską i dlatego nie są zdolne uczestniczyć „w Duchu i prawdzie” (J 4,23) w uczcie eucharystycznej Chrystusa, także z uwagi na słowa z rytu komunijnego: „błogosławieni, którzy zostali zaproszeni na ucztę Baranka” (por. Ap 19,9). Wypełnienie woli Bożej objawionej w dziesięciu przykazaniach oraz przestrzeganie wyraźnego i absolutnego zakazu rozwodu stanowią prawdziwe duchowe dobro człowieka na ziemi i prowadzą do prawdziwej radości i miłości w życiu wiecznym⁴¹.

W adhortacji apostoelskiej *Amoris laetitia* nie stawia się wymagania rezygnacji ze współżycia seksualnego przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych związkach jako warunku przystąpienia do sakramentów. Papież Franciszek, pisząc o sytuacji, w której osoby rozwiedzione z ważnych powodów (na przykład ze względu na wychowanie dzieci) nie mogą uczynić zadość

³⁸ Por. *Familiaris consortio*, nr 84.

³⁹ *Sacramentum caritatis*, nr 29.

⁴⁰ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2384.

⁴¹ Zob. P e t a, L e n g a, S c h n e i d e r, dz. cyt.

obowiązkowi rozstania się, w przypisie dopowiada, że w sytuacjach takich wiele osób – chociaż zna i akceptuje wskazania Kościoła co do pozostawania w związku „jak brat i siostra” – odkrywa, że brak pewnych wyrazów intymności może wystawiać na próbę wierność małżonków oraz zagrażać dobru potomstwa⁴².

Przywołane wyżej wskazania zostały zaczerpnięte z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której mowa o odpowiedzialnym rodzicielstwie i trwaniu małżonków w wiernej miłości i pełnej wspólnotcie życia w sytuacji wymagającej ograniczenia liczby potomstwa: „Kiedy zaś przerywa się intymne życie małżeńskie, cnota wierności nierzadko bywa wystawiona na niebezpieczeństwo, a dobro potomstwa może zatracić się zupełnie, wówczas bowiem zagrożone są wychowanie dzieci i odwaga przyjmowania dalszego potomstwa”⁴³.

Odniesienie sformułowań dotyczących intymnej relacji między małżonkami do osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach (cywilnych) budzi uzasadnione wątpliwości, odnoszące się do istotnego wymiaru małżeństwa i znaczenia tego wymiaru dla wspólnego życia małżonków. Wątpliwości te zostały wyartykułowane w pierwszym pytaniu zawartym w cytowanym liście czterech kardynałów, dotyczącym kwestii, czy do sakramentów mogą zostać dopuszczone osoby związane ważnym węzłem małżeńskim i *more uxorio* żyjące z inną osobą. W wyjaśnieniu towarzyszącym temu pytaniu zwrócono uwagę, że zjednoczenie małżeńskie nie opiera się jedynie na wzajemnej sympatii ani nie stanowi „jednej z wielu” aktywności w życiu pary, ale jest czymś tak ważnym, dobrym i wartościowym, że domaga się szczególnego kontekstu, jakim jest miłość małżeńska. Dlatego osoby rozwiedzione, podobnie jak osoby niepozostające w związkach małżeńskich, powinny powstrzymywać się od współżycia seksualnego. Szóste przykazanie dekalogu obejmuje zakaz każdej niemalżeńskiej aktualizacji ludzkiej seksualności, czyli jakichkolwiek aktów seksualnych poza tymi, które spełniane są z własnym legalnym małżonkiem⁴⁴.

Poruszany problem dotyczy złożonych kwestii znaczenia małżeńskiego aktu seksualnego i teologii ciała, opracowanych i wyrażonych w nauczaniu Jana Pawła II. Współżycie małżeńskie jest ściśle związane z komunią osób, którą tworzą małżonkowie, i w sposób cielesny wyraża jedność osób, jaką stanowią od chwili zawarcia małżeństwa – jedność nierozzerwalną i ukierunkowaną na nowe życie. To głębokie zjednoczenie małżonków, będące wyrazem

⁴² Por. *Amoris laetitia*, nr 298.

⁴³ *Gaudium et spes*, nr 51.

⁴⁴ Zob. Brandmüller, Burke, Caffarra, Meisner, dz. cyt.

ich wzajemnego oddania, wymaga pełnej wierności małżeńskiej⁴⁵. Wyjaśniając znaczenie zjednoczenia małżeńskiego, Jan Paweł II powołał się na biblijną ideę „jedności dwojga”: „Kiedy oboje łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem, wówczas owo małżeńskie zjednoczenie zakłada dojrzałą świadomość ciała. Co więcej: niesie w sobie szczególne poczucie sensu tego ciała we wzajemnym oddaniu osób. Również i w tym znaczeniu Rdz 2,24 jest tekstem perspektywicznym. Wskazując bowiem na to, że w każdym zjednoczeniu małżeńskim mężczyzny i kobiety zostaje na nowo odkryte to samo pierwotnie jednoczące poczucie sensu ciała w jego męskości i kobiecości, wskazuje zarazem, że w każdym takim zjednoczeniu odtwarza się niejako tajemnica stworzenia w całej swojej pierwotnej głębi i życiodajnej mocy”⁴⁶.

W świetle *Amoris laetitia* współżycie małżeńskie będące „misterium małżeństwa”⁴⁷, przeżywane w wymiarze osobowym i uświęcone przez sakrament, stanowi dla małżonków drogę wzrastania w życiu łaski. Wartość zjednoczenia cielesnego małżonków zostaje wyrażona w słowach przysięgi małżeńskiej, w których przyjmują i oddają się sobie wzajemnie po to, aby dzielić ze sobą całe życie. Słowa przysięgi małżeńskiej nadają sens seksualności i uwalniają ją „od wszelkiej dwuznaczności”⁴⁸. Nawiązując do nauczania Jana Pawła II, Franciszek stwierdza w *Amoris laetitia*, że seksualność w małżeństwie stanowi dar Stwórcy, istotną potrzebę małżonków i język interpersonalny, „gdzie druga osoba jest traktowana poważnie, z jej świętą i nienaruszalną wartością”⁴⁹. Jako taka, seksualność nie tylko stanowi źródło płodności i prokreacji, ale wyraża miłość, w której osoba staje się darem, i jest urzeczywistnieniem afirmacji drugiego człowieka⁵⁰.

Obok pozytywnej wizji seksualności i jej znaczenia dla życia małżeńskiego Franciszek podkreśla również zdrowy realizm. Z tej perspektywy nie należy ignorować faktu, że współcześnie seksualność ulega depersonalizacji, patologizacji oraz staje się narzędziem samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Wypaczone rozumienie seksualności prowadzi do różnych form dominacji i wyzysku, przyjmuje postać perwersji i przemocy seksualnej. Także w małżeństwie seksualność może stać się źródłem cierpienia i manipulacji⁵¹. Ponadto w *Amoris laetitia* Papież zwraca uwagę, że współżycie podejmowane poza małżeństwem bywa „wybojem wynikającym z ogólnego sposobu myśle-

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, nr 8; *Familiaris consortio*, nr 20.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 37.

⁴⁷ *Amoris laetitia*, nr 74.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, nr 151.

⁵⁰ Por. tamże, nry 150-152.

⁵¹ Por. tamże, nr 153.

nia, przeciwnego instytucjom i podejmowaniu ostatecznych zobowiązań, ale także z oczekiwania na bezpieczeństwo egzystencjalne”⁵².

W kontekście nauczania Kościoła katolickiego o znaczeniu współżycia seksualnego dla życia małżeńskiego – nauczania, którego *Amoris laetitia* nie podważa, lecz je potwierdza – może dziwić fakt, że Papież, umożliwiając w konkretnych przypadkach dopuszczenie do sakramentów osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych (jeśli z ważnych powodów nie mogą one uczynić zadość obowiązkowi rozstania się), nie tylko nie wymaga od nich życia we wstrzemięźliwości seksualnej, ale wskazuje, że brak wyrazów intymności może być także szkodliwy dla związku. Zwraca ponadto uwagę, że w nowym związku, niesakramentalnym, który z czasem się umocnił, możemy mieć do czynienia „ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by cofnąć się wstecz bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy”⁵³. Zdaniem kardynała Coccopalmeria sformułowanie „wyrazy intymności”⁵⁴ oznacza przysługujące małżonkom współżycie seksualne, *Amoris laetitia* zaś odnosi to określenie do osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Jeśli jest to możliwe, to para taka powinna prowadzić życie „jak brat i siostra”, jeśli jednak powoduje to trudności, nie jest do takiego życia zobowiązana. W takim przypadku mamy do czynienia z sytuacją niemożności działania w inny sposób i podjęcia nowej decyzji bez popadnięcia w nowe winy⁵⁵.

Powyższe rozwiązania zaproponowane w adhortacji papieża Franciszka i zawarte w niej sformułowania o potrzebie „wyrazów intymności” oraz o „sprawdzonej wierności” w odniesieniu do osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych budzą uzasadnione wątpliwości. Mogą rodzić się pytania o aktualność rozumienia podstawowych znaczeń współżycia seksualnego i jego ścisłego związku z małżeństwem sakramentalnym, a także wierności małżeńskiej, której zaprzeczeniem są przecież relacje z osobami spoza związku małżeńskiego.

Ciekawe spostrzeżenia w tym względzie zawierają refleksje Ireneusza Mroczkowskiego⁵⁶. Jego zdaniem grzech niewierności, który dotknął osoby opuszczające swych pierwszych małżonków, wskazuje na dramatyczny wymiar wierności wobec nowych partnerów, a nowa wierność budowana jest przy świadomości dokonanej zdrady. Należy przy tym uwzględnić różnicę odpo-

⁵² Tamże, nr 294.

⁵³ Tamże, nr 298.

⁵⁴ Tamże, przyp. 329.

⁵⁵ Por. C o c c o p a l m e r i o, dz. cyt., s. 22n.

⁵⁶ Zob. I. M r o c z k o w s k i, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2017.

wiedzialności osoby zdradzającej i zdradzonej, krzywdzącej i skrzywdzonej. Z perspektywy etycznej chodzi o wypracowanie kryteriów oceny moralnej, które broniłyby człowieka przed paraliżującym poczuciem winy, a także przed brakiem odpowiedzialności za zerwanie sakramentalnej więzi małżeńskiej. Nie do końca można się jednak zgodzić ze stwierdzeniem Mroczkowskiego, że grzech niewierności potwierdzany stosunkami seksualnymi w nowym, niesakramentalnym związku owocuje konkretną krzywdą opuszczonego współmałżonka i wspólnych dzieci⁵⁷. O ile sformułowania powyższe można odnieść do osoby winnej rozpadu małżeństwa sakramentalnego, o tyle nie są one już tak jednoznaczne w odniesieniu do osób pokrzywdzonych, żyjących z ważnych powodów w związkach niesakramentalnych, a także w odniesieniu do wspólnych dzieci.

Omawiane problemy rozumienia współżycia małżeńskiego i wierności w odniesieniu do osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych, niesakramentalnych związkach, są złożone i wymagają dalszych studiów. Potrzeba krytycznej refleksji, czy rezygnacja z wymogu wstrzemięźliwości seksualnej jako warunku przystąpienia do sakramentów świętych nie oznacza faktycznego uznania przez Kościół tego typów związków oraz odejścia od jednoznaczności w ocenie niewierności małżeńskiej.

Wyjaśnienie poruszanej kwestii zawarte zostało w rozważaniach Schockenhoffa. Postawił on w tym kontekście pytanie, czy życie w związku cywilnym, w którym występują takie wartości moralne, jak miłość, wierność, uczciwość i wzajemna troska, może zostać określone jako zdrada w sytuacji bezpowrotnego rozkładu małżeństwa sakramentalnego, gdy według ludzkiego osądu wspólne życie małżonków nie jest możliwe. Kiedy zawarte sakramentalnie małżeństwo okazuje się fikcją prawną lub staje się „duchowym wrakiem”, nie zaś przeżywaną rzeczywistością, to wspólne życie z innym partnerem w związku cywilnym nie może być kwalifikowane jako trwały stan zdrady – a przynajmniej kwalifikacja taka nie jest możliwa, jeśli małżeństwo rozumie się nie jako kontrakt dający „uprawnienia” do ciała partnera, lecz – jak ujmuje to Sobór Watykański II – jako osobową wspólnotę życia i miłości oraz wzajemne obdarowanie obejmujące wszystkie wymiary życia. Jeśli założymy, że małżeństwo jest przymierzem i całościową wspólnotą życia osób, twierdzenie o zdradzie wobec byłego partnera wydaje się absurdałne. Jeżeli bowiem małżonkowie nie są już całościowo zjednoczeni wspólnym życiem, to nie mają też prawa do wyrażającej wspólnotę osób wspólnoty seksualnej, która mogłaby zostać naruszona przez seksualność aktualizowaną w związku niesakramentalnym⁵⁸.

⁵⁷ Por. tamże, s. 70n.

⁵⁸ Por. S c h o c k e n h o f f, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung*, s. 154.

Rozumowanie Schockenhoffa jest przekonujące, ale nie wyjaśnia wszystkich dylematów i wątpliwości, które rodzi zawarte w *Amoris laetitia* rozwiązanie dotyczące przyjmowania sakramentów przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych związkach. Problematyka ta wymaga dalszych, pogłębionych studiów dotyczących zwłaszcza ontologicznych i egzystencjalnych aspektów małżeństwa oraz ich wzajemnej relacji. Innym wyzwaniem jest przemyślenie znaczenia współżycia małżeńskiego w kontekście współczesnych problemów, a także bardziej precyzyjnego określenia kategorii zdrady małżeńskiej.

*

Przedstawione tu myśli zrodziły się w związku z zamiarem lepszego zrozumienia posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* i wyjaśnienia – w oparciu o najnowsze opracowania – zawartych w papieskim dokumencie sformułowań i rozwiązań, które budzą uzasadnione wątpliwości. W wielu fragmentach adhortacji znajdujemy potwierdzenie ciągłości nauczania Kościoła katolickiego o małżeństwie. Dokument zawiera jednak także nowe treści i propozycje rozwiązań, które wpisują się w proces rozwoju nauczania Kościoła. Podobnie jak w odniesieniu do innych dokumentów kościelnych, nie powinno dziwić przywiązanie pewnych środowisk do elementów ciągłości nauki Kościoła. Nie można także kontestować nurtów, które dostrzegają w dokumencie długo oczekiwane, nowe akcenty i rozwiązania oraz nowość w nauczaniu o małżeństwie. Powyższy tekst nie rości sobie pretensji do słusznej i ostatecznej interpretacji papieskiego dokumentu, lecz wyraża pragnienie udzielenia pomocy w zrozumieniu jego treści. W przekonaniu Franciszka konieczna w Kościele jedność nauczania i działania nie stanowi przeszkody dla różnych interpretacji tego nauczania i wynikających z niego konsekwencji. Należy je rozumieć z perspektywy procesu odkrywania prawdy, którym w Kościele kieruje Duch Święty⁵⁹.

⁵⁹ Por. *Amoris laetitia*, nr 3.

Józef F. FERT

POEZJA (PRZED)JESIENNYCH (NIE)OCZYWISTOŚCI

Nasze „jakości metafizyczne” mieszczą się w słowie – w takim, jakie mamy, jakiego nauczyła nas matka i uczył szum naszego morza – polszczyzny, na którą wypływamy z biegiem lat coraz głębiej: niektórzy metodą przezornych Greków i Fenicjan, trzymając się brzegu, inni wybiegając w daleki świat jak legendarny Jan z Kolna czy Kolumb, jeszcze inni blakając się po nieoznaczonym żywiole od wyspy do wyspy, od brzegu do brzegu niczym Odys... Wszystkie te doświadczenia mają wspólny praocean, czyli Słowo.

Od urodzenia ciążyło mu związanie z gałęzią
która jak zaborcza rodzicielka
chciała go zawsze mieć przy sobie

Bardzo szybko przydzielano mu kolejne zadania:
a to przekształcenia, a to produkcja i transport
– *on jednak ciągle marzył o wolności*

Teraz jesienią kiedy jednak porwał go wiatr
z radości kręci piruety razem z kolegami
nieświadomy że jest to *danse macabre*¹

Wiersze Kazimierza Wójtowicza (dobry rocznik 1945) towarzyszą nam od blisko pięćdziesięciu lat. I od razu zostały zauważone przez krytykę literacką, a nawet wpasowane (omal nie napisałem: „wprasowane”) w nurt tak zwanej poezji kapłańskiej, pomiędzy imponujące grono współczesnych poetów-duchownych – od ks. Jana Twardowskiego (rocznik 1915) poczynając, a na ks. Grzegorzu Stachurze (rocznik 1976) kończąc, żeby pozostać jedynie w przestrzeniach dwudziestego wieku.

Według ustaleń ks. Stefana Radziszewskiego, przedstawionych w ogłoszonej przez niego kilka lat temu antologii, poetów „w koloratce” o znacznym i znaczącym dorobku literackim jest stu kilkudziesięciu², a tradycyjnie przez wieki – od Czarnolasu Kochanowskiego do Butrynow na Warmii (tu proboszczuje i pisuje wiersze ks. Jan Pietrzyk, rocznik 1956) – udział duchownych,

¹ K. Wójtowicz, *Historia liścia*, w: tenże, *Krople życia*, posłowie J. Fert, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2018, s. 51.

² Por. S. Radziszewski, *Poezja w sutannie*, wybór, oprac., komentarz S. Radziszewski, Jedność, Kielce 2011, s. 7.

głównie katolickich, w kształtowaniu obrazu literatury polskiej jest naprawdę ogromny i nie do przecenienia; dość wspomnieć, że u progu naszego piśmiennictwa narodowego znajdujemy, a jakże, właśnie duchownych: Galla Anonima, Wincentego zwanego Kadłubkiem, Pawła Włodkowica, Jana Długosza czy Biernata z Lublina³. Ostatecznie to i Jan Kochanowski jako „proboszcz poznański” może być zaliczony do tego stanu:

Dziś żak spokojny, jutro przypasany
Do miecza rycerz; dziś między dworzany
W pańskim pałacu, jutro zasię cichy
Książd w kapitule, tylko że nie z mnichy⁴.

W dziejach literatury polskiej udział duchownych jest ważny i widoczny; wspomnijmy niektórych księży: Mikołaja Kazimierza Sarbiewskiego (poetę uwiecznionego papieskim laurem), Józefa Bakę, Ignacego Krasickiego, Stanisława Staszica, Ignacego Hołowińskiego, Aleksandra Jełowickiego, Jana Koźmiana (późniejszego duchownego), bł. Edmunda Bojanowskiego (który do końca życia starał się zamienić surdut na rewerendę⁵), pamiętając o wielu innych „minorum gentium”... Nie zapomnijmy też o znaczącym udziale w dziejach naszej literatury poetek-zakonnic, których wyraźniejsza (imien-na) obecność zaznacza się szczególnie w dwudziestym wieku, ale zapewne niejedna anonimowa pieśń kościelna czy kantyczka ulepiona została właśnie pracowitymi rękami polskich mniszek⁶.

³ Biernat z Lublina (ok. 1465-ok. 1529), autor między innymi *Raju dusznego* (zob. Biernat z Lublina, *Raj duszny*, Nakładem F. Unglera i W. Lerna, Kraków 1513) i *Żywota Ezopa Fryga* (tekst z około 1522 roku; zob. tenże, *Żywot Ezopa Fryga, mędrca obyczajnego, z przypowieściami jego*, Drukarnia S. Szarffenbergera, Kraków 1578), które przez lata uchodziły za pierwsze polskie książki drukowane, jest właściwie kongenialnym polonizatorem tych utworów; *Raj*... stanowi w znacznej części przeróbkę zbioru łacińskich modlitw (również kompilacji) Mikołaja Saliceta *Antidotarius animae* (z roku 1494), a *Żywot* – polonizację krążących od starożytności w kulturze europejskiej bajek i przypowieści Ezopa Frygijszyka, legendarnego poety greckiego z czwartego wieku przed naszą erą. Pisz o tym Stanisław Grzeszczuk w swoim omówieniu *Wyboru pism Biernata z Lublina* w opracowaniu Jerzego Ziomka („Pamiętnik Literacki” 46(1955) nr 3, s. 236-251).

⁴ J. Kochanowski, *Do gór i lasów*, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 192. Krzyżanowski we wprowadzeniu do książki podaje: „Kochanowski [...] – zwyczajem w w. XVI pospolitym – był świeckim proboszczem w Poznaniu i Zwoleń, to znaczy, że wyreżając się opłacanym przez siebie księdzem, ciągnął z obydwu probostw dochody jako «cichy książd w kapitule»” (J. Kochanowski, *Poeta czarnoleski*, w: Kochanowski, *Dzieła polskie*, s. 9). Kochanowski „karierę duchowną” zakończył prawdopodobnie na niższych święceniach.

⁵ Korzystam z tytułu opowieści biograficznej Amelii Szafrąńskiej (zob. A. Szafrąńska, *Surdut czy rewerenda. Opowieść o Edmundzie Bojanowskim*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1999).

⁶ Nie zamierzam mieć spójności nakreślonego tu obrazu, ale chciałbym choć w przypisie wymienić nazwiska kilku ważnych w świecie nauki osób przynależących do stanu duchownego:

Czy w tradycji badań literackich kategoria „wiersze księży” jest trafnym kryterium opisu zjawiska? Zwięźle, ale precyzyjnie ujął to kiedyś Stefan Sawicki we wstępie do dużej antologii tych wierszy, określając owo kryterium antologijnych klasyfikacji jako „zewnątrze w stosunku do poezji”⁷. Kiedyś w rozmowie z tymże uczonym, który pracował wówczas nad wyborem wierszy Norwida przeznaczonych do jednego z tomów kulowskiej serii „Biblioteki Utworów Religijnych” i zgodnie ze swym dydaktycznym nawykiem zaczął znajomym pytaniem, które wiersze poety pasowałyby do tej serii, poddany zostałem analogicznej presji. Oczywiście po tych „konsultacjach” jak najśluszniej działał po swojemu, ale jednak sprowokował mnie do myśli, której pozostałem wierny do dziś. Nie za bardzo wiedziałem, co powiedzieć, aż błysnęła mi ta paradoksalna idea, której oczywiście nie omieszkałem wypowiedzieć: każdy dobry wiersz można uznać za religijny, każdy marny – za antyreligijny⁸. Dziś dochodzę do wniosku, że może jednak w tym zdaniu wyrzeczonemu niejako „na odczepnego” jakieś ziarno prawdy się kołacze. Może zamiast „religijny” powinienem był użyć określenia „metafizyczny”, w takim mniej więcej duchu, jak sugerował to Józef Czechowicz w swoim odczycie wygłoszonym w lubelskim Związku Literatów Polskich 27 stycznia 1933 roku⁹. Poeta zapewne pod wpływem przemyśleń Romana Ingardena, ani chybi wielokrotnie przedyskutowanych z Stanisławem Ignacym Witkiewiczem, zastosował w swych wywodach koncepcję wielowarstwowości dzieła (której omówienie sobie darujemy) i w jednej z warstw ulokował tak zwane wartości metafizyczne. Pisał: „Ostatnią z warstw, najwyższą chyba w tej hierarchii, stanowią jakości metafizyczne, manifestujące się w postaci trudnej do określenia atmosfery, przenikającej całość danego dzieła. Może to być równie dobrze demoniczność, jak u Poego, świętość, jak u Jakuba da Todi, lub patos, jak u Z[ygmunta] Krasińskiego”¹⁰.

Jakub Parkoszowicz, Paweł Włodkowicz, Mikołaj Kopernik, Grzegorz Piramowicz, Stanisław Konarski, Marcin Poczobutt-Odlanicki, Hugo Kołłątaj, Piotr Semenenko, Jacek Woroniecki, Albert M. Krapiec, Włodzimierz Sedlak, Karol Wojtyła.

⁷ S. S a w i c k i, *Wstęp*, w: *Szaropolskie srebro. Wiersze księży*, wybór i oprac. ks. J. Sochoń, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 5.

⁸ Podobny „dylemat” podjęła w obszernym i ważnym artykule Bożena Chrzastowska (zob. B. C h r z ą s t o w s k a, „Wierzę wierszem”. *O poezji kapłańskiej*, w: *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 217-302). Z tego wartościowego przeglądu, zebranego pod dowcipnym zwrotem „wierzę wierszem”, chciałbym zaczerpnąć przede wszystkim określenie: „obszar poezji wrażliwej religijnie” (tamże, s. 235).

⁹ Pierwodruk odczytu ukazał się dopiero w roku 1969 w „Poezji” (nr 9), następnie w tomie *Wyobraźnia stwarzająca* (zob. J. C z e c h o w i c z, *Treść i forma w poezji*, w: tenże, *Wyobraźnia stwarzająca. Szkice literackie*, wybór i oprac. T. Kłak, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1972, s. 28-34).

¹⁰ T e n ż e, *Treść i forma w poezji*, w: tenże, *Pisma zebrane*, t. 5, *Szkice literackie*, oprac. T. Kłak, red. J. Fert i in., Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 32 (tekst podaję z nieznacznymi modyfikacjami; dalsze przywołania szkicu *Treść i forma w poezji* odnoszą się do tego wydania).

Niewątpliwie autor *Poematu o mieście Lublinie* uległ urokowi Witkacowskiej totalnej „ontologizacji” wszelkiej działalności intelektualnej, a głównie – sztuki i refleksji filozoficznej. Niezwykle ciekawy w tym zakresie był na przykład spór Witkacego z „logicystami” (czyli „czystymi” nominalistami czy konwencjonalistami), głównie z tezami Rudolfa Carnapa, Henriego Poincarégo czy Bertranda Russella, a także Leona Chwistka, dla których matematyka nie miała nic wspólnego z doświadczeniem zmysłowym i dawała się pomyśleć jako czysta „maszyna dedukcyjna”, podporządkowana ściśle regułom i konsekwencjom własnej (analitycznej) syntaktyki, w której zdania nie mają żadnej przedmiotowości pozamatematycznej. Witkacy nie potępiał wprawdzie w czambuł ustaleń konwencjonalizmu, ale starał się włączyć w jego pole – równolegle do zdań analitycznych – wnioski syntetyczne, płynące z empirycznego doświadczenia rzeczywistości, w którym jest miejsce także dla wniosków pragmatycznych: „Jeśli zdania matematyki, jako aprioryczne, nic by nam nie mówiły o realnym świecie, to dlaczego byłyby użyteczne? Czyż użyteczność nie wynika z prawdziwości?”¹¹.

Wystąpienie Czechowicza to próba „ontologizacji” poezji; oczywiście poecie znacznie lepiej objawiała się „prawda bytowa” własnej poezji w samych jego wierszach, choć wielokrotnie próbował też „teoretycznie” mierzyć się z jej ciemnymi źródłami. W przywoływanym tu wystąpieniu użył takiego na przykład zdania, które zapewne mogło wprawić w osłupienie wszystkich „ontologistów”: „Istotę poezji stanowi to, co ona wyraża”¹². O wiele bardziej porywającą wizję jego własnego warsztatu poetyckiego znajdziemy w późniejszych sformułowaniach, jak w szkicu *Mój wiersz*¹³, a szczególnie w szerszym autokomentarzu *Z mojego warsztatu literackiego*: „Narodziny wiersza tkwią w muzycznym porządku rzeczy, muzyka bierze się [z] wewnątrz, kto wie, może z rozkołysania krokami, może buduje się niedostrzegalnie a powoli z przefiltrowanych jakoś tam elementów zgiełku ulicznego. A potem urasta to jak kula śniegowa, daje się poznać poecie i narzuca mu melodię, z której rośnie krzak wiersza”¹⁴. Słowa te tracą nowoczesnymi „teoriami” automatystów (z kręgu André Bretona z jego *écriture automatique*) czy szerzej – nadrealizmu. Wcześniej jednak Czechowicz pisał: „Pierwsze źródło pierwszego drgnienia, z którego w przyszłości rozwinie się wiersz, kryje się w myśli. Jakaś leżąca na sercu sprawa albo też i obojętna, lecz piękna zaczyna formować się w kształcie myślowym”¹⁵.

Przywołałem powyższe sprawy, jako że należą do istoty przemian poezji po pierwszej wojnie światowej, szczególnie w jej nurtach awangardowych,

¹¹ K. K o ś c i u s z k o, *O Witkiewiczowskim programie ontologizacji matematyki*, cz. 1, „Witkacy! Czyste dusze w niemytej formie” 2017 nr 1(2), s. 67.

¹² C z e c h o w i c z, *Treść i forma w poezji*, s. 29.

¹³ Z o b. t e n ż e, *Mój wiersz*, w: tenże, *Pisma zebrane*, t. 5, s. 79-81.

¹⁴ T e n ż e, *Z mojego warsztatu literackiego*, w: tenże, *Pisma zebrane*, t. 5, s. 115.

¹⁵ T e n ż e, *Mój wiersz*, s. 79.

a w znacznym stopniu towarzyszą dalszym dziejom literatury europejskiej po drugiej wojnie światowej. Co prawda na progu powojennych ruin spadają na nas jak spóźniona lawina rozrachunkowe wiersze Tadeusza Różewicza czy straszliwa proza oświęcimska Tadeusza Borowskiego, ale przecież i tam znajdujemy to przejmujące wołanie o ponowne stworzenie świata, o odkrycie czystych źródeł sztuki, skoro w dotychczasowych „umył ręce morderca”¹⁶:

 Szukam nauczyciela i mistrza
 niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
 niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
 niech oddzieli światło od ciemności¹⁷

Nasze „jakości metafizyczne” mieszczą się w słowie – w takim, jakie mamy, jakiego nauczyła nas matka i uczył szum naszego morza – polszczyzny, na którą wypływamy z biegiem lat coraz głębiej. Niektórzy metodą przezornych Greków i Fenicjan, trzymając się brzegu, inni wybiegając w daleki świat jak legendarny Jan z Kolna czy Kolumb, jeszcze inni błakając się po nieoznaczonym żywiole od wyspy do wyspy, od brzegu do brzegu niczym Odys... Wszystkie te doświadczenia mają wspólny praoocean, czyli Słowo.

Kustoszem Słowa od dwu tysięcy lat jest w naszej kulturze chrześcijaństwo, a dokładniej – jego szafarze, czyli kapłani. I ta rola nie jest tak naprawdę „zewnątrzna” wobec poezji. To oni zostają szczególnie zobowiązani do tego, by słowo nie obracało się w mrok, lecz by objawiało świt Słowa, jak w praindoeuropejskich korzeniach naszej mowy, w których znajdujemy i świt, i świat, i świętość, i po prostu – byt (awestyjskie „spenta”, czyli święty, i także „spaēta”, czyli biały, i niemieckie „Sein”, czyli byt, a dziś – odbite może w Heideggerowskim – nieprzetłumaczalne „Dasein”¹⁸). Tę wysoką godność kustosza Słowa doskonale uchwycił Cyprian Norwid w swym reinterpretacyjnym ujęciu starożytnego mitu o Sfinksie, wkładając w usta wędrowca-pielgrzyma, „zaczeplonego” na górskiej ścieżce wiodącej ku Tebom, niezwyklej definicję – odpowiedź na wycharczane przez potwora-fatum żądanie zdefiniowania kategorii prawdy; zaczeplony przez Sfinksa współczesny Edyp odpowiada zająkliwie: „C z ł o w i e k?... j e s t t o k a p ł a n b e z - w i e d n y / I n i e d o j r z a ł y...”¹⁹.

¹⁶ Słowa te pochodzą z autorskiego wstępu do pierwszego wydania tomu *Twarz trzecia* (T. R ó ż e w i c z, *Twarz trzecia*, Czytelnik, Warszawa 1968, s. 6).

¹⁷ T e n ż e, *Ocalony*, w: tenże, *Poezja*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, t. 1, s. 21n.

¹⁸ Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003. „Dasein” na ogół tłumaczone jest na język polski jako „samoświadomość”.

¹⁹ C. N o r w i d, *Sfinks*, według autografu *Vade-mecum*, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. II 6313, k. 11 verso (wyróżnienie – J.F.). Por. t e n ż e, *Sfinks*, w: tenże, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 41.

Chociaż każdy nosi ją w sercu
 to przecież leży daleko od życia
 poza krawędzią wszystkich horyzontów
 w nieograniczonej przestrzeni błędzenia
 [...]
 Kto jednak wejdzie w dosłowność obietnicy
 nie zobaczy zielonych bram
 tylko na drugim brzegu jak w zwierciadle
 krew i łzy wdeptane w drogę²⁰

– oto d o p o w i e d ź współczesnego Edypa do Norwidowskiej definicji człowieka, dopowiedź wędrowca, poety, w której uruchomione jednakże zostały jeszcze nieco inne perspektywy niż u autora *Vade-mecum*. Wójtowicz nieodmiennie zakorzenia swe poetyckie słowo w historii zbawienia, której rewelatorem jest Ewangelia, Dobra Nowina – zielona gałąź na odwiecznym drzewie Pisma Świętego i jego tradycji. „Obietnica”, a więc nieoczywistość, a więc budowanie strategii przetrwania na zawierzeniu i zawieszeniu pomiędzy niebem a ziemią, po prostu – w niepewności i niedookreśloności naszych słów.

Mam ochotę nazwać naszego twórcę poetą drogi do Emaus. On sam zresztą ten motyw, symbol, historię wielokrotnie podejmuje i na różne strony obmyśla i wysławia. Zebrało się tych wierszy z „kręgu Emaus” naprawdę dużo, do tego stopnia, że w którymś momencie swej drogi pisarskiej autor postanowił je skupić pod jednym znakiem. I tak powstała poetycka monografia zatytułowana *Po prostu Emaus. Wybór wierszy z lat 1978-2016*²¹. Obudowana została przywołaniami źródłowymi tego miejsca ewangelicznego z Biblii w przekładach od Wujka do współczesnej edycji paulistów, a ponadto wyborem głosów krytyki literackiej o wierszach Kazimierza Wójtowicza. Złożył się na ten zbiorek plon dwudziestu jeden tomów poety, przejrany pod tym jednym kątem – właśnie drogi do Emaus. Blisko sto wierszy ułożonych w kształt dyptyku, w którym lewe skrzydło cyklu zajmuje kompozycja zatytułowana *W słowie*, co rozumiem jako podpis pod wieloobrazową „tablicą” (złożoną z trzydziestu sześciu wierszy), w której dominuje funkcja ekspresywna słowa poetyckiego. Druga tablica (pięćdziesiąt sześć wierszy objętych całościowym tytułem *W obrazie*) jest oczywiście również wyrażona słowem, ale w każdym obrazie czy „obrazku” odwołuje się do autentycznych artefaktów plastycznych: od Duccia di Buoninsegny *Drogi do Emaus* (ukończonej w roku 1311) do wyrobów artystycznych jak najbardziej współczesnych, jak chociażby „kreskówka” Rolanda Litzenburgera *Das erste Emmausbild als Litographie* (z roku 1959). Można

²⁰ K. Wójtowicz: *Ziemia obiecana*, w: *Szaropolskie srebro*, s. 325.

²¹ Zob. t e n ż e, *Po prostu Emaus. Wybór wierszy z lat 1978-2016*, Wydawnictwo Jak, Kraków 2016.

o tych wierszach-obrazach, przynajmniej o niektórych, myśleć jak o ekfrazach – praktykowanych w poezji od wieków, a szczególnie dziś, gdy tworzy się niekiedy wspaniałe kreacje literackie inspirowane przez dzieło z pozasłownego porządku artystycznego, jak znakomicie czynili to ks. Janusz Pasierb czy Zbigniew Herbert. Wraca używane od starożytności Horacjańskie określenie sztuki poetyckiej (dające się oczywiście odwrócić): „ut pictura poesis” („poemat niczym obraz”²²). Ale posłuchajmy-obejrzyjmy – wiersz nosi tytuł *Caravaggio: „Chrystus w Emaus” (1601)*:

Do jednej z knajp
do których chętnie zachodził malarz
wstąpili na wieczerzę
wprost z Ewangelii
trzej utrudzeni wędrowcy

Pan Jezus ukryty do niepoznania
w łagodnych rysach dziewczęcych
zasiadł w pośrodku obrazu
i dłoń pulchną zaraz wyciąga
do błogosławienia chrupiącego chleba

Towarzysze drogi stracili równowagę:
Piotr rozkłada osłupienie na szerokość ramion
Kleofas z oczami wbitymi w rozświetloną Postać
podnosi się do skoku
– tylko szynkarz trzeźwy
w postawie zasadniczej
gotów w każdej chwili zażegnać rozróbę²³.

Poeta nie waha się sięgać po słowa i obrazy, zda się, zużyte potocznym obrotem „towarowym”, jak „rozróżba”; w innym miejscu nie płoszy go nawet gwarowe, południowopolskie „uciorany”, jak w szpitalnym wierszu *Brudownik*: „wiadra wysłużone na etacie schludności / chusty uciorane troskami o poprawę...”²⁴ – co przypomniało mi moją dawno zapomnianą gwarę domową i matczyne, pełne wyrzutu: „kaj ześ się tak ucioroł?!” (notabene nasze wsie rodzinne – Borzymów Wójtowicza i moja Korytnica – leżą w tej samej dawnej

²² K w i n t u s H o r a c j u s z F l a k k u s, *Sztuka poetycka*, tłum. J. Sękowski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Gawędy. Listy. Sztuka poetycka*, oprac. O. Jurewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 456. O malarstwie mówi się niekiedy, że jest milczącą (poza-słowną) poezją.

²³ K. W ó j t o w i c z, *Caravaggio: „Chrystus w Emaus”*, w: tenże, *Dookoła Emaus i dalej. Wiersze niemal zebrane*, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2012, s. 354.

²⁴ Gwarowe to słówko pojawia się też w *Tryptyku Emaus* (por. t e n ż e, *Tryptyk Emaus (w kościele seminaryjnym zmartwychwstańców w Krakowie)*, w: *Po prostu Emaus*, s. 126).

Ziemi Sandomierskiej, dziś nazywanej województwem świętokrzyskim; w linii prostej dzieliła nas w dzieciństwie odległość około pięćdziesięciu kilometrów). Pracownik Słowa wie, że trzeba być jak „panna mądra” (por. Mt 25,1-14) czekająca z opatrzoną lampą na przybycie oblubieńca:

Słowa lecą
ponad nami jak wędrowne ptaki
[...]
Poeci na swoich posterunkach
łowią te znaki nieba
i dorabiają do nich na poczekaniu
ziemskie krajobrazy²⁵.

Jak najślusniej zauważyła Bożena Chrzastowska we wcześniej przywołanym tu artykule przeglądowym szczególną skłonność współczesnej poezji kręgu kapłańskiego, poezji „wrażliwej religijnie” (zresztą – całej współczesnej poezji, poczynając od Tadeusza Różewicza), do sięgania po jak najpospolitsze – o ile to możliwe – słownictwo i składnię: „Nawiązania do frazeologii potocznej wysuwają się na plan pierwszy w poetyce Wójtowicza [...] poezję Wójtowicza wyróżnia głębokie zanurzenie języka poetyckiego w mowie potocznej i w różnych odmianach współczesnej polszczyzny”²⁶. Jedną z możliwości owego naprawdę szerokiego otwarcia tej poezji (a także poezji innych współczesnych) jest z jednej strony ucieczka przed „dętym” patosem, którego przejawy od dawna wykpiwał ks. Jan Twardowski, a z drugiej poczucie, że chrześcijaństwo powinno być jak najgłębiej zanurzone w życiu i że ostatecznie Słowo płynie do nas wezbraną rzeką s ł o w a – zwykłego, ludzkiego, codziennego jak chleb, jak prosty uścisk dłoni...

Tak, wiersze Wójtowicza nie stronią od słowa zwyczajnego, od najzwyczajniejszych pod słońcem sytuacji życiowych i od cudownej tradycji, pielęgnowanej specjalnie w kulturze ludowej – i u Górali, i u Ślązaków, i u naszych świętokrzysko-sandomierskich gawędziarzy – celnego i dowcipnego, choćby nawet nieco rubasznego chwywania błysku inteligencji i paradoksu w siatkę słowa:

Do Emaus szli jak przegrani:
ociężałe
ospale
leniwie
niemrawo
powoli

²⁵ T e n ż e, *Słowa*, w: tenże, *Droga do Emaus. Wiersze wybrane*, wybór i oprac. K. Dybciak, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1989, s. 261.

²⁶ C h r z ą s t o w s k a, dz. cyt., s. 283.

noga za nogą
 bo serca ich były wypłukane z nadziei
 i oczy niejako na uwięzi
 [...]

 Z Emaus do Jerozolimy wracali jak wygrani:
 pospiesznie
 wartko
 zwinnie
 ochoczo
 w te pędy
 na łeb na szyję
 bo mieli dużo do opowiadania
 co ich spotkało w drodze²⁷.

Nierzadko poeta – jak wytrawny apokryfista – dopisuje nieznane wątki Ewangelii, jak w świetnym wierszu *Powrót po latach do Emaus*: „Zdarzyło się po wielu wielu latach / Łukasz z Kleofasem wrócili [...] / usiedli przy tym samym stole [...] / długo wpatrywali się w cienie na ścianie [...] / wrócili do siebie dalej z pewnością niepewności”²⁸. No i to sympatyczne upodobanie do paradoksu, jak w tym wierszu bez tytułu, sięgającym, niczym w klasycznej ekfrazie, po ewangeliczne zdanie, które rozwinie „na swój sposób” :

Kto mówi o zmartwychwstaniu
 nie ma żadnych szans:
 przeciw sobie ma wszystkich umarłych
 z ich wielkim milczeniem

Przecież tylko Jeden powstał
 z głębi grobu wykutego w skale
 i do dziś wpada choćby na chwilę
 do poczekalni dla wątpiących

A tamtych jedenastu świadków
 poszło śmiało aż po krańce świata
 aby własną krwią pieczętować
 dobrą nowinę o zbawieniu

Co by dzisiaj było
 gdyby zaraz na wejściu
 wieść o tym rozeszła się po kościele
 żywych i umarłych²⁹.

²⁷ K. W ó j t o w i c z, *Uczniowie z Emaus*, w: *Po prostu Emaus*, s. 39n.

²⁸ T e n ż e, *Powrót po latach do Emaus*, w: *Po prostu Emaus*, s. 41.

²⁹ T e n ż e, *Jedenastu oznajmiło im: / Pan zmartwychwstał (Łk 24,34)*, w tenże, *Krople życia*, s. 149.

Celny, acz niekiedy może i rubaszny dowcip działa jak niespodziewane spotkanie dawno niewidzianego przyjaciela, co zmienia cały bieg rzeczy potocznych i z mozolnej, najczęściej samotnej wędrówki przed siebie, wciąż przed siebie, czyni radosną przygodę wspólnej wyprawy po „złote runo” sensu życia.

Spójrzmy na stosunkowo niedawny wiersz oznaczony ewangelicznym incipitem: „*A był tam człowiek, który miał uschłą prawą rękę...*” (Łk 6,6). Zaczyna się tak:

Od paru tygodni to ja jestem tym człowiekiem
z uschłą prawą ręką

I tu pojawia się seria obrazów, które wydobywają trud życia, a właściwie nieomal jego absurdalność spowodowaną nieszczęściem:

Ani się przeżegnać
ani błogosławić znakiem krzyża
ani ją wyciągnąć jak drogowskaz
ani sięgnąć po ofiarowany dar
ani złożyć zamaszysty podpis
pod umową czy czekiem

Nieszczęśnik, w którego sytuację wciela się „ja” poetyckie, znajduje wreszcie prawdziwie ewangeliczne wyjście:

Tylko się schować gdzieś w białym kącie
i czekać z niezałożonymi rękami
aż Pan Jezus zjawi się na porannej wizycie
[...]
postawi na środku między doktorami
a potem cicho rozkaże: *wyciągnij rękę!*³⁰.

Wiersz otrzymał – jako jeden z nielicznych w dorobku poety – konkretną datę: 20 lipca 2008 roku. Czy ma to jakieś znaczenie? Myślę, że tak; skoro nasz wędrowiec do Emaus tak rzadko datuje swoje teksty, ten „wyjątek” na pewno nie jest przypadkowy. Co więcej – poeta, doświadczając traumy szpitalnej, oczywiście nie tylko cierpiał, jak wszyscy chorzy (któż z nas nie był pacjentem?!), ale pozbierał te swoje doświadczenia w cały obszerny cykl poetyckich doświadczeń szpitalnych, splecionych z dojmującym doświadczeniem „jesieni życia”, która jest u nas – wiadomo – pełna złota, ale i owszem – pełna bło-

³⁰ T e n ż e, „*A był tam człowiek, który miał uschłą prawą rękę...*” (Łk 6,6), w: *Krople życia*, s. 142n.

ta... Możemy snuć domysły biograficzne, ale tak naprawdę jest w tym geście chronologicznym coś szczególnie ciekawego: odsłania on istotne podejście poety do siebie jako twórcy i tworzywa swych wierszy. Całym sobą zanurzony w Ewangelii i szerzej – w chrześcijańskiej kulturze europejskiej (szczególnie w malarstwie), staje się nie tylko jej obserwatorem („konsumentem”), ale przede wszystkim rewelatorem ewangelicznych zdarzeń (przypowieści wyłowionych i wysłowionych w nurcie ewangelicznej narracji) w codzienności, teraźniejszości „tu i teraz”. I tak – najczęściej – potraktowana Dobra Nowina przenika do najgłębszych pokładów tej poezji, a pojawiający się w niej podmiot poprzez jego życiowe exempla staje się na naszych oczach bądź jednym z Dwunastu (szczególnie w wierszach wcześniejszych), bądź jednym ze świadków Zmartwychwstania, przejętych do szpiku kości niezwyklej trwogą (jak w wierszu *Grünwald: Zmartwychwstanie Chrystusa (z isenheimskiego ołtarza)*):

Prześwietlony do ostatniego włókna
przenika nawet wielki kamień³¹.

Nierzadko wciela się w którąś z ewangelicznych postaci, która dostępuje cudu uzdrowienia duszy lub ciała, jak w wierszu o „człowieku z uschlą prawą ręką”:

Od paru tygodni to ja jestem tym człowiekiem
z uschlą prawą ręką³².

Ostatecznie każdy z nas może odnaleźć w tych wierszach swoją twarz, swoje doświadczenie wiary i zwątpienia, swoją dobrą nowinę płynącą z niewyczerpanego źródła E w a n g e l i i, by włączyć ją w zbiorowe przeżywanie wiary, nadziei i miłości.

³¹ T e n ż e, *Grünwald: Zmartwychwstanie Chrystusa (z isenheimskiego ołtarza)*, w: *Krople życia*, s. 20.

³² T e n ż e, „*A był tam człowiek, który miał uschlą prawą rękę...*” (*Łk 6,6*), s. 142.

Anna MAZUREK

MYŚLAĆ O UNIwersYTETACH

Książka *Speaking of Universities*¹ Stefana Colliniego, znanego krytyka literackiego i wykładowcy uniwersyteckiego, wpisuje się w dyskusję nad statusem i rolą uniwersytetu w społeczeństwie. Autor, członek British Academy, wyklada historię i literaturę angielską na University of Cambridge². W szczególności interesuje go zagadnienie szkolnictwa wyższego w Wielkiej Brytanii. W swojej monografii wskazuje na szereg zjawisk i przemian mających miejsce na współczesnej scenie akademickiej, takich jak: ogromny wzrost liczby studentów w kraju, ale również w skali globalnej, wzrost liczby uniwersytetów i szkół wyższych, niesatysfakcjonujący rozwój debaty nad rolą i autonomią uniwersytetów, wpływ zmian społecznych, politycznych i ekonomicznych na rozwój szkolnictwa wyższego

w Wielkiej Brytanii, zwłaszcza marketyzacja uniwersytetów, zmiany w systemie finansowania uniwersytetów i badań naukowych, zmiana systemu wewnętrznego zarządzania uniwersytetem.

Celem pracy jest umiejscowienie dyskusji nad statusem i rolą uniwersytetu w szerszym kontekście, ukazanie retoryki kierującej obecną debatą, a także głównych założeń stron sporu oraz zaprezentowanie argumentów, które mogą posłużyć do wypracowania własnej opinii i mogą (a nawet powinny) zostać wykorzystane w toczącej się debacie.

Ze względu na to, że rozważania Colliniego dotyczą przede wszystkim organizacji i roli brytyjskich uniwersytetów, głównym adresatem książki są pracownicy uczelni i studenci brytyjscy. Jak jednak sugeruje we wstępie sam autor (por. s. V-VI), jest ona skierowana do szerszego grona odbiorców, którym przyszłość uniwersytetów i wyższej edukacji w Wielkiej Brytanii nie pozostaje obojętna. Zważywszy zaś, że uczelnie Wielkiej Brytanii uchodzą za najlepsze na świecie i stanowią model także dla uczelni europejskich, książka zasługuje na uwagę wszystkich, którym na sercu leży przyszłość szkolnictwa wyższego. Wiele omawianych w książce zjawisk i sposobów prowadzenia rozmów nad statusem uniwersytetu obserwuje się również w Europie i w Stanach Zjednoczonych –

¹ Stefan Collini, *Speaking of Universities*, Verso, New York 2017, ss. 304.

² Collini jest autorem licznych monografii, spośród których warto wymienić: *Absent Minds: Intellectuals in Britain* (Oxford University Press, Oxford 2006), *Common Reading: Critics, Historians, Publics* (Oxford University Press, Oxford 2008), *That's Offensive! Criticism, Identity, Respect* (Seagull Books, London–Chicago 2010), *What Are Universities For?* (Penguin, London 2012), *Common Writing: Essays on Literary Culture and Public Debate* (Oxford University Press, Oxford, 2016).

w szczególności koncentrację na rozwoju ekonomicznym, ilościowe podejście do działalności ludzkiej (w wielu różnych dziedzinach, w tym w edukacji), a także obecność języka ekonomicznego w sposobie mówienia o uniwersytecie.

Collini podejmuje wiele problemów, nieustannie jednak powraca do kilku kluczowych pytań: Jaki jest status i cel uniwersytetów? Jaki jest charakter i jakie są konsekwencje dokonujących się obecnie zmian? Czy planowane zmiany w organizacji uniwersytetów spełniają swoje założenia? Czy zaproponowane rozwiązania budują poczucie odpowiedzialności (ang. *sense of accountability*) na uniwersytetach i promują demokratyczną edukację? Jak rysuje się przyszłość uniwersytetów, a w szczególności humanistyki?

Książka składa się z trzech części: „Analyses” [„Analizy”] (zob. s. 15-90), „Critique” [„Krytyka”] (zob. s. 91-178) i „Occasions” [„Sposobności”] (zob. s. 179-244). Każda część składa się z kilku rozdziałów, których tytuły również mają raczej hasłowy charakter. W pracy wykorzystane zostały teksty wcześniej już publikowane (informacja o pierwodrukach znajduje się w aneksie). Stąd można odnieść wrażenie, że niektóre treści się powtarzają. Cała publikacja wydaje się zbiorem esejów, taki charakter mają też poszczególne rozdziały. Chociaż struktura pracy jest jasna, a jej części są logicznie zestawione, brak tytułów poszczególnych podrozdziałów utrudnia nieco odczytanie intencji autora.

W części pierwszej zaprezentowane zostały zmiany dokonujące się obecnie w systemie edukacyjnym Anglii, ujęte z perspektywy historycznej. Główne pytanie brzmi: Co wyróżnia zmiany mające miejsce w ostatnich dwóch, trzech dekadach? Autor wykazuje szczególną ostrożność, dokonując oceny wzajemnych relacji między uniwersytetami a ekonomią. Uniwersytety ukazywane są często jako twierdza czystej wiedzy, oderwane od praktycz-

nych aspektów życia, zdaniem autora nie jest to jednak pełen obraz sytuacji. Collini słusznie zauważa, że od początku swego istnienia uniwersytety pełniły istotną rolę praktyczną, na przykład zapewniając wykształcenie osobom mającym pełnić służbę w Kościele i kształtując elity. Rola ta znajduje odzwierciedlenie w trzech – ciągle funkcjonujących – modelach uniwersytetów: projekcie humboldtowskim, którego głównym celem jest transfer wiedzy, modelu obywatelskim (ang. *the civic ideal*), zgodnie z którym uniwersytet ma przede wszystkim kształtować studentów jako przyszłych dobrych obywateli, oraz ideale kolegiackim (ang. *the collegiate ideal*), który ustala właściwe relacje nauczyciel–student. Collini zauważa, że współczesne zmiany wykazują złożony charakter, mają bowiem na nie wpływ czynniki polityczne, społeczne i kulturowe. Stwierdza, że u podstaw tych zmian leżą następujące kluczowe założenia: uniwersytety powinny przyczyniać się do ekonomicznego rozwoju kraju; istnieją obiektywne, ilościowe kryteria oceny jakości badań naukowych i nauczania; jakość kształcenia powinna być poddawana ciągłej kontroli; funkcjonowanie uniwersytetów powinno odzwierciedlać zasady funkcjonowania przedsiębiorstwa.

Kolejny problem dotyczy statusu i istoty uniwersytetu. Collini nie próbuje podać definicji „prawdziwego” uniwersytetu, nie głosi też potrzeby powrotu do „dawnego” uniwersytetu, uważa bowiem, że idealizowanie „uniwersytetów, które były kiedyś” nie jest właściwą strategią ustalenia statusu uniwersytetu we współczesnym świecie. Twierdzi natomiast, że wprowadzenie języka ekonomii do dyskursu o uniwersytetach doprowadziło do utraty głównych kategorii, które umożliwiały wyrażenie ich charakteru (statusu) i celu, i spowodowało zawężenie pojęcia uniwersytetu. Wydaje się, że jedynym celem uniwersytetów jest obecnie przyczynianie się do rozwoju eko-

nomicznego społeczeństwa. Stały się one szkołami zawodowymi – przygotowują studentów do wykonywania określonego zawodu i uzbrajają ich w umiejętności potrzebne do zapewnienia sobie pozycji na globalnym rynku pracy.

Zdaniem Colliniego w trwającej debacie pomija się wiele istotnych kwestii. Dyskusja oscyluje wokół tematu czesnego oraz finansowania badań, rzadko natomiast poddawane jest głębszej refleksji zagadnienie odpowiedzialności (ang. *accountability*) uniwersytetów. Collini jest przeświadczony, że odpowiedzialność instytucji edukacji wyższej to kluczowy problem, który powinien być podejmowany w tej debacie. Uniwersytety zajmują bowiem ważną pozycję w społeczeństwie. Społeczeństwo i poszczególne jednostki inwestują w uniwersytety zarówno środki pieniężne, jak i swój wysiłek i czas, mają zatem prawo wymagać właściwej odpowiedzi na pokładane w uczelniach tych zaufanie. Sedno problemu tkwi w tym, że w popularnych interpretacjach owej odpowiedzialności uwzględnia się przede wszystkim wyznaczniki ilościowe – stąd też wprowadza się ilościowe pomiary jakości kształcenia i prowadzenia badań. Collini przyznaje, że w pewnym stopniu kontrola taka jest konieczna, uważa jednak, że ilościowe ujęcie jakości studiów nie ma wartości informacyjnej dla studentów (rankingi szkół wyższych wydają się pełnić drugoplanową rolę w wyborze uniwersytetu), często natomiast prowadzi do obniżenia jakości kształcenia lub nawet fałszowania danych. Collini przywołuje tutaj przypadki fałszowania wyników egzaminów w celu zapewnienia wysokiej pozycji uniwersytetu na rankingach. Ponadto ilościowa kontrola jakości kształcenia jest problematyczna dla wprowadzającego ją organu ze względu na trudności związane z ustaleniem parametrów pomiaru jakości czy efektywności kształcenia i prowadzonych badań. Proponowane zmiany wywołują zatem efekt odwrotny do założonego.

Cześć druga poświęcona jest zagadnieniom instytucjonalnym i finansowym. Collini pisze o porażce, jaką było wprowadzenie zmian w systemie wyższej edukacji w Anglii. Analizuje on rozwój różnych instytucji związanych ze szkolnictwem wyższym oraz system finansowania badań i opłat uniwersyteckich, a także politykę pożyczek studenckich i rozwój prawa dotyczącego uniwersytetów. Autor koncentruje się na wykazaniu niespójności i nieścisłości oficjalnych dokumentów. Dużo uwagi poświęca raportom dotyczącym stanu wyższej edukacji: *White Paper*, *Green Paper*, *Teaching Excellence Framework*, *Research Excellence Framework* oraz *The Brown Report*. Przedstawia błędne założenia organów wprowadzających zmiany oraz rozwiązania, które nie trafiają w sedno problemu i w związku z tym nie uwzględniają daleko idących konsekwencji, a mają charakter raczej prowizoryczny. W tym aspekcie rozpatruje między innymi działalność *The Higher Education Funding Council for England (HEFCE)*, *Office For Fair Access* i *Office of Science and Technology*. Zdaniem Colliniego nietrafne zmiany doprowadzają do tego, że uniwersytety nie są należycie przygotowane do rywalizacji rynkowej, są niekonkurencyjne. W wielu przypadkach zaproponowane rozwiązania są nierealistyczne, gdyż wykraczają poza możliwości lub kompetencje danych instytucji wykonawczych. Wskazuje to na niewydolność centralnego systemu koordynacji. Obecny system finansowania i organizacji uniwersytetów nie gwarantuje więc, że „klienci” otrzymują „produkt”, za który zapłacili, gdyż (i na tym polega paradoks całej sytuacji) tego „produktu” po prostu nie da się kupić (por. s. 108). Autor jasno stwierdza, że celem edukacji nie jest tylko osiągnięcie odpowiedniej wysokości zarobków czy perspektywa świetnej kariery. „Produktem”, o którym tu mowa, jest wiedza, a tej nie zdobywa się jedynie poprzez sam fakt

bycia studentem najlepiej punktowanego w rankingach uniwersytetu. Nawet jeśli rozważa się problem celu edukacji w kategoriach rynku pracy, trudno nie dostrzec pewnych paradoksów: na przykład uczelnie dążą do wysokiej specjalizacji, pracodawcy zaś oczekują od potencjalnych pracowników wszechstronnego przygotowania.

W część trzeciej Collini czyni przedmiotem rozważań wyznaczniki publicznej i prywatnej edukacji wyższej. Stwierdza, że źródło finansowania uniwersytetów nie przesądza o charakterze publicznym czy prywatnym danej instytucji, nie ma też decydującego wpływu na jej autonomię. Zagadnienie to jest dużo bardziej złożone – często uniwersytety finansowane z prywatnych źródeł zachowują większą autonomię w zakresie prowadzenia badań niż uniwersytety publiczne czy stanowe. Wieńcząc tę część rozdział „Who Does the University Belong To?” [„Do kogo należą uniwersytety?”] (zob. s. 231-244) stanowi podsumowanie rozważań i jednocześnie wskazuje, jak rozumieć prawdziwą naturę uniwersytetu. Autor stwierdza, że uniwersytet nie należy ani do indywidualnego „klienta”, ani do grupy, instytucji czy nawet pokolenia, lecz jest raczej czymś na kształt projektu wielopokoleniowego.

Wywód Colliniego ma wyraźną strukturę. Autor rozpoczyna od pogłębionej analizy historycznej, następnie z wielu punktów widzenia i w powiązaniu z innymi zagadnieniami prezentuje zmiany dotyczące uniwersytetów w Wielkiej Brytanii. Interpretuje język, którym się mówi o tym zjawisku; porównuje założenia poszczególnych zmian z ich rezultatami, a na koniec analizuje różne rozwiązania i strategie w celu ustalenia ich zgodności. Żeby to zobrazować, przywołam zagadnienie czesnego. Aby dokonać oceny ostatnich zmian w zakresie opłat za uniwersytety, Collini przedstawia poprzedni system opłat i cele nowego systemu, porównuje

nowy system z systemem zastosowanym w Szkocji i Stanach Zjednoczonych; wskazuje na powiązania czesnego z systemem podatkowym, zapleczem finansowym obecnych studentów, możliwymi przyszłymi zarobkami studentów, pożyczkami studenckimi oraz systemem ewaluacji uniwersytetów. Analizuje stosowaną obecnie terminologię bazującą na słownictwie ekonomicznym, gdzie uniwersytet to „sprzedawca”, studenci to „klienci”, a edukacja to „produkt”.

Niezaprzeczalną zaletą omawianej książki jest próba holistycznej prezentacji podejmowanych zagadnień. Widoczne jest to między innymi w bogactwie odniesień i źródeł. Autor nie tylko opisuje obecne zmiany, ale wskazuje na ich źródło oraz próbuje ocenić je w kontekście możliwych przyszłych skutków. Dostarcza także różnych strategii, którymi można posłużyć się w kształtowaniu dalszej dyskusji nad rolą uniwersytetów. Wielokrotnie podkreśla niewłaściwe idealizacje i błędne strategie pojawiające się w kontekście dyskusji nad kształtem uniwersytetów. Krytykuje zarówno osoby bezpośrednio związane z uniwersytetem i kształtujące go „od wewnątrz”, jak i zewnętrzne instytucje zarządzające edukacją wyższą. Pierwszej ze stron zarzuca zbytnią powściągliwość w prowadzeniu dyskusji, ciągle powoływanie się na ideał „dawnego” uniwersytetu oraz niepodjęcie prób budowania własnych kategorii opisu statusu uniwersytetu. Drugiej natomiast – pochopte, nieprzemyślane wprowadzanie regulacji, których konsekwencje niezgodne są z zamierzeniami, oraz usilne wprowadzenie języka ekonomii do opisu edukacji wyższej, co wypacza zasadniczy charakter uniwersytetu. Należy również docenić wyważone podejście autora do omawianych problemów (choć sporadycznie można odnieść wrażenie, że demonizuje on amerykańską politykę). Collini stara się zobiektywizować każdy krok swojej argumentacji poprzez wskazanie własnych

założeń. Z dużą ostrożnością odnosi się do przywoływanych autorytetów, uwzględnia kontekst historyczny wszelkich prezentowanych poglądów. Struktura tekstu jest logiczna. Autor zaczyna od ogólnych uwag dotyczących źródeł podejmowanych przez niego problemów i nakreślenia ich ideologicznego tła. Następnie przechodzi do krytyki instytucjonalnych i prawnych zmian wprowadzonych na brytyjskich uniwersytetach. Analizuje przy tym ich wpływ na indywidualne decyzje studentów odnośnie do wyboru studiów, a także na przyszły kształt uniwersytetów, a zwłaszcza na przyszłość humanistyki. Wyraża przekonanie, że obecne zmiany mogą stanowić zagrożenie dla uniwersytetów. Wiele instytucji może ulec likwidacji dlatego, że nie spełniają one wymogów rynku. Szczególnie zagrożone wydają się nauki humanistyczne, które opierają się prostym ewaluacjom ilościowym. Ponadto wskutek nieprawidłowej autoprezentacji nauki te kształtują negatywne stereotypy dotyczące własnej dziedziny: humanistyka postrzegana jest jako ciągle nawiązywanie do tych samych wielkich nazwisk i tytułów, bez szansy na specjalizację. Wydaje się również, że coraz mniej osób będzie się decydować na studia trzeciego stopnia, jako że poniesione „koszta” okazują się zbyt wysokie w stosunku do ewentualnych „zysków”.

Wagę analiz Colliniego dostrzega w swojej recenzji książki *Speaking of Universities* Rowan Williams, który przyznaje, że jej autor nie tylko świetnie diagnozuje wyższą edukację, demaskując mitologię utylitaryzmu i marketyzację uniwersytetów, ale także atakuje najsłabsze punkty współczesnej polityki w tym zakresie. „Jak wie każdy naukowiec, który nie spędził ostatniej dekady na Marsie, Stefan Collini pojawił się jako najbardziej elokwentny, dowcipny i wytrwały krytyk tej śmiertelnej mitologii”³ – zauważa Williams.

Collini pisze w sposób bardzo swobodny, łączy różne style wypowiedzi i słownictwo różnych dziedzin. Płynnie przechodzi od języka prawniczego, przez ekonomiczny, do języka potocznego. Odwołuje się do szerokiego spektrum ujęć – do myśli filozofów (między innymi Arystotelesa i Johna Henry’ego Newmana), poglądów współczesnych socjologów i ekonomistów (na przykład Donalda Campbella) i oficjalnych raportów z ostatnich lat. Wielokrotnie wprowadza – nie tylko ze względów estetycznych – nieoczekiwane zwroty narracji i dowcipne komentarze. Posługuje się nimi, aby ukazać, jak łatwo ulegamy schematom językowym, wykazać absurd kryjący się za niektórymi postawami oraz ujawnić tendencję do idealizacji niektórych zagadnień, którą przejawiają wszystkie strony debaty.

*

Collini przedstawia wnikliwą analizę dokonanych ostatnio zmian w funkcjonowaniu uniwersytetów w Wielkiej Brytanii. Chociaż jego rozważania odnoszą się głównie do zagadnień lokalnych, wiele ze wskazanych przez niego tendencji znajduje lub w przyszłości może znaleźć odzwierciedlenie w instytucjach związanych ze szkolnictwem wyższym w Europie. Zaproponowana w książce strategia kształtowania publicznej debaty nad rolą uniwersytetów może okazać się użyteczna również na gruncie europejskim. Szczególnie istotne wydają się następujące postulaty: mówiąc o uniwersytetach, należy wypracować własny język, nie zaś przyjmować język biznesu; należy wskazywać na wewnętrzną wartość uniwersytetów, a nie na ich użyteczność ze względu

³ R. Williams, *University Challenge*, „New Statesman” z 7-20 IV 2017, s. 65 (<https://>

reader.exacteditions.com/issues/55850/page/65?term=general).

du na inne cele; decydując się jednak na mówienie o „użyteczności” uniwersytetów i formowanie ich w tym właśnie kierunku, nie należy koncentrować się

jedynie na bezpośrednich, bliskich celach, ale trzeba dostrzegać także dalekosiężne, pośrednie skutki działalności uniwersyteckiej.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Barbara Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, red. naukowy M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, ss. 412.

Książka *O filozofię bać się nie musimy* stanowi drugie – zaktualizowane i dopracowane edytorsko – wydanie zbioru esejów Barbary Skargi i ukazuje się jako kolejny tom „Dzieł zebranych” filozofki. Zawarte w tomie dwadzieścia sześć tekstów – są wśród nich zarówno stosunkowo obszerne rozprawy (na przykład *Kilka uwag na temat porządku* – zob. s. 65-86, czy *O wierności* 249-265), jak i bardzo krótkie szkice (jak *W Collège de France* – zob. s. 399-402), a także wywiady (na przykład rozmowa, której tytuł stał się tytułem całości publikacji – zob. s. 123-134) – zostały podzielone na pięć działów tematycznych: „Wokół filozofii”, „Wokół kultury”, „Wokół człowieka”, „Ze starej teki” i „Sylwetki”. Choć w *Przedmowie* autorka, która sama dokonała wyboru materiałów i uporządkowała je, skarży się na ich niejednorodność i niejednakową aktualność, to książka wydaje się stanowić spójną całość i zaskakuje właśnie aktualnością. Proponowane czytelnikowi teksty były już publikowane, najczęściej w naukowych czasopismach filozoficznych lub czasopismach społeczno-kulturalnych – z wyjątkiem nieogłaszanego wcześniej artykułu *Uczony i polityka* (zob. s. 171-178), który powstał, jak pisze autorka, „zaraz po 1968 roku” (s. 178). Jest on też najstarszą pracą przedrukowaną w książce; najnowsze pochodzą z roku 1998. Zamieszczone w tomie wypowiedzi faktycznie podejmują różnorodną problematykę, łączy je jednak obrona myślenia filozoficznego i – szerzej – humanistycznego wobec tendencji redukcyjnych występujących czy to w samej filozofii (humanistyce), czy w szerszym kontekście kulturowym. Apologia ta bywa wygłaszana *explicite* – tak jest między innymi w otwierającym książkę esej *Kilka słów w obronie metafizyki* (zob. s. 35-49) czy w szkicu *O nieużyteczności humanistyki* (zob. s. 161-170), opublikowanym po raz pierwszy w roku 1991, a brzmiącym jak głos w toczonych obecnie dyskusjach. Skarga rozważa w nim między innymi pojęcie społecznej użyteczności humanistyki, którą określa jako „myślenie o ludzkim myśleniu, o twórczych mocach człowieka realizujących się w dziełach” (s. 169). „I niczego nie potrzeba więcej – pisze

dalej Skarga – by uznać jej rangę i ważność. Jesteśmy bowiem ludźmi. Jeżeli społeczeństwo nie rozumie, jaką wartość ma człowiek i jego poznanie, jeżeli tym wartościom nie chce służyć, bo to ono powinno pozostawać w stosunku służebnym do tych wartości, a nie odwrotnie, nasza przyszłość będzie się rysować w ponurych kolorach” (tamże). Być może jednak najdobitniej o sensie i potrzebie humanistyki przekonuje jakość tekstów zebranych w omawianym tomie – niech za przykład posłuży rozprawa *Dwie formy czasu* (zob. s. 87-106) traktująca o „współbrzmieniu pewnych tez filozoficznych z nurtami istniejącymi w kulturze, w tym wypadku w muzyce” (s. 32).

O filozofię bać się nie musimy to również książka, którą można czytać po prostu dla przyjemności – jak wdzięczny *Mały traktat o przesądach* na „Traktacie” *Jana Baptysty Thiersa zbudowany* (zob. s. 289-297) – niejako przy okazji ucząc się zasad kompozycji tekstu oraz pięknego i jasnego języka.

Oprócz tekstów Barbary Skargi godne uwagi są również wprowadzenia do tomu: *Zachęta do czytania rozpraw Barbary Skargi. Przedmowa do pierwszego wydania* (zob. s. 11-14) Leszka Kołakowskiego oraz *Przekraczając czas: trzy przesłania Barbary Skargi. Przedmowa do drugiego wydania* Julii Marczyńskiej. Te dwa spojrzenia – a zwłaszcza szkic Marczyńskiej, uczestniczki prowadzonego przez Skargę seminarium – uzupełniają intelektualny i ludzki profil autorki, jaki lektura tomu pozostawia w wyobraźni czytelnika.

P.M.

Jan Sikora, Włodzimierz Kaczocha, Agnieszka Wartecka-Ważyńska, *Etyka w turystyce*, CeDeWu, Warszawa 2017, ss. 209.

Stosowanie kategorii filozoficznomoralnych w odniesieniu do dziedziny, jaką stanowi turystyka, może wydawać się pewną przesadą. Etyka to jednak dyscyplina normatywna, w której refleksja oscyluje wokół problematyki dobra i zła moralnego, wskazująca na uniwersalnie wiążącą normę moralności, a dzięki temu pozwalająca rozstrzygać dylematy moralne i poruszać się w przestrzeni pytań ostatecznych. Turystyka nie jest zaś dziedziną z gruntu teoretyczną – przeciwnie, stanowi społeczne zjawisko często będące przedmiotem badań antropologów kulturowych, choćby Johna Urry’ego, który w *Spojrzeniu turysty*¹ w ciekawy sposób łączy perspektywę wnikliwego turysty-obszernika z namysłem teoretycznym. Jako taka, turystyka nie musi wiązać się z dokonywaniem rozstrzygnięć moralnych, a pytanie o dobro nie jest jej ogniskiem. Etyka w odniesieniu do turystyki mogłaby więc oznaczać swoisty kodeks postępowania w obszarze kwestii związanych z uprawianiem turystyki i właściwy sposób realizacji jej celu. Autorzy omawianej publikacji postanowili jednak sięgnąć głębiej niż wskazywałoby takie właśnie zdroworozsądkowe podejście i sumiennie podążają za intuicją mówiącą, że nie ma dziedziny ludzkiego życia, która nie byłaby otwarta na etykę – a w tym konkretnym przypadku mają na

¹ Zob. J. U r r y, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

myśli nie tyle otwartość na odczytanie etosu właściwego turystyce czy stworzenie nowego zawodowego kodeksu postępowania, który miałby obowiązywać zatrudnione w niej osoby, ile takie ujęcie turystyki, które pozwala postrzegać ją jako konkretny obszar realizacji normy personalistycznej.

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza z nich, zatytułowana jest „Etyka opisowo-normatywna w turystyce”, druga zaś – „Etyka normatywna w turystyce – projekt”. W części pierwszej, obejmującej siedem rozdziałów, Agnieszka Wartecka-Ważyńska przedstawia wieloaspektowy opis zjawiska turystyki w świecie współczesnym, analizuje jej pojęcie, podziały i typologię oraz charakteryzuje istotę usług turystycznych, wskazując na czynniki stymulujące ich rozwój. Autorka podkreśla, że istotnym „zwojnikiem” wszystkich aspektów turystyki jest osoba ludzka z jej poznawczą złożonością i potrzebą samorealizacji. W tym też sensie turystykę można pojmować jako sieć międzyludzkich relacji, którą tworzą osoby zapewniające usługi turystyczne, korzystający z tych usług turyści oraz osoby żyjące w miejscach, do których przybywają turyści. Wojciech Kaczocha przedstawia rolę i znaczenie etyki w relacjach międzyludzkich, w szczególności analizując pojęcia sumienia, cnoty, „złotego środka”, etosu, wartości, oceny moralnej i normy moralnej. W kontekście turystyki interesujące okazuje się stawiane przez autora pytanie „Czy za świadczone dobro należy się nagroda?” (s. 55).

Jan Sikora poddaje szczegółowej analizie etyczny wymiar relacji turystów z mieszkańcami oraz relacji mieszkańców z turystami, wskazując, że relacje te nie są statyczne, lecz przybierają kształt dynamicznego procesu. Autor podkreśla, że pole tych właśnie relacji stanowi zarazem przestrzeń, w której etyka powinna przenikać turystykę w sposób najgłębszy. Wartością naczelną koncepcji prezentowanej przez autorów jest bowiem osoba ludzka z jej przyrodzoną, nieusuwalną godnością – norma personalistyczna nakazuje zaś podmiotowe traktowanie ludzi w każdej dziedzinie życia. W tej perspektywie moralnej Sikora pisze również o etyce osób zatrudnionych w turystyce, w szczególności osób zajmujących się promocją turystyczną, a także o sensie pojęcia zrównoważonego rozwoju w kontekście turystyki. Sikora zarysowuje również interesującą koncepcję turystyki „odpowiedzialnej etycznie” (por. s. 99-114).

W drugiej części książki, zawierającej próbę odczytania sensu etyki normatywnej na potrzeby turystyki, a której autorem jest Włodzimierz Kaczocha, znajdujemy analizę głównych pojęć etycznych, jak: „osoba ludzka”, „Inny”, „wartość”, „wartość pracy”, „prawda”, „cnota”, oraz pewnych pojęć meta-etycznych, jak „norma personalistyczna”, „norma prawdomówności”, „etyka przekonań”, „etyka powinności” czy „etyka odpowiedzialności”. Zdaniem autora turystyka stanowi kulturowo-etyczną platformę urzeczywistniania wartości, przede wszystkim wartości Innego i tolerancji. W tym świetle Kaczocha analizuje również etyczno-zawodowe zasady dla właścicieli oraz menedżerów przedsiębiorstw turystycznych w zakresie polityki kadrowej (m.in. zasady etycznej konkurencji, sprawiedliwej płacy oraz zatrudniania, nagradzania i karania pracowników), etos zawodowy właścicieli i menedżerów przedsiębiorstw oraz szefów instytucji i organizacji turystycznych, a także przewodników i pilotów wycieczek. We wszystkich tych przypadkach autor wskazuje, że podstawą urzeczywistniania etosów zawodowych są wartości osobowe i że etosy zawodowe

znajdują uzasadnienie jedynie w świetle obiektywistycznej etyki normatywnej. Podobnie jest w przypadku urzeczywistniania etyki w zespole pracowniczym – pisze Kaczocha, dodając, że w tej perspektywie niezbędny jest również namysł nad społeczną odpowiedzialnością biznesu turystycznego.

Anonsowana książka zawiera również interesujący aneks obejmujący polski tekst Światowego Kodeksu Etyki dla Turystyki przyjętego przez państwa członkowskie Światowej Organizacji Turystyki (WTO), polski dokument zatytułowany „Etyka i zasady pilotów wycieczek”, Kodeks Etyczny Przewodnika PTTK oraz polski tekst opracowanego przez International Bicycle Fund Kodeksu Odpowiedzialnego Turysty.

Publikację polecamy czytelnikom zainteresowanym pogłębioną refleksją nad turystyką: antropologom kulturowym, socjologom, psychologom, a także filozofom i etykom.

D.Ch.

Krzysztof SZLANTA

TEOLOGIA WOBEC NOWYCH KIERUNKÓW W NAUCE
Konferencja naukowa
„Osoba ludzka – rzeczywistość czy użyteczna metafora?”
KUL, Lublin, 19-20 IX 2017

Pod hasłem „Osoba ludzka – rzeczywistość czy użyteczna metafora? Teologia w dyskursie z naukami” odbyła się w dniach 19 i 20 września 2017 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II konferencja naukowa Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Zjazd Towarzystwa Teologów Dogmatyków wpisuje się w jubileuszowe obchody stulecia istnienia KUL. Mając na względzie z jednej strony bogaty, znany i ceniony w Polsce i za granicą dorobek lubelskiego środowiska uniwersyteckiego w zakresie personalizmu, z drugiej zaś obecne wyzwania związane z rozwojem współczesnych nauk o człowieku, zwłaszcza kognitywistyki i neuronauk, uczestnicy konferencji podjęli – łącząc tradycję i współczesność – nowy namysł nad osobą ludzką. Sympozjum stało się okazją do zaprezentowania najważniejszych i najciekawszych zagadnień związanych z nowymi badaniami z obszaru współczesnej nauki o człowieku oraz ich ewentualnymi implikacjami dla teologii, a zarazem impulsem do dialogu między teologią a współczesnymi naukami, przyczyniając się do odkrywania prawdy o osobie ludzkiej.

Konferencję poprzedziło (18 września 2017 roku) Walne Zebranie Towarzystwa Teologów Dogmatyków, podczas którego dokonano prezentacji książki jubileuszowej

dedykowanej o. prof. Jackowi Salijowi¹, uchwalono absolutorium dla zarządu kończącej się kadencji, omówiono bieżące sprawy Towarzystwa oraz wybrano jego nowy zarząd w składzie: prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (prezes), ks. dr hab. Robert Woźniak (zastępca prezesa), ks. dr hab. Cezary Smuniewski (sekretarz i skarbnik) oraz ks. dr hab. Janusz Królikowski i ks. dr hab. Grzegorz Barth (członkowie zarządu). Kadencja nowego zarządu potrwa trzy lata, do roku 2020.

Otwierając konferencję, dziekan Wydziału Teologii KUL ks. dr hab. Sławomir Nowasad, profesor KUL, wyraził radość z obecności członków Towarzystwa Teologów Dogmatyków i podkreślił, że jest to nie tylko oczywisty powód do wdzięczności, ale także zobowiązanie do tego, by tym lepiej służyć teologii i Kościołowi. Odnosząc się do tendencji rugowania teologii ze świata akademickiego, zwrócił uwagę, że w średniowieczu uważano teologię za dyscyplinę najważniejszą i najtrudniejszą,

¹ Zob. *Credo Domine adiuvā incredulitatē meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Wydawnictwo W drodze-Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań-Kraków 2017.

określano ją jako „domina theologia”. Nawiązując do pytania zawartego w tytule konferencji, stwierdził, że osoba ludzka to nie metafora, ale rzeczywistość i dlatego w relacjach teologii z innymi dziedzinami problem osoby stanowi uprzywilejowany punkt spotkania, namysłu i sporu, zarówno w wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym. Ksiądz dziekan życzył zebranym, aby konferencja jak najlepiej przysłużyła się polskiej i katolickiej teologii dogmatycznej.

Pierwszy referat, zatytułowany „Znaczenie osoby w teologii”, przedstawił ks. prof. dr hab. Czesław S. Bartnik. Mówiąc o ogólnej sytuacji intelektualnej we współczesnym świecie, zauważył, że liczni uczeni i myśliciele „są przeciwni prawdzie bezwzględnej, pierwszym zasadom bytu i myślenia i niemal wszystkim klasycznym wartościom wyższym, często odrzucając pojęcie duszy, osoby i Boga”. W tym kontekście rysuje się ostra konfrontacja między filozoficznym (metafizycznym) pojmowaniem osoby ludzkiej a naukowym ujęciem psychiki człowieka (między innymi w ramach kognitywistyki empirycznej). Zdaniem księdza profesora Bartnika mocne i głębokie ujęcie osoby występuje nadal w metafizyce klasycznej, głównie arystotelesowsko-tomistycznej. Prelegent zwrócił również uwagę na rozbieżności między filozofią a kognitywistyką, uznał jednak, że nie należy rezygnować z żadnej z tych dróg poznania, lecz uniesprzeczniać ich wyniki. Podejmując próbę zdefiniowania pojęcia osoby, stwierdził, że ścisła definicja nie istnieje, ponieważ nie można wskazać rodzaju, do którego należy osoba. Jest ona „bytem prapierwotnym, najwyższym z możliwych”, można jednak ją opisywać – ksiądz profesor Bartnik przedstawił zatem taki opis. Ponadto zwrócił uwagę na obecny – choć nie zawsze dostrzegalny – personalistyczny charakter teologii katolickiej. Na zakończenie prelegent przeprowadził analizę wymiaru moralnego osoby, okre-

ślając go jako „władzę samokształtowania i stanowienia o sobie w zakresie duchowej istotowości”.

Jako drugi zabrał głos dr hab. Paweł Kawalec, profesor KUL. W referacie „Teologia po zwrocie kognitywistycznym – perspektywa metodologiczna” zarysował – specyficzną dla podejścia naukowego – relację zachodzącą między teologią a dowodami. Zwrócił uwagę, że w teologii wymiar poznawczy (czyli gromadzenie dowodów potwierdzających prawdziwość twierdzeń) nierozdzielnie łączy się z wymiarem zbawczym. Podkreślił, że właściwym przedmiotem teologii – w odróżnieniu od religious studies – są prawdy wiary objawione i rozumiane sub ratione Dei. Dużo miejsca w swoim wystąpieniu prelegent poświęcił pojęciu dowodu sytuowanego. W myśl tego pojęcia naukowiec określa własne usytuowanie względem tego, co traktuje jako dowód, i wskazuje ten dowód jako potwierdzenie hipotezy. Zasada dowodów usytuowanych ma – zdaniem profesora Kawalca – duże znaczenie dla perspektyw teologii, nie da się jej bowiem uprawiać w taki sposób, by oderwać prawdziwość wygłaszanych twierdzeń od tego, kim się jest jako osoba uprawiająca teologię. W refleksji na temat teologii zwykle podkreśla się, że teolog jest jednocześnie świadkiem tego, co odkrywa. Teologię będącą dyscypliną akademicką prelegent określił jako „pomoc różnym dyscyplinom uniwersyteckim w odkrywaniu ich ograniczeń, możliwości oraz powiązań z innymi przedmiotami badań”. Stwierdził, że stawiając pytania, teologia powinna poszukiwać autentycznych odpowiedzi i pomagać innym dyscyplinom uzyskać całościowy obraz świata.

Kolejny referat, zatytułowany „Problem mind–body w świetle Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu”, wygłosił dr Michał Zembrzusi z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zauważył, że na problem mind–body (relacji umysł–ciało)

składa się wiele zagadnień (między innymi kwestie przyczynowania, subiektywności spostrzeżeń, tożsamości osobowej czy poznania innych umysłów), w ogólności jednak problem ten sprowadza się do pytania o relacje, jakie zachodzą między duszą a ciałem. Prelegent stwierdził również, że problem mind-body pojawia się w momencie odrzucenia hylemorfizmu. W dalszej części wystąpienia przedstawił argumenty na rzecz hylemorfizmu w polu dyskursu mind-body i omówił podstawowe problemy, które wyłaniają się w ramach omawianej problematyki. W koncepcji św. Tomasza z Akwinu problem połączenia duszy z ciałem i interakcji przyczynowej rozwiązywany jest przez hylemorfizm: uznanie duszy za formę substancjalną pozwoliło Tomaszowi uzasadnić jedność bytową człowieka. „Problem mind-body dla Tomasza to problem intelektu i ciała” – zauważył doktor Zembruski. Z kolei problem innych umysłów w teorii mind-body sprowadza się do pytania, na jakiej podstawie stwierdzamy obecność innych umysłów. Akwinata również rozważa możliwości poznania innych intelektów – także anielskich i intelektu Bożego. Kolejnym problemem poruszonym w referacie doktora Zembruskiego była kwestia zachowania tożsamości osobowej w czasie. Zdaniem prelegenta powrót do hylemorfizmu pozwoli uniknąć tego problemu: „Materia nie jest kompletną substancją – nie ma materii bez formy. Moja dusza jest formą mojego specyficznego ciała – jeśli pojawi się gdzieś moje ciało, to będzie tam i moja dusza”. Kończąc, doktor Zembruski zwrócił uwagę, że spojrzenie na problem mind-body przez pryzmat myśli Akwinaty ujawnia kilka innych intrygujących zagadnień, na przykład kwestię relacji mózgu jako organu do zmysłów wewnętrznych, kwestię jednostkowania oraz problem relacji umysł-ciało w perspektywie uczuć i afektów woli.

Referat wygłoszony przez ks. mgr. Michała Oleksowicza z Papieskiego Uniwer-

sytetu Laterańskiego nosił tytuł „Relacja osoba–dusza–mózg. Co gwarantuje status ontologiczny człowieka?” i stanowił próbę ukazania perspektywy wyłaniającej się z dialogu filozofii z naukami przyrodniczymi. Prelegent zwrócił uwagę, że Arystoteles rozumie formę jako wewnętrzny kres, limit niestabilnego substratu materialnego. Immanentna w procesach przyrodniczych forma w sposób nieodwracalny porządkuje bieg przyczyn materialnych w kierunku stabilnego stanu końcowego. W koncepcji Arystotelesa nie są istotne elementy (agregat), lecz ich uporządkowanie prowadzące do danego skutku. Hylemorfizm – kontynuował ksiądz Oleksowicz – z jednej strony unika skrajności funkcjonalizmu, traktowania organizmu jako agregatu, z drugiej zaś pozwala na uniknięcie skrajności ujęć witalistycznych i podkreśla funkcjonalną jedność organizmu ludzkiego. W dalszej części wystąpienia odniósł się do zauważalnej dziś zmiany paradygmatów w fizyce (od ontologii Newtona do teorii pola kwantowego) oraz scharakteryzował obszary aplikowania osiągnięć nauk szczegółowych do ontologii człowieka i zagadnień antropologicznych.

Drugi dzień konferencji otworzył referat prof. dr. hab. Józefa Bremera SJ z Akademii Ignatianum w Krakowie „Problem osoby w świetle *neuroscience*. Czy osoba to jedynie użyteczna metafora?”. Gwałtowny postęp obserwowany w neuronaukach prowadzi do zmiany znaczeń niektórych pojęć odnoszących się do człowieka. Należy do nich pojęcie osoby, którego znaczeniowe zmiany mają najczęściej implikacje etyczne – istotne tak dla jednostki, jak i społeczeństwa. W swoim wystąpieniu ojciec profesor Bremer skoncentrował się na problemie definicji osoby. Szczególną uwagę poświęcił stanowisku Daniela Dennetta, zgodnie z którym do przeżyć innych osób dociera się poprzez podawane przez te osoby opisy ich przeżyć. Z założenia jest to intersubiektywna

metoda zdobywania wiedzy o cudzych przeżyciach, eliminująca potencjalną nieprzekazywalność doświadczeń subiektywnych. Stanowisko Dennetta wiąże się z ontologiczno-eliminatywistyczną koncepcją osoby – nie ma kogoś takiego jak osoba, „ja” zaś jest abstrakcją zdefiniowaną przez wielość opowiadań i interpretacji (w tym samookreśleń i samointerpretacji), które utworzyły biografię żyjącego ciała. „Ja” – wyjaśniał prelegent – stanowi „środek narratywnej ciężkości” ciała, będąc jednocześnie „ja” świadomym. Ojciec profesor Bremer przywołał również koncepcję Petera Strawsona, który „osobę” uważa za pojęcie pierwotne, oraz poglądy Rogera W. Sperry’ego i Francisa H.C. Cricka, którzy krytykują teorie redukcjonistyczne, twierdząc, że pełne wyjaśnienie funkcji mózgu w czysto obiektywnych terminach nie jest możliwe, oprócz anatomii uwzględnić bowiem należy subiektywne przeżycia. Podsumowując, prelegent podkreślił, że silnie emergencyjnie rozumiana osoba nie jest iluzją, a potoczne rozumienie osoby nie jest metaforą.

Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski (z Uniwersytetu Adama Mickiewicza) swoje wystąpienie „O potrzebie przemyślenia definicji osoby u Boecjusza” potraktował jako – jak to określił – medytację wokół pytania, dlaczego osoba jest takim problemem i rodzi tyle pytań. Przypomniął, że fakt bycia osobą związany jest z cielesnością. Ciało stanowi pierwotne miejsce obecności w świecie i komunikowania się ze światem. Życie osobowe ma charakter cielesny („moje ciało to ja”), nie wyczerpuje się jednak w byciu ciałem. Osoba, będąc w świecie, nie jest jednak „dla świata”, żyje bowiem duchem i dopiero w sferze ducha osiąga swoje przeznaczenie. Odnosząc się do poglądów Boecjusza, prelegent zauważył, że jego dociekania miały charakter logiczny, nie zaś ontologiczny. Boecjusz nie analizował bytu osoby, lecz skupił się na analizie sposobu orzekania

pojęć o podmiocie w zdaniu; zatrzymał się więc na płaszczyźnie języka. Rzymski myśliciel głosił, że osobą może być jedynie taki byt, który istnieje sam w sobie, jest konkretną całością bytową (indywiduum) oraz jest solidnie ukształtowany przez swoją rozumną naturę. Ksiądz profesor Siemianowski podkreślił, że powszechnie przyjmowana w teologii i filozofii definicja osoby jest niewątpliwie cennym dziedzictwem Boecjusza.

Kolejny referat, „Neuronauki, teologia, metafizyka – w poszukiwaniu wspólnej przestrzeni dialogu”, przedstawił dr Jan Strumiłowski OCist (z Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach). Zwrócił on uwagę na trudność w odnalezieniu wskazanej w tytule płaszczyzny dialogu wynikającą stąd, że teologia wprowadza do dyskursu element nieweryfikowalny empirycznie, co – z logicznego punktu widzenia – może być traktowane jako błąd. Problematyczne jest również wyjaśnienie powiązania elementu nieempirycznego z empirycznym. Zasadniczą część wystąpienia ojca doktora Strumiłowskiego stanowiła analiza pojęcia duszy, która w ujęciu teologicznym ma status ontologiczny pozwalający jej istnieć po śmierci. Prelegent przeprowadził analizę danych Objawienia, pism Ojców Kościoła oraz wypowiedzi Magisterium (Soboru w Vienne, Soboru Laterańskiego V, konstytucji: *Benedictus Deus, Lumen gentium* i *Gaudium et spes*). Zasygnalizował również problemy związane z rozumieniem pojęcia duszy (kwestie substancjalności, samoistności oraz trwania po śmierci). Dość szczegółowo przybliżył koncepcję racjonalnego ujęcia duszy jako fundamentalnej relacji stwórczej Boga do człowieka. Z koncepcji tej wyprowadził następujące wnioski: dusza jest elementem duchowym i jednocześnie stworzonym, elementem określającym człowieka w jego tożsamości – konstytuującym ludzkie „ja”, elementem gwa-

rantującym trwanie pomimo śmierci ciała, elementem określającym człowieka w jego konstrukcji psychofizycznej, elementem nadrzędnym określającym człowieka jako istotę podobną do Boga i predestynowaną do nawiązania z Nim relacji, elementem innym od ciała i nieuderzającym w jego jedność.

Ostatnim prelegentem konferencji był dr Mariusz Tabaczek OP z Instytutu Tomistycznego w Warszawie. W referacie „Klasyczny i współczesny hylemorfizm a dusza ludzka” podjął próbę odpowiedzi na pytania dotyczące relacji hylemorfizmu w ujęciu myślicieli analitycznych do hylemorfizmu klasycznego oraz podejścia współczesnego hylemorfizmu analitycznego do zagadnienia duszy. Na wstępie prelegent przypomniał podstawowe założenia hylemorfizmu oraz klasyczne rozumienie duszy. Następnie zaprezentował trzy ujęcia hylemorfizmu obecne we współczesnej filozofii analitycznej (rozwijające się poza kręgami arystotelesowsko-tomistycznymi): hylemorfizm mereologiczny i strukturalny, hylemorfizm rozumiany jako uzupełnianie się niekompletnych jednostek bytowych oraz hylemorfizm rozumiany jako reidentyfikacja części w ramach całości. Odnosząc się do tych koncepcji, ojciec doktor Tabaczek wskazał, że doszło w nich do redefinicji pojęcia materii (jest ona rozumiana jako części budulcowe) oraz po-

jęcia formy (która określana jest jako część całości, niekompletna jednostka bytowa, niekompletna substancja lub zasada lokalizacji części składowych w strukturze bytu). Zauważył też, że w hylemorfizmie (poza hylemorfizmem arystotelesowsko-tomistycznym) brak jest jakiegokolwiek odniesienia do koncepcji duszy, a rozumienie materii i formy trudno pogodzić z pojęciem duszy jako szczególnego rodzaju zasady metafizycznej aktualizującej materię pierwszą. Podsumowując swój referat, prelegent stwierdził, iż należy docenić fakt, że funkcjonują dziś różne odmiany hylemorfizmu będące propozycją spoza koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej oraz że są one próbą wyjścia z paradygmatu redukcjonistycznego.

Konferencję zakończył prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP, prezes Towarzystwa Teologów Dogmatyków, który podziękował uczestnikom, prelegentom i organizującym konferencję pracownikom Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL, a w szczególności jego dyrektorowi ks. dr hab. Grzegorzowi Barthowi, profesorowi KUL.

Kolejna konferencja i zjazd Towarzystwa Teologów Dogmatyków odbędzie się w dniach 17-19 września 2018 roku w Krakowie i poświęcona zostanie zagadnieniom związanym z metodą teologii dogmatycznej.

Mirosława CHUDA

TEATR PRAWDY NIEDOSŁOWNEJ

Jak słusznie zauważył Łukasz Drewniak w tekście zamieszczonym na portalu „Teatralny”, stosunek tytułów do materii spektakli Leszka Mądzika, „do sumy pokazanych [...] sekwencji ruchowych, przywidzeń i symboli”¹, to temat na rozprawę doktorską. Nie podejmując dogłębnych analiz, można chyba zaryzykować stwierdzenie, że dla Mądzika tytuł – zwykle jednowyrazowy, hasłowy, stanowi raczej znak rozpoznawczy spektaklu niż wspólny mianownik czy klamrę spinającą ową sumę. Twórca ten niejednokrotnie przyznawał, że myśli obrazami². Słowa takie, jak: „piętno”, „zielnik”, „brzeg”, „wrota”, „całun”, bruzda” czy „cień”, a nawet „pętanie” czy „odchodzi”, łatwo ewokują skojarzenia wizualne – i może właśnie owe wizualizacje stanowią swego rodzaju emblematy spektakli. Tytuł staje się w ten sposób niejako odwrotnością piktogramu, zwerbalizowaną ikoną. Będąc swoistą translacją z języka obrazu, nie zakłóca bezsłowności przedstawień Mądzika, pozostającej nadal – mimo wyjątków, jak *Lustro* – jednym z najbardziej rozpoznawalnych rysów jego teatru.

Widz przywiązany do myśli, że tytuł wyznacza kierunek interpretacji dzieła, uczestnicząc w spektaklach Sceny Plastycznej (ponieważ angażują one uwagę publiczności bez reszty, „uczestnictwo” wydaje się słowem właściwszym niż „odbior”), naraża się na dyskomfort poznawczy, gdyż w pewnym momencie zaskoczony zostaje obrazem bądź całą sekwencją obrazów, które nie przystają do owej interpretacji lub nawet ją kwestionują. Uniknie tego dyskomfortu, jeśli potraktuje tytuł jako impuls inicjujący działanie wyobraźni w punkcie wyjścia pokazu (jak powiedział Mądzik w jednym z wywiadów, „na słowo «wilgoć» wyobraźnia widza już idzie w różnych kierunkach”³).

Gdyby jednak szukać tropów interpretacyjnych w zawartości semantycznej tytułu najnowszego spektaklu twórcy Sceny Plastycznej KUL⁴, można by podążać jedną z dwóch ścieżek. Gorset to bowiem zarówno wyrób bieliźniarski, część ubioru maskująca niedostatki sylwetki, wprawdzie niewygodna, ale znacząco poprawiająca wygląd, jak i „aparat ortopedyczny unieruchamiający, prostujący lub odciążający kręgosłup”⁵, a więc

¹ Ł. Drewniak, *K/154: Kedar*, <http://teatralny.pl/opinie/k154-kedar,2023.html>.

² Zob. L. Mądzik, *Myślę obrazami*, „Teatr” 1983, nr 6, s. 7n.

³ *Myślę obrazami. Z prof. Leszkiem Mądzikiem, twórcą Sceny Plastycznej KUL, o przemijaniu, spełnieniu się i potędze teatru w przeddzień jubileuszu 45-lecia pracy twórczej rozmawia Maciej Skarga*, <http://lajf.info/mysle-obrazami/>.

⁴ *Gorset*, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL (we współpracy z Akademią Sztuk Pięknych w Warszawie oraz Warszawskim Centrum Pantomimy), muzyka P. Odorowicz, wykonawcy: E. Grzechnik, B. Ostapczuk, K. Ośko, K. Petkowicz, J. Skajster, P. Staniaszek, S. Szondelmajer, premiera 16 XII 2016.

⁵ Hasło „Gorset”, w: *Słownik języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/gorset%20gipsowy.html>.

umożliwiający osobie niepełnosprawnej zachowanie postawy wyprostowanej. Wypowiedź autora spektaklu zdaje się wskazywać pierwszą z tych dróg: „Gorset jest czymś, co ochrania, ale i zniewala. Często ubieramy się w jego kostium, by stworzyć iluzję kogoś, kim pragniemy być. Ta dziwna maska z czasem uwiera, a nawet boli. Prowadzi do pozbycia się tej iluzyjnej zasłony”⁶. Całokształt twórczości Mądzika uprawnia jednak i drugą – wszak artysta ten od początku wykazywał szczególną wrażliwość na problem ułomności ludzkiej natury, mierząc się w swoim teatrze z tematem kondycji człowieka jako bytu przygodnego. W samej materii spektaklu łatwo odnaleźć można oba te wątki, ale także miejsca wobec nich zewnętrzne.

Wielosłownych interpretacji w sposób oczywisty wynika z niedookreśloności przedstawień (w sensie raczej potocznym niż ingardenowskim). Już ciemność, będąca od dawna jednym z kluczowych środków wyrazu tego teatru – „jasna” *Bruzda* należy do wyjątków potwierdzających regułę – znacząco osłabia czytelność poszczególnych elementów pokazu. Wyłaniające się z mroku ruchome obrazy, które następnie zostają przez ten mrok wchłonięte, są nieostre, docierają do odbiorcy gdzieś na granicy jego percepcji, nie w pełni, i dopiero w świadomości widza zyskują dopełnienie. Obszarów niedookreśloności można oczywiście wskazać znacznie więcej, istotne jednak jest to, że sensory plastycznych kreacji są jedynie sugerowane, dzięki czemu widz po części odczytuje znaczenia oglądanych obrazów, a po części je współtworzy. W rozmowach po kolejnych premierach Mądzik niekiedy przyznawał, że dzięki wypowiedziom odbiorców odkrywa w swoich spektaklach wymiary z których wcześniej nie zdawał sobie sprawy.

Spektakle Sceny Plastycznej KUL mają dużą „pojemność” znaczeniową, pozostawiają odbiorcy szerokie pole interpretacyjne. Nie jest ono jednak nieograniczone. Choć podczas seansu teatralnego jego twórca – jak mówi – stara się wprowadzić widza w rodzaj transu i dotrzeć do jego podświadomości⁷, to jednak teatr ten nie stanowi jedynie gry emocji aktorów i publiczności. Tuż po zapaleniu świateł na widowni rozpoczyna się niejako drugi akt przedstawienia, kiedy odbiorca próbuje ogarnąć intelektualnie całokształt tego, co zobaczył i przeżył. Na tym etapie rola widza jako współtwórcy zostaje podporządkowana jego roli lektora sensów.

W *Liście do artystów* Jan Paweł II pisał: „Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę”⁸. Teatr Mądzika pokazuje, że postrzeganie sztuki jako „poszukiwania prawdy” nie jest anachronizmem. Artysta ten w każdym autorskim pokazie niejako próbuje na oczach widzów zgłębiać istotę zmagania człowieka z sobą samym, z losem i ze światem. Spektakle Sceny Plastycznej ujęte jako pewna całość ujawniają obraną bardzo konsekwentnie – nawet jeśli tylko intuicyjnie – drogę tych poszukiwań, drogę wiodącą ku treściom metafizycznym, ku prawdzie bytu ludzkiego i jego pozycji wobec Transcendencji. Próżno by jednak dopatrywać się w tym teatrze jakiegoś prze-

⁶ „Gorset” – kolejny spektakl Sceny Plastycznej KUL, http://www.kul.pl/gorset-quot-kolejny-spektakl-sceny-plastycznej-kul,art_71019.html.

⁷ Por. *Myślę obrazami. Z prof. Leszkiem Mądzikiem, twórcą Sceny Plastycznej KUL, o przemijaniu, spełnieniu się i potędze teatru w przeddzień jubileuszu 45-lecia pracy twórczej rozmawia Maciej Skarga*.

⁸ J a n P a w e ł I I, *List do artystów*, nr 10, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 9.

slania. Ma on – jak przyznaje Mądzik – charakter misteryjny⁹, określenie to zdaje się wszakże odsyłać nie tyle do starożytnych obrzędów czy średniowiecznych utworów dramatycznych, ile do jego greckiego źródłosłowu (gr. *mysterion* – tajemnica). Każdy spektakl jest kolejnym testem możliwości zbliżenia się do tajemnicy bez jej banalizacji czy sprofanowania – i to zarówno tajemnicy przez małe, jak i duże „te”.

Twórca Sceny Plastycznej KUL od kilkudziesięciu lat prowadzi swoje artystyczne eksploracje w tym samym kręgu tematycznym i w ramach tej samej stylistyki. Świadomie narzuca sobie dyscyplinę i oszczędność przekazu¹⁰. Redukcja spektrum podejmowanych tematów sprzyja głębszej ich penetracji, a minimalizacja języka przekazu zwiększa siłę jego wyrazu. Przychodzi tu na myśl jeszcze jedno, metaforyczne znaczenie słowa „gorset” – ograniczenia¹¹. Sztuka, która usiłuje pozbyć się wszelkich ograniczeń, uwalnia się wprawdzie od tego, co uwiera, ale też naraża się na ryzyko z jednej strony „dosłowności”, trywialności czy ob-sceniczności, z drugiej zaś rozmycia wszelkich znaczeń. Zrzucając gorset, wiotczeje niczym postaci z przywołanego tu spektaklu. Teatrowi Mądzika to nie grozi.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. *Myślę obrazami* – z Leszkiem Mądzikiem rozmawia Ksenia Duńska, „Teatr” 1995 nr 9, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/7964,druk.html>.

¹¹ Por. hasło „Gorset”, w: *Słownik języka Polskiego PWN*.

Maria FILIPIAK

BÓL
Bibliografia wypowiedzi papieży
Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka
z lat 1978-2017

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| I (2005) ss. 1326 | V (2009) t. 2, ss. 980 |
| II (2006) t. 1, ss. 1008 | VI (2010) t. 1, ss. 1166 |
| II (2006) t. 2, ss. 1065 | VI (2010) t. 2, ss. 1390 |
| III (2007) t. 1, ss. 1405 | VII (2011) t. 1, ss. 1072 |
| III (2007) t. 2, ss. 1065 | VIII (2012) t. 1, ss. 960 |
| IV (2008) t. 2, ss. 1099 | VIII (2012) t. 2, ss. 952 |
| IV (2008) t. 1, ss. 1280 | IX (2013), ss. 336 |
| V (2009) t. 1, ss. 1439 | |

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Wyrazy współczucia [...] z powodu zabójstwa dokonanego we Frosinone* 9 XI), NP I, s. 54; toż: *Cordoglio del Santo Padre per la strage di Frosinone*, IGP I, s. 120.
2. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia podczas Mszy św., 24 XII), NP I, s. 192-194; toż: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.
3. *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 XII), NP I, s. 210-211; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453-454.

1979

4. *Obraz Chrystusa w dzieciństwie dotkniętym przez cierpienie* (Przemówienie w Szpitalu Dzieciątka Jezus, Rzym, 7 I), NP II, 1, s. 14-15; toż: *L'immagine di Cristo nell'infanzia che soffre*, IGP II, 1, s. 27-28.
5. *Widzę w was cierpiącego Chrystusa* (Przemówienie do mieszkańców ubogiej dzielnicy Los Minas w Santo Domingo, Dominikana, 26 I), NP II, 1, s. 63-64; toż: *Vedo in voi la presenza del Signore che soffre*, IGP II, 1, s. 140-141.
6. *Drogie dzieci, Papież modli się za Was* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu dziecięcym w Meksyku, 29 I), NP II, 1, s. 96; toż: *„Cari bambini, il Papa prega per voi”*, IGP II, 1, s. 231.
7. *Godność i majestat człowieka cierpiącego* (Przemówienie do chorych, 11 II), NP II, 1, s. 152-154; toż: *Dignità e maestà dell'uomo che soffre*, IGP II, 1, s. 387-390.
8. *Myślę dziś o ludziach cierpiących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 II), AP1, s. 51-53; toż: *Conto molto sulla preghiera dei malati*, IGP II, 1, s. 391-393.
9. *Ból i modlitwa Jana Pawła II* (Śmierć Sekretarza Stanu Kardynała Jeana Villota, 10 III), NP II, 1, s. 212; toż: *Il dolore e la preghiera di Giovanni Paolo II*, IGP II, 1, s. 510.
10. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Rozważanie podczas Drogi Krzyżowej, 13 IV), NP II, 1, s. 375-376; toż: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.
11. *Modlmy się w intencji cierpiących na całym świecie* (18 IV), NP II, 1, s. 388; toż: *Preghiamo per la sofferenza del mondo*, IGP II, 1, s. 927.
12. *Wyrazy ubolewania z powodu zamachu dokonanego w Rzymie* (4 V), NP II, 1, s. 448; toż: *Deplorazione per l'attentato di Roma*, IGP II, 1, s. 1045.
13. *Wspomnienie o Aldo Moro i o ofiarach przemocy* (9 V), NP II, 1, s. 466-467; toż: *Ricordo di Moro e delle vittime della violenza*, IGP II, 1, s. 1082.
14. *W cierpieniu dokonuje się dzieło Odkupienia* (Przemówienie do chorych, 21 V), NP II, 1, s. 520-522; toż: *Nella sofferenza si compie l'opera della redenzione*, IGP II, 1, s. 1195-1198.
15. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Przemówienie w obozie koncentracyjnym, Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

16. *Niezwykła wartość cierpienia* (Przemówienie do chorych, Knock (Irlandia), 30 IX), NP II, 2, s. 234; toż: *Il valore straordinario della sofferenza*, IGP II, 2, s. 471-472.

1980

17. *Chrześcijanin opowiada się przeciwko przemocy* (Przemówienie do członków Fundacji „Luciano Re Cecconi”, 28 I), NP III, 1, s. 86-87; toż: *Soprattutto il cristiano è contro la violenza*, IGP III, 1, s. 210-212.

18. *Świadectwo siły Chrystusowego światła* (Przemówienie do chorych, 11 II), NP III, 1, s. 148-150; toż: *Testimoniare la forza della luce di Cristo*, IGP III, 1, s. 371-375.

19. *Włochy zroszone krwią* (Wspomnienie o profesorze Bachelet, 13 II), NP III, 1, s. 155-156; toż: *Dolore per l'Italia insanguinata*, IGP III, 1, s. 387.

20. *Ofiarujemy Chrystusowi śmierć naszego brata* (Homilia podczas Mszy św., 23 II), NP III, 1, s. 197-199; toż: *Offriamo a Cristo la morte del nostro fratello*, IGP III, 1, s. 477-481.

21. *Modlitwa Ojca świętego w intencji zakładników w Bogocie* (5 III), NP III, 1, s. 219; toż: *La preghiera per gli ostaggi di Bogota*, IGP III, 1, s. 525-526.

22. *Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 III), NP III, 1, s. 233-234; toż: *Rispondiamo alla violenza con la preghiera, con l'amore*, IGP III, 1, s. 558-562.

23. *Wezwanie do modlitwy za Monsignora Oscara Romero* (Z powodu zabójstwa arcybiskupa z San Salvador, 26 III), NP III, 1, s. 305-306; toż: *Invito a pregare per monsignor Oscar Romero*, IGP III, 1, s. 747-748.

24. *Apel Ojca Świętego na rzecz Sahelu* (Homilia w Quagadougou, Górna Wolta, 10 V), NP III, 1, s. 561-565; toż: *Appello per il Sahel*, IGP III, 1, s. 1291-1297.

25. *Bóg kocha was w nieszczęściu* (Odwiedziny w szpitalu dla trędowatych w Adzopé, 12 V), NP III, 1, s. 588-589; toż: *Nella vostra sventura Dio vi ama*, IGP III, 1, s. 1344-1346.

26. *Nowy apel w sprawie pewnych osób uprowadzonych* (28 V), NP III, 1, s. 657; toż: *Nuovo appello per alcune persone rapite*, IGP III, 1, s. 1500.

27. *Ku pomocy cierpiącym braciom* (Orędzie do Narodu Stanów Zjednoczonych, 2 VI), NP III, 1, s. 746; toż: *In favore dei fratelli che soffrono*, IGP III, 1, s. 1675-1676.

28. *Kongregacja Doktryny Wiary Deklaracja o eutanazji* (26 VI), NP III, 1, s. 821-826.

29. *Proszę Was o drogocenną pomoc* (Przemówienie do trędowatych w Marituba, w Belem, 8 VII), NP III, 2, s. 104-107; toż: *La croce della sofferenza è fonte di grazia e di salvezza*, IGP III, 2, s. 192-196.

30. *Telegram z wyrazami współczucia z powodu żałoby, jaka dotknęła Italię* (6 VIII), NP III, 2, s. 189; toż: *Telegrammi di partecipazione al lutto che ha colpito l'Italia*, IGP III, 2, s. 334.

31. *Dramat narkomanii* (Homilia, Castel Gandolfo, 9 VIII), NP III, 2, s. 195-197; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346-351.

32. *Szczególna misja starszych w życiu rodziny ludzkiej* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego forum poświęconego aktywności ludzi starych, Rzym, 5 IX), NP III, 2, s. 291-293; toż: *Speciale missione degli anziani nella vita della famiglia umana*, IGP III, 2, s. 537-540.

33. *Człowiek niepełnosprawny – jednym z nas* (Przesłanie do Kongresu „Nicolo Rezzara”, 12 IX), NP III, 2, s. 319-320; toż: *L'impegno dei cristiani per gli handicappati*, IGP III, 2, s. 601-603.

34. *Jezus nadaje sens każdemu naszemu cierpieniu* (Przemówienie do chorych, 14 IX), NP III, 2, s. 342; toż: *Gesù dà senso e slancio ad ogni nostro patimento*, IGP III, 2, s. 643-644.

35. *Byłem upośledzony i przyszlście mi z pomocą* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Osnabrück, 16 XI), NP III, 2, s. 633-635; toż: *Accettate il dolore con fiducia: per questa via il Signore viene nel mondo*, IGP III, 2, s. 1231-1235.

36. *W doświadczeniach starości łączcie się z Chrystusem na krzyżu* (Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starymi, Monachium, 19 XI), NP III, 2, s. 699-704; toż: *Nelle prove della vecchiaia accompagnate Cristo alla croce*, IGP III, 2, s. 1365-1374.

37. *Solidarność ludzka i poszukiwania naukowe dla zwyciężenia cierpienia i odosobnienia* (Przemówienie do międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń do Walki z Trądem, 13 XII), NP III, 2, s. 835-837; toż: *Solidarietà umana e ricerca scientifica per vincere sofferenza e isolamento*, IGP III, 2, s. 1680-1683.

38. *Wspólnota kościelna czerpie pokarm z ofiar tych, którzy cierpią* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu św. Jakuba, 21 XII), NP III, 2, s. 867-870; toż: *La comunione ecclesiale trae alimento dai sacrifici di coloro che soffrono*, IGP III, 2, s. 1744-1749.

1981

39. *Wyrazy bólu i współczucia z powodu zabójstwa generała Galvaligi* (1 I), NP IV, 1, s. 6; toż: *Dolore e depolarazione per l'assassinio del Generale Galvaligi*, IGP IV, 1, s. 14.

40. *Pomnożyć wysiłki dla zwalczaniu trądu* (Spotkanie w rozgłośni Radia „Veritas” z grupą trędowatych z leprozorium Talay, Filipiny, 21 II), NP IV, 1, s. 219-220; toż: *Moltiplicare gli sforzi per debellare la lebbra*, IGP IV, 1, s. 449-451.

41. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych* (4 III), ORpol. 2(1981) nr 3, s. 21-22.

42. *Nasi bracia cierpiący* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 III), NP IV, 1, s. 314-316; toż: *I sofferenti, a somiglianza di Cristo partecipano al mistero della redenzione*, IGP IV, 1, s. 647-650.

43. *Bądźcie zawsze przy tym, kto dźwiga krzyż swojego kalectwa* (Przemówienie do Stowarzyszenia Kalek i Niezdolnych do Pracy, 14 III), NP IV, 1, s. 320-321; toż: *Siate sempre vicini a chi porta la croce delle proprie mutilazioni*, IGP IV, 1, s. 661-663.

44. *Włączcie się z wiarą w tajemnicę krzyża* (Przemówienie do chorych i zakonnic, 19 III), NP IV, 1, s. 343-344; toż: *Inservitevi con fede nel mistero della croce*, IGP IV, 1, s. 710-713.

45. *Prawa i obowiązki ludzi upośledzonych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 III), AP I, s. 355-356; toż: *Garantire e consolidare la pace in Europa nel rispetto dei diritti degli uomini e delle nazioni*, IGP IV, 1, s. 804-806.

46. *Szczególna rola inwalidów w promowaniu wartości ludzkich* (Przemówienie do uczestników II Światowych Igrzysk Niepełnosprawnych „Roma '81”, 3 IV), NP IV, 1, s. 416-417; toż: *Speciale ruolo degli handicappati nella promozione dei valori umani*, IGP IV, 1, s. 873-875.

47. *Ta miłość jest przede wszystkim dla was* (Oreędzie do upośledzonych, zgromadzonych w Lourdes, 19 IV), NP IV, 2, s. 468-469; toż: *Con il pensiero e la preghiera sono anch'io tra voi presso la grotta di Lourdes*, IGP IV, 1, s. 980-983.
48. *Wyrazy współczucia dla ofiar bombardowania w Sydonie* (20 IV), NP IV, 1, s. 471; toż: *Dolore per le vittime del bombardamento di Sidone*, IGP IV, 1, s. 985.
49. *Wyrazy współczucia dla ofiar zamachu w Davao* (22 IV), NP IV, 1, s. 471-472; toż: *Appello per le vittime di rapimenti*, IGP IV, 1, s. 997.
50. „*Teraz raduję się w cierpieniach za was*” (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”, 24 V), NP IV, 1, s. 583-584; toż: *Efficacia impareggiabile della sofferenza per l'attuazione del disegno della salvezza*, IGP IV, 1, s. 1211-1212.
51. *Pielgrzymka inwalidów z diecezji Werona w Castel Gandolfo* (Przemówienie do pielgrzymów niepełnosprawnych, 17 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Incessante impegno della Chiesa a tutela dei diritti degli handicappati*, IGP IV, 2, s. 277-279.
52. *Inwalidzi szwajcarscy na Mszy św. u Papieża* (29 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Celebrazione eucaristica per un gruppo di invalidi svizzeri*, IGP IV, 2, s. 314-315.
53. *Telegram z wyrazami współczucia po tragicznej śmierci prezydenta Sadata* (7 X), NP IV, 2, s. 150; toż: *Il cordoglio per la tragica morte del presidente Sadat*, IGP IV, 2, s. 364.
54. *Poświęcenie się bez zastrzeżeń obronie zdrowia i życia ludzkiego* (Przemówienie do personelu szpitala Królowej Małgorzaty, 20 XII), NP IV, 2, s. 616-518; toż: *Dedizione senza riserve alla difesa della salute e della vita umana*, IGP IV, 2, s. 1177-1181.

1982

55. *Chrześcijański sens cierpienia i starości* (Wizyta w szpitalu św. Karola Boro-meusza, Onitsha, Nigeria, 13 II), NP V, 1, s. 186-187; toż: *Il significato cristiano della sofferenza e della vecchiaia*, IGP V, 1, s. 395-400.
56. *Przemieniacie waszą mękę w akt opiekuńczej miłości* (Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Don Guanella dla niepełnosprawnych, Rzym, 28 III), NP V, 1, s. 462-465; toż: *Trasformate la vostra „passione” in un atto di amore redentore*, IGP V, 1, s. 1031-1035.
57. *Wyrazy bólu z powodu ofiar w Todi* (26 IV), NP V, 1, s. 597; toż: *Il dolore per le vittime di Todi*, IGP V, 1, s. 1327.
58. *Upośledzonym ofiarujcie znak komunii* (Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Józefa, Edynburg, 1 VI), NP V, 2, s. 2-4; toż: *Nell'assistenza agli handicappati offrite un segno di comunione*, IGP V, 2, s. 2044-2049.
59. „*Plaga*” *uchodźców sprawą wstydliwą dla naszych czasów* (Przemówienie do Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców, 25 VI), NP V, 2, s. 133-135; toż: *La „piaga” dei rifugiati: una vergogna per la nostra epoca*, IGP V, 2, s. 2398-2401.
60. *Czuć się współodpowiedzialnymi za dramat człowieka cierpiącego głód* (Homilia podczas Mszy św. dla pracowników willi papieskich, 25 VII), NP V, 2, s. 217-219; toż: *Prevalgano i programmi dello sviluppo e dell'alimentazione su quelli dell'odio e degli armamenti*, IGP V, 3, s. 118-121.
61. *Ból i potępienie okrutnej zbrodni* (4 IX), NP V, 2, s. 335; toż: *Dolore e condanna per l'efferato delitto*, IGP V, 3, s. 370.

62. *Twórcza rola ludzi starszych w Kościele i społeczeństwie* (8 XI), NP V, 2, s. 749-750; toż: *Il ruolo creativo degli anziani nella Chiesa e nella società*, IGP V, 3, s. 1213-1215.

63. *Ból z powodu ofiar w Irlandii* (Telegram kardynała Sekretarza Stanu, 9 XII), NP V, 2, s. 918; toż: *Il dolore per le vittime in Irlanda*, IGP V, 3, s. 1565.

1983

64. *Przybywam, by dzielić z narodami ich ból* (Przemówienie na lotnisku, San José, 2 III), NP VI, 1, s. 245-247; toż: *Vengo a condividere il dolore dei popoli e per comprenderli più da vicino*, IGP VI, 1, s. 523-525.

65. *Kościół was nie opuści* (Przemówienie podczas spotkania z Campesinos, Panama, 5 III), NP VI, 1, s. 278-281; toż: *La Chiesa è solidale con la giusta e nobile causa della vostra dignità di uomini e di figli di Dio*, IGP VI, 1, s. 585-590.

66. *Ubolewanie z powodu rzezi w Bejrucie* (Dwa telegramy Sekretarza Stanu, 18 IV), NP VI, 1, s. 471; toż: *Il dolore per la strage di Beirut*, IGP VI, 1, s. 995.

67. *Współczucie w cierpieniach z rodzinami zmarłych w Argentynie* (4 V), NP VI, 1, s. 537.

68. *Cierpienie stawia was w sercu tajemnicy Odkupienia* (Przemówienie podczas uroczystości Jubileuszu Odkupienia dla chorych, 5 VI), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 32; toż: *La vocazione alla sofferenza salvezza per tutta l'umanità*, IGP VI, 1, s. 1449-1452.

69. *Udział w niepokoju rodziny Orlandi* (3 VII), NP VI, 2, s. 9; toż: *La partecipazione alle ansie della famiglia Orlandi*, IGP VI, 2, s. 19.

70. *Cierpienie świadomie przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa* (Przemówienie do chorych, Lourdes, 15 VIII), ORpol. 4(1983) nr 7-8, s. 11; toż: *La sofferenza cosciente accettata con fede e offerta ci rende cooperatori di Cristo*, IGP VI, 2, s. 240-243.

71. *W szpitalu „Villa Albani”* (Przemówienie do dzieci upośledzonych fizycznie i psychicznie, Anzio, Włochy, 3 IX), NP VI, 2, s. 151-152; toż: *Guardate alla vostra sofferenza alla luce della fede cristiana*, IGP VI, 2, s. 355-357.

72. *Także i wy nas obdarzacie* (Przemówienie do chorych, niepełnosprawnych, starców, Wiedeń, 11 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 10; toż: *La croce di chi soffre è parte della Croce di Cristo*, IGP VI, 2, s. 467-471.

73. *Ból z powodu zamachu w Rangoon* (10 X), NP VI, 2, s. 33-334; toż: *Dolore ed esecrazione per l'attentato di Rangoon*, IGP VI, 2, s. 739.

74. *Ból z powodu dwóch zamachów terrorystycznych dokonanych w Libanie* (23 X), NP VI, 2, s. 386; toż: *Messaggi di cordoglio per la strage in Libano*, IGP VI, 2, s. 857.

75. *Tajemnice bolesne Różańca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 X), AP2, s. 252; toż: *Nella passione di Gesù Cristo contempliamo il dolore umano*, IGP VI, 2, s. 939-941.

1984

76. *Apel o uwolnienie osób pozostających w rękach porywaczy* (4 I), NP VII, 1, s. 10; toż: *Appello per la liberazione delle persone nelle mani dei rapitori*, IGP VII, 1, s. 21.

77. List apostolski *Salvifici doloris* [...] *O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (11 II), NP VII, 1, s. 135-162, toż: *Epistula Apostolica Salvifici Doloris*, IGP VII, 1, s. 279-359.

78. *Nowa cywilizacja miłości rodzi się przy okazji opieki nad chorymi* (Przemówienie do wspólnoty „Arche”, 16 II), NP VII, 1, s. 186-187; toż: *Accanto agli ammalati si costruisce la civiltà dell'amore*, IGP VII, 1, s. 408-410.

79. *Wartość cierpienia w odkrywaniu radości synostwa Bożego* (Przemówienie do delegatów Ruchu „Wiara i Światło”, 22 III), NP VII, 1, s. 344-346; toż: *Il valore della sofferenza per riscoprire la gioia dei figli di Dio*, IGP VII, 1, s. 736-739.

80. *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu* (Uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), ORpol. 5(1984) nr 4, s. 5, 6; toż: „*L'handicappato è un soggetto con i diritti sacri e inviolabili*”, IGP VII, 1, s. 884-889.

81. *Maryja i ludzkie cierpienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 IV), AP2, s. 297-298; toż: *La sofferenza della Vergine ha riconciliato il mondo a Dio*, IGP VII, 1, s. 904-905.

82. *Modlitwa w intencji ofiar trzęsienia ziemi w Umbrii* (1 V), NP VII, 1, s. 554; toż: *Prghiera per i terremotati umbri*, IGP VII, 1, s. 1203.

83. *Ewangelia cierpienia* (Przemówienie w szpitalu dla trędowatych, 4 V), NP VII, 1, s. 569-570; toż: *Gesù chiamò beatudini ciò che la gente chiama sventure*, IGP VII, 1, s. 1239-1242.

84. *Kościół pragnie być z tymi, którzy cierpią* (Przemówienie podczas spotkania z chorymi w Port Moresby (Papua-Nowa Gwinea), 8 V), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 17; toż: *L'assistenza agli infermi fa parte della missione di Cristo*, IGP VII, 1, s. 1316-1318.

85. *Cierpienie jest naśladowaniem Chrystusa i zwiastowaniem Zmartwychwstania* (Wizyta w szpitalu w Einsiedeln, 16 VI), NP VII, 1, s. 839-841; toż: *Il dolore è sequela di Cristo e annuncio della risurrezione*, IGP VII, 1, s. 1828-1831.

86. *Godność życia osoby niepełnosprawnej* (Spotkanie w Centrum dla ludzi niepełnosprawnych „François Charon”, 10 IX), NP VII, 2, s. 184-188; toż: *La vita della persona handicappata va rispettata fin dal concepimento*, IGP VII, 2, s. 396-403.

87. *Głębokie zmartwienie z powodu ofiar katastrofy w Indiach* (5 XII), NP VII, 2, s. 731; toż: *Profondo dolore per le vittime della fuga di gas in India*, IGP VII, 2, s. 1515.

88. „*Niech Italia przeciwstawi się z pełną godnością stanowczością niecnemu czynowi*” (Ból, oburzenie i solidarność z ofiarami napadu na pociąg Neapol-Mediolan, 24 XII), NP VII, 2, s. 807; toż: „*L'Italia reagisca con dignitosa fermezza contro l'ignobile gesto*”, IGP VII, 2, s. 1654.

1985

89. *Otrzymamy od Boga to, co darowaliśmy naszemu cierpiącemu bratu* (Przemówienie do personelu sanitarnego i administracyjnego w Ortopedycznym Centrum Traumatologicznym w Rzymie, 23 III), NP VIII, 1, s. 382-384; toż: *Riceveremo da Dio ciò che avremo donato al nostro fratello sofferente*, IGP VIII, 1, s. 697-700.

90. „*Nic nie powinno pozostać nie wypróbowane w celu przezwyciężenia tej ciężkiej choroby*” (Przemówienie do Włoskiego Związku do Spraw Stwardnienia Rozsianego, 13 IV), NP VIII, 1, s. 519-520; toż: „*Nulla deve rimanere intenato per sconfiggere questo grave male*”, IGP VIII, 1, s. 1033-1035.

91. *Skrwawiony Liban oczekuje końca swych cierpień* (Orędzie do Sekretarza ONZ, 7 V), NP VIII, 1, s. 617-618; toż: *Il Libano insanguinato attende la fine delle sue sofferenze*, IGP VIII, 1, s. 1209-1211.

92. *Cierpienie odkupione* (Homilia podczas Mszy św. dla chorych, Bannelux, 21 V), NP VIII, 1, s. 830-835; toż: *Gesù Cristo conduce alla beatitudine gli infermi che nella sofferenza cooperano alla Redenzione*, IGP VIII, 1, s. 1606-1614.

93. „*Głęboko współczuję w niewypowiedzianym bólu*” (Modlitwa za ofiary w Stava, 21 VII), NP VIII, 2, s. 64-65; toż: „*Partecipo intimamente all'indicibile dolore*”, IGP VIII, 2, s. 149.

94. *Ból i potępienie morderstwa dokonanego na ojcu Raminie* (28 VII), NP VIII, 2, s. 76-77; toż: *Dolore ed esecrazione per l'uccisione di P. Ramin*, IGP VIII, 2, s. 174.

95. *Ból z powodu aktów ślepej przemocy wobec misjonarzy* (31 VII), NP VIII, 2, s. 82-83; toż: *Dolore per gli atti cieca violenza contro i missionari*, IGP VIII, 2, s. 186.

96. *W cierpieniu spotykamy się z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa* (Przemówienie do chorych, 8 IX), NP VIII, 2, s. 320-323; toż: *Sappiate trasformate tutte le vostre sofferenze in fonte di forza e di fiducia per vivere la fede*, IGP VIII, 2, s. 624-629.

97. „*Jestem tutaj, aby was uściskać i pocieszyć was w waszym cierpieniu*” (Przemówienie w szpitalu psychiatrycznym „Giannina Galsini”, 22 IX), NP VIII, 2, s. 384-385; toż: „*Sono qui per portarvi una carezza e confortarvi nella vostra sofferenza*”, IGP VIII, 2, s. 751-753.

98. *Okrutna przemoc niegodna człowieczeństwa* (Konsternacja i ból wobec zbrodnicego czynu w La Valletta, 27 XI), NP VIII, 2, s. 712-713; toż: „*Atroci violenze, indegne dell'umanità*”, IGP VIII, 2, s. 1387.

99. *Głęboki ból z powodu zamachu na lotnisku Fiumicino* (27 XII), NP VIII, 2, s. 829; toż: *Profondo dolore per l'inqualificabile crimine di Fiumicino*, IGP VIII, 2, s. 1617.

1986

100. *Uchodźcy oraz ofiary gwałtu dopraszają się solidarności, żeby móc powrócić do życia* (Akredytacja nowego ambasadora Tajlandii, 9 I), NP IX, 1, s. 26-27; toż: *I rifugiati e le vittime della violenza chiedono solidarietà per tornare a vivere*, IGP IX, 1, s. 45-47.

101. *Zwycięzajcie nienawiść miłością, nieprawdę prawdą, przemoc cierpieniem* (Przemówienie w Raj Ghat (Indie), 1 II), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 16; toż: „*Camminiamo insieme, la mano nella mano per costruire un mondo di pace*”, IGP IX, 1, s. 246-249.

102. *Każdy chory jest godzien szacunku i miłości* (Przemówienie w kaplicy szpitala św. Karola z Nancy, 16 III), NP IX, 1, s. 369-371; toż: *Ogni ammalato è degno di rispetto e di amore*, IGP IX, 1, s. 721-725.

103. *Ofiarujcie wasze cierpienie za pokój na świecie* (Przemówienie do chorych, 19 IV), NP IX, 1, s. 536-540; toż: „*Offrite la vostra sofferenza per la pace nel mondo in un momento così cruciale*”, IGP IX, 1, s. 1069-1071.

104. *Modlitwa za ofiary tragedii w Azji* (23 IV), NP IX, 1, s. 562; toż: *Preghiera per le sciagure avvenute nello Sri Lanka e nel Bangladesh*, IGP IX, 1, s. 1120.

105. *Chrystus sensem cierpienia i radykalnego świadectwa* (Przemówienie do chorych oraz siostr klauzurowych, 9 V), NP IX, 1, s. 664-665; toż: *Nella luce di Cristo il senso della sofferenza e di una testimonianza radicale ed assoluta*, IGP IX, 1, s. 1316-1317.

106. *Opatrzność Boża a obecność zła i cierpienia w świecie* (Audienca generalna, 4 VI), NP IX, 1, s. 869-874; toż: *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, IGP IX, 1, s. 1758-1767.

107. *Projekt – człowiek* (Inauguracja ośrodka terapeutycznego dla narkomanów, Rzym 21 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 1.4; toż: *La tossico dipendenza è una malattia dello spirito. Per vincerla occorre cambiare la qualità della vita*, IGP IX, 1, s. 1888-1893.

108. *Przybywam, aby dzielić z wami waszą wiarę, wasze pragnienia, cierpienia i nadzieje* (Przemówienie na lotnisku, Bogota, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 2; toż: *Vengo per condividere la vostra fede, i vostri affanni, le vostre speranze*, IGP IX, 2, s. 11-14.

109. *Zaprosić ułomnych, chorych i niewidomych* (Homilia podczas Mszy św., Angani, 31 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 24; toż: *La vera saggezza è solo l'umiltà di fronte a Dio che è il Signore e il Padre umili*, IGP IX, 2, s. 510-516.

1987

110. *Naznaczeni stygmatem strasznego doświadczenia* (Wizyta w byłym obozie koncentracyjnym, Majdanek, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 10.

111. *Żeby być przy człowieku cierpiącym* (Przemówienie podczas spotkania z chorymi, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 4-5; toż: *Aumentano le malattie, diminuiscono i mezzi. Timori per lo stato di salute della società polacca*, IGP X, 2, s. 2159-2165.

1988

112. *Ciężar wspomnienia* (Spotkanie z przedstawicielami wspólnoty żydowskiej, Wiedeń, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 21-22; toż: *Terrasanta, Israele, Libano e Medioriente: dove le radici bibliche, storiche, religiose e culturali invocano la pace*, IGP XI, 2, s. 2124-2129.

113. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Odwiedziny obozu koncentracyjnego w Mauthausen, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24; toż: *Cosa mai può tramandare ai posteri il nostro secolo se esistono ancora nel mondo i campi di sterminio?*, IGP XI, 2, s. 2141-2145.

114. *Nie wolno dzielić ludzkiego życia na wartościowe i bez wartości* (Przemówienie do chorych, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19; toż: *È nella partecipazione che la Chiesa si rivela comunità dei figli di Dio e dimora di Dio*, IGP XI, 2, s. 2178-2183.

115. *Godzina radości i bólu* (Spotkanie ekumeniczne, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 23; toż: *Un incontro ecumenico è sempre un'ora di gioia e nello stesso tempo anche un'ora di dolore*, IGP XI, 2, s. 2209-2215.

116. *Znaczenie cierpienia i śmierci Chrystusa* (Audienca generalna 19 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 20; toż: *Valore della sofferenza e della morte di Cristo*, IGP XI, 3, s. 1265-1274.

117. *Sens cierpienia w świetle Męki Chrystusa* (Audienca generalna, 9 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 7; toż: *Senso della sofferenza alla luce della passione*, IGP XI, 4, s. 1469-1478.

118. „Boże mój, ... czemuś mnie opuścił?” (Audiencja generalna, 30 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 27; toż: *Le ultime parole di Cristo, sulla croce: „Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”*, IGP XI, 4, s. 1692-1702.

119. „Wykonało się ... Ojczy, w ręce Twoje” (Audiencja generalna, 7 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 27-28; toż: *Le ultime parole di Cristo sulla croce: „Tutto è compiuto... Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”*, IGP XI, 4, s. 1780-1787.

120. Adhortacja Apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24, p. 53; toż: *L'Esortazione Apostolica Post-Sinodale Cristifideles Laici*, IGP XI, 4, s. 2083-2175.

1989

121. *Konanie Pana Jezusa w Ogrójcu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 II), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 22; toż: *I misteri: eventi della storia di Gesù avvenimenti di salvezza per noi*, IGP XII, 1, s. 361-364.

122. *Biczowanie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 II), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 22; toż: *Accogliamo la „Flagellazione” che la sobrietà personale e l'esercizio della carità ci fanno sperimentare ogni giorno*, IGP XII, 1, s. 376-378.

123. List apostolski [...] z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: *Dalla memoria della guerra sale un'invocazione di pace che si fa insieme preghiera ed impegno concreto*, IGP XII, 2, s. 420-423.

1990

124. *Kocham was i cierpię, patrząc na wasze cierpienie* (Przemówienie podczas wizyty w leprozorium, Cumura, Gwinea Bissau), 28 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 32; toż: *La preghiera per i lebbrosi, per le vittime del maltempo in Europa e del disastro aereo negli Stati Uniti*, IGP XIII, 1, s. 266.

1991

125. „Nie zabijaj”: przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią (Homilia podczas Mszy św., Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; toż: *Alle vittime della crudeltà umana nel nostro secolo si aggiunge il grande cimitero dei non-nati e degli indifesi*, IGP XIV, 1, s. 1467-1472.

126. *Znak solidarności i sanktuarium cierpienia* (Przemówienie wygłoszone w szpitalu pediatricznym, Kraków-Prokocim, 13 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 3-5; toż: *La solidarietà degli uomini ha vinto divisioni e ostilità. Il bene dell'uomo è più forte di ciò che gli è contrario*, IGP XIV, 2, s. 211-217.

127. *Matka Bolesna* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 54-55; toż: *La Vergine addolorata ci parla del significato della sofferenza nel piano della Redenzione*, IGP XIV, 2, s. 582-585.

1992

128. *Dojrzeć oczyma miłości cierpienie człowieka* (Przemówienie do uczestników II Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 33-35; toż: *L'aiuto generoso a chi soffre è premessa di una nuova solidarietà fra gli uomini*, IGP XV, 1, s. 264-268.

129. *Krzyk wieków i pokoleń* (Przemówienie podczas wizyty w Domu Niewolników, Gorée, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 15-16; toż: „*Sono venuto a rendere omaggio a tutte le vittime sconosciute*”, IGP XV, 1, s. 390.

130. *Człowiek wobec tajemnicy śmierci* (Spotkanie z uczestnikami sympozjum zorganizowanego przez Ośrodek Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 17 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 38-39; toż: *Di fronte al mistero della morte la fede cristiana si propone come sorgente di serenità e di pace*, IGP XV, 1, s. 621-624.

131. *Orędzie [...] na Światowy Dzień Chorego 1993 r.* (21 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 8-9; toż: *L'amore verso i sofferenti è segno e misura del grado di civiltà di un popolo*, IGP XV, 2, s. 393-397.

132. „*W tych dramatycznych chwilach jestem całym sercem przy was*” (Przesłanie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 12 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 34; toż: *Rispetto per i valori sacri della persona umana*, IGP XV, 2, s. 537-540.

133. *Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 21 XI), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 39-41; toż: *I disabili hanno il diritto di essere accolti nella società*, IGP XV, 2, s. 665-671.

1993

134. *Tajemnica krzyża* (Homilia podczas Mszy św. w pobliżu Wzgórza Krzyży, Litwa, 7 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 24-27; toż: *Qui l'amore sopravanza l'odio micidiale propagato con violenza anche nel nostro Continente europeo*, IGP XVI, 2, s. 668-672.

135. *Orędzie [...] na II Światowy Dzień Chorego 1994 r.* (8 XII), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 7-9; toż: *In Cristo la sofferenza diventa espressione di amore, strumento di redenzione, dolore salvifico*, IGP XVI, 2, s. 1421-1426.

1994

136. *Chrystus wciąż umiera w naszych braciach* (Audiencja generalna, 12 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 41-43; toż: *La preghiera unita al sacrificio costituisce la forza più potente della storia umana*, IGP XVII, 1, s. 71-79.

137. *Godność i apostołstwo ludzi cierpiących* (Audiencja generalna, 27 IV), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 38-40; toż: *Dignità ed apostolato di coloro che soffrono*, IGP XVII, 1, s. 1018-1028.

138. *Z sanktuarium bólu i nadziei* (Poliklinika im. Agostino Gemelli, 1 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s.5; toż: *Dal „Santuario” del dolore la preghiera del Padre apre gli animi alla „primavera autentica”*, IGP XVII, 1, s. 1042-1043.

139. *Łzy Matki* (Klinika Gemelli, 8 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 5-6; toż: *Le lacrime della Madonna a Siracusa, segno di speranza per l'Africa, per l'Italia, per l'Europa, per il Terzo Millennio*, IGP XVII, 1, s. 1051-1053.

140. *Dlaczego Papież znowu musiał cierpieć?* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pński”, 29 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 8-9; toż: *Con il „Vangelo della sofferenza” verso il Terzo Millennio*, IGP XVII, 1, s. 1119-1123.

141. *Chorzy w sercu Kościoła* (Audiencja generalna, 15 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 20-21; toż: *Malati e infermi nel cuore della Chiesa*, IGP XVII, 1, s. 1194-1201.

142. *Orędzie [...] na III Światowy Dzień Chorego 1995 r.* (21 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 10-11; toż: *Dalla testimonianza coraggiosa dei deboli, dei malati e dei sofferenti può scaturire il più alto contributo alla pace nel mondo*, IGP XVII, 2, s. 839-843.

1995

143. *Światło Chrystusa rozjaśnia każdą drogę ludzkiego życia* (Homilia podczas Mszy św. dla chorych i ich opiekunów, 11 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 18-20; toż: *Due pellegrinaggi, una sola luce*, IGP XVIII, 1, s. 358-361.

144. Encyklika [...] o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50, pp. 7, 15, 26, 31, 58, 63-66, 74, 97, 99, 103; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

145. *Przesłanie [...] z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej* (8 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 4-10; toż: *Messaggio in occasione del 50° anniversario della fine in Europa della seconda guerra mondiale*, IGP XVIII, 1, s. 1236-1250.

146. *Orędzie Jana Pawła II na IV Światowy Dzień Chorego 1996 r.* (11 IX), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 7-8; toż: *Per vincere le povertà del nostro tempo occorre rivedere i comportamenti consumistici, combattere l'edonismo, opporsi all'indifferenza*, IGP XVIII, 2, s. 324-327.

1996

147. *Ubodzy i cierpiący wizerunkiem Chrystusa* (Przemówienie do ludzi „zranionych przez życie”, Tours, Francja, 21 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 30-31; toż: *Nuove forme di solidarietà reale per rispondere al moltiplicarsi degli attentati contro la dignità umana*, IGP XIX, 2, s. 419-423.

148. *Orędzie [...] na V Światowy Dzień Chorego 1997 r.* (18 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 9-10; toż: *La Giornata del Malato si colloca nel primo anno del triduo preparatorio al Giubileo del Duemila*, IGP XIX, 2, s. 560-565.

149. *Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym, 30 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 47-48; toż: *„La malattia della mente non crea fossati invalicabili né impedisce rapporti di autentica carità cristiana”*, IGP XIX, 2, s. 790-795.

1997

150. *Pod krzyżem Maryja uczestniczy w dramacie odkupienia* (Audienca generalna, 2 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 43-44; toż: *Presso la Croce, Maria è partecipe del dramma della redenzione*, IGP XX, 1, s. 571-579.

151. *Nigdy więcej wojny* (Powitanie na lotnisku, Sarajewo, 12 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 7-8; toż: „*Mai più la guerra, mai più l'odio e l'intolleranza!*”, IGP XX, 1, s. 660-662.

152. *Trzeba odbudować zranione i rozbite społeczeństwo* (Przemówienie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 15-16; toż: *Siamo con voi e saremo sempre con voi nel sostenere i vostri sforzi per riedificare la comunità cristiana*, IGP XX, 1, s. 683-687.

153. *Prawo Boże stawiajcie przed prawo ludzkie* (Przemówienie podczas poświęcenia nowej Kliniki Kardiologii Szpitala im. Jana Pawła II, Kraków, 9 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 64-65, p. 2; toż: *Lodo quanti pongono la legge divina „Non uccidere!” al di sopra di quanto ammette la legge umana*, IGP XX, 1, s. 1475-1478.

154. *Oreddie [...] na VI Światowy Dzień Chorego 1998 r.* (29 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 4-6; toż: *La pastorale vocazionale, problema vitale per il futuro della fede e per il progresso spirituale dei popoli europei*, IGP XX, 1, s. 851-855.

155. *Chrystus i cierpienie* (Przesłanie do pacjentów i personelu szpitala onkologicznego, 4 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 16-17; toż: *Unita alla passione redentrice di Cristo la sofferenza diventa scuola di amore evangelico*, IGP XX, 2, s. 434-436.

1998

156. *Tajemnica godziny Jezusa* (Audienca generalna, 14 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 41-42; toż: *Il mistero dell'ora di Gesù*, IGP XXI, 1, s. 106-113.

157. *Bóg i cierpienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 45; toż: „*Ogni uomo, imitando Maria, può diventare, cooperatore della sofferenza di Cristo e della sua redenzione*”, IGP XXI, 1, s. 326-328.

158. *Światowy Dzień Chorego* (Audienca generalna, 11 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 43-44; toż: „*Cari ammalati, oggi è la vostra Giornata*”, IGP XXI, 1, s. 330-337.

159. *Chrystus nadal cierpi w ludziach* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 10 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 29-30; toż: *Sui volti degli „sconfitti della vita” i lineamenti di Cristo morente sulla Croce*, IGP XXI, 1, s. 733-737.

160. *Całun, znakiem męki, która objawia miłość Zbawiciela* (Liturgia Słowa w katedrze przed wystawionym Całunem, 24 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 40-41; toż: *La Sindone: icona della sofferenza dell'innocente di tutti i tempi*, IGP XXI, 1, s. 1036-1040.

161. *Duch i „ból rodzenia” stworzenia* (Rz 8, 22), (Audienca generalna, 19 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 41; toż: *Lo Spirito e le „doglie del parto” della creazione*, IGP XXI, 2, s. 156-163.

162. *Wolał przyjąć cierpienie niż zdradzić Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Marija Bistrica, 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 7-9; toż: *L'eroico Cardinale di Zagabria, Alojzije Stepinac, è beato: è la vittoria della Croce di Cristo*, IGP XXI, 2, s. 635-639.

163. *„Pieczęć Ducha” i świadectwo, które sięga męczeństwa* (Audienca generalna, 14 X), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 48-49; toż: *Il „sigillo dello spirito” e la testimonianza fino al martirio*, IGP XXI, 2, s. 728-736.

164. Orędzie [...] na VII Światowy Dzień Chorego 1999 r. (8 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 6-8; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXI, 2, s. 1214-1227.

1999

165. *Tajemnicę cierpienia wyjaśnia tylko Chrystus* (Przesłanie do chorych, 24 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 25-27; toż: „*Non si è mai soli davanti al mistero della sofferenza: si è con Cristo che dà senso a tutta la vita*”, IGP XXII, 1, s. 234-239.

166. *W nocy cierpienia krzyż jest pochodnią* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Koloseum, 2 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 20-21; toż: „*Padre, nelle tue mani affido il mio spirito*”. *Questo grido di Cristo sofferente è una parola che apre. Significa un'apertura sul futuro*, IGP XXII, 1, s. 684-687.

167. *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina* (Orędzie [...] na VIII Światowy Dzień Chorego, 6 VIII), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 19-23; toż: „*Il Giubileo ci invita a contemplare il Volto di Gesù, divino Samaritano delle anime e dei corpi*”, IGP XXII, 2, s. 120-130.

168. *Chorzy na raka wolają o pomoc* (Przemówienie do uczestników Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa Onkologii Ginekologicznej, 30 IX), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 42-43; toż: *Nulla può giustificare l'eliminazione di una vita che può essere dono d'amore per una famiglia anche nella sofferenza degli ultimi giorni*, IGP XXII, 2, s. 474-478.

169. *List [...] do osób w podeszłym wieku* (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 4-11; toż: *Lettera agli anziani*, IGP XXII, 2, s. 515-534.

170. *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie* (Przemówienie do uczestników Kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 33-35; toż: *I miracoli di autentica cristiana solidarietà che avvengono in tante famiglie sono la risposta più convincente a quanti considerano i bambini disabili come un peso o addirittura come non degni di vivere*, IGP XXII, 2, s. 1077-1081.

2000

171. *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła* (Homilia podczas Mszy św., 7 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 32-34; toż: *I martiri: lievito della storia del Novecento*, IGP XXIII, 1, s. 772-776.

172. *Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego* (Orędzie na IX Światowy Dzień Chorego 2001 r., 22 VIII), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 4-6; toż: *La nuova evangelizzazione e la dignità dell'uomo sofferente*, IGP XXIII, 2, s. 233-238.

2001

173. *Pragnę wyróżnić Kościoły boleśnie doświadczone* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 11; toż: *L'annuncio dei nomi dei Cardinali riservati „in pectore” e di quelli di altri cinque Presuli che saranno creati nel Concistoro del 21 febbraio*, IGP XXIV, 1, s. 243.

174. Światowy Dzień Chorego (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 53-54; toż: *All'inizio del terzo millennio si dà nuovo impulso al secolare impegno della Chiesa nel mondo della sanità, autentico laboratorio della civiltà dell'amore*, IGP XXIV, 1, s. 339-341.

2002

175. Krzyż Chrystusa rozjaśnia tajemnicę cierpienia (Spotkanie z chorymi, 11 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 39; toż: *La Croce di Cristo è „la chiave di lettura” del mistero della sofferenza*, IGP XXV, 1, s. 196-198.

176. Spieszyć z pomocą chorym (Przemówienie do członków delegacji Włoskiej Ligi Walki z rakiem, 25 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 40; toż: *„Suscitare nella pubblica opinione un maggiore senso di solidarietà verso chi soffre e favorire l'equilibrio tra salute, economia e società”*, IGP XXV, 1, s. 272-274.

177. W leczeniu nie zapominajcie o duchowych potrzebach człowieka (Przemówienie do lekarzy, 23 III), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 41; toż: *„La vostra professione si ispiri sempre ai perenni valori etici, che danno ad essa un solido fondamento”*, IGP XXV, 1, s. 423-425.

178. Ludzie starsi w życiu społeczeństwa (List [...] do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności, 3 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 8-9; toż: *La dignità della persona anziana si difende con il principio di solidarietà, con l'interscambio tra le generazioni, con l'aiuto reciproco*, IGP XXV, 1, s. 488-491.

2003

179. Chrystus przemienia cierpienie w źródło łaski i życia (Orędzie [...] na XI Światowy Dzień Chorego, 2 II), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 41-43; toż: *Il Vangelo della vita e dell'amore risuoni con vigore specialmente in America, dove vive più della metà dei cattolici*, IGP XXVI, 1, s. 145-149.

180. Jak pomagać ludziom cierpiącym na depresję? (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia, 14 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 28-29; toż: *La malattia depressiva può essere una via per scoprire altri aspetti di se stessi e nuove forme d'incontro con Dio*, IGP XXVI, 2, s. 745-747.

2004

181. Człowiek chory zawsze zachowuje swą godność (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu lekarzy katolickich, 20 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 20-22; toż: *Un uomo, anche se gravemente impedito, non diventerà mai un „vegetale”*, IGP XXVII, 1, s. 344-349.

182. Psalm 41 – w ciężkiej chorobie (Audiencja generalna, 2 VI), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 20; toż: *Salmo 40: Preghiera di un malato*, IGP XXVII, 1, s. 729-734.

183. Towarzyszyć choremu aż do końca (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 12 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 38-40; toż: *Evitare ogni forma di eutanasia*, IGP XXVII, 2, s. 546-549.

184. *Szacunek dla życia najsłabszych* (Przemówienie do przedstawicieli Chrześcijańskiego Ośrodka dla Osób Niepełnosprawnych z Paryża, 13 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 40; toż: *Un sussulto di coscienza e di umanità affinché la vita dei più deboli sia tutelata e cessino le azioni tese a eliminare i bambini non ancora nati*, IGP XXVII, 2, s. 551-552.

2005

185. *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie papieskie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; toż: *„Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno è lecito passare oltre”*, IGP XXVIII, s. 51-54.

186. *Wielka jest wartość waszej modlitwy i cierpienia* (Przesłanie [...] do chorych i pielgrzymów, 11 II), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 27; toż: *Cari malati, offrite le vostre sofferenze per me e per la mia missione di Pastore universale del popolo cristiano*, IGP XXVIII, s. 140-142.

187. *W obronie życia i zdrowia każdej osoby ludzkiej* (Przesłanie do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 34-36; toż: *„La salute, pur non essendo un bene assoluto, esige una precisa responsabilità morale da parte di ciascuno”*, IGP XXVIII, s. 159-163.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Otaczajmy troską i miłością umysłowo chorych* (Orędzie [...] na XIV Światowy Dzień Chorego, 8 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 8-9; toż: *Accoglienza, condivisione, leggi adeguate, piani sanitari per i disabili mentali*, IB I, s. 963-965.

2. Encyklika [...] *Deus caritas est* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 19, 28, 30, 31, 34, 38, 42; toż: Lettera Enciclica [...] *Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1125.

2006

3. *Śladami Dobrego Samarytanina w służbie cierpiącej ludzkości* (Przemówienie do chorych z okazji Światowego Dnia Chorego, 11 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 13-14; toż: *„La tenerezza di Dio per i sofferenti”*, IB II, 1, s. 176-178.

4. *Wobec tajemnicy ludzkiego cierpienia* (Przemówienie w sanktuarium Bożego Miłosierdzia, Łagiewniki, 27 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 31; toż: *Il mistero della sofferenza umana e il mistero della Divina Misericordia*, IB II, 1, s. 708-709.

5. *„Będą patrzeć na Tego, którego przebili”* (J 19, 37) (Orędzie [...] na Wielki Post 2007 r., 21 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 4-5; toż: *„Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto”*, IB II, 2, s. 655-658.

6. *Świat cierpienia przyzywa świat ludzkiej miłości* (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 24 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 23-24; toż: *Il bacio al lebbroso, oggi*, IB II, 2, s. 676-679.

7. *Kościół naśladuje Miłosiernego Samarytanina* (Orędzie na XV Światowy Dzień Chorego, 8 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 8-9; toż: *La Chiesa è sempre accanto ai sofferenti e ai morenti preservando la loro dignità*, IB II, 2, s. 785-787.

2007

8. *Wobec cierpienia człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 56-57; toż: *Affido alla materna protezione della Vergine Immacolata i malati e i sofferenti nel corpo e nello spirito*, IB III, 1, s. 202-203.

9. *W obliczu każdego człowieka jaśnieje oblicze Chrystusa* (Przemówienie do chorych z okazji Światowego Dnia Chorego, 11 II), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 37-38; toż: *„Nel volto di ogni essere umano, ancor più se provato e sfigurato dalla malattia, brilla il volto di Cristo”*, IB III, 1, s. 206-208.

10. *Miłość do Chrystusa urzeczywistnia się w opiece nad chorymi* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, 22 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 32-33; toż: *Attingete dall'Eucaristia, Sacramento della carità, „la forza per soccorrere efficacemente l'uomo e promuoverlo secondo la dignità che gli è propria”*, IB III, 1, s. 544-546.

11. *W chorych Bóg czeka na naszą miłość* (Wizyta w poliklinice San Mateo, Pawia, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 8-9; toż: *Il progresso scientifico e tecnologico non va mai separato dalla promozione del bene del malato e della difesa della vita*, IB III, 1, s. 709-711.

12. *Przez cichą, ofiarną modlitwę głoście przesłanie miłości, która zwycięża ból, nalóg i śmierć* (Przemówienie w Guaratinguetá, Brazylia, 12 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 30; toż: *Con il silenzio obblativo della preghiera consolate i cuori materni e paterni che piangono di dolore per i loro figli tossicodipendenti*, IB, III, 1, s. 832-834.

13. Encyklika [...] *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24, p. 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 47, 48, 50; toż: Lettera Enciclica [...] *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

2008

14. *Eucharystia, Lourdes i duszpasterstwo chorych* (Orędzie [...] na XVI Światowy Dzień Chorego, 11 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 4-6; toż: *L'uomo che soffre è unito misteriosamente a Cristo*, IB IV, 1, s. 62-66.

15. *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 25 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 29-31; toż: *La società deve rispettare la vita e la dignità dei malati gravi e dei morenti*, IB IV, 1, s. 315-319.

16. *Apel o pokój w Iraku* (Po modlitwie „Anioł Pański”, 16 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 19; toż: *„Basta con le stragi, le violenze e l'odio in Iraq!”*, IB IV, 1, s. 424.

17. *Otoczmy opieką osoby zranione* (Przemówienie do uczestników kongresu poświęconego pładze aborcji i rozwodów, 5 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 27-28; toż: *Divorzio e aborto lasciano ferite da guarire*, IB IV, 1, s. 516-519.

18. *Modlitwa na Ground Zero* (20 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 26; toż: „*Dio della pace, porta la tua pace nel nostro mondo violento*”, IB IV, 1, s. 655-655.

2009

19. *Życie ma wielką wartość, nawet kiedy jego piękno przysłania tajemnica cierpienia* (Orędzie na XVII Światowy Dzień Chorego, 2 II), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 7-8; toż: „*La vita umana è bella anche se avvolta dal mistero della sofferenza*”, IB V, 1, s. 184-187.

20. *Życia ludzkiego należy strzec i otaczać je troską* (Przemówienie do chorych i ich opiekunów, 11 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 21-22; toż: *La vita umana va sempre custodita e curata*, IB V, 1, s. 230-233.

21. *Negowanie Szoah jest niedopuszczalne* (Przemówienie do delegacji Konferencji Przewodniczących Największych Amerykańskich Organizacji Żydowskich, 12 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 22-23; toż: *Intollerabile e inaccettabile qualsiasi negazione della Shoah*, IB V, 1, s. 234-236.

22. *Męka Pana trwa nadal w cierpieniach ludzi* (Audienca generalna, 8 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 16-18; toż: *Cristo si carica del dolore e del male dell'umanità*, IB V, 1, s. 569-577.

23. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-32, p. 25, 29, 53, 61, 62, 76, 78; toż: *Lettera Enciclica [...] Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

24. *Orędzie na Światowy Dzień Chorego* (22 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 4-5; toż: *La Chiesa nel mondo della salute tutela la vita umana*, IB V, 2, s. 599-602.

2010

25. *Chorzy i cierpiący są w Kościele uczestnikami pielgrzymki wiary i nadziei* (Homilia podczas Mszy św., 11 II), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 28-29; toż: „*Dio vuole guarire tutto l'uomo*”, IB VI, 1, s. 199-203.

26. *Telegram [...] po katastrofie Smoleńskiej* (10 IV), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 3; toż: *Telegramma di cordoglio al Presidente del Parlamento polacco per la sciagura aerea di Smoleńsk*, IB VI, 1, s. 482.

27. *Cierpienie przeżywane z Jezusem służy zbawieniu braci* (Przemówienie do chorych, Fatima 13 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 22; toż: *Nella debolezza umana le sorgenti della potenza divina*, IB VI, 1, s. 701-704.

28. *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję* (Homilia podczas Mszy św., Nikozja, 5 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 14-16; toż: *Un mondo senza croce è un mondo senza speranza*, IB VI, 1, s. 858-862.

29. *Otaczajcie opieką ofiary nadużyć popełnionych w Kościele i bądźcie solidarni z kapłanami* (Homilia podczas Mszy św., Londyn, 18 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 31-33; toż: *Dal dolore e dalla vergogna alla purificazione della Chiesa*, IB VI, 2, s. 245-249.

30. *Orędzie na Światowy Dzień Chorego* (21 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 4-6; toż: *Nessun sofferente sia dimenticato o emarginato*, IB VI, 2, s. 878-882.

2011

31. *Gdy człowiek postępuje wbrew sumieniu, rani samego siebie* (Przemówienie z okazji zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 26 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 14-16; toż: *Una ferita nel cuore dell'essere umano*, IB VII, 1, s. 255-258.

32. *Oby nigdy więcej wasz lud nie był gnębiony, traktowany z nieufnością i pogardą!* (Przemówienie do przedstawicieli Cyganów, 11 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 24-26; toż: *Voi siete nel cuore della Chiesa*, IB VII, 1, s. 827-830.

33. *Orędzie na XX Światowy Dzień Chorego 2012 r.* (20 XI), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 8-10.

2012

34. *Z Bogiem stawić czoło chorobie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 52; toż: *Del buon uso della malattia*, IB VIII, 1, s. 150-154.

35. *Na górze, gdzie miłość ukrzyżowana rani i porywa* (Przemówienie do wspólnoty franciszkańskiej w La Verna, 13 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 9-10; toż: *Testimoniare l'affascinante storia d'amore fra Dio e l'uomo*, IB VIII, 1, s. 580-583.

36. „*Zasoby miłości*” – *ludzie, którzy dają nadzieję cierpiącym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 VII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 46-47; toż: *Riserve di amore per i sofferenti*, IB VIII, 2, s. 1-5.

37. *Aby odnaleźć to, co dla wiary najistotniejsze* (Przemówienie podczas uroczystości podpisania adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Medio Oriente” w Harrisie, 14 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 8-10; toż: *Per ritrovare l'essenziale della fede*, IB VIII, 2, s. 189-193.

38. *Chrześcijańska nauka o cierpieniu* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 17 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 28-30; toż: *La scienza cristiana della sofferenza*, IB VIII, 2, s. 606-609.

2013

39. *Orędzie na XXI Światowy Dzień Chorego* (2 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 6-7; toż: *Il Buon Samaritano*, IB IX, s. 19-22.

FRANCISZEK

2013

1. *Lzy są łaską* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 2 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 5-6.

2. *Oszczercstwo zabija* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 15 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 20.

3. Encyklika [...] *Lumen fidei. O wierze* (29 VI), p. 56, 57; toż: *Lettera Enciclica Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

4. *Uczmy się brać w ramiona tych, którzy cierpią* (Wizyta w szpitalu św. Franciszka z Asyżu, Rio de Janeiro, 24 VII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 15-16; toż: *Abbracciare chi è nel bisogno*, IF I, 2, s. 59-62.

5. *Nigdy więcej wojny! Chcemy żyć w pokoju!* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 5; toż: *La cultura dell'incontro*, IF I, 2, s. 204-206.

6. *Niech umilknie zgiełk oręża* (Homilia podczas czuwania na placu św. Piotra, 7 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 7-8.

7. *Jezus ukryty w ranach* (Przemówienie do chorych i niepełnosprawnych dzieci, 4 X), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 8-9; toż: *Incontro con bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico di Assisi*, IF I, 2, s. 315-318.

8. *Przestrzenie godności i wolności* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 23 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 30-31; toż: *L'Assistenza a malati sia ricca di spazi di dignità*, IF I, 2, s. 528-529.

9. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (Rzym, 24 XI 2013), p. 54, 63, 74, 76, 84, 85, 86, 88, 93, 100, 105, 135, 155, 187, 190, 191, 193, 197, 198, 200, 210, 211, 214, 215, 238, 270, 279, 285, 286; toż: *Esortazione Evangelii Gaudium*, IF I, 2, s. 537-681.

2014

10. *Podziały wśród nas są zgorszeniem* (Audiencja generalna, 22 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 48-40; toż: *Non si risparmino sforzi per la fine delle violenze*, IF II, 1, s. 69-70.

11. *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie* (Przesłanie z okazji dwudziestolecia Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 20-21; toż: „*Non*” a cultura dello scarto per Anziani, Malati e Desabili, IF II, 1, s. 197-199.

12. *Jezus dotyka ran człowieka* (Audiencja generalna, 26 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 46-47; toż: *L'Unzione degli Infermi dà forza e speranza ai malati, sfatare i tabù*, IF II, 1, s. 217-222.

13. *Nawet w cierpieniu nikt nie jest nigdy sam* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 24 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 36; toż: *La „grande scuola” per chi si dedica ai malati è la Passione di Gesù*, IF II, 1, s. 320-321.

14. *Ekumenizm cierpienia* (Przemówienie podczas spotkania z Katolikosem Karekinem II, 8 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 38-39; toż: *L'Ecumenismo della sofferenza ci richiama alla Riconciliazione*, IF II, 1, s. 505-506.

15. *Jak przeżywać cierpienie* (Przemówienie do członków stowarzyszeń założonych przez bł. Ludwika Novarese, 17 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 47; toż: *Voi siete un dono per la Chiesa*, IF II, 1, s. 552-553.

16. *Kto sprzedaje broń tym ludziom?* (Przemówienie podczas spotkania z uchodźcami, chorymi dziećmi i młodzieżą niepełnosprawną w Betanii za Jordanem, 24 V),

ORpol. 35(2014) nr 6, s. 7-8; toż: *Pace in Siria, Dio converta i violenti*, IF II, 1, s. 594-595.

17. *Niežnośne jarzmo obojętności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Panski”, 6 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 51-52; toż: *No a economia che sfrutta l'uomo, dare conforto ai bisognosi*, IF II, 2, s. 22-23.

18. *Pokornie proszę o przebaczenie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty z udziałem kilku ofiar nadużyć seksualnych ze strony duchownych, 7 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 6-7.

19. *Wojna jest szaleństwem* (Homilia podczas Mszy św., Fogliano Redipuglia, 13 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 26-28; toż: *La guerra è follia, affaristi delle armi come Caino*, IF II, 2, s. 232-233.

2015

20. Bulla [...] *Misericordiae vultus* ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, 11 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 4-15, p. 8.

21. Encyklika [...] *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (24 V), p. 2, 13, 19, 79, 80, 89, 112, 130, 142, 152, 208, 241.

22. *Najbliższy szpital* (Audiencja generalna, 10 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 48-49.

23. *Prawo do płaczu* (Audiencja generalna, 17 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 49-51.

24. *Rodziny zranione* (Audiencja generalna, 24 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 51-52.

25. *Ziemia, dom i praca dla wszystkich* (Spotkanie w Santa Cruz de la Sierra z przedstawicielami ruchów ludowych, 9 VII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 15-21.

26. *To miejsce śmierci przemienia się w miejsce życia* (Spotkanie międzyreligijne w Ground Zero Memorial w Nowym Jorku, 25 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 44-45.

27. *Nadzieja dla tych, którzy są wykluczani i odrzucani* (Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia, 6 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 32-33.

2016

28. *Pan jest wierny, nie opuszcza w przygnębieniu* (Audiencja generalna, 16 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 52-53.

29. *Pozostaję tutaj, ale sercem idę z wami* (Przemówienie do członków Drogi Neokatechumenalnej, 18 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 28-29.

30. Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia. O miłości w rodzinie* (Rzym, 19 III), p. 19, 20, 22, 25, 44, 51, 65, 119, 126, 130, 135, 137, 143, 144, 149, 177, 178, 180, 186, 187, 228, 234, 239, 242, 255, 263, 267, 268, 277, 298, 315, 317.

31. *Bezgraniczna miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 20 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 4-5.

32. *Krzyże ludzkości* (Modlitwa na zakończenie Drogi Krzyżowej, 25 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 9-10.

33. *Boże miłosierdzie uchroni ludzkość przed duchową i moralną pustką* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 27 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 12-13.

34. *Łatwo mówić o miłosierdziu, trudniej być jego świadkami* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z czcicielami Bożego miłosierdzia, 2 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 18-19.

35. *Zapisujmy osobiście te strony Ewangelii, których nie napisał apostoł Jan* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Miłosierdzia Bożego, 3 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 20-21.

36. *Nie jesteście sami* (Przemówienie w obozie dla uchodźców w Morii, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 8.

37. *Jezus staje po stronie płaczącej kobiety* (Audiencja generalna, 20 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 38-39.

38. *Bóg przychodzi otrzeć łzy z naszego oblicza* (Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, 5 V), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 26-27.

39. *Trzeba przezwyciężyć lęk* (Przemówienie podczas spotkania z władzami RP na Wawelu, Kraków, 27 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 4-6.

40. *Panie, przebac tak wielkie okrucieństwo!* (Modlitwa Papieża za ofiary Szoah w Auschwitz i Birkenau, 29 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 19-20.

41. *Bądźmy przy każdym chorym dziecku* (Wizyta w szpitalu dziecięcym w Prokocimiu, 29 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 20.

42. *Gdzie jest Bóg?* (Rozważanie po Drodze Krzyżowej, 29 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 20-21.

43. *Okrucieństwo nie skończyło się w Auschwitz* (Słowa skierowane do zgromadzonych pod oknem na Franciszkańskiej 3, Kraków, 29 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 22.

44. *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na „Campus Misericordiae” w Brzegach, 30 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 25-27.

45. *Mozaika braterstwa* (Audiencja generalna, 3 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 47-48.

46. *Ból i głębokie współczucie* (Audiencja generalna, 24 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 30.

47. *Musimy walczyć, aby nie było ludzi odrzuconych* (Przemówienie do uczestników Kongresu Europejskiego Towarzystwa Kardiologicznego, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 18-19.

48. *Hańba wojny* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 20 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 37.

49. *Płacz ojca i matki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 27 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 55-56.

50. List aspotolski *Misericordia et misera* (20 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 4-14, p. 3, 13.

51. *Bądźmy znakami obecności i miłości Boga* (Orędzie na XXV Światowy Dzień Chorego, 2 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 4-5.

2017

52. *Płacz matki* (Audiencja generalna, 4 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 24-25.

53. *Nasze ostateczne zwycięstwo będzie musiało przejść przez mękę i krzyż* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 9 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 24-25.

54. *Inny świat* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 15 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 26-27.

55. *Jednoczy nas niewinna krew* (Przemówienie do patriarchy Tawadrosa II, 28 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 10-12.

56. *Droga jako tło Ewangelii* (Audienceja generalna, 24 V), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 32-33.

57. *Dlaczego dzieci cierpią?* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu pediatrycznym w Genui, 27 V), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 16-17.

58. *Nie należy się zniechęcać w obliczu skandalu ubóstwa* (Orędzie na I Światowy Dzień Ubogich, 13 VI), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 7-10.

59. *Po stronie uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VI), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 44-46.

60. *Śmierć i nienawiść nie mają ostatniego słowa* (Audienceja generalna, 23 VIII), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 18-19.

61. *Nie lękaj się krzyża* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 IX), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 27.

62. *Nie bójcie się prawdy i sprawiedliwości* (Przemówienie podczas spotkania na modlitwie w intencji pojednania, 8 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 27-29.

63. *Trzeba przywrócić godność ubogim i odrzuconym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 32-34.

64. *Przywracanie pokoju zaczyna się „od dołu”* (Homilia podczas Mszy św. w Cartagenie, 12 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 34-36.

65. *„Zero tolerancji” wobec nadużyć seksualnych* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich, 21 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 40-41.

NOTY O AUTORACH

Wacław M. A d a m c z y k, magister, neurobiolog i fizjoterapeuta. Urodzony w 1990 r. w Katowicach. Studia z zakresu neurobiologii na Śląskim Uniwersytecie Medycznym w Katowicach, z zakresu fizjoterapii na Akademii Wychowania Fizycznego im. Jerzego Kukuczki w Katowicach (obecnie doktorant w Katedrze Kinezyterapii i Metod Specjalnych Fizjoterapii).

Pracownik Zespołu Badania Bólu w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym UJ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: zaburzenia percepcji towarzyszące odczuwaniu bólu, mechanizmy powstawania bólu przewlekłego oraz efektu placebo i nocebo.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Elżbieta A. B a j c a r, doktor, psycholog. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Asystent w Zespole Badania Bólu w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym UJ.

Członek International Association for the Study of Pain (IASP).

Główny obszar zainteresowań badawczych: zagadnienia związane z bólem, w szczególności problematyka wpływu informacji społecznych na doświadczanie i pamięć bólu.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Natalia B a r t n i k, magister, historyk. Urodzona w 1990 r. w Zamościu. Studia z zakresu historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Obecnie doktorantka w Katedrze Historii i Historiografii Europy Wschodniej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: Kościół katolicki w PRL, sytuacja niepełnosprawnych ruchowo w PRL.

Przemysław B a b e l, doktor habilitowany, psycholog. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2006 r. pracownik Instytutu Psychologii UJ (od 2016 r. zastępca dyrektora Instytutu), od 2008 r. adiunkt, od 2011 r. kierownik Zespołu Badania Bólu w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym.

W latach 2007-2011 członek Komisji Behawioralnych Uwarunkowań Żywności PAN.

Członek Fundacji Autyzm Up (przewodniczący Rady Programowej), Society for Interdisciplinary Placebo Studies, Association for Psychological Science, International Association for the Study of Pain, Association for Behavior Analysis International, Polskiego Towarzystwa Badania Bólu. Członek-założyciel Polskiego Towarzystwa Psychologii Behawioralnej (w latach 2002-2004 przewodniczący Komitetu Założycielskiego, obecnie oraz w latach 2005-2011 prezes).

Wyróżniony m.in. Nagrodą Prezesa PAN „Złoty Umysł – Mistrz Popularyzacji Wiedzy”.

Główne obszary badań: mechanizmy analgetycznego i hiperalgetycznego działania placebo, częstotliwość stosowania placebo w praktyce lekarskiej, pamięć bólu, zastosowania analizy zachowania i terapii behawioralnej w terapii zaburzeń ze spektrum autyzmu, bólu przewlekłego i zaburzeń lękowych oraz analizy zachowania i psychologii pamięci w edukacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jak uczyć, żeby nauczyć* (współautor, 2008); *Współczesna psychologia behawioralna. Wybrane zagadnienia* (współred., 2008); *Analiza zachowania od A do Z* (współautor, 2010); *Trening pamięci. Projektowanie, realizacja, techniki i ćwiczenia* (współautor, 2011); *Terapia behawioralna dzieci z autyzmem. Teoria, badania i praktyka stosowanej analizy zachowania* (współautor, 2012); *12 zasad skutecznej edukacji. Czyli jak uczyć, żeby nauczyć?* (współautor, 2015); *Analiza zachowania. Vademecum* (współautor, 2016); *Interpersonal and Intrapersonal Expectancies* (współred., 2016).

Sławomir B o b o s k i, doktor habilitowany, polonista, filmoznawca, prof. UWr. Urodzony w 1958 r. w Ostrowcu Świętokrzyskim. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1987-1993 asystent w Instytucie Kulturoznawstwa UWr., od 1993 r. pracownik Instytutu Filologii Polskiej tejże uczelni, od 2008 kierownik Zakładu Teorii Kultury i Sztuk Widowiskowych. W latach 2010-2014 również kierownik Katedry Kulturoznawstwa Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu. Wieloletni nauczyciel języka polskiego w szkołach wrocławskich. Od ponad 20 lat redaktor rocznika „Studia Filmoznawcze”.

Członek Komisji Filologicznej PAN.

Główne obszary badań: filmoznawstwo, literaturoznawstwo.

Publikacje książkowe: *Dyskurs filmowy Zanussiego* (1996); *W poszukiwaniu siebie. Twórczość filmowa Agnieszki Holland* (2001); *Między świętością a potępieniem. Martin Scorsese a religia* (2007); *Nie tylko przygoda. Polskie powieści indiańskie dla młodzieży w perspektywie etnologicznej* (2012); *Western i Indianie. Filmowe wizerunki rdzennych Amerykanów w kinie amerykańskim do końca lat siedemdziesiątych XX wieku* (2015).

Józef F. F e r t, profesor, historyk literatury, poeta, krytyk literacki. Urodzony w 1945 r. w Korytnicy (woj. kieleckie). Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 1968-1969 pracownik Wydawnictwa Towarzystwa Naukowego KUL. Od 1970 do 1990 r. nauczyciel w liceum ogólnokształcącym we Włodawie. Od 1983 do 2004 r. sekretarz redakcji czasopisma „Studia Norwidiana”, a od 1985 r. również pracownik naukowo-dydaktyczny KUL; do 2015 r. kierownik Katedry Tekstologii i Edytorstwa. W latach 2004-2008 i 2009-2012 prorektor KUL. Członek redakcji *Dzieł wszystkich Norwida* oraz redakcji *Pism zebranych* Józefa Czechowicza.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Uehonorowany m.in. Krzyżem Pro Ecclesia et Pontifice i Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. Wyróżniony Srebrnym Wawrzynem Literackim. Laureat Konkursu im. Józefa Czechowicza. Zasłużony Działacz Kultury, Honorowy Obywatel Miasta Włodawy, Bene Meritus Terrae Lublinensi.

Główne obszary badań: historia polskiej literatury romantycznej, Cyprian Norwid, współczesna poezja polska, tekstologia i edytorstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Norwid, poeta dialogu* (1982); C. Norwid, *Vade-mecum* (oprac., 1990); C. Norwid, *Kolebka pieśni* (oprac., 1990); *Poeza sumienia. Rzecz o twórczości Norwida* (1993); *Korespondencja T. Lenartowicza i H. Mickiewiczówny* (oprac., 1997); C. Norwid, *Błogosławione pieśni... Wybór poezji* (oprac., 2000); C. Norwid, *Vade-mecum* (oprac., 2004); *Poezja i publicystyka* (2010); J. Czechowicz, *Wiersze i poematy*, w: tenże, *Pisma zebrane*, t. 1-2 (oprac., 2012); J. Czecho-

wicz, *Wybór wierszy i poematów* (oprac., 2013); J. Czechowicz, *Notatnik 1936-1938* (oprac., 2015); *Lektury i inspiracje* (2016). Tomiki poetyckie: *Rytmy* (1987); *Zapach macierzanki* (1992); *Dominika* (1994); *Latomia* (2004); *Kamienie. Choklania* (2005); *Galatea* (2013); *Twarze na płótnach* (2015). Proza wspomnieniowa: *Świętokrzyska zapaska* (2008).

Ks. Konrad G l o m b i k, doktor habilitowany, profesor UO, teolog moralista. Urodzony w 1970 r. w Raciborzu. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Opolskim, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie.

Od 2002 r. pracownik Wydziału Teologicznego UO, obecnie kierownik Katedry Teologii Moralnej i dyrektor redakcji Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO. Redaktor naczelny półrocznika „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”.

Członek Vereinigung für Katholische Sozialethik in Mitteleuropa, Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, Bioethicists in Central Europe (BCE), Internationale Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik, Catholic Theological Ethics in the World Church, Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Główne obszary badań: teologia małżeństwa, etyka życia małżeńskiego, etyka seksualna, problematyka sakramentu pokuty i pojednania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara śmierci przed trybunałem sumienia* (2000); *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890-1977)* (2007); *Carl Ulitzka (1873-1953). Seelsorger und Politiker in schwierigen Zeiten* (2010); *Generationenwechsel in der Theologie* (współred., 2012); *Glaube und Moral. Theologische Argumentation in der gesellschaftlichen Debatte der Gegenwart* (red., 2013); *Kościół w Internecie – Internet w Kościele. Społeczeństwo internautów a kultura globalna* (red., 2015); *Theological Ethics in a Changing World. Contemporary Challenges – Reorientation of Values – Change of Moral Norms? / Etyka teologiczna w zmieniającym się świecie. Współczesne wyzwania – Reorientacja w świecie wartości – Zmiana norm moralnych?* (red., 2015); *„Zweieinigkeit” – Herbert Doms (1890-1977) und sein Beitrag zum personalistischen Eheverständnis* (2016).

Małgorzata L e w a r t o w s k a - Z y c h o w i c z, doktor habilitowany, profesor UG, pedagog. Urodzona w 1964 r. w Lidzbarku. Studia z zakresu pedagogiki na Uniwersytecie Gdańskim.

Od 1989 r. zatrudniona w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Humanistycznych UG, początkowo w Zakładzie Teorii Wychowania, a od 2002 r. w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej, obecnie na stanowisku profesora nadzwyczajnego. W latach 2000-2009 wykładowca na Podyplomowych Studiach Pedagogicznych UG, a w latach 2007-2008 na Podyplomowych Studiach z Zakresu Doradztwa Zawodowego. Ponadto wykładowca w Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej (w latach 2001-2003), w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi (2008-2010) i Szkole Wyższej „Ateneum” w Gdańsku (od 2010 r.).

Członek Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: kierunki rozwoju języka naukowego pedagogiki, relacje między ideologiami społecznymi i społecznymi dyskursami edukacyjnymi a modelowaniem tożsamości w procesie instytucjonalnej edukacji i wychowania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teacher Education in Linköping. A Peer Review of the Teacher Education of Primary and Secondary School from a Polish Point of View* (współautor, 1993); *Między pojęciem a kategorią. Perspektywa dynamicznego ujmowania wiedzy o wychowaniu* (2001); *Homo liberalis jako projekt edukacyjny. Od emancypacji do funkcjonalności* (2010); *Przestrzenie teraźniejszości i ich społeczno-edukacyjne sensy* (współred., 2010); *Teraźniejszość jako impuls dla pytań o ogólność pedagogiki* (współred., 2010).

Grażyna O s i k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1967 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1993 r. pracownik Politechniki Śląskiej, obecnie na stanowisku adiunkta w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji i Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.

Główne obszary badań: filozofia, komunikacja interpersonalna, komunikacja medialna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne* (2011); *Bunt i reforma* (red., 2011); *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* (2016).

Fabio P e r s a n o, profesor, prawnik, bioetyk. Urodzony w 1981 r. w San Pietro Vernotico we Włoszech. Studia z zakresu prawa na Università Cattolica del Sacro Cuore w Mediolanie, z zakresu bioetyki na tymże uniwersytecie (doktorat) oraz na Ateneo Pontificio Regina Apostolorum w Rzymie.

Obecnie profesor wizytujący na Wydziale Bioetyki APRA.

Główny obszar badań: bioetyka, w szczególności problemy końca życia.

Autor książki *Cure palliative in Italia tra etica e diritto* (2015).

Krzysztof P o l i t, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1958 r. w Michałowie. Studia z zakresu filozofii i historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1984 r. zatrudniony kolejno w: Instytucie Nauk Politycznych Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie (1984-1985), Instytucie Historii UMCS (1985-1987), Instytucie Nauk Społecznych Akademii Medycznej w Białymstoku (1987-1992). W roku 1992 r. rozpoczął pracę na stanowisku adiunkta w Zakładzie Etyki i Estetyki w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS oraz w Instytucie Nauk Humanistycznych ówczesnej Akademii Medycznej w Lublinie. Od 2001 r. adiunkt w Zakładzie Etyki Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS, a od 2015 profesor nadzwyczajny UMCS.

Główne obszary badań: filozofia hiszpańska (w szczególności twórczość José Ortegi y Gasseta oraz myśl społeczno-filozoficzna Miguela de Unamuno), etyka i filozofia człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych* (2000); *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta* (2005); *Natura. Społeczeństwo. Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno* (2013); *Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno* (w przygotowaniu).

Ewa R y b a ł t, doktor, kulturoznawca. Urodzona w 1968 r. w Wałczu. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Rzymskim „La Sapienza”, z zakresu historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

W latach 2000-2003 kanclerz Europejskiego Kolegium Polskich i Ukraińskich Uniwersytetów. Od 2000 r. pracownik UMCS, obecnie adiunkt, starszy wykładowca w Zakładzie Historii Kultury Instytutu Kulturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Członek Renaissance Society of America i Stowarzyszenia Historyków Sztuki.

Główne obszary badań: kultura nowożytna, stosunki polsko-ukraińskie.

Autorka artykułów na temat nowożytnej kultury i sztuki pogranicza polsko-ukraińskiego oraz renesansowego malarstwa włoskiego.

Adam S a w i c k i, doktor habilitowany, profesor UP, filozof. Urodzony w 1957 r. w Białymstoku. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1992 do 1999 r. zatrudniony na Uniwersytecie w Białymstoku. W latach 1999-2013 adiunkt na Politechnice Białostockiej. Od 2014 r. profesor nadzwyczajny w Katedrze Metafizyki i Onto-

logii Instytutu Filozofii i Socjologii w Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

Główne obszary badań: filozofia rosyjska, tanatologia filozoficzna, immortalologia, eschatologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa* (2000); *Ćwiczenia z pokory* (2004); *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich* (2008); *Rosyjska immortalologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII-XX wieku* (2016).

Adriana S c h e t z, doktor habilitowany, profesor US, filozof. Urodzona w 1977 r. w Elblągu. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Warszawskim (doktoranckie).

Od 2006 r. zatrudniona w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego, obecnie (od 2017 r.) profesor nadzwyczajny w Zakładzie Epistemologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, The Aristotelian Society i Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego.

Główne obszary badań: filozofia analityczna, filozofia umysłu, filozofia biologii.

Autorka książki *Biologiczny eksternalizm w teoriach percepcji* (2014).

Julia S i k o r s k a, magister, psycholog. Urodzona w 1990 r. w Sosnowcu. Studia z zakresu filologii rosyjskiej i psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Doktorantka w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii UW. Od 2016 r. asystent w Interdyscyplinarnym Centrum Nowoczesnych Technologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Członek Polskiego Towarzystwa Etologicznego, Comparative Cognition Society i International Primatological Society.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etologia poznawcza i ekologia behawioralna.

Autorka artykułów na temat prospołecznych zachowań ssaków naczelnych.

Longina S t r u m s k a - C y l w i k, doktor, pedagog. Urodzona w 1961 r. w Gdańsku. Studia z zakresu pedagogiki na Uniwersytecie Gdańskim.

W latach 1991-1993 r. nauczyciel-wychowawca w Domu Dziecka w Gdańsku. Od 1994 r. zatrudniona na UG, od 2004 r. adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej Instytutu Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych.

Członek redakcji „International Journal of Arts & Sciences” oraz Zespołu Pedagogiki Społecznej przy KNP PAN.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: komunikacja międzyludzka i interpersonalna.

Autorka książki *Pomiędzy otwartością i zamknięciem* (2005).

Maria S z c z e p s k a - P u s t k o w s k a, doktor habilitowany, profesor UG, pedagog. Urodzona w 1956 r. w Warszawie. Studia z zakresu pedagogiki na Uniwersytecie Gdańskim i w Gdańskim Instytucie Teologicznym.

W latach 1979-1980 nauczyciel w szkole podstawowej w Gdyni. Od 1980 r. zatrudniona w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Humanistycznych UG, do 1987 r. w Zakładzie Teorii Wychowania, a następnie w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej, obecnie kierownik Zakładu. Ponadto w latach 1999-2006 adiunkt w Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku, od 2013 r. profesor nadzwyczajny w Pomorskiej Wyższej Szkole Nauk Stosowanych w Gdyni. W latach 2009-2012 członek Sekcji Wczesnej Edukacji PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: pedagogika ogólna, wczesna edukacja.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teacher Education in Linköping. A Peer Review of the Teacher Education of Primary and Secondary School from a Polish Point of View* (1993); *Od pedagogiki ku pedagogii* (współred., 1993); *Pedagogika wczesnoszkolna. Dylematy, problemy, rozwiązania* (współred., 2009); *Człowiek w systemie pomocy. Konteksty i rozwiązania edukacyjne* (współred., 2010); *Przestrzenie teraźniejszości i ich społeczno-edukacyjne sensy* (współred., 2010); *Od filozofii dzieciństwa do dziecięcej filozofii życia. Casus władzy (i demokracji)* (2011); *Więcej niż teatr – sztuka zaangażowana i angażująca wychowawczo. Romany Miller inspiracje dla współczesnej pedagogiki* (współred., 2017).

Karolina Ś w i d e r, magister, psycholog, biolog. Urodzona w 1985 r. w Gliwicach. Studia z zakresu biologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu psychoonkologii w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej (podyplomowe). Obecnie doktorantka w Zakładzie Psychofizjologii Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym UJ oraz w Donders Institute for Brain, Radboud University w Nijmegen.

Członek Zespołu Badania Bólu w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym UJ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: percepcja bólu, efekt placebo, procesy uwagowe, neuropsychologia (badania EEG), psychoonkologia.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Mateusz S z u b e r t, doktor, kulturoznawca, polonista. Urodzony w 1978 r. w Cieszynie. Studia z zakresu kulturoznawstwa i filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

W latach 2006-2009 asystent w Zakładzie Teorii i Historii Kultury UŚ, od 2009 r. adiunkt w Katedrze Kulturoznawstwa i Folklorystyki Instytutu Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Opolskiego (w latach 2012-2016 wicedyrektor Instytutu).

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia ciała, socjologia medycyny, antropologia śmierci, intymistyka, tabu i wstyd w kulturze, literatura konfesyjna, historia kultury XIX i XX wieku.

Autor książki *Żyjąc w cieniu śmierci... Kulturowy obraz gruźlicy* (2011) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Maciej T r o j a n, doktor habilitowany, profesor UMK, psycholog. Urodzony w 1970 r. w Dąbrowie Górniczej. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 2000-2016 pracownik UW, adiunkt w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1916 r. kierownik Zakładu Etologii i Psychologii Porównawczej na Wydziale Humanistycznym UMK.

Członek International Society of Comparative Psychology, Comparative Cognition Society, Sociedad Española de Psicología Comparada, Polskiego Towarzystwa Etologicznego (w latach 2010-2014 członek zarządu, od 2014 r. wiceprezes), Polskiego Towarzystwa Nauk o Zwierzętach Laboratoryjnych.

Główne obszary badań: etologia poznawcza, psychologia porównawcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zachowanie się zwierząt. Przegląd wybranych zagadnień z zakresu psychologii porównawczej* (red., 2007); *From Rat Lab to the Future. A Tribute to Jan Matysiak* (współred., 2009); *Na tropie zwierzęcego umysłu* (2013).

Krzysztof T. W i e c z o r e k, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1956 r. w Bytomiu. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Śląskim, filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i Ka-

tolickim Uniwersytecie Lubelskim (wolny słuchacz) oraz teologii na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych UŚ (obecnie kierownik Zakładu Logiki i Metodologii), od 2007 r. również Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu (Wydziału Zamiejscowego w Chorzowie), a od 2015 r. Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Ponadto pracownik: Akademii Jana Długosza w Częstochowie (w latach 1996-2004), Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach (2004-2007), Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Sieradzu (2011-2015) oraz wykładowca Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego (1991-1996) i Eksternistycznego Studium Wydziału Społecznej Nauki Kościoła KUL w Katowicach (1996-2004).

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Oddział Katowice), Slovenského filozofického združenia pri Slovenskej Akademii Vied v Bratislave, Komisji do Spraw Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN (Oddział Katowice), Komisji Filozofii i Socjologii Oddziału Katowickiego PAN, Archidiecezjalnej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego Metropolii Górnośląskiej, Rady Naukowej Śląskiego Klubu Profesorskiego (od 2013 r. przewodniczący), Rady Naukowej „Filozofii Chrześcijańskiej”, Rady Wydawniczej Fakulta Humanitných Vied Univerzity M. Bela (Banska Bystrica), Rady Programowej „Studiów z Filozofii Polskiej”, Rady Redakcyjnej „Biblioteki Filozofii Chrześcijańskiej” (Poznań) oraz rad redakcyjnych czasopism: „Studia Sieradzka” (w latach 2011-2015 przewodniczący), „Rocznik Wydziału Filozoficznego Ignatianum”, „Logos i Ethos”, „Acta Universitatis Matthiae Belii”, „Philosophy and Canon Law”.

Główne obszary badań: historia filozofii XIX i XX wieku, fenomenologia niemiecka, francuska i polska, filozofia spotkania i dialogu, wybrane problemy teorii poznania i filozofii języka, ontologia i epistemologia wartości, filozofia humoru, filozofia religii, tanatologia, teoria decyzji z elementami logiki, prakseologii i psychologii, filozoficzne i logiczne problemy języka naturalnego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego* (1990); *Levinas a problem metafizyki* (1992); *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego* (1998); *Spory o przedmiot poznania* (2004); *Jeden za Drugiego. Levinas filozofem więzi społecznej* (współred., 2009); *Filozofia w służbie polityki* (współred., 2011).

Karolina Wiercioch-Kuzianiak, magister, psycholog. Urodzona w 1990 r. w Krakowie. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu technologii chemicznej na Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Obecnie doktorantka w Zakładzie Psychologii Eksperymentalnej Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym UJ.

Członek Zespołu Badania Bólu w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii na Wydziale Filozoficznym UJ.

Członek International Association for the Study of Pain (IASP).

Główne obszary zainteresowań badawczych: problematyka związana z bólem, w szczególności zagadnienia placebo i nocebo oraz modulacji bólu w kontekście percepcji kolorów.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Zofia Zarębianka, profesor, literaturoznawca, krytyk literacki, poetka. Urodzona w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1987 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Polonistyki UJ. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (od 1996 r. członek władz oddziału krakowskiego), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN (wiceprzewodnicząca oddziału krakowskiego), Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Dwanaście Bożych słów* (współautor, 1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamieńskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duchowość. Wyobrażenia* (2014); *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* (w druku). Autorka tomów wierszy: *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze dośmiertne* (2017).

PAIN

ABSTRACTS

From the Editors – Pain: A Borderline Experience (P.M.)

Pain is a universal human experience. It cannot be avoided and it makes human beings keenly aware of the vulnerability of their condition. One cannot but respond to the challenge pain poses, whether suffering oneself or witnessing those one loves suffer. In a modern day society response to pain is indispensable also from communities and institutions. Every encounter with pain compels the human being it affects to grapple with this experience existentially and cognitively (perhaps a situation when pain quickly disappears, having fulfilled its biological function, is the exception).

The choice of the theme and the title of the present volume may, however, raise doubts. If we intend to reflect upon certain aspects of how the human person experiences herself—as we usually do in our journal, drawing inspiration from the thought of Karol Wojtyła–John Paul II¹—perhaps “Suffering” would be a more appropriate title. The category of suffering seems, at least at first glance, more comprehensive and more ‘personal,’ invoking culture rather than nature, pertaining to the humanities rather than to biomedical sciences. Yet our choice of “Pain” as the title category has been deliberate, although the contributors to the volume have certainly addressed also the issue of suffering.

We consider physical pain as the leitmotif of, the primary analogue of, or as the point of reference for most reflections presented in the volume. It is worth noting, however, that biomedical studies on pain as well as its anthropological and philosophical analyses—let alone one’s own immediate experience of pain—shed doubt upon the way we tend to speak of physical pain in our everyday language or, at least in some circumstances, make us enclose the word ‘physical’ in inverted commas.

Patrick D. Wall, who has conducted (in close collaboration with Ronald Melzack) biomedical research on pain since early 1960’s and proposed a groundbreaking model of the phenomenon in question, stresses that “pain is always

¹ The importance of the motif in question in the output of Karol Wojtyła–John Paul II has recently been emphasized by Jerzy W. Gałkowski. See Jerzy W. Gałkowski, “Człowiek – istota przeżywająca,” *Ethos* 30, no. 1(117) (2017): 263-79. See also Karol Wojtyła, “Subjectivity and the Irreducible in the Human Being,” in Karol Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, transl. by Theresa Sandok, OSM (New York: Peter Lang, 2008), 209-17.

accompanied by emotion and meaning so that each pain is unique to the individual.”² David Le Breton, who analyzes pain from the anthropological perspective,³ sees pain as an experience that effaces the duality of physiology and consciousness, body and soul, the organic and the psychological, making apparent the interpenetration of those two dimensions once separated by a long-standing tradition of the western metaphysics.⁴ He also holds that the contemporary studies on pain give us firm grounds to assert that “man is not his brain, but the way he uses his thought in the course of his personal history and what he makes of his own existence.”⁵

While recognizing the difference between pain and suffering we do not intend to separate those two kinds of experience, but to draw attention to their manifold connections. Indeed, the very possibility of distinguishing between them proves both theoretically and practically important.

According to Le Breton, whose book *Expériences de la douleur* is structured around the relationship between pain and suffering,⁶ the fact that these two are not identical makes it possible for the human being to give pain a positive meaning and, in a way, to use it so as to enhance personal development. The French anthropologist believes pain to be a motor of change,⁷ as it always remains in some way related to suffering, although the two experiences are different. The experience of pain, as it were, leads us to the threshold of suffering: the threshold that can easily be crossed, if pain persists or if we fail in our effort at its positive transformation.

In his consideration of pain, pertaining to his philosophy of the person, Robert Spaemann points to the human ability to transform this experience. He considers such ability especially significant for the understanding of personal beings, since pain—in his view—can be described as what is essentially negative: “Pain is the form in which the negative intrudes upon straightforward being-in-the-world, and becomes the immediate ‘attitude’ of subjective experience. Of course, one can point to the functional usefulness of pain in the service of survival, and try to introduce and analogous ‘pain-function’ in artificial systems. But pain cannot be defined by its function. Pain can outlast its usefulness as a warning sign, and be ‘unproductive.’ The biologists can tell us why; function

² Patrick D. Wall, *Pain: The Science of Suffering* (New York: Columbia University Press, 2000), 30.

³ See David Le Breton, *Anthropologie de la douleur* (Paris: Éditions Métailié, 1995); David Le Breton, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance* (Paris: Éditions Métailié, 1995).

⁴ See idem, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, 19.

⁵ Ibidem, 20 (translation mine). Murat Aydede observes that although the science of pain has emphasized its affective aspect, the trend dominating in philosophical reflection on pain, or at least in one of its currents, has been opposite: “As naturalism has started to become orthodoxy in the second part of the 20th century, philosophers have increasingly sought for ways in which they could assimilate pain to ordinary perception like vision, audition, etc.” (Murat, Aydede, “Pain,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pain/>).

⁶ See Le Breton, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, 14.

⁷ See ibidem, 28.

in nature is not the same as teleology; pain is in every case what it is, but what it is, its specific quality, is curiously irrelevant to its function. Essentially it is negativity. And pain, which nature abhors, can actually be sought out as such—not for its usefulness but in spite of its usefulness, which is to make us avoid it. Curiosity, which is the hunger for new experience and of vital sensations, desire for solidarity, the need to punish oneself, the desire to excite pity, or, indeed, masochistic inclination, can all lead us to seek out pain. But, of course, it is *as* pain that we seek it. It is not that pain becomes the same as enjoyment for us; rather, we enclose negativity itself within the square brackets, as it were, and introduce it with a plus sign. That is something only persons can do—for they do not simply exist as what they are, but step back from whatever it is they are, from the ensemble of qualitative features they display, and enclose it all within square brackets, placing some other sign, negative or positive, before it.”⁸

Appreciating such a possibility, Spaemann does not downplay the negative power of pain. Although an analysis of this experience can help reveal what personal beings essentially are and although persons are able to relate to their pain in a variety of ways, pain remains destructive as it undermines the personal capacity of self-determination. It is this characteristic of pain that makes Spaemann condemn torture as absolutely and in every circumstance wrong: “There is, however, one proceeding that is simply ruled out: the use of physical torture to destroy another person’s capacity to be the subject of his or her own acts, to induce performances that could not be described as acting freely. To threaten death does not destroy anyone’s freedom. Life may be the price one has to pay for refusal to perform certain acts. It has always been regarded as a proof of sincere conviction, indeed, to be willing to accept death on its account. But torture does not aim to prove freedom but to eradicate it, and it is incompatible with the *a priori* relation that obtains between persons.”⁹

Yet the authors who have contributed to the present volume of *Ethos* do not address the topic of pain as a possible object of choice nor do they discuss the moral aspect of using pain as an instrument to influence others. They also do not explore the paradoxical (and thus particularly interesting to philosophers) nature of pain, reflected in the fact that, on the one hand, it is entirely ‘private,’ always subjective and, as such, the source of incorrigible knowledge, and that, on the other hand, there are grounds to refer to pain as if it were a perception of a physical object or condition.¹⁰

The articles we present to our readers focus on unwanted pain: its significance in the life of the person, attempts to endow it with meaning, challenges it poses before those who feel it and before their communities, ways in which the human being attempts to cope with pain, including legal and institutional solutions. We also propose a reflection on how the approaches to pain have changed over the history of Western culture and on the probable effect of this type of changes on the experience of pain as such.

⁸ Robert Spaemann, *Persons: The Difference between ‘Someone’ and ‘Something,’* transl. by Oliver O’Donovan (Oxford–New York: Oxford University Press, 2006), 44-5.

⁹ Ibidem, 178.

¹⁰ See Aydede, op. cit.

Pain seems to be a kind of experience that, in a variety of ways, brings to mind the category of border. It may be literally described as a borderline experience: unavoidable, insupportable and impossible to relieve, it may destroy us both as personal beings and as living organisms. It may establish borders, for example by isolating the person in pain from the community, but it may also lead to obliterating existing borders. As we have seen, Wall and Le Breton believe reflection on the experience of pain undermines Cartesian dualism that hinders our understanding of ourselves, while Speamann is convinced that “the consideration of pain falsifies Hume’s assertion that Is and Ought belong to two incommensurable realms.”¹¹ Pain appears to be pervaded by an appeal; it seems to contain, as its inherent—essential—element, a call for constantly renewed efforts to understand it better and to take appropriate action. Perhaps it is also a call for personal transformation.

JOHN PAUL II – Love for the Suffering is the Measure of the Degree of Civilization

Dear Brothers and Sisters,

The Christian community has always paid particular attention to the sick and the world of suffering in its multiple manifestations. In the wake of such a long tradition, the universal Church, with a renewed spirit of service, is preparing to celebrate the first *World Day of the Sick* as a special occasion for growth, with an attitude of *listening, reflection, and effective commitment* in the face of the great mystery of pain and illness. This day, which, beginning in February 1993, will be celebrated every year on the commemoration of Our Lady of Lourdes, for all believers seeks to be “a special time of prayer and sharing, of offering one’s suffering for the good of the Church and of reminding everyone to see in his sick brother or sister the face of Christ who, by suffering, dying and rising, achieved the salvation of mankind.”¹²

The day seeks, moreover, to involve *all people of good will*. Indeed, the basic questions posed by the reality of suffering and the appeal to bring both physical and spiritual relief to the sick do not concern believers alone, but challenge all mankind, marked by the limitations of the mortal condition.

Unfortunately, we are preparing to celebrate this first World Day *in circumstances which are in some respects dramatic*: the events of these months, while bringing out the urgency of prayer to entreat divine aid, recall us to the duty of implementing new and swift measures to assist those who suffer and cannot wait.

Before the eyes of all are the very sad images of individuals and whole peoples who, lacerated by war and conflicts, succumb under the weight of easily avoidable calamities. How can we turn our gaze from the imploring faces of so many human beings, especially children, reduced to a shell of their former selves by hardships of every kind in which they are caught up against their will because of selfishness and violence? And how can we forget all those who at health-care facilities—hospitals,

¹¹ S p e a m a n n, op. cit., 46.

¹² J o h n P a u l I I, *Letter Instituting the World Day of the Sick*, 13 May 1992, no. 3.

clinics, leprosariums, centres for the disabled, nursing homes—or in their own dwellings undergo the calvary of sufferings which are often neglected, not always suitably relieved, and sometimes even aggravated by a lack of adequate support? Illness, which in everyday experience is perceived as a frustration of the natural life force, for believers becomes an appeal to “read” the new, difficult situation *in the perspective which is proper to faith*. Outside of faith, moreover, how can we discover in the moment of trial the constructive contribution of pain? How can we give meaning and value to the anguish, unease, and physical and psychic ills accompanying our mortal condition? What justification can we find for the decline of old age and the final goal of death, which, in spite of all scientific and technological progress, inexorably remain?

Yes, *only in Christ*, the incarnate Word, Redeemer of mankind and victor over death, *is it possible to find satisfactory answers to such fundamental questions*.

In the light of Christ’s death and resurrection illness no longer appears as an exclusively negative event; rather, it is seen as a “visit by God,” an opportunity “to release love, in order to give birth to works of love towards neighbor, in order to transform the whole of human civilization into a civilization of love.”¹³

The history of the Church and of Christian spirituality offers very broad testimony of this. Over the centuries shining pages have been written of heroism in suffering accepted and offered in union with Christ. And no less marvelous pages have been traced out through humble service to the poor and the sick, in whose tormented flesh the presence of the poor, crucified Christ has been recognized. The World Day of the Sick—in its preparation, realization and objectives—is not meant to be reduced to a mere external display centering on certain initiatives, however praiseworthy they may be, but is intended to reach consciences to make them aware of the valuable contribution which human and Christian service to those suffering makes to better understanding among people and, consequently, to building real peace.

Indeed, peace presupposes, as its preliminary condition, that special attention be reserved for the suffering and the sick by public authorities, national and international organizations, and every person of good will. This is valid, first of all, for developing countries—in Latin America, Africa and Asia—which are marked by serious deficiencies in health care. With the celebration of the World Day of the Sick, the Church is promoting a renewed commitment to those populations, seeking to wipe out the injustice existing today by devoting greater human, spiritual, and material resources to their needs.

In this regard, I wish to address a special appeal to civil authorities, to people of science, and to all those who work in direct contact with the sick. May their service never become bureaucratic and aloof! Particularly, may it be quite clear to all that the administration of public money imposes the serious duty of avoiding its waste and improper use so that available resources, administered wisely and equitably, will serve to ensure prevention of disease and care during illness for all who need them.

The hopes which are so alive today for a humanization of medicine and health care require a more decisive response. To make health care more humane and

¹³ J o h n P a u l I I, Apostolic Letter *Salvifici doloris*, no. 30.

adequate it is, however, essential to draw on a transcendent vision of man which stresses the value and sacredness of life in the sick person as the image and child of God. Illness and pain affect every human being: love for the suffering is the sign and measure of the degree of civilization and progress of a people.

To you, dear sick people all over the world, the main actors of this World Day, may this event bring the announcement of the living and comforting presence of the Lord. Your sufferings, accepted and borne with unshakeable faith, when joined to those of Christ take on extraordinary value for the life of the Church and the good of humanity.

For you, health-care workers called to the highest, most meritorious and exemplary testimony of justice and love, may this Day be a renewed spur to continue in your delicate service with generous openness to the profound values of the person, to respect for human dignity, and to defense of life, from its beginning to its natural close.

For you, Pastors of the Christian people, and to all the different members of the Church community, for volunteers, and particularly for those engaged in the health-care ministry, may this World Day of the Sick offer stimulus and encouragement to go forward with fresh dedication on the way of service to tried, suffering humanity.

On the commemoration of Our Lady of Lourdes, whose shrine at the foot of the Pyrenees has become a *temple of human suffering*, we approach—as she did on Calvary, where the cross of her Son rose up—the crosses of pain and solitude of so many brothers and sisters to bring them comfort, to share their suffering and present it to the Lord of life, in spiritual communion with the whole Church.

May the Blessed Virgin, “Health of the Sick” and “Mother of the Living,” be our support and our hope and, through the celebration of the Day of the Sick, increase our sensitivity and dedication to those being tested, along with the trusting expectation of the luminous day of our salvation, when every tear will be dried forever (cf. Is 25:8). May it be granted to us to enjoy the first fruits of that day from now on in the superabundant joy—though in the midst of all tribulations (cf. 2 Cor 7:4)—promised by Christ which no one can take from us (cf. Jn 16:22).

I extend my Blessing to all!

Keywords: suffering, the sick, World Day of the Sick, health-care, illness, civilization of love, transcendent vision of man, value of life, sacredness of life

Message of the Holy Father John Paul II for the First Annual World Day of the Sick, 11 February 1993, Vatican, 21 October 1992.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, The Polish Edition, 14, no. 1(149) (1993): 8-9. The title comes from the Editors.

For the English text see http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/sick/documents/hf_jp-ii_mes_21101992_world-day-of-the-sick-1993.html.

© Copyright 1992 by Libreria Editrice Vaticana

Krzysztof T. WIECZOREK – The Loneliness of Pain, the Pain of Loneliness
DOI 10.12887/30-2017-4-120-03

Pain is a borderline situation. An experience of pain makes the person affected by it live differently, feel differently, and communicate with the environment in a different way. A person affected by pain may even begin to think and evaluate things differently. What is most important in the subjective experience of pain turns out inexpressible in language. The communication barrier which comes into being in such situations is responsible for the sense of loneliness the person affected by pain experiences: the suffering caused by pain becomes even deeper.

The author first analyzes various types and aspects of the experience of pain in order to focus on the issue of the dissolution of the communication bond between the sufferer and his environment. He subsequently reflects on the conditions of the possibility of accepting pain in a situation of a new existential perspective being revealed to the suffering person and points that in certain cases accepting pain may lead to a liberation and a more valuable life.

Keywords: pain, loneliness, communication, language, suffering, liberation

Contact: Zakład Logiki i Metodologii, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, room 319, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: krzysztof.t.wieczorek@us.edu.pl

Phone: +48 32 3591806

<https://www.us.edu.pl/us-addressbook/emp/29942>

Adam SAWICKI – Conflict—Split—Suffering: Russian Thinkers (Nikolai Alexandrovich Berdyaev, Ivan Alexandrovich Ilyin, and Nikolai Fyodorovich Fyodorov) Speak on Pain and Suffering

DOI 10.12887/30-2017-4-120-04

The article is a presentation of the views of three Russian thinkers (Nikolai Alexandrovich Berdyaev, Ivan Alexandrovich Ilyin, and Nikolai Fyodorovich Fyodorov) on the problems of pain and suffering. The differences between their conceptions and those characteristic of Western philosophy and theology have been accentuated and the religious nature of their thinking, as well as their maximalist and lived-through approach to pain and suffering, have been emphasized. Their understanding of the phenomena in question has been discussed with a view to the way pain and suffering may be overcome by, respectively, God and by man.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: pain, suffering, spirituality, praise of suffering, passionism, objectifying, tragedy of God's suffering, the gift of suffering, regulation, supramoralism

Contact: Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland
E-mail: sawicki-adam@o2.pl
Phone: +48 12 6626223
http://www.ifis.up.krakow.pl/adam-sawicki/

Krzysztof POLIT – “Suffering is the path of consciousness.” On the Metaphysics of Suffering in Miguel de Unamuno's Late Philosophy

DOI 10.12887/30-2017-4-120-05

The article analyzes the phenomenon of suffering in the late philosophy of Miguel de Unamuno. The mature form of philosophical views of this Spanish intellectual is rightly put in the line of existential philosophy. Their central point is the human being: the being endowed with awareness of oneself and the world. The text shows how, according to de Unamuno, consciousness is born of suffering, what the sources of suffering are, and why suffering is necessarily connected to the condition of the human being. The author also attempts to answer the question of whether Miguel de Unamuno's philosophy of suffering can be counted among the currents of Christian philosophy.

Keywords: suffering, Spanish philosophy, Miguel de Unamuno, existentialism, individual

Contact: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl; ursz@interia.pl
Phone: +48 81 5372842
http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228,pl.html

Grażyna OSIKA – On Socially Generated Pain

DOI 10.12887/30-2017-4-120-06

The main purpose of the paper is to describe some forms of oppression associated with the emergence of a social structure known as institutionalized individualization. The present study was based on theoretical analysis. The research included defining such categories as: social individualization, institutionalized individualization, social pain, and civic schizophrenia, and it focused on the relationship between them. It has been assumed that institutionalized individualism puts social actors in a new existential situation in which individuals, along with the hardship of their lives, remain isolated, which produces a mental

strain capable of generating pathological phenomena. Thus a new recognition and understanding of some social phenomena became possible, among them, an increase in the number of cases of depression. The novelty of the present analysis lies in its attempt to apply the category of social pain as an explicative instrument helpful in a description of the issue in question.

Keywords: social individualization, institutionalized individualization, social pain, civic schizophrenia, depression

Contact: Department of Applied Social Sciences, Faculty of Organization and Management, Silesian University of Technology in Gliwice, ul. Roosevelta 26-28, building A, room 219, 41-800 Zabrze, Poland

E-mail: gra.o@poczta.fm

Phone: +48322777323

<https://scholar.google.pl/citations?user=UBcL3bMAAAAJ&hl=en>

Mateusz SZUBERT – The Anatomy of Pain: A Sociocultural Approach

DOI 10.12887/30-2017-4-120-07

The main thesis of the article is that human beings never suffer exclusively in, or through, their body. The drama of pain necessarily takes place within a social landscape, constituting the sum of various influences, such as the tradition, the dominating worldview, the media, and the social institutions. It is the dominating culture that gives suffering a meaning, or questions it, thus affecting the scale and extent to which people experience pain.

Beginning with the 20th century, pain and suffering stopped being considered as unavoidable and ever present phenomena. In fact one may discern a distinctive mark of contemporary Western culture in its refusal to accept pain. Due the predominating orientation towards consumption and fun, the experiences of pain and suffering are carefully eliminated from the public space. The cult of vitalism cannot handle the presence of disease or the grimace of pain.

The models of understanding pain discussed in the article are contrasted with the biomedical one. The author claims that any research on pain must take into account its sociocultural context. An approach to pain which reduces its scope merely to the level of the body may even turn out harmful to patients, pain being not only a medical issue. Since the dominating set of notions concerning the experience of pain is formed by the society and culture as such, attention should be paid to its emotional and social aspects.

The author holds that the social and cultural context is extremely important not only to the interpretation of pain, but also to the definition of its intensity. It is also the social context that determines the choice of traditional or modern pain-killing techniques. Thus one may speak not only of pharmacology and herbal medicine in this context, but also about a specific cultural anesthesiology, namely, systems of religion, support communities or creative expression, all of which serve to neutralize the feeling of loneliness and defenselessness.

The article also emphasizes the problem of communication. Since pain is a highly subjective phenomenon, any attempt at measuring it is doomed to failure. Neither is pain easy to express or verbalize. Any pursuit of verbal or non-verbal ways of expressing pain is necessarily influenced by culture.

Keywords: pain, social pain, distress, suffering, history of culture, the language of pain, cross-cultural studies of pain, pain perception threshold

Contact: Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki, Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Opolski, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole, Poland

E-mail: mszubert@uni.opole.pl

Phone: +48 77 5416003

<http://polonistyka.wfil.uni.opole.pl/dr-mateusz-szubert/>

Elżbieta A. BAJCAR, Przemysław BABEL – How People Remember Pain: The Role of Situational and Emotional Factors

DOI 10.12887/30-2017-4-120-08

There is growing evidence that people may not remember pain accurately. Some studies have shown that recalled chronic, acute, and experimental pain is exaggerated. However, a few studies have demonstrated that recalled acute and experimental pain may be underestimated. Additional data shows that past chronic, acute, and experimental pain may be remembered accurately. Previous studies have found that many factors may influence the memory for pain, including the mean pain intensity that is experienced, the peak and the end of pain, the length of delay between the pain experience and its recall, and current pain during pain recall. Psychological factors that may be related to the memory for pain include pain expectations, negative affect, state and trait anxiety, distress, and pain catastrophizing. This article summarizes the results of a series of studies conducted by the Pain Research Group from the Institute of Psychology of the Jagiellonian University aimed to answer the question why previous findings are so diverse and to identify factors influencing the memory of pain. The most important and novel results of these studies include the finding that memory of pain is influenced by the meaning and affective value of the pain experience together with the finding showing that the memory of pain is influenced not only by negative affect, but also by positive affect. These results may have important implications for both clinical research and clinical practice.

Keywords: anxiety, memory, negative affect, pain, positive affect, recall delay

The article is part of a research project no. 2016/23/B/HS6/03890 funded by the National Science Centre, Poland.

Contact: Elżbieta A. Bajcar, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland; Przemysław Bąbel, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland

E-mail: (Elżbieta A. Bajcar) elzbieta.bajcar@uj.edu.pl; (Przemysław Bąbel) przemyslaw.babel@uj.edu.pl

Phone: +48 12 6632463

<http://www.bol.edu.pl/en/index-en.html>

http://www.psychologia.uj.edu.pl/en_GB/przemyslaw-babel

Przemysław BĄBEL, Elżbieta A. BAJCAR, Karolina ŚWIDER, Karolina WIERCIOCH-KUZIAK, Wacław M. ADAMCZYK – The Anaesthetic Context: Placebo Effects and the Experience of Pain (the Psychological Aspect)

DOI 10.12887/30-2017-4-120-09

Placebo effects have been extensively investigated in recent years and a number of conceptual frameworks have been developed to capture their mechanisms. The aim of the article is to summarize and critically discuss the current state of the art of placebo effects in pain research and clinical practice. Conceptualization of a placebo is proposed and main placebo effects, i.e., placebo effect and nocebo effect, are described. The effectiveness of the placebo in pain research and clinical practice is evaluated. Main methods of the induction of placebo effects are presented, i.e., classical conditioning, verbal suggestions and observational learning. Psychological mechanisms of placebo effects are discussed, including expectancy and classical conditioning, as well as emotional factors contributing to the placebo effects, i.e., anxiety, fear and stress. Last but not least, ethical issues in the placebo use in research and clinical practice are considered.

Keywords: analgesia, hyperalgesia, nocebo, pain, placebo

The article is part of a research project no. 2014/14/E/HS6/00415 funded by the National Science Centre, Poland.

Contact: Przemysław Bąbel, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland; Elżbieta A. Bajcar, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland; Karolina Świder, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland / Donders Institute for Brain, Cognition and Behaviour, Radboud University, Montessorilaan 3, 6525 HR Nijmegen, The Netherlands; Karolina Wiercioch-Kuzianik, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland; Wacław M. Adamczyk, Pain Research Group, Institute of Psychology, Faculty

of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland / Department of Kinesiotherapy and Special Methods in Physiotherapy, Faculty of Physiotherapy, The Jerzy Kukuczka Academy of Physical Education, ul. Miłkowska 72A, 40-065 Katowice, Poland

E-mail: (Przemysław Babel) przemyslaw.babel@uj.edu.pl; (Elżbieta A. Bajcar) elzbieta.bajcar@uj.edu.pl; (Karolina Świder) karolina.swider@doctoral.uj.edu.pl; (Karolina Wiercioch-Kuzianik) karolina.wiercioch@student.uj.edu.pl

Phone: +48 12 6632463

<http://www.bol.edu.pl/en/index-en.html>

http://www.psychologia.uj.edu.pl/en_GB/przemyslaw-babel

Fabio PERSANO – Palliative Care and Pain Therapy in Italy

DOI 10.12887/30-2017-4-120-10

The paper describes the situation of palliative care and of pain therapy in Italy in the light of the regulations that have modified the framework of reference in recent years.

We are moving away from old cultural stereotypes according to which suffering and pain are inevitable and are to be put up with, and we are leaving aside the old idea that associates the use of analgesics with illicit substance abuse.

The fight against pain and suffering is becoming ever more important in medical science which has provided remedies for the treatment and management of both pain and suffering. Consistently with progress made in medical science, Act 38/2010 recognizes that sick and suffering patients have the right to palliative care and pain therapy.

Keywords: pain, suffering, palliative care, pain therapy, hospice, opioids, dignity

Contact: Faculty of Bioethics, Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Via degli Aldobrandeschi 190, Rome 00163, Italy

E-mail: fabio.persano@gmail.com

<https://www.upra.org/docente/fabio-persano/>

Maria SZCZEPSKA-PUSTKOWSKA, Małgorzata LEWARTOWSKA-ZYCHOWICZ, Longina STRUMSKA-CYLWIK – Discussing Suffering with Children

DOI 10.12887/30-2017-4-120-11

This text is dedicated to the issue of suffering which has always been and still is a real theoretical and methodological challenge. Suffering is an inevitable aspect of human existence and a component of human condition, and it requires conceptualization and methodological solutions. Even though it seems that suffering is a category very well-known to pedagogy, as well as one well accustomed by it, in fact pedagogy hardly deals with it conceptually. We can even talk about pedagogical evasion rather than about pedagogical solutions to the problem of suffering. Issues of suffering, situated in the context of discussing it with children, are the object of interest to the authors of the text.

Keywords: suffering, pedagogy, conversations / talks (with children)

Contact: Maria Szczepska-Pustkowska, Division of General Pedagogy, Institute of Pedagogy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk, ul. S. Bażyńskiego 4, room S 513, 80-952 Gdańsk, Poland; Małgorzata Lewartowska-Zychowicz, Division of General Pedagogy, Institute of Pedagogy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk, ul. S. Bażyńskiego 4, room S 513, 80-952 Gdańsk, Poland; Longina Strumska-Cylwik, Division of General Pedagogy, Institute of Pedagogy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk, ul. S. Bażyńskiego 4, room S 513, 80-952 Gdańsk, Poland

E-mail: (Maria Szczepska-Pustkowska) pedmsp@ug.edu.pl; (Małgorzata Lewartowska-Zychowicz) pedmlz@univ.gda.pl; (Longina Strumska-Cylwik) l.strumska@ug.edu.pl; ginacylwik@wp.pl

Phone: +48 58 5234242

https://wns.ug.edu.pl/pracownik/2836/maria_szczepska-pustkowska

https://wns.ug.edu.pl/pracownik/1742/malgorzata_lewartowska-zychowicz

https://ug.edu.pl/pracownik/37076/longina_strumska-cylwik

Natalia BARTNIK – Alleviating the Pain of Disability: On the Vocational Situation of Physically Disabled Persons in Poland between 1944 and 1970

DOI 10.12887/30-2017-4-120-12

The article discusses the legal and occupational issues of physically disabled people in the post-war period in Poland, up till 1970. The increase in the number of disabled people—including civilians—caused the state authority to provide the citizens with appropriate rehabilitation conditions. It was necessary to either introduce or amend the legislation concerning people with disabilities and, as a result, to provide them with an appropriate place in society. The available sources show that the state government was trying to employ the concept of productivization to make it possible for disabled people to work. The term ‘productivization,’ referring to physically disabled people, was quickly replaced by the phrase ‘vocational rehabilitation.’ It referred to the entire process of offering vocational advice to the disabled and providing them with employment, as well as with health care during the work. All those elements were controlled by the communist authorities and they evolved over the described period. Apart from special workplaces for the disabled there were also their cooperatives functioning at that time. They were affiliated with a nationwide organization whose name changed over the years. Cooperatives of the disabled were organized so as to provide their employees with the appropriate form and conditions of labor, as well as with special social and living facilities. Cooperatives also enabled easy access of the disabled to medical centers and provided rehabilitation opportunities. The article also mentions the establishment of the Association for Fighting against Disability (Towarzystwo do Spraw Walki z Kalectwem) in 1960. All those elements contributed to the creation of the Polish Model of Rehabilitation, which, in 1970, was recognized by the World Health Organization as worthy of recommendation.

Keywords: vocational rehabilitation, Cooperative of the Disabled, Polish Model of Rehabilitation, physical disability, the process of stating disabilities

Contact: Katedra Historii i Historiografii Europy Wschodniej, Instytut Historii, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: nataliabartnik@op.pl
Phone: +48 81 4454435

Maciej TROJAN, Julia SIKORSKA – Experiencing and Understanding Death from the Perspective of Primatology
DOI 10.12887/30-2017-4-120-13

Comparative thanatology is the study of the experience of death in nonhuman species of animals. Observations collected both in natural environments and by way of experimental research allow for capturing evolutionary homology in experiencing intense negative emotions and long-lasting heightened levels of stress. In primates, most reports deal with mothers or other females continuing care for dead offspring. This phenomenon is varied and depends on many environmental factors. Other reports describe a two-stage reaction to mother's death in bereaved young. A phase of intense fear is followed by apathy interpreted as depression, leading promptly to death even if the young succeed in finding a new caregiver. Researchers have also observed certain reactions to the death of group members in adult individuals. The intensity of that reaction depends on the kind of death. The reaction to a sudden and unforeseeable death is more dramatic than to that of a death preceded by a long illness.

The tendency to seek direct contact with the cadaver depends on the sex and status of the deceased. Usually touch, social grooming, stroking, shaking or hitting is described, as well as, occasionally, moving the remains.

For most primates the reaction to death is emotion-drive based. However, we could suspect that the hominids have a certain cognitive construct of death, regarding its reversibility and the functional state of the deceased. There is no proof that any primates except for humans understand the inevitability of death and its immediate biological causes.

Keywords: comparative thanatology, primatology, hominids, death

Contact: Maciej Trojan, Zakład Etologii i Psychologii Porównawczej, Katedra Psychologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 11, 87-100 Toruń, Poland; Julia Sikorska, Zakład Psychologii Zwierząt, Wydział Psychologii, Uniwersytet Warszawski, ul. Stawki 5/7, 00-183 Warsaw, Poland

E-mail: (Maciej Trojan) maciej.trojan@umk.pl; (Julia Sikorska) julia.sikorska@umk.pl

<http://psychologia.umk.pl/about-us/dr-hab-Maciej-Trojan-prof-UMK>

<http://psychologia.umk.pl/about-us/mgr-Julia-Sikorska>

Adriana SCHETZ – On the Ability of Nonhuman Animals to Experience Pain
DOI 10.12887/30-2017-4-120-14

The article addresses the problem of the validity of attributing nonhuman animals the ability to experience pain and suffering. Due to the fact that the author is interested in a basic and evolutionary early form of pain experience, the object of her study are mostly invertebrates. Thus the author investigates whether the generally accepted, scientific criteria of experiencing pain are philosophically satisfactory and discusses the relations between the anthropocentric and anthropomorphic attitudes in a study of a minds of nonhuman animals. In conclusion, the author proposes a list of three fallacies which must be avoided in an attempt to comprehend the mental life of animals.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: pain, stress, suffering, pain asymbolia, anthropocentrism, anthropomorphism, invertebrates, vertebrates, Peter Godfrey-Smith, Nikola Grahek, Thomas Nagel

Contact: Zakład Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin, Poland
E-mail: adriana.schetz@gmail.com
Phone: +48 91 4443245
<http://kognitywistyka.usz.edu.pl/aschetz/>

Ewa RYBAŁT – “*Et dolores tanquam parturientis habens.*” Images of the Crucifixion of Jesus in 16th Century Venetian Painting
DOI 10.12887/30-2017-4-120-15

The article is dedicated to the iconography of the spiritual motherhood of Mary in 16th century Venetian painting. Beginning with the times of the Church Fathers, Mary, as the Theotokos, was considered also the Mother of the Church. However, this motherhood was devoid of the physical pain involved with childbirth. It was only Benedictine monk Rupert of Duetz (1075-1127) who addressed the issue of Mary's birth pains. He stressed that not having experienced pain at the birth of Jesus, Mary did so later: while standing next to the cross, she was giving birth to the Church. Based on selected examples of Crucifixion images by Jacopo Tintoretto and Paolo Veronese the article describes the later spiritual motherhood of Mary depicted by Venetian artists. The presentation of hitherto unpublished documents demonstrates that the patrons of the works in question—Girolamo and Alvise Garzoni, Giovanni Vidal, Benedictines of the San Lorenzo monastery in Venice—were to a varying degree related to the Benedictine congregation of Santa Giustina in Padua, which had launched the order's reform in the 15th century. Some aspects of Benedictine teachings, such as reducing the meaning of the original sin, or the problem of conversion modelled on the figures of St. Paul and St. Magdalene, resulted in the Council

of Trento decrying their views as too close to the beliefs of Martin Luther. The Council of Trento spurned in particular the idea of *impanatio*—which identified the body of Christ with the host, but rejected transubstantiation. Jacopo Tintoretto may have referred to this idea in the special iconography of the crucified Christ in the host of the Brotherhood of Saint Roch of the Jesuati church. It may be inferred that the presentation of Mary in childbirth under the Cross was to be an incentive to conversion/transformation of countless figures, especially those of oriental background, who are presented around Crucifixions. In this way the spiritual motherhood of Mary, displayed at the Cross, may have been an expression of Venetian Irenicism. A particularly enhanced study of this issue may be referred to the Crucifixion depiction of the Brotherhood of Saint Roch.

Keywords: spiritual motherhood, Mary, *The Crucifixion*, Tintoretto, Veronese, the Benedictine reform

Contact: Zakład Historii Kultury, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: rybalte@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5375280

<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2363,pl.html>

Sławomir BOBOWSKI – The Pain of Not Hearing God, and the Pain of Weakness: *Silence*, or Martin Scorsese's Most Important Confession

DOI 10.12887/30-2017-4-120-16

Man's complaint about the silence of God, about the impossibility of hearing His voice, and thus about His alleged absence, has been ever-present in history. It has been accompanied by man's lament over his own weakness and, above all, over his propensity for falling and sin. Both these lamentations have been convincingly expressed in Shusaku Endo's novel *Silence*, as well as in its film adaptation made by Martin Scorsese. In the present article, I attempt to show the immersion of the novel, as well as of the movie, in a broadly understood Christian tradition of theology and philosophy (encompassing the Bible, as well as the writings of the Church Fathers), in the literary tradition (e.g. in Fyodor Dostoevsky's works) and in certain currents of filmmaking (begun earlier by e.g. Ingmar Bergman or Scorsese himself). However, I emphasize the religious, or rather confessional dimension of both works I discuss, in particular of Scorsese's movie. In fact the director himself called *Silence* his most important film. My main thesis is that despite Scorsese's overt and sorrowful statement expressing the 'pain of not hearing God' and the 'pain of weakness,' the movie manifests his faith in Christ and his love for Him. *Silence* is Scorsese's first open and clear declaration of faith.

Keywords: faith, uncertainty, weakness, suffering, art, beauty

Contact: Zakład Teorii Kultury i Sztuk Widowiskowych, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski, pl. Nankiera 15, 50-149 Wrocław, Poland
E-mail: slawbob@wp.pl; slawomir.bobowski@uwr.edu.pl
Phone: +48 71 794 50 33
<http://www.ifp.uni.wroc.pl/pracownik/slawnomir-bobowski>

Zofia ZAREBIANKA – Death as the Fulfillment of Love: On the Dialectic of Death and Love in Karol Wojtyła’s “Meditation on Death”

DOI 10.12887/30-2017-4-120-17

This text aims to present an interpretation of the “Meditation on Death,” one of the most complex narrative poems by Karol Wojtyła. Death is considered by him not only as a biological category defining the end of a human life, but also as a theological one: the biological end marks the beginning of a new type of existence. The analysis of the poem brings out the strong connection between death and love, characteristic of Wojtyła’s understanding of death. The article encompasses considerations of Wojtyła’s concept of maturity and its relation to the category of death in the sense of the death of the ego.

Keywords: anthropology, death, love, theology, maturity

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
Tel. 12 6631327
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Konrad GLOMBIK – On the Interpretations of *Amoris Laetitia*: An Attempt to Clear Certain Doubts

DOI 10.12887/30-2017-4-120-18

The article elaborates on the controversial issues allegedly introduced by Pope Francis’s Postsynodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* and widely discussed in the commentaries on the document in question and in its interpretations. The author scrutinizes four basic and most frequently formulated doubts regarding the exhortation, in particular the issue of whether access to the sacraments of penance and Eucharist should be provided for divorced persons who have remarried and live in non-sacramental unions. The author attempts to answer the question of whether *Amoris Laetitia* indeed introduces a change in the existing pastoral practice. The issue is related to that of the participation of divorced and remarried persons in the sacramental life of the Church, as well as to the broader problem of understanding the sacraments. Another issue discussed in the article in relation to *Amoris Laetitia* concerns the important Catholic teaching on intrinsically evil acts, and the problem of subjective guilt

in a situation when objective, unjustifiable evil has been committed. The final issue addressed by the author is that of the sexual union of spouses and its significance to the union a divorced person enters while remarrying. Based on the available commentaries on *Amoris Laetitia* and its interpretations, those critical of the document as well as those favorable towards it, the author attempts to clear the doubts that surround the exhortation, simultaneously pointing to some of its aspects that demand further analysis. Thus the article provides another opinion in the modern day complex debate on marriage and the family. According to the author, *Amoris Laetitia* shows the continuity of the teaching of the Catholic Church on marriage and the family although, unlike the previous documents addressing the same issues, it explains the problems in question from the pastoral perspective, showing the spectrum of the application of the teaching of the Church, rather than focusing on the presentation of the doctrine.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: *Amoris Laetitia*, Pope Francis, marriage, divorced and remarried persons, intrinsically evil acts, sacraments, marital union

Contact: Katedra Teologii Moralnej i Duchowości, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1A, 45-342 Opole, Poland

E-mail: kglombik@uni.opole.pl

Phone: +48 77 4423767

http://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=91578&_k=9zhn0j

<http://www.catholicethics.com/network/konrad-glombik>

Józef F. FERT – Poetry of (Pre-)Fall (Un)Certainties

The present essay addresses the issue of the participation of Catholic priests in the shaping of Polish literature. The author discusses some aspects of the changes Polish poetry experienced after, respectively, the first and the second world wars. Against this background, he points to the metaphysical nature of contemporary Polish poetry, most clearly visible in the output of poet-priests, and extensively discusses the poems by Fr. Kazimierz Wójtowicz.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Polish poetry, poet-priests, Kazimierz Wójtowicz, Józef Czechowicz

Contact: Department of Textology and Editorship, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: szafir@kul.pl

Phone: +48 81 4454420

http://www.kul.pl/prof-dr-hab-jozef-fert,art_28213.html

Anna MAZUREK – Thinking about Universities

Review of Stefan Collini's *Speaking of Universities* (New York: Verso, 2017).

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: anna.mazurek.margo@gmail.com
Phone: +48 81 4454044

Books recommended by *Ethos*

Barbara Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat* ["We Do Not Need To Worry About Philosophy: Essays from Various Years"] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017).

Jan Sikora, Włodzimierz Kaczocha, Agnieszka Wartecka-Ważyńska, *Etyka w turystyce* ["Ethics in Tourism"] (Warszawa: CeDeWu, 2017).

Krzysztof SZLANTA – Theology Facing New Directions in Science

Report on an academic conference "The Human Person: A Reality or a Useful Metaphor?" held by the Society of Dogmatic Theologians (John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin 19-20 September 2017).

Contact: Chair of Christology and Christian Personalism, Institute of Dogmatic Theology, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: k.szlanta@gmail.com

Mirosława CHUDA – A Theater of Nonliteral Truth

A feuilleton on a performance entitled *Gorget* ["Corset"] by Scena Plastyczna KUL [Artistic Scene of the Catholic University of Lublin] (2016). The text includes reflections on the specificity of Leszek Mądzik's stage art, the pursuit of metaphysical truth, and the role of self-imposed limitations in his theatre.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – Pain

DOI 10.12887/30-2017-4-120-24

A bibliography of addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2017.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 30: 2017 No. 4(120)

PAIN

From the Editors – Pain: A Borderline Experience (P.M.).	5
John Paul II – Love for the Suffering is the Measure of the Degree of Civilization (Message for the First Annual World Day of the Sick, 11 February 1993, Vatican, 21 October 1992). . . .	13

THE PAIN OF EXISTENCE

Krzysztof T. W i e c z o r e k – The Loneliness of Pain, the Pain of Loneliness	19
DOI 10.12887/30-2017-4-120-03	
Adam S a w i c k i – Conflict—Split—Suffering: Russian Thinkers (Nikolai Alexandrovich Berdyaev, Ivan Alexandrovich Ilyin, and Nikolai Fyodorovich Fyodorov) Speak on Pain and Suffering.	49
DOI 10.12887/30-2017-4-120-04	
Krzysztof P o l i t – “Suffering is the path of consciousness.” On the Metaphysics of Suffering in Miguel de Unamuno’s Late Philosophy	65
DOI 10.12887/30-2017-4-120-05	

PAIN IN CULTURE

Grażyna O s i k a – On Socially Generated Pain	87
DOI 10.12887/30-2017-4-120-06	
Mateusz S z u b e r t – The Anatomy of Pain: A Sociocultural Approach	102
DOI 10.12887/30-2017-4-120-07	

PSYCHOLOGY SPEAKS OF PAIN

- Elżbieta A. Bajcar, Przemysław Bąbel – How People Remember Pain: The Role of Situational and Emotional Factors 125
DOI 10.12887/30-2017-4-120-08
- Przemysław Bąbel, Elżbieta A. Bajcar, Karolina Świder, Karolina Wiercioch-Kuziანიკ, Waław M. Adamczyk – The Anaesthetic Context: Placebo Effects and the Experience of Pain (the Psychological Aspect) 139
DOI 10.12887/30-2017-4-120-09

FACING PAIN AND SUFFERING

- Fabio Persano – Palliative Care and Pain Therapy in Italy. 165
DOI 10.12887/30-2017-4-120-10
- Maria Szczepńska-Pustkowska, Małgorzata Lewartowska-Zychowicz, Longina Strumńska-Cylwik – Discussing Suffering with Children 175
DOI 10.12887/30-2017-4-120-11
- Natalia Bartnik – Alleviating the Pain of Disability: On the Vocational Situation of Physically Disabled Persons in Poland between 1944 and 1970 193
DOI 10.12887/30-2017-4-120-12

ON SENTIENT BEINGS

- Maciej Trojan, Julia Sikorska – Experiencing and Understanding Death from the Perspective of Primatology 213
DOI 10.12887/30-2017-4-120-13
- Adriana Schetz – On the Ability of Nonhuman Animals to Experience Pain 226
DOI 10.12887/30-2017-4-120-14

EXPRESSING PAIN IN ART

- Ewa Rybalt – “*Et dolores tanquam parturientis habens.*” Images of the Crucifixion of Jesus in 16th Century Venetian Painting 245
DOI 10.12887/30-2017-4-120-15
- Sławomir Bobowski – The Pain of Not Hearing God, and the Pain of Weakness: *Silence*, or Martin Scorsese’s Most Important Confession 260
DOI 10.12887/30-2017-4-120-16

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Zofia Z a r ę b i a n k a – Death as the Fulfillment of Love: On the Dialectic of Death and Love in Karol Wojtyła’s “Meditation on Death” 289
DOI 10.12887/30-2017-4-120-17

POLEMICS

- Konrad G l o m b i k – On the Interpretations of *Amoris Laetitia*: An Attempt to Clear Certain Doubts 301
DOI 10.12887/30-2017-4-120-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Józef F. F e r t – Poetry of (Pre-)Fall (Un)Certainties 319

NOTES AND REVIEWS

- Anna M a z u r e k – Thinking about Universities (review of Stefan Collini’s *Speaking of Universities*, New York: Verso, 2017) 331
Books recommended by *Ethos* (B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017; J. Sikora, W. Kaczocha, A. Wartecka-Ważyńska, *Etyka w turystyce*, Warszawa, CeDeWu, 2017) 337

REPORTS

- Krzysztof S z l a n t a – Theology Facing New Directions in Science (report on an academic conference “The Human Person: A Reality or a Useful Metaphor?” held by the Society of Dogmatic Theologians, John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 19-20 Sept. 2017) 341

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Mirosława C h u d a – A Theater of Nonliteral Truth 347

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – Pain: A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis
from 1978 to 2017 351
DOI 10.12887/30-2017-4-120-24

Notes about the Authors. 375

Abstracts 383

„ETHOS”

ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2015: 69,59. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index. Z dniem 13 I 2015 r. kwartalnik „Ethos” został wpisany na listę ERIH PLUS. W roku 2015 kwartalnik „Ethos” został włączony do bazy danych EBSCO, a w roku 2016 do bazy CEEOL.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2015: 69.59. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016)

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez coroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DEBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICINSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata Ź. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2018: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)

Cena: 20 zł
Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

W najbliższych numerach:

- * Pieniądz
 - * Krzywda
 - * Książka
 - * Upadek
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl